

Les morales de l'intérêt : l'utilitarisme

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Les morales de l'intérêt : l'utilitarisme. Morale et philosophie, L'Harmattan, pp.1-9, 2017. hal-02486479

HAL Id: hal-02486479

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486479>

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les morales de l'intérêt : l'utilitarisme

Bernard JOLIBERT¹

Devant les difficultés que rencontre morales fondées en religion pour justifier le mal et face aux libertins qui bousculent toutes les règles admises, quand ils ne les récusent pas tout simplement, les penseurs du XVIII^e siècle, soucieux d'asseoir la réflexion éthique sur des bases solides se tournent vers l'Antiquité. En Angleterre et en France, ils espèrent aboutir à un fondement de la morale qui s'établisse loin de la métaphysique, de la théologie dont les assises sont devenues incertaines. Pour ce faire, ils se coupent de toute tentative de justification transcendante pour réfléchir à la notion purement immanente d'utilité ou d'intérêt « *bien entendu* ». C'est ainsi que Stuart Mill propose, au début de son livre *L'utilitarisme* (1861), que l'on parle de morale *inductive*, au sens où sa réflexion est issue de l'observation et de l'expérience, plutôt que de la faire dériver *déductivement* de principes absolus (« commandements » divins traditionnels, « lois naturelles » à la manière de J. J. Rousseau ou principes « législatifs » de type kantien).

Le tour de force de ces tentatives philosophiques est de chercher à réconcilier deux exigences qui se présentent unies dans l'action éthique, de manière néanmoins paradoxale : l'intérêt égoïste qui semble le principal moteur qui nous pousse à agir et le respect du bien dans son aspect le plus désintéressé ou le plus altruiste. Suivant la tradition religieuse où s'enracine la morale du temps, on se devait d'opposer l'intérêt, signe d'égoïsme antimoral ou amoral, et la sympathie généreuse ou le sens altruiste du devoir. Le premier se voyait condamné comme source inévitable du mal ; les seconds privilégiés en tant que critères de conduites généreuses.

Dans sa *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme*, Diderot regrette que, dans notre société si mal organisée, le vice soit le plus souvent applaudi, l'hypocrisie respectée et la vertu ridiculisée. Les mœurs pâtissent d'un manque de référence éthique. Il se dit cependant convaincu « *qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur, que d'être un homme de bien* ». La poursuite du bonheur et l'action morale désintéressée ne seraient peut-être pas si incompatibles. Et l'auteur du *Neveu de Rameau* d'ajouter qu'il était en possession les éléments nécessaires pour rédiger un traité sur ce sujet mais qu'il a eu peur de « *manquer son but* ».

Ce livre, que Diderot avoue n'avoir pas réussi à rédiger, plusieurs philosophes anglais du XVIII^e siècle et quelques moralistes de l'Encyclopédie l'ont tenté. La *Morale Universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature* (1776) du baron d'Holbach reprend et complète ses conversations familières avec Diderot durant lesquelles la difficile question de la compatibilité entre bonheur et vertu, sens du devoir et égoïsme s'est posée. Ils semblent tous deux avoir longuement discuté du fondement de la morale. Commençons par en résumer l'essentiel, tel qu'il ressort de l'ouvrage de d'Holbach. Sa réflexion, si elle n'est pas première chronologiquement, a le mérite de poser le problème de ses fondements et à en rattacher le développement à l'histoire de la philosophie.

D'Holbach (1723 – 1789).

Bien quelle se rattache indirectement à l'hédonisme d'Aristippe et à l'eudémonisme des Épicuriens et qu'elle soit implicitement contenue dans les théories politiques de Thomas

¹ Publié sous le titre : « L'utilité » in Jolibert Bernard., *Morale et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 147-164.

Hobbes, cette morale appelée parfois *utilitaire*, ou *utilitariste* se voit clairement exposée et développée en France par d'Holbach. Suivant l'auteur de la *Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, il convient d'en revenir aux anciens et de commencer par comprendre que chaque homme ne désire jamais que son propre bonheur. Le moteur de ses actes réside dans la perception qu'il a de son intérêt. Celui-ci peut se résumer dans le fait d'éviter le maximum de peines et d'obtenir le plus de joies possible.

Cette vérité, que les philosophes de l'Antiquité ont proclamée avec force, doit servir de point de départ de toute réflexion éthique sensée, c'est-à-dire coupée des références métaphysiques traditionnelles devenues inutiles. D'ailleurs, les théologiens du Moyen Âge eux-mêmes, loin de méconnaître cette exigence première de bonheur mais sentant son impossible réalisation ici-bas, l'ont transposée dans l'au-delà, proposant la béatitude éternelle *post mortem* comme finalité ultime à l'action des hommes. Dans leur cas, c'est encore sur l'espérance de bonheur qu'ils comptaient pour décider les hommes à la vertu.

Ne pourrait-on chercher bonheur et vertu ici bas, au sein de l'existence terrestre ? Les Épicuriens l'avaient bien compris. Ne les trouvaient-ils pas dans le fait de posséder une majorité de plaisirs et une minorité de peines ? N'enseignaient-ils pas que l'art d'être heureux consiste à se procurer les premiers et à éviter autant que possible les seconds. Il y va de l'intérêt de chacun de suivre cette règle ancienne. Elle vaut de nos jours comme hier. Encore faut-il bien « *entendre* » la notion d'intérêt. Les Anciens l'avaient clairement noté. Notre intérêt véritable ne consiste pas à se jeter sur n'importe quel plaisir qui se présente, à la manière de ces « pourceaux » qui n'ont rien à voir avec Épicure. Ce dernier ne soutenait-il pas qu'un plaisir peut se révéler gros de peines futures, une peine actuelle être promesse de joie à venir ? Notre intérêt véritable n'est pas toujours là où nous le supposons parfois trop vite, singulièrement sous l'emprise immédiate du désir. Il s'agit d'en bien comprendre la signification, la portée, et d'en anticiper les conséquences proches ou lointaines. D'où l'expression des utilitaristes qui parlent d'« *intérêt bien entendu* ».

Pour se trouver conforme à notre intérêt véritable, le calcul des plaisirs et des peines doit se faire en considération de l'ordre général au sein duquel il prend sens. Mon intérêt propre ne prend tout son sens qu'une fois mis en rapport avec un intérêt plus général en fonction de quoi il doit être apprécié. Pour d'Holbach, l'ordre n'est pas ce qu'il est pour Malebranche ou Spinoza ; il n'a rien de transcendant ou de métaphysique. Il désigne seulement « *la façon d'être par laquelle les parties d'un tout conspirent sans obstacles à procurer la fin que sa nature lui propose* ». Par exemple, l'ordre règne dans un corps vivant lorsque chacun des organes de ce corps accomplit régulièrement son travail propre en fonction des exigences de la totalité. Par analogie, dans le corps social, l'équilibre règne quand les différentes parties exécutent les actions nécessaires à la prospérité de l'ensemble. Si l'ordre général n'est pas observé, alors le déséquilibre apparaît, déséquilibre chez l'individu qui « fait la maladie », déséquilibre dans le corps social que traduit le désordre politique. Aux yeux du baron d'Holbach, le désordre c'est la maladie à la fois physique, morale et sociale.

Voilà un moyen de choisir entre les plaisirs et les peines. Le plaisir est bon lorsqu'il est conforme à l'ordre. Si sa recherche compromet celui-ci, elle est mauvaise. Inversement, la douleur peut être bonne. Par exemple lorsque grâce à elle, l'ordre se voit conservé ou rétabli. Si l'idée de bonheur reste bien présente, il est clair que son centre de gravité se déplace de l'intérêt particulier à l'intérêt général. Ce n'est pas en tentant de satisfaire de manière effrénée leurs désirs égoïstes – insatiables en réalité – que les hommes agiront moralement, c'est en se plaçant du point de vue de l'intérêt général. Pour d'Holbach, pas de bonheur véritable si l'individu ne contribue pas au bonheur des autres. Seule l'ignorance ou l'irréflexion empêchent les hommes de « *sentir la liaison de leur intérêt personnel avec celui des êtres dont ils sont environnés* ». Dissiper cette ignorance (ou cette irréflexion), réfléchir à ce que

chacun doit faire pour se conserver et vivre avec les autres, en être social, voilà la tâche du moraliste.

Pour mieux convaincre son lecteur, d'Holbach développe trois arguments majeurs. Primo, selon lui, chacun de nous possède virtuellement une conscience morale. Ce n'est ni un organe inné, ni un « *instinct divin* » comme pour J. J. Rousseau, ni un sens moral « *irréductible* ». C'est un produit de l'éducation qui se développe plus ou moins rapidement et fermement chez chaque individu en fonction des pressions que la société exerce sur lui au travers de l'éducation. Ce qui suppose une sorte d' « *éducabilité morale* » en puissance, au même titre que l'éducabilité intellectuelle. Mais, c'est la pression sociale qui nous pousse à respecter les autres et à les aider au besoin. Pour preuve de cette conscience morale, le sentiment douloureux de remords que nous éprouvons lorsque nous désobéissons à ces prescriptions qui sont d'essence sociale. Inversement, « *la bonne conscience est la récompense de la vertu : elle consiste dans l'assurance que nos actions doivent nous procurer l'estime et l'attachement des êtres avec qui nous vivons.* » La mauvaise conscience gâte en revanche les minutes les plus agréables. D'où cette conséquence que d'Alembert traduit en ces termes : « *Le principe le plus épuré de la vertu est, si je ne me trompe, le désir d'être bien avec soi-même : et ce désir n'est autre chose qu'une suite de l'amour-propre bien entendu* ». Rousseau avait vu juste : l'homme est malheureux dès qu'il se sent coupable. Pour être heureux, faisons le Bien général. Il y va de notre intérêt propre.

Mais cet argument n'est pas le seul qu'avance d'Holbach. L'ordre social est aussi premier chronologiquement. Les hommes ne peuvent vivre que dans et au travers de la société. L'état de nature solitaire est une vaine chimère. Un individu seul ne pourrait pas subsister. Tout individu isolé est destiné à disparaître et à voir disparaître avec lui son espèce comme le notait déjà Lucrèce dans le *De natura rerum*. « *Ce n'est que par abstraction que l'homme peut être envisagé dans un état de solitude ou privé de tous ses rapports avec les êtres de son espèce. Ce qu'on appelle état de nature serait un état contraire à la nature* ». C'est dans la société que l'humanité vit ; c'est en son sein que chaque homme subsiste. Or la société ne survit elle-même qu'à certaines conditions. Hobbes l'avait bien compris. Si la société perdure c'est en vertu d'un pacte social qui s'établit entre ses membres. Que ce pacte, qui n'est pas nécessairement explicite, cesse d'être respecté, le groupe se disloque et par suite, les individus se perdent eux-mêmes.

Que faut-il entendre par contrat ? « *La somme des conditions tacites ou exprimées sous lesquelles chaque membre d'une société s'engage envers les autres de contribuer à leur bien-être et de respecter à leur égard les devoirs de justice* », c'est encore l'ensemble « *des devoirs que la justice sociale impose à ceux qui vivent ensemble pour leur avantage commun* ». C'est dans ce contrat que réside l'origine et la justification du bien et du mal, comme du juste et de l'injuste. L'obligation morale « *n'est point fondée sur des conventions entre les hommes et encore moins sur les volontés chimériques d'un être surnaturel, mais sur les rapports éternels et invariables qui subsistent entre les êtres de l'espèce humaine vivant en société et qui subsisteront autant que l'homme et la société* ». Le contrat est posé comme consubstantiel à l'humanité conçue comme espèce sociale. Il traduit « *la nécessité de faire ou d'éviter certaines actions en vue du bien-être que nous cherchons dans la vie sociale* ». Celui qui a le souci de son intérêt particulier comprendra aisément qu'il a « *intérêt* » à se montrer juste et bon. Nuire à autrui est une folie car cela revient à se nuire à soi-même. Certains sentiments, comme l'empathie ou la compassion, traduisent d'ailleurs cette conjonction de l'intérêt personnel et de l'intérêt général. Ici, d'Holbach rejoint Helvétius. Ne tenons-nous pas à l'amour des autres, à leur estime ? Ne recherchons-nous pas leur respect et la bonne opinion qu'ils peuvent avoir de nous ? Or ces sentiments, seule l'observance des règles de la vertu nous les procure ou nous les fait perdre. Si l'opinion des autres importe, c'est que notre intérêt le plus personnel passe par eux. La vertu ne réside donc pas dans le sacrifice de nos intérêts,

mais dans la mise en pratique de ceux-ci au travers de règles morales et sociales qui nous lient aux autres. Notre intérêt « *bien entendu* » réside dans leur respect.

La *Morale universelle* d'Holbach est sans doute un vibrant plaidoyer pour l'éthique de l'intérêt. Les philosophes anglais J. Bentham et John Stuart Mill travaillent parallèlement dans cette même direction empirique : tenter d'enraciner la morale ailleurs que dans de la métaphysique ou la théologie.

Jérémy Bentham (1748 – 1832).

L'ouvrage de J. Bentham, *Déontologie ou science de la moralité*, paraît en 1834, peut de temps après le mort de son auteur. L'ouvrage a la prétention de faire de la morale, non pas une discipline fondée sur les notions de devoir intérieur ou extérieur, mais une science exacte basée sur l'égoïsme calculé et évalué du point de vue de sa rentabilité sociale. Loin de ce qu'il considère comme des préjugés religieux ou métaphysiques, il définit le bien comme l'utile et l'utile comme « *ce qui produit avantages, plaisirs, biens ou félicité* ». Il retient les deux postulats de la tradition antique :

- Les individus ne recherchent que leur propre bonheur.
- Le bonheur est fait de plaisirs conquis et de peines évitées.

Il ajoute le théorème qu'on doit tirer logiquement de cette conjonction principielle : il est vain de parler aux hommes de devoirs, d'obligations morales. Loin de les rapprocher de la moralité, ces impératifs rébarbatifs les éloignent de la vertu véritable. Il faut les éclairer sur la meilleure manière d'obtenir ce qu'ils souhaitent : la maximisation des plaisirs jointe à une minimisation des peines, fin morale vers lequel ils ne peuvent pas ne pas tendre de toutes les forces instinctives de leur être. D'où le nom de *Déontologie*, ou « *science de ce qu'il convient de faire* », non parce qu' « *il le faut* » à la manière de Kant, mais parce ce qu'on est homme et que, par suite, on ne peut qu'aspirer à ce que tout homme désire par nature : être heureux.

Que faire pour se procurer la somme la plus considérable de plaisirs et pour éviter les peines le plus efficacement possible ? Bentham rejoint d'Holbach sur le principe de la réponse. Pour « *bien* » agir, il faut commencer par établir un barème des plaisirs comme des peines et peser leur valeur relative. Il faut vivre guidé par ce que Bentham appelle lui-même une « *arithmétique des plaisirs et des peines* ». Comment se présente-t-elle ?

Il faut prendre en compte tout d'abord l'*intensité* des plaisirs et des peines. Il est évident que les plaisirs les plus intenses étant les plus agréables, ils sont à privilégier. Les peines les plus fortes doivent, en revanche, être évitées prioritairement. Le second critère d'évaluation est la *durée* qui implique une même approche. Un plaisir qui se prolonge est préférable un plaisir bref. L'inverse vaut pour la douleur. Le troisième est la *proximité*. Certains plaisirs sont éloignés dans le temps ou l'espace, d'autres plus proches. La proximité est souhaitable. Vient ensuite la *certitude*. Il est des plaisirs aléatoires, d'autres sont plus sûrs. Préférons les plus certains. Puis vient la notion de durée. Les plaisirs à préférer sont les plus durables, les plus proches et les plus certains. Les peines à privilégier en cas de nécessité sont inversement les plus courtes, les plus lointaines et les plus incertaines.

Si on se place maintenant du point de vue des conséquences lointaines de nos actes, il faut aussi faire intervenir les critères de *pureté* et de *fécondité*. Certains plaisirs sont impurs. Ce sont ceux qui provoquent à longue échéance des douleurs plus ou moins vives. En revanche, certaines peines sont fécondes car leurs conséquences lointaines sont agréables. Par exemple l'ivresse est un plaisir impur tant à moyen terme qu'à long terme, le travail ou la souffrance liée à un traitement médical, des peines fécondes.

Il existe enfin un critère d'appréciation important, celui de l'*extension* des plaisirs et des peines. Ce sentiment permet de sortir de l'égoïsme où risque de nous enferme ce pur calcul d'intérêt strictement personnel dont nous venons d'énumérer les critères. Le sentiment

de *sympathie* en effet nous relie aux autres hommes. Certains actes ne touchent que nous. Ils n'affectent que l'intimité de notre personne. D'autres en revanche s'étendent à des groupes plus ou moins importants. Nous souffrons de voir souffrir, nous nous réjouissons de la joie que nous lisons chez autrui. La sympathie accroît globalement la somme des plaisirs comme celle des douleurs. Elle l'accroît aussi en retour sur nous-mêmes. Il convient donc de préférer l'extension la plus grande des plaisirs et le rétrécissement des peines en onction du nombre d'individus touchés. Ce faisant, Bentham rejoint Hume qui voyait dans cette propension à « recevoir les inclinations et les sentiments des autres » (*Traité de la nature humaine*, II, 1, 11 ; 1739), mais aussi Adam Smith qui fondait sa théorie morale sur la sympathie, cette « faculté de participer aux émotions des autres, quelles qu'elles soient » (*Théorie des sentiments moraux*, I, 1, 3 ; 1759). La sympathie apparaît alors comme une sorte d'intermédiaire entre les hommes, de médiateur psychologique placé à l'origine de l'éthique et lui tenant lieu d'universel affectif. La sympathie implique une possible réciprocité qui permet aux hommes de sortir de l'égoïsme pur où un calcul trop étroit d'intérêt risquait d'enfermer leur réflexion morale.

L'arithmétique des plaisirs et des peines comprise selon Bentham doit tenir compte de toutes ces données. La morale se ramène alors à un savant calcul d'intérêts qui relève avant tout de la prudence. Cette prudence réfléchie mènerait inévitablement à la bienveillance. Autrement dit, si les hommes calculaient intelligemment leur intérêt véritable, ils feraient attention au bonheur général plutôt qu'à leur plaisir personnel, ils se penseraient du point de vue de l'« ordre » général dont parle D'Holbach. Pour être heureux et moral à la fois, il suffit alors de suivre la maxime selon laquelle le but de nos actions doit être d'assurer « la plus grande somme de plaisirs au plus grand nombre d'individus ».

De là découle le principe social de l'utilitarisme suivant lequel il n'y a pas de véritable utilité individuelle si l'action ne favorise pas le « plus grand bien possible pour tous ». Ne sont avantageux pour les individus que les plaisirs qui favorisent le bonheur général.

John Stuart Mill reprend et conserve l'essentiel de cette analyse. Il y ajoute cependant un point important touchant le sentiment de remords.

John Stuart Mill (1806 – 1873).

Dans *L'utilitarisme* (1863), Stuart Mill ne se contente pas de suivre l'arithmétique des plaisirs de Bentham, il la complète en « algèbre ». Pour lui, on n'obtient pas grand-chose en invitant les hommes à d'agir « par pur devoir », ainsi que le voulait Kant. Il vaut mieux faire appel à leur leurs avantages et souligner leur intérêt. Or, le moteur principal de ce dernier reste le plaisir que chacun tire de l'action entreprise. Encore faut-il distinguer entre diverses sortes de plaisirs, comme il faut distinguer entre diverses peines. Les plaisirs et les peines sont sans doute évaluables quantitativement. Les unes sont fortes, les autres faibles. Il est toujours possible de les comparer en termes de degrés. Mais elles ne diffèrent pas seulement en quantité. Elles se distinguent aussi en qualité. Chacun le sent : « Il est préférable d'être un Socrate mécontent qu'un porceau satisfait ». Certains plaisirs valent mieux que d'autres, ils sont plus fins, plus délicats. Il en est en revanche de vulgaires, de grossiers qu'il est préférable d'éviter. Certaines peines sont en revanche la préfiguration de joies rares et précieuses. La satisfaction du travail enfin accompli compense largement les sueurs et les douleurs qu'il a coûtées.

La question difficile qui se pose est alors plus celle de leur appréciation qualitative que de leur mesure quantitative. Comment en effet apprécier la « délicatesse » relative des plaisirs et des peines ? Loin des nuances de Bentham, Stuart Mill propose une réponse qui peut étonner dans la mesure elle semble déplacer purement et simplement la question. Il existe, nous dit-il, de par le monde, des « hommes compétents ». Ce sont ceux qui ont eu l'occasion

de connaître et de comparer, suite à leur expérience personnelle, les diverses voluptés et les diverses souffrances que la vie réserve aux hommes. Par exemple, les hommes qui ont vécu dans le relâchement du monde, comme saint Augustin et qui, plus tard, se sont tourné vers la vertu de sainteté sont compétents pour mesurer la délicatesse des plaisirs dissolus ou celle des joies vertueuses. Or, si nous consultons de tels hommes, ils sont unanimes pour affirmer que parmi les plaisirs, il en est un dont la délicatesse est infinie : c'est celui de la satisfaction morale telle que la ressent une conscience satisfaite, le bonheur du devoir accompli. Ce sentiment de plénitude satisfaite est le signe de la valeur morale de l'action. Il doit être compris à la fois comme une injonction de la conscience à se conformer au devoir et comme le signe que l'action entreprise était la bonne. Qui le récuse se condamne au malheur. Car parmi les peines, il en est une dont le caractère est particulièrement cruel, le remords, cette vive douleur causée par la conscience d'avoir mal agi. La « morsure », comme l'indique l'étymologie, qui torture le cœur après une action coupable est le signe certain d'errance morale. Pour celui qui fuit son devoir, ni sérénité, ni repos. Comme le dit Mill dans une image forte : toutes les joies se corrompent dans le cœur de celui qui néglige les injonctions de sa conscience comme « *tous les mets deviennent écoeurants pour celui qui a la bouche amère* ».

Si nous voulons être heureux, nous devons nous arranger pour ne pas éprouver de remords et conserver en toute occasion une conscience sereine. Cette précaution prise, il n'y a pas de raison de se priver des plaisirs qui se présentent à nous ou d'éviter les peines inutiles. Il suffit de bien calculer notre vie au mieux de nos intérêts. La première vertu est alors la prudence éclairée par l'intelligence. C'est elle qui nous montre que l'intérêt que nous portons au bonheur des autres provoque en nous-mêmes un accroissement de plaisir. Suivie à la lettre, cette morale de l'intérêt « *bien compris* » mène les hommes à vouloir être irrésistiblement justes et bons, c'est-à-dire vertueux au sens le plus ordinaire du mot. Leur maxime pourrait alors être la suivante : « *Pour ton propre bonheur, agis de manière à éviter les douleurs du remords et à te procurer les joies de la satisfaction morale* ». Pour ce faire, il ne faut jamais oublier que la rationalité des comportements guidés par le sentiment de l'unité et de la solidarité du genre humain reste la règle morale première. Mill rejoint par là, l'« *altruisme* », qu'Auguste Comte met à la racine de sa philosophie politique.

Il reste que l'individu vertueux n'agit donc pas toujours suivant son intérêt matériel. Ce qu'il fait est en revanche toujours conforme à son intérêt moral. Mal agir, c'est se préparer au désespoir à venir et au dégoût de soi-même. Bien agir, c'est s'assurer, même dans la misère matérielle, la joie ineffable d'être satisfait de soi. Le vice reste donc, en dernière analyse, un mauvais calcul.

Après avoir tenté comprendre la morale utilitariste en remontant jusqu'aux principes dégagés par ses fondateurs principaux, il s'agit d'en mesurer les éventuelles limites au travers des critiques que leur approche de l'éthique n'a pas manqué de soulever.

Examen critique de l'utilitarisme.

Tout en reconnaissant l'effort des utilitaristes pour asseoir les mœurs sur des bases strictement humaines et relier cette exigence aux traditions morales antiques, on n'a pas manqué de soulever de nombreuses objections. Outre les traditionalistes religieux ou les spiritualistes qui n'admettent pas que l'on puisse fonder un modèle éthique indépendamment de références théologiques, sociologiques et psychologiques ont émis de nombreuses critiques. Toutes se ramènent en fait à souligner la naïveté irénique du propos utilitariste dans le champ moral. Tentons d'en noter les principales nuances.

Les « *joies de la satisfaction morale* » dont parle Stuart Mill peuvent-elles servir de critère fiable à l'appréciation de la valeur d'un acte ? Si les consciences humaines tombent toutes d'accord sur l'exigence éthique de bonté et de justice, répétant qu'il faut être « juste et

bon », elles se montrent plus imprécises lorsqu'il s'agit de savoir exactement en quoi consistent cette bonté ou cette justice. Un fanatique d'Allah, ou de toute autre cause, est-il saisi d'angoisse parce qu'il a volé un chien de chrétien ou éliminé un ennemi de la cause qui est la sienne ? Il ne faut pas confondre l'exigence d'universalité comprise dans toute morale, y compris la morale utilitariste et les exigences diverses liées aux multiples modèles culturels historiques ou géographiques. On retrouve ici la critique que Socrate fait du sophiste Protagoras, manipulateur d'opinion sûr de lui, ou celle que Montaigne adresse à ceux qui oublient toute prudence dans la formulation des jugements moraux. Ce n'est pas parce nos actions nous apportent une satisfaction d'amour propre qu'il sont justes.

Critique de même portée à propos du rôle positif de la sympathie. Certains hommes souffrent de voir souffrir les autres et ce sentiment les conduit à devenir attentifs aux douleurs qu'ils peuvent causer et aux soulagements qu'il procurent avec bienveillance. On est heureux du bonheur du bonheur d'autrui. Sans doute, mais peut-on ériger cette observation en règle universelle de conduite ? Il est permis d'en douter. À voir la manière dont les hommes se comportent en situation de guerre où d'impunité, on se rend compte qu'il existe au cœur de l'humanité, parallèlement au souci de bienveillance, une malveillance possible tout autant prégnante. Combien ressent un trouble plaisir à la douleur d'autrui ? Nombreux sont ceux qui n'y voient qu'une occasion de curiosité malsaine. Quant aux purs indifférents, ils présentent un degré nul de commisération et sortent du cadre de l'éthique. Sans doute ceux qui ont été formés moralement, qui ont reçu une éducation soignée seront-ils sensibles à la compassion, mais les autres ?

De plus, la prudence elle-même ne mène peut-être pas nécessairement à la bienveillance. Ce ne sont pas ceux qui possèdent une conscience développée et des dispositions de sympathie qu'il faut convaincre. Ceux-là sont par avance sensibles aux arguments moraux. En revanche, ceux qu'il faudrait convaincre semblent très difficilement accessibles à la compassion, à la pitié, voire à la plus élémentaire sympathie. Il y a là comme un cercle dont il semble difficile de sortir aisément. Le sentiment de sympathie ne conditionne la morale que si une formation intellectuelle et morale a déjà préparé le terrain. On est alors en droit de se demander si la sympathie conditionne la réflexion morale ou si c'est cette dernière qui produit la sympathie. Il ne faut pas oublier que Descartes bannissait la *sympathie* de la science de la nature. Il voyait en elle une de ces qualités occultes qui ne sont pas susceptibles d'universalisation ni de vérification objective. Dans les sciences humaines comme en morale, ne risque-t-elle pas de provoquer plus justifications arbitraires, de préférences subjectives, que d'universalité réelle.

Dire, comme Bentham, que ne sont avantageux pour les individus que les plaisirs qui favorisent le bonheur général, n'est-ce pas, comme cela se voit tous les jours dans le monde du travail libéral ou le racisme ordinaire, risquer de sacrifier certains individus à ce « général » que l'on tend à confondre avec l'universel. Le « général » reste, du point de vue humain, une notion très approximative qui justifie toutes les exclusions. D'où la question qui reste posée de l'incompatibilité possible entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Au point que Herbert Spencer (1820-1903), évolutionniste et utilitariste à la fois, se voit contraint de poser une loi d'« *harmonie progressive* » nécessaire suivant laquelle le bonheur de tous et le bonheur de chacun devrait se rejoindre au fil de l'histoire de manière toujours plus parfaite. Lorsqu'elle sera enfin réalisée, les hommes pratiqueront les uns à l'égard des autres, non plus par devoir, mais par enthousiasme spontané, un dévouement réciproque. Dans ses *Principes de morale évolutionniste (The Data of Ethics, 1884)*, il précise, peut-être pour mieux s'en convaincre, que si nous nous représentons dès aujourd'hui cet état futur, nous ne pouvons que préparer et hâter son avènement. L'utilitarisme repose sur un optimisme radical que l'Histoire du dernier siècle ne semble pas avoir confirmé.

Quant aux remords qui devraient guider leur conduite dans le sens du bien et du juste, non seulement il semble de peu de poids face aux passions lorsque celles-ci se déchaînent, mais il semble absent dans nombre des moments les plus ordinaires de la vie immorale ou plus simplement amoral qui peut nous tenter. Beaucoup se font même gloire des crimes particulièrement odieux qu'ils commettent, comme les mafieux de Palerme durant les années 80 en Sicile ou les tortionnaires soucieux d'immortaliser leurs exploits par des photos souvenir. On est même en droit de se demander si, dans les situation critiques ou l'impunité est garantie, s'interdire un acte pour obtenir une satisfaction ou éviter des remords est la règle ou l'exception. Au-delà de l'exemple platonicien célèbre de l'anneau de Gygès, *Les infortunes de la vertu* de Sade ou *Le bonheur est dans le crime* de Barbey d'Aurévilly montrent de manière romanesque combien le remords s'oublie lorsque la violence de la passion ou la force de l'intérêt sont en jeu et rendent aveugle et sourds à l'exigence éthique. On retrouve ici le même cercle que dans la critique précédente à propos de la sympathie. Celui qui suit l'utilitarisme ne trouvera son bonheur dans la vertu que dans la mesure où il possède déjà une conscience morale développée, des dispositions puissantes à la sympathie et une perception aiguë de l'intérêt général. La crainte du remords n'est jamais garantie. Il semble que le cœur des hommes soit plus ambigu que le pense l'utilitarisme.

Par ailleurs, Stuart Mill invite à se référer aux conseils ou aux exemples d'hommes « *compétents* ». Mais comment définir la compétence sans référence à des valeurs supérieures qui permettent de trancher entre ce qui vaut quelque chose et ce qui ne vaut rien, ce qui vaut plus et ce qui vaut moins. N'y a-t-il pas là comme une pétition de principe : je m'accorde ce qu'il fallait démontrer : certain homme ne sont exemplaires que parce qu'ils permettent de faire référence à des valeurs supérieures. Ce sont ces valeurs qui justifient leur action, non l'inverse. Non seulement les hommes ne sont pas d'accord pour choisir les bons exemples, mais l'idée même de compétence, loin de fonder la valeur d'un acte nous invite à y référer pour être comprise. Qu'est-ce qu'un bon exemple sinon un exemple choisi en fonction d'un critère privilégié. C'est la norme qui justifie la compétence, non l'inverse. C'est ce critère qui pose le bien fondé de l'exemple ou de la compétence. De plus, que peut un exemple, même excellent, contre la prégnance d'habitudes négatives ou l'exemple flatteur de notre amour-propre ? On est en droit de se demander si l'argumentation de d'Holbach, de Bentham ou de Stuart Mill suffirait à persuader un être élevé dans le mal, coutumier du vice, que son véritable intérêt est de faire tout le contraire de ce qu'il a l'habitude de voir pratiquer autour de lui et de renoncer, pour le bonheur de pratiquer la vertu qu'il ignore, aux voluptés faciles et aux plaisirs intenses de la vie qu'il connaît.

Mais la critique la plus sévère ne s'appuie pas sur la faiblesse psychologique des analyses utilitaristes, elle insiste sur le fait que la morale de l'intérêt repose en fin de compte sur un simple calcul commercial. Comme le dit Kant nulle trace de devoir, de moralité ou de vertu dans cette éthique du « *do ut des* » (*je te donne pour que tu me donnes*). Cette éthique de marchandage se ramène à un simple échange de bons procédés. Morale de « pourboire » qui consiste à dire : « Agis de telle sorte que tu touches la prime du bonheur ici bas. Si tu n'agis pas ainsi elle te passera sous le nez ». Il est vrai que ceux qui ont fondé la morale sur des considérations théologiques n'ont pas évité cette faute. En ordonnant d'être vertueux pour recevoir en échange une récompense des mains de l'Éternel, ils exhortent à une sorte de négociation commerciale : « *Agis comme on te le demande et tu vas "encaisser" un bénéfice ; dans le cas contraire tu seras d'autant plus cruellement puni que ta punition sera éternelle* ». Ici, les utilitaristes rejoignent les morales religieuses du salut dans une même vision marchande de la vertu et du devoir.

Singulière façon de prêcher la moralité que de nous pousser à agir dans le sens du bien à partir de motifs dont l'effet est précisément d'en supprimer la valeur morale qui reste d'agir par pur devoir, c'est-à-dire de manière à la fois désintéressée et rationnelle notait déjà Kant.

Quant à D'Alembert, il voyait bien que ce glissement utilitariste du moral au psychologique risquait de corrompre l'intention éthique. Si l'intention de bien faire repose sur le simple désir d'être « *bien avec soi-même* », de se trouver en paix avec sa conscience, simple état psychologique « positif » comme on dit aujourd'hui, alors c'est l'éthique dans son entier perd son caractère d'obligation. Du devoir être à l'être, du prescriptif au descriptif, le glissement est dangereux car l'éthique y perd ce qui fait son essence : se montrer capable de poser face à « ce qui est », au fait, « ce qui devrait être », le juste. L'utilitarisme ne saurait fournir une maxime stable d'ordre à la fois rationnel qui permette d'apprécier la valeur prescriptive d'une action.

Inviter les hommes à être vertueux par calcul, ce qui reste au centre des morales de l'intérêt, c'est les exhorter à pratiquer la vertu avec des intentions dont l'effet le plus immédiat est de la supprimer. Or, comme le notait déjà le vieux Kant, il ne suffit pas de faire son devoir pour se montrer moral, encore faut-il le faire « *par devoir* », ce qui n'a plus grand-chose à voir avec l'intérêt, bien ou mal entendu. Les morales de l'intérêt s'affirment donc comme des habiletés pragmatiques plus économiques qu'éthiques. Entraînant une confusion entre la norme du Bien (valeur justifiant un devoir être) et celle du Vrai (calcul descriptif portant sur l'être), elles tentent d'éviter la question de la justification morale de nos actes.

Contrairement à l'exigence de trouver un fondement à nos actes qui soit à la fois rationnel et désintéressé, ces morales de l'intérêt qui ont largement séduit les politiques anglo-saxons du XVIII^e au XXI^e siècles posent l'intérêt à la racine de l'action bonne et finissent par la justifier de manière sentimentale (sympathie, satisfaction du devoir accompli, remords), autrement dit par la dissoudre dans la psychologie descriptive, perdant de vue le caractère nécessairement prescriptif de l'injonction éthique.