

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 48 (1998)
Heft: 4: L'utilitarisme en débat

Artikel: De l'utilité de la foi à la foi dans l'utilité
Autor: Dermange, François
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381577>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DE L'UTILITÉ DE LA FOI À LA FOI DANS L'UTILITÉ

FRANÇOIS DERMANGE

Résumé

Bien que l'utilitarisme se donne comme une théorie scientifique purement descriptive, nous montrons qu'il est une construction sociale essentiellement normative. Pour cela, nous rappelons plusieurs stades de sa généalogie, en particulier dans la théologie réformée de Calvin, Hutcheson et Smith. Le rappel de certains accents, sur le service, sur l'utilitarisme divin ou sur le fait que l'utilité concerne d'autres réalités que l'économie, doit nous provoquer à nous réinterroger socialement sur le sens que nous voulons donner à l'utilité aujourd'hui.

Après s'être imposée comme la clé essentielle d'analyse des politiques économiques, l'utilité tend à envahir peu à peu des réalités aussi différentes que l'éducation, le monde hospitalier ou la culture. Parée des agréments de l'objectivité, elle se présente comme la seule manière efficace de se livrer aux arbitrages nécessaires. À quoi bon encore s'interroger sur ce que nous voulons privilégier socialement? Converties en équivalent monétaire, les préférences contradictoires peuvent être conciliées au mieux, selon un critère technique simple, opposable au flou des interminables débats.

L'aura scientifique et la force pratique suggèrent ainsi que l'utilité serait extérieure aux réalités sociales qu'elle évalue, qu'elle serait affranchie de toute option d'interprétation de l'homme et du monde. Il n'en est rien. En retraçant les avatars de l'utilité depuis Calvin jusqu'à Bentham, en passant par Hutcheson, Hume et Smith, notre but n'est pas seulement d'éclairer une page peu connue de l'histoire des idées. Le moment semble venu de nous interroger à nouveau sur nos critères de choix sociaux. Le rappel de ces diverses manières de voir l'utilité doit nous inciter à trouver la formule propre que nous voulons promouvoir, sans nous laisser piéger par des interprétations fortes mais réductrices de la complexité du social.

1. *Calvin*

Tout lecteur attentif de l'œuvre de Calvin ne peut qu'être frappé de la récurrence des termes d'utilité et de profit. Le thème est d'abord théologique.

Il s'agit de s'opposer tant aux vaines subtilités de la théologie scolastique qu'à la religiosité qui se méprend sur la volonté de Dieu ¹. L'utilité est un garde-fou contre les arguties stériles qui faussent le message de l'Évangile et contre les représentations idolâtres. Elle nous ramène sans cesse à l'essentiel, à la double fin pour laquelle nous sommes créés : servir Dieu et servir notre prochain, ou encore «ne pas frauder Dieu de son droit» ² et «converser avec les autres en équité» ³. Dans la transformation concrète de la vie des croyants que le vrai christianisme doit instituer, le spirituel n'est ainsi nullement dissocié du temporel ; à côté d'une visée proprement religieuse, l'utilité a bien une portée personnelle et sociale :

Dieu prise la Loi à cause de l'*utilité* qu'elle apporte : d'autant que Dieu a pourvu [les hommes] à leur salut en les enseignant à bien vivre. Par lesquels mots, il [Moïse] entend qu'ils seront doublement ingrats s'ils refusent ce que Dieu veut leur être *profitable*. Car ce qui est dit *Afin qu'il vous soit bien* vaut autant, comme qui dirait que Dieu en publiant sa Loi n'a pas seulement eu égard à maintenir son droit mais aussi à ce qui était *utile* au peuple ⁴.

Il faut pourtant signaler certains traits qui distinguent cette forme d'utilitarisme avant la lettre de l'utilitarisme ultérieur : l'utilité est essentiellement descriptive et non normative, elle revient à Dieu et non aux hommes, et privilégie la relation de personne à personne plutôt qu'un bien-être général.

Pour Calvin en effet, s'il est utile de se conformer à la parole de Dieu, l'utilité ne peut être une maxime de l'action. Pourquoi? Parce que les hommes se méprennent constamment sur ce qui leur est utile. Il est bien vrai, par exemple, «que la modération est utile aux rois, qu'ils régneront plus longtemps comme au contraire l'audace dissolue leur est souvent pernicieuse» ⁵, mais aucun roi ne pourra s'en apercevoir de lui-même. Celui qui se laissera guider par ce qu'il tient pour son utilité prendra plutôt le chemin de la tyrannie. Chaque fois que les hommes prétendent faire de l'utilité le principe de leur action, ils manquent leur cible. Fascinés par les biens que Dieu leur donne, ils se les approprient et les détournent de leur usage. Tout comme le gourmand séduit par l'utilité et le plaisir de la bonne chair qui devient inutile pour le service de Dieu et de ses frères ⁶. L'utilité est ici seconde par rapport à l'obéissance.

¹ Je tiens ici à rendre hommage à Gabriel Widmer, avec qui je me suis longuement entretenu sur l'utilité chez Calvin.

² *Commentaire des cinq livres de Moïse*, Genève, François Estienne, 1564, p. 136. (pour les références complètes, voir la bibliographie en fin d'article). Le droit de Dieu consiste à établir ce qui lui revient. Dans le même sens, ceux qui sauront lire les lois cérémonielles de l'Ancien Testament verront qu'elles restent «utiles pour ce qu'il appert de là comment Dieu est dûment adoré».

³ *Loc. cit.*

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁶ «Si nous réputons à quelles fins Dieu a créé les viandes, nous trouverons qu'il n'a pas seulement voulu pourvoir à notre nécessité mais aussi à notre plaisir et récréation.

Elle caractérise les fruits de qui se soumet au jugement divin mais elle n'est pas pour elle-même un principe d'action.

Plus précisément, le réformateur oppose la perception que les hommes ont de leur utilité et l'utilité véritable. La raison en est essentiellement christologique. C'est le Christ en effet qui est la figure même de l'utilité et du profit, figure paradoxale où l'utilité consiste à privilégier sans cesse l'amour d'autrui sur l'amour de soi. Calvin se montre ici fidèle à l'héritage augustinien ; l'amour de soi et celui d'autrui sont des réalités exclusives⁷. Or notre appréciation de l'utilité est toujours faussée par l'amour de nous-mêmes :

La convoitise aveugle tellement tout le monde qu'en laissant ce qui est honnête chacun est ravi et transporté après son *profit*. Il y a davantage que ce qui leur est *utile* ; ils l'estiment être nécessaire et puis ils se persuadent que ce qu'ils sont contraints de faire leur est licite⁸.

Trompés par l'amour de nous-mêmes, nous ne pouvons avoir de l'utilité qu'une vue partielle et partielle. Il n'y a donc d'utilitarisme qu'en Dieu, seul arbitre impartial, éternel et universel. Même ce qui nous paraît utile s'avère en réalité inutile ou néfaste si cela n'est pas conforme à sa volonté⁹.

Ce n'est que pour le croyant qui désire intimement ajuster sa vie à la loi de Dieu que l'utilité peut avoir une certaine portée pour lui indiquer la nature de son devoir. Encore faut-il préciser le type d'utilité qu'on considère. Ici encore, c'est la christologie et non la Providence qui servent de référence. Si le Christ « nous est donné en exemple d'innocence, duquel l'image doit être représentée en notre vie »¹⁰, nous devons tout faire pour conformer notre vie à la sienne :

Ainsi donc, d'autant qu'il nous faut toujours avoir devant les yeux qu'en quelque état que nous vivions, il faut que Dieu marche devant comme s'il nous appelait à soi et que nous suivions le chemin qu'il nous montre par sa parole, il est certain

Aux herbes, arbres et fruits, outre les diverses *utilités* qu'il [Dieu] nous en donne, il a voulu réjouir la vue par leur beauté et nous donner encore un autre plaisir en leur odeur. [...] Où sera l'action de grâces si par gourmandise tu te charges tellement de vin et de viandes que tu en deviennes stupide et sois rendu *inutile* à servir Dieu et à faire ce qui est ta vocation», *Institution de la religion chrétienne*, J.-D. BENOÎT, Paris, Vrin, 1961, III, x, 2-3.

⁷ « Quand chacun est attentif à son profit, on oublie toute équité et droiture. Ceux qui cherchent leur avantage ne pensent point faire injure à autrui mais il est impossible qu'ils n'appètent plus que la raison le permet et qu'ils ne se préfèrent aux autres. Ce qui répugne à la règle de charité laquelle nous ordonne de ne point chercher ce qui est nôtre », *Comm. cinq livres de Moïse*, p. 668. Dans le même sens, CALVIN montre que si la vocation est utile, elle est incompatible avec la recherche de profit : cf. Sermon 31 sur Eph 4,26-28. *Sermons sur l'Épître aux Ephésiens*, Genève, Jean-Baptiste Pinereul, 1562.

⁸ *Comm. cinq livres de Moïse*, p. 7.

⁹ Par exemple, le tyrannicide : *Institution de la religion chrétienne* III, x, 6.

¹⁰ *Ibid.* III, VI, 3.

que jamais métier ne sera approuvé de lui qu'il ne soit *utile* et que le commun n'en soit servi et que cela revienne aussi au *profit* de tous ¹¹.

La thématique de l'utilité croise ainsi celle de la vocation. On connaît par Max Weber la révolution opérée par Luther. Ouvrant la vocation (*Berufung*) aux activités professionnelles (*Beruf*), celles-ci devenaient le lieu d'un possible service de Dieu et du prochain ¹². La théorie luthérienne établit ainsi la foncière égalité de tous les hommes devant Dieu mais elle se traduit paradoxalement par un conservatisme social. Si toute vocation se vaut devant Dieu, à quoi bon en changer? En revanche, lorsqu'il couple la vocation à l'utilité, Calvin lui donne une potentialité nouvelle. Chacun devra désormais s'interroger sur ses dons pour qu'ils servent le plus utilement possible l'intérêt des autres hommes. L'attention concrète portée aux autres pourra prendre les formes les plus diverses selon l'activité où chacun est engagé ¹³ mais la recommandation sera chaque fois la même :

Qu'un chacun chemine selon la grâce qui lui a été donnée et selon sa vocation ; parquoi chacun tâche à ceci et y emploie sa puissance ; à savoir, à aider ses prochains ¹⁴.

L'accent porté sur l'utilité encourage alors la mobilité sociale, privilégiant les qualités intrinsèques du juge sur son origine sociale ¹⁵, ou légitimant qu'un individu change de métier pour pourvoir aux besoins d'une famille plus nombreuse ¹⁶.

2. Francis Hutcheson : le plus grand bien au plus grand nombre

Près de deux siècles après Calvin, Francis Hutcheson (1694-1747) est un bon exemple de la permanence du thème de l'utilité dans la théologie réformée. On oublie en effet souvent que la maxime dite de Bentham, «*the greatest happiness of the greatest number*», n'est pas née sous la plume de l'illustre

¹¹ Sermon 31 sur les Ephésiens (Eph 4,26-28).

¹² Même les tâches les plus humbles accèdent alors à une dignité nouvelle. On retrouvera la même idée chez CALVIN : «De là nous viendra une singulière consolation, c'est qu'il n'y aura œuvre ni méprisée ni sordide, laquelle ne reluisse devant Dieu et ne soit fort précieuse, moyennant que nous servions en notre vocation», *Institution de la religion chrétienne* III, X, 6.

¹³ «Il y a plusieurs espèces de travailler ; car quiconque aide et apporte *profit*, par son industrie à la société des hommes, soit en gouvernant sa famille, soit en administrant affaires publiques ou privées, soit en conseillant, soit en enseignant les autres, ou par quelque autre moyen que ce soit, celui-ci ne doit point être nommé parmi les gens oisifs». *Commentaire du Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, 1854, sur 2 Thess 3,10.

¹⁴ *Ibid.*, sur 1 Cor 7,7. Voir aussi dans le même sens le commentaire sur Mt 25,20.

¹⁵ *Comm. des cinq livres de Moïse*, à propos de Ex 18, 21.

¹⁶ *Comm. du Nouveau Testament* sur 1 Co 7, 24.

philosophe mais sous celle de ce pasteur qui enseignait la philosophie morale dans la faculté réformée de Glasgow ¹⁷.

Comment Hutcheson a-t-il pu devenir ainsi le père de l'utilitarisme? En tirant simplement quelques conséquences hasardeuses des affirmations théologiques les plus traditionnelles! Le paradoxe est que Hutcheson était loin de professer un utilitarisme pratique. Hutcheson partageait sans réserve l'idée que, si nos actions morales ont certes une utilité, Dieu seul pouvait être utilitariste. Fidèle à la ligne augustinienne, il restait fermement attaché au caractère désintéressé du jugement moral, excluant ainsi de la morale toute recherche d'intérêt personnel. Contre Hobbes, Pufendorf et Mandeville, il s'était efforcé d'établir que nous agissons par un sens moral inné, sans qu'aucun motif d'utilité pour nous-mêmes entre jamais en considération ¹⁸.

Trois ans plus tard, Hutcheson reprend la question et publie un second ouvrage, où il cherche à définir l'essence de la vertu ¹⁹. Ici encore, il pense s'inscrire dans la tradition chrétienne la mieux établie lorsqu'il fait de la charité ou de la bonté le caractère de la vertu. C'est, dit-il, spontanément que tout spectateur d'un acte reconnaît que celui-ci est plus ou moins vertueux selon qu'il est plus ou moins bienveillant. Mais le spectateur n'a jamais accès à l'intention réelle de l'acteur et ce n'est qu'en imagination qu'il peut se la figurer :

on ne trouve une action louable qu'autant qu'on l'imagine produite par un principe de bienveillance.

Or sur quoi l'imagination peut-elle travailler sinon sur les effets de l'acte? Hutcheson suggère alors qu'une action est d'autant plus louée qu'elle contribue au bonheur du plus grand nombre. De là à affirmer qu'une action est d'autant plus vertueuse qu'elle est plus utile, il n'y a qu'un pas que Hutcheson franchit d'autant plus aisément que la bonté est de plus en plus considérée par les théologiens contemporains dans les termes abstraits du bien commun général, sans plus d'égards pour les relations interpersonnelles ²⁰.

À partir de cette position, deux disciples de Hutcheson contribuent alors, par des voies opposées, à faire advenir l'utilitarisme tel que nous le connaissons : David Hume (1711-1776) et Adam Smith (1723-1790).

¹⁷ Cf. R. SHACKLETON, «The Greatest Happiness of the Greatest Number ; the History of Bentham's Phrase», *Studies on Voltaire* 90 (1972), p. 1461-1482.

¹⁸ *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, 1725.

¹⁹ *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Afflictions with Illustrations on the Moral Sense*, Londres, 1728.

²⁰ C'était ainsi à partir des effets généraux de la Providence divine sur l'ordre du monde que l'on entendait prouver empiriquement la bonté de Dieu. HUTCHESON suit lui-même ce raisonnement lorsqu'il affirme : «le grand but de la loi de nature est le bien général de tous et de chacune des parties pour autant que cela s'accorde avec l'intérêt général du tout», *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), p. 119, cité par P. BOWLES, «The Origin of Property and the Development of Scottish Historical Science», *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), p. 200.

3. *David Hume : la justice vertu artificielle*

Il était clair pour Hutcheson que l'utilité n'entraîne en jeu que pour caractériser la vertu et que pour le reste, la morale ressortissait d'un sens moral inné et spontané. Hume ne pouvait se satisfaire d'une telle solution et chercha à rapporter le sens moral à quelque faculté connue de la nature humaine. Reprenant alors le couple de l'acteur et du spectateur, il lui parut évident que l'approbation d'un acte était relative à son utilité pour l'acteur ou les tiers. En un sens, cela ne changeait en rien la théorie de Hutcheson, puisque la bienveillance continuait d'être naturellement placée au sommet des actions morales, mais Hume réintroduisait ainsi un égoïsme que Hutcheson avait voulu précisément contrer.

Mais Hume se démarque plus fondamentalement encore de Hutcheson en soustrayant la justice du reste des vertus. Si je ne tue pas autrui, ce n'est pas parce qu'il m'est sympathique et si je rembourse mon prêt, ce n'est pas parce que mon créancier fait partie de mes amis. Au vu de ces critères, il faudrait souvent, au contraire, commettre des actes injustes. Mais s'il faut rembourser ses dettes, même si son créancier est un bigot séditieux, c'est que la justice, n'est pas une vertu naturelle mais une vertu *artificielle* ²¹. Elle relève de la sphère publique, où la morale ne juge pas en considération des personnes mais de la nécessité d'être faibles et avides de se protéger ensemble et de survivre. La justice privilégie ainsi le point de vue social sur le point de vue individuel. Le caractère artificiel de la justice ne signifie pourtant pas qu'elle soit arbitraire. Les conditions qui appellent l'élaboration de ses règles sont chaque fois les mêmes :

Une bienveillance humaine limitée et une condition nécessiteuse engendrent cette vertu uniquement parce qu'elles la rendent nécessaire à l'intérêt public et à l'intérêt individuel de chacun ²².

Sans justice, la parcimonie des dons de la nature et l'infini des désirs engendreraient une violence incompatible avec la vie en société ²³. La justice n'est que le moyen que les passions développent pour obliger chacun à modérer son amour-propre pour que chacun puisse y donner libre cours. C'est par une convention tacite qu'elle prend pour principe l'utilité, qui déclare juste ce qui maximise l'intérêt économique du plus grand nombre.

²¹ *Enquête sur l'entendement humain*, trad., préface et notes par André Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 37 sq. Cf. «Le sens de la justice et de l'injustice n'est pas dérivé de la nature, mais il naît artificiellement, bien que nécessairement, de l'éducation et des conventions humaines», *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad., préface et notes par A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 600.

²² *Ibid.*, p. 615, 654-655.

²³ «C'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée en liaison avec la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins, que la justice tire son origine», *ibid.*, p. 613.

De Hume, l'utilitarisme ultérieur retiendra que l'homme est un être de passions, que la justice, cœur intangible et contraignant de la morale, ne concerne que l'économie et que l'intérêt du plus grand nombre justifie le cas échéant le sacrifice de quelques-uns.

4. Adam Smith : de l'utilitarisme divin à la justification de celui des hommes

La gloire de l'économiste a fait oublier que Smith fut d'abord moraliste et théologien naturel, dans la chaire même de Hutcheson à Glasgow. C'est dans ce cadre qu'il tenta de rapporter lui aussi la théorie du sens moral de son maître à quelque principe connu de l'esprit humain. Il en publia le résultat dans sa *Théorie des sentiments moraux*²⁴, long plaidoyer contre l'utilitarisme de son ami Hume et contre sa conception de la justice²⁵.

La place que Smith donne à l'utilité est alors conforme dans ses grandes lignes à l'héritage calvinien, à l'exception de quelques accents propres à l'homme du XVIII^e siècle :

Comme Calvin, Smith estime que si la conformité au dessein divin a bien une utilité personnelle et sociale, celle-ci est toujours seconde par rapport à l'obéissance à Dieu. Reconnaître que les vertus n'ont, *a posteriori*, que des effets agréables²⁶ et que les vices sont toujours dommageables²⁷ n'autorise en rien l'utilitarisme. Le critère de la moralité n'est pas la recherche d'une utilité pour soi ou pour les autres mais la conformité à la nature. Or celle-ci pousse normalement les hommes à agir par des mouvements non réfléchis, indifférents aux calculs de la raison instrumentale. Implicitement, la thèse est théologique : Dieu seul connaît les suites des actes et désire faire servir toute chose au bonheur des hommes ; il est donc le seul à pouvoir adopter un point de vue utilitariste.

L'ordonnance du grand système de l'univers, et le soin du bonheur universel des êtres sensibles et raisonnables regardent Dieu et non pas l'homme. L'homme doit

²⁴ La *Théorie des sentiments moraux* (*The Theory of Moral Sentiments*) fut publiée pour la première fois en 1759 mais connut sept éditions corrigées jusqu'à la mort de Smith.

²⁵ Un jugement conforme aux sentiments moraux approuve, par exemple, l'héroïsme du soldat pour la justesse de ses motifs et non pour les effets de ses actes, *ibid.*, IV, 2, 10.

²⁶ La justice ne produit que des effets agréables : *ibid.*, VI, concl., 6. On retrouve une idée comparable dans les titres que Smith donne à deux chapitres de la *Théorie des sentiments moraux* : *Of the Utility of this Constitution of Nature* (II, ii, 3) et *Of the Effect or Utility upon the Sentiment of Approbation* (IV, 1).

²⁷ *Wealth of Nations*, III, ii, 16. Ainsi en est-il par exemple, dans un ordre différent, de l'esprit de parti : *ibid.*, II, iii, 33, ou de l'enthousiasme religieux : *ibid.*, V, i, a, 5, etc.

remplir une tâche moins vaste, mais plus proportionnée à la faiblesse de ses moyens et à l'étendue de son intelligence ²⁸.

Mais il existe entre Calvin et Smith une différence essentielle : Dieu n'est plus celui de la révélation biblique qui dévoile sa volonté et son amour dans une parole adressée à un peuple mais le grand architecte dont l'intention, la sagesse et la bonté guident secrètement les lois de l'univers.

Comme pour le réformateur, la reconnaissance de l'utilitarisme divin a pour corollaire son interdiction pour les hommes, même si le plan divin n'exige plus de la morale le désintéressement ²⁹. Dans les limites de la justice, l'amour de soi n'est pas contraire à la volonté divine telle qu'elle s'exprime dans la nature. Mais cela ne légitime pas pour autant un utilitarisme pratique. Smith prend bien soin de mentionner que chaque fois qu'il veut donner une direction artificielle à la nature, le politique lèse l'intérêt de tous ³⁰. Ici encore, celui qui veut être véritablement utilitariste doit paradoxalement se contenter de protéger l'ordre divin, associé au cours naturel des choses ³¹.

Comme chez Calvin, le recours à l'utilité sert de point de vue critique contre ceux qui vivent aux dépens de la société. Du vivant de Calvin, l'utilité avait servi d'argument contre la paresse des moines ³². Au siècle suivant, les puritains anglais y virent un argument contre les nobles ³³. C'est dans la même logique, que Smith s'en prend aux capitalistes et aux rentiers qui ne font rien. Ce n'est pas eux qui travaillent mais leur argent ; ils aiment simplement moissonner là où ils n'ont pas semé et leur prétendu pouvoir d'inspection n'est qu'une simple fiction ³⁴. Mais entre le XVI^e siècle et la fin du XVIII^e, l'attention s'est déplacée du pasteur et du magistrat qui occupent chez le réfor-

²⁸ *Moral Sentiments* VI, ii, 3, 6.

²⁹ On connaît l'aphorisme célèbre de la *Richesse des nations* : «L'homme a presque continuellement besoin du concours de ses semblables et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il les persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. [...] Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils portent à leurs intérêts.» (*Wealth of Nations* I, ii, 2).

³⁰ *Ibid.*, IV, ii, 10, cf. IV, ix, 51.

³¹ «Le souverain se trouve entièrement débarrassé d'une charge qu'il ne pourrait essayer de remplir [...] et pour l'accomplissement convenable de laquelle il n'y a aucune sagesse humaine ni connaissance qui puissent suffire, la charge d'être le surintendant de l'industrie des particuliers, de la diriger vers les emplois les mieux assortis à l'intérêt général de la société» (*ibid.*, IV, ix, 51).

³² *Institution de la religion chrétienne* IV, XIII, 16.

³³ Ainsi, par exemple, W. PERKINS, *Treatise of the vocations*, Londres, 1603, p. 755.

³⁴ «Les profits, dira-t-on peut-être, ne sont autre chose qu'un nom différent donné au salaire d'une sorte particulière de travail, le travail d'inspection et de direction. Or en vérité, ils sont d'une nature absolument différente des salaires. Ils se règlent sur des principes entièrement différents, et ne sont nullement en rapport avec la quantité et la nature de ce prétendu travail d'inspection et de direction» (*Wealth of Nations* I, vi, 6). Même remarque de Smith à propos de la rente (*ibid.*, I, xi, p. 8).

mateur le sommet des activités utiles, vers l'homme de science qui sait tirer de son observation de la nature des inventions profitables aux hommes³⁵. Les seuls auxquels Smith attribue une pensée profonde dans la *Richesse des nations* sont les horlogers qui ont su tirer parti des lois de la mécanique pour construire des machines utiles aux hommes³⁶. Ces machines utiles le sont d'ailleurs économiquement : les moulins qui participent à la production industrielle de la nourriture des hommes³⁷, ou les machines à vapeur qui ont permis le développement économique de l'Écosse³⁸. La richesse des nations n'est d'ailleurs nullement une fin en soi ; elle conditionne simplement l'entretien d'une population mieux nourrie et plus nombreuse.

Rien dans tout cela, dira-t-on, n'autorise à faire de Smith l'un des pères de l'utilitarisme moderne. Une telle paternité est cependant bien légitime, en vertu d'une autre ligne de sa pensée. Smith bute sur une difficulté essentielle : si Dieu est le maître tout-puissant de la nature et de ses lois empiriques, comment comprendre que les principes moraux de justice qu'il nous donne à connaître par la voix de nos sentiments moraux soient constamment démentis par les faits ? L'injustice ne vient-elle pas briser la cohérence de la nature et au-delà du dessein divin censé la sous-tendre ? C'est dans ce contexte que Smith a recours, dans la *Théorie des sentiments moraux* comme dans la *Richesse des nations*, à sa fameuse *main invisible* qui doit exposer comment l'injustice apparente prend malgré tout sens en vue d'une cause finale. La *main invisible* n'est pas seulement une fiction philosophique pour rendre compte des apories du système social mais la réponse de Smith pour ne pas sombrer dans le désespoir et pour sauver *in extremis* la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu.

Dans la *Théorie des sentiments moraux*, la main invisible explique ainsi comment le propriétaire foncier, qui n'a en vue que son intérêt le plus égoïste, sert l'intérêt de tous. L'appropriation de la terre et l'inégalité de la répartition de la propriété sont ainsi justifiées par le fait qu'elles accroissent la richesse de l'humanité³⁹ :

Une main invisible, semble forcer le riche à concourir à la même distribution des choses nécessaires à la vie, que celle qui aurait lieu si la terre les eût données en égale portion à chacun de ses habitants. Ainsi, sans en avoir l'intention, sans même le savoir, le riche sert l'intérêt social et le développement de l'espèce humaine. La

³⁵ Cf. ceux qui ont appliqué « les principes de la géométrie et de la mécanique [...] à l'introduction des sciences les plus sublimes et les plus utiles » (*ibid.*, V, i, f, 55).

³⁶ *Ibid.*, I, x, c, 16; cf. *Lectures on Jurisprudence* (A) vi, 49.

³⁷ *Ibid.*, (A) vi, 43.

³⁸ James Watt est le compatriote de Smith : *ibid.*, (A) vi, 43, (B) 218.

³⁹ Il reprend ainsi l'argumentation de Locke qui justifie l'écart manifeste entre le don originel de la terre par Dieu à l'humanité tout entière (*Second Traité du gouvernement civil*, trad. et notes par Bernard GILSON, Vrin, 1977, sec. 25) et l'appropriation de la terre par certains, par le bien commun (sec. 182).

Providence en partageant la terre entre un petit nombre d'hommes riches n'a pas abandonné ceux à qui elle paraît avoir oublié d'assigner un lot, et ils ont leur part de tout ce qu'elle produit. Pour tout ce qui constitue le véritable bonheur, ils ne sont inférieurs en rien à ceux qui paraissent placés au dessus d'eux ⁴⁰.

Smith développe le même raisonnement dans la *Richesse des Nations* en l'appliquant cette fois aussi aux capitalistes.

Chaque individu s'efforce, chaque fois qu'il le peut, d'employer son capital à faire valoir l'industrie nationale, et de diriger cette industrie de manière à lui faire produire la plus grande valeur possible. Il travaille donc nécessairement à accroître autant que possible le revenu de toute la société. À la vérité, son intention n'est généralement pas de servir l'intérêt public et il ne sait même pas jusqu'à quel point il est utile à la société. En préférant le succès de l'industrie nationale, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté et en dirigeant cette industrie de manière que son produit ait la plus grande valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela comme en beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre pas dans ses intentions ⁴¹.

Ici encore la *main invisible* commue l'intention égoïste en bénéfique pour tous. Non content de procurer aux pauvres de quoi subsister, comme le riche de la *Théorie des sentiments moraux*, celui de la *Richesse des nations* maximise l'opulence de la nation et celle de tous ses membres.

Le même raisonnement s'applique à la propension naturelle des hommes à juger sur les effets plutôt que sur la rectitude des intentions ⁴² et à la tendance naturelle du politique à se guider selon des critères d'utilité. Dès lors qu'elles sont naturelles, toutes ces irrégularités morales doivent être non seulement assumées par la Providence mais voulues pour leur cause finale ; les avantages économiques du plus grand nombre suffisent alors à en compenser les méfaits apparents.

5. *Jeremy Bentham : l'utilitarisme, substitut de la transcendance*

L'utilitarisme que Smith concède du bout des lèvres pour ne pas renoncer à sa théologie naturelle est bientôt repris par ses successeurs, hors du contexte théologique qui l'entourait. Il n'est plus question alors de s'embarrasser de normativité extérieure transcendante, morale ou politique. La cohérence de la nature vaut pour elle-même selon une méthodologie apparemment scientifique. Car c'est en apparence surtout que l'utilitarisme se présente comme théorie descriptive. L'ambition de Hume et de Smith était bien empirique. Ni l'un, ni l'autre n'entendent fonder d'école de philosophie morale pour dire comment organiser la réalité. Ils ne se demandent pas si l'esprit humain fonctionne bien

⁴⁰ *Moral Sentiments*, IV, 1, 10. C'est nous qui soulignons.

⁴¹ *Wealth of Nations*, IV, ii, 9.

⁴² *Moral Sentiments*, II, iii, 3, 2.

ou mal, mais partent du fait qu'il fonctionne et se demandent seulement *comment* il fonctionne. Leur but est de dégager les règles morales que nous suivons dans une réalité qu'ils se défendent de qualifier *a priori* moralement.

Avec Jeremy Bentham (1748-1842) et ses successeurs, le programme est tout différent. Bien qu'il revendique haut et fort le caractère scientifique de sa démarche, son intention est moins de rendre compte des faits, que de déterminer ce qui doit être. Rien d'étonnant que Bentham distingue aussi peu que possible la morale de la législation. De théorie descriptive l'utilitarisme devient alors une théorie normative, sorte de nouveau droit naturel, guidé par la considération des conséquences associées aux diverses options possibles.

Partant du principe que la seule chose désirable est le bonheur, c'est-à-dire le plaisir et l'absence de douleur, il se fait fort de déterminer scientifiquement comment y parvenir. La meilleure option est chaque fois celle qui permet d'augmenter la somme des utilités des individus concernés. Seul l'utilitarisme, dans la variété de ses formes, propose alors une direction certaine : diminuer la souffrance et accroître le plaisir du plus grand nombre des concernés. Dans son *Traité de législation*, Bentham le dit explicitement :

L'embarras sur cette question vient d'une sorte de perversion du langage qui a coutume de présenter la vertu en opposition avec l'utilité. La vertu serait dit-on le sacrifice de nos intérêts et de nos devoirs. Pour s'exprimer clairement, on devrait dire que divers intérêts, dans certaines circonstances sont incompatibles. La vertu est le sacrifice d'un intérêt moindre à un intérêt majeur, d'un intérêt momentané à un intérêt durable. Toute idée de vertu qui ne dérive pas de cette notion est obscure et son motif est précaire.

Nous n'ignorons pas que l'utilitarisme n'est pas un bloc uniforme, que celui de Bentham n'est pas celui de John Stuart Mill, ni celui des utilitaristes contemporains. Mais tous partagent la thèse que les questions fondamentales de la vie en société⁴³ ne peuvent être résolues par une recherche commune sur le sens, par un consensus sur la justice ou par un prétendu droit naturel. Ce serait faire la part trop belle aux préjugés, aux intérêts contradictoires ou à des conceptions volatiles et incertaines sur l'homme et la société. Seule une analyse objective, neutre, scientifique des comportements humains doit pouvoir guider la philosophie politique.

Ce que l'utilitarisme ne précise pas, c'est que pour comparer les utilités individuelles et en maximiser l'agrégat, il est obligé de donner à l'intérêt économique le sens d'un amour-propre purement individuel et de ne prendre en compte que la satisfaction de désirs matériels assez grossiers. Mais peu importe ces hypothèses anthropologiques contestables puisqu'elles sont le prix à payer pour que les comportements soient modélisables et les comparaisons possibles. Qui accepterait pourtant de laisser dire que sa rationalité est conforme à ce qu'on nous dit de l'*homo œconomicus*, qu'elle est purement instru-

⁴³ Que devons-nous faire? comment prendre des décisions collectives?, comment arbitrer nos différends?, etc.

mentale, que nos désirs sont limités à la consommation et que tous nos projets sont concentrés sur notre seul bien-être? Beaucoup seraient même d'accord de remettre en cause l'apparente évidence que nous préférerions toujours un panier plein à un panier moins plein. Reconnaissons d'ailleurs que nous avons de la peine à nous dégager de la figure de l'*homo œconomicus*, même si nous la trouvons réductrice, cynique et immorale.

Au terme de cette généalogie de l'utilitarisme brossée à grands traits, que devons-nous conclure? Qu'à l'évidence l'utilitarisme n'est pas une méthode anhistorique et neutre d'analyse des comportements sociaux, mais qu'il est lui-même une construction sociale qui véhicule des options fortes sur l'homme et sur la société. Prétendre éviter le débat sur les normes sociales sous prétexte d'objectivité scientifique ne serait qu'un leurre. L'utilitarisme ne peut vouloir s'abstraire de la délibération politique mais doit au contraire lui rester soumis pour que celle-ci détermine le sens que nous entendons donner aujourd'hui encore à ce qui nous est utile.

Dans ce sens, le rappel de la filiation théologique de l'utilitarisme doit apporter, de notre point de vue, quelques éléments que nous livrons au débat :

Il faut dénoncer l'utilitarisme comme une véritable idéologie lorsqu'il réduit l'utilité individuelle ou sociale au quantifiable. Un tel choix a certes l'avantage de permettre la comparaison par le marché de toutes nos préférences. Mais pour certaines réalités sociales (santé, art, culture, etc.), la grille de lecture économique est réductrice et étrangère. Surtout, même si le citoyen et le consommateurs sont les mêmes acteurs, ce n'est pas en vertu de la même rationalité qu'ils agissent : la mesure des préférences économiques n'est pas de même nature que l'expression démocratique. Nous pouvons ne pas vouloir que le marché «colonise le monde de la vie»⁴⁴ et qu'il envahisse tout l'espace social disponible⁴⁵.

Laissons ouverte la tension entre bien général et relation interpersonnelle. Le bien général est certes une bonne chose mais il risque toujours d'oublier qu'il est moins l'agrégat d'individus solitaires que le tissu de relations de personnes à personnes. L'association de l'utilité et du service nous rappelle que l'utilitarisme prend peut-être d'abord sens dans une rencontre et non dans la camisole d'une consommation solitaire, dans la bienveillance et la reconnaissance qu'elle appelle, dans le don et le contre-don qui créent du lien social et tissent des identités. On le voit chez Smith, lorsque l'utilité prétend prendre le point de vue du providentialisme, rien ne s'oppose à la banalisation du sacrifice. De manière moins dramatique, si notre vivre ensemble n'est plus motivé que par une communauté économique d'intérêts ou par la défense de notre bien-être, l'utilité perd sa richesse et sa saveur.

⁴⁴ La formule vient de J. HABERMAS, *Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, 1978, p. 20.

⁴⁵ Voir J.-P. DUPUY, *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 41 et 339.

Enfin, le soin avec lequel les théologiens ont souligné, de Calvin à Smith, que l'utilitarisme n'était possible que du point de vue de Dieu doit nous rendre plus humbles sur la prétentions de nos propres calculs. Sans que nous devions faire nôtre la foi en un Dieu bienveillant, leur remarque doit nous rendre attentifs au fait que l'utilité nous échappe toujours. L'appréciation que nous en avons est partielle et partielle, elle ne raisonne qu'à court terme, pour nous-mêmes et nos proches, oubliant ceux qui sont loin, les générations futures ou la nature. L'utilité reste ainsi toujours une réalité à venir, eschatologique, impossible à déterminer parfaitement. En attendant, faute de pouvoir nous reposer socialement, dans un monde désormais pluraliste et sécularisé, sur la volonté révélée de Dieu ou sur les lois de la nature, il ne nous reste plus qu'à nous en remettre aux objectifs de sens que nous pourrions déterminer ensemble.

Bibliographie

- BENTHAM, J., *Œuvres*, éd. et trad. de l'anglais par E. Dumont, 3^e éd., Bruxelles, Hauman, 1840.
- BOWLES, P., «The Origin of Property and the Development of Scottish Historical Science», *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), p. 197-210.
- CALVIN, J., *Commentaire du Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, 1854.
- , *Commentaire des cinq livres de Moïse*, Genève, François Estienne, 1564.
- , *Institution de la religion chrétienne*, publiée par J.-D. BENOÎT, Paris, Vrin, 1961.
- , *Sermons sur l'Épître aux Éphésiens*, Genève, Jean-Baptiste Pinereul, 1562.
- DUPUY, J.-P., *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- HABERMAS, J., *Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, 1978.
- HUME, D., *Enquête sur l'entendement humain*, trad., préface et notes par A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
- , *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad., préface et notes par A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.
- HUTCHESON, F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, 1725.
- , *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Afflictions with Illustrations on the Moral Sense*, Londres, 1728.
- , *A Short Introduction to Moral Philosophy, in three Books, Containing the Elements of Ethics and the Law of Nature, with the Principles of Economics and Politics*, Glasgow, 1747.
- LOCKE, J., *Second traité du gouvernement civil*, trad. et notes par B. Gilson, Paris, Vrin, 1977.

PERKINS, W., *Treatise of the vocations*, Londres, 1603

SHACKLETON, R., «The Greatest Happiness of the Greatest Number ; the History of Bentham's Phrase», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 90 (1972), 1461-1482.

SMITH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], éd. R. H. Campbell, A. S. Skinner et W. B. Todd, Oxford, OUP, 1976.

—, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], éd. A. L. MacFie et D. D. Raphael, Oxford, OUP, 1976.

—, *Lectures on Jurisprudence*, éd. R. L. Meek, D. D. Raphael et P. G. Stein, Oxford, OUP, 1978.