

Communio, n° XXX, 4 – juillet-août 2005

Emmanuel PICAUVET

Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?

IL est fréquent d'entendre dire que le «sens commun», abstraction faite des différences doctrinales ou religieuses, est toujours plus ou moins «utilitariste», au sens où il recommanderait de se soucier de *la promotion du bien-être du plus grand nombre*. Depuis fort longtemps, au demeurant, certains auteurs utilitaristes cherchent à établir la concordance fondamentale entre leurs propres conceptions, effectivement fondées sur cet objectif générique, et celles du sens commun.

Par ailleurs, on recommande parfois une approche de type utilitariste pour traiter des «questions de société» autour desquelles des convictions s'affrontent, précisément parce que l'on recherche dans la promotion du bien-être une voie de dépassement des conflits idéologiques. Lorsque les points de vue semblent irréconciliables, l'utilitarisme ne peut-il offrir un espace neutre pour le dialogue ou la décision publique?

L'importance, voire la prééminence de ces formes de discours ou d'argumentation dans la vie publique pose un problème singulier au philosophe. En effet, malgré les approximations que comporte inévitablement le discours ordinaire, il s'agit bien d'utilitarisme. Or, l'utilitarisme est, en philosophie, une doctrine fragilisée. On ne saurait oublier les critiques qui, en philosophie, ont conduit la plupart des théoriciens et des analystes appliqués (ceux que l'on appelle parfois les «éthiciens») à abandonner l'approche utilitariste.

Au théologien, j'imagine que le même phénomène pose des problèmes importants; n'étant pas compétent en théologie, je ne

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

m'efforcerais pas même de les poser. Toutefois, j'essaierai de montrer, avec les outils de la seule philosophie, qu'il y a des leçons générales à tirer de la mise en cause actuelle, notamment chez les chrétiens, de certaines «solutions» sociales appuyées sur des justifications utilitaristes. J'aurai en tête les exemples de droits contestés qui, aujourd'hui, mettent clairement en cause l'idée générale d'une dignité de l'être humain publiquement consacrée (les droits d'expérimentation, d'utilisation et de clonage sur l'embryon humain, ainsi que les droits de pratiquer l'euthanasie).

L'utilitarisme: une doctrine reposant sur des hypothèses

On reconnaît en général volontiers que les arguments dits «utilitaristes» dans la vie publique ont une origine philosophique, mais quelques préjugés doivent être écartés à ce propos. L'utilitarisme n'est pas seulement «anglais» (ses racines dans le sensualisme français du XVIII^e siècle et dans la doctrine du rousseauiste italien Cesare Beccaria sont évidentes); son influence n'est pas seulement le fait des pays «anglo-saxons»: Clemenceau s'était intéressé de très près à John Stuart Mill; Jeremy Bentham a eu une importante influence «continentale» au XIX^e siècle – rappelons que son collaborateur Dumont fut membre du Conseil de Genève. L'utilitarisme n'est pas non plus seulement une affaire du XIX^e siècle: à la suite de John C. Harsanyi (formé à la philosophie en Hongrie, devenu théoricien des jeux aux États-Unis et prix Nobel d'économie), certains économistes de renom se disent utilitaristes (notamment l'australien Yew-Kwang Ng). Certains philosophes du monde francophone revendiquent aujourd'hui une certaine influence utilitariste. Plusieurs philosophes de renom du monde anglo-américain sont ou ont été utilitaristes (citons en particulier les noms de Richard B. Brandt et de Richard M. Hare). Les grands noms de l'utilitarisme du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle sont toujours étudiés, commentés et critiqués avec le plus grand respect (l'un des critiques résolus de l'utilitarisme, le philosophe américain John Rawls, a honoré d'une belle préface la réédition des *Methods of Ethics* de Sidgwick).

En somme, l'utilitarisme ne relève pas d'une «mentalité anglo-saxonne»; ce n'est pas non plus seulement une idéologie à la mode ou la résurgence d'une philosophie «datée», liée à une époque. Ce fut une école philosophique intéressante et respectable bien au-delà de sa liaison avec un contexte historique, proposant et articulant des

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?*

jugements de valeur définis dont l'influence demeure sensible, certains de ses représentants furent de très grands auteurs, d'inspiration élevée et humaniste (cela me paraît clair pour Beccaria, Bentham, Mill et Sidgwick). On ne peut espérer trouver de ce côté l'espèce de néant de pensée auquel on semble parfois aspirer par lassitude des oppositions doctrinales ou des arguties philosophiques. L'examen critique n'en est que plus nécessaire. En citant brièvement la présentation claire et systématique d'Henry Sidgwick dans *The Methods of Ethics* [Les Méthodes de l'éthique], il me semble que l'on peut saisir l'argumentation utilitariste générale dans ce qu'elle a de plus convaincant, ce qui permet aussi d'en mieux repérer les faiblesses¹.

Au chapitre premier du livre IV, Sidgwick définit l'utilitarisme comme une théorie éthique d'après laquelle, en toute circonstance, la conduite qui est objectivement correcte [*right*] est celle qui doit produire la plus grande somme de bonheur dans l'ensemble, en prenant en compte tous ceux dont le bonheur est affecté par la conduite à adopter. L'utilitarisme apparaît ainsi comme une théorie universaliste, eudémoniste (fondée sur la recherche du bonheur), individualiste (fondée sur ce qui arrive à chaque individu), égalitariste (le point de vue de l'un et celui de l'autre sont pris en compte de manière égale).

Cette définition est «conséquentialiste»: les conduites sont à évaluer d'après leurs conséquences, ce qui s'entend en un sens causal. Elle suppose une communauté ou collectivité de référence. Les conséquences qu'il s'agit de prendre en considération sont abordées à travers leurs aspects qui intéressent les personnes concernées (sous l'angle de leur «bonheur»). Mais il faut convenir que le repérage de ce qui contribue au bonheur d'un individu n'a rien d'évident; cela s'interprète différemment, en particulier, selon que l'on privilégie le jugement d'un observateur extérieur sur ce qui représente une vraie contribution au bonheur de l'individu, ou bien le discernement par l'individu lui-même de ce qui contribue au bonheur selon lui².

1. Il n'existe pas à proprement parler d'édition des œuvres complètes de Sidgwick mais le CD-ROM consacré à cet auteur dans la collection «*Past Masters*», réalisé sous la direction de Jerome Schneewind, en tient lieu.

2. C'est la limite des espoirs d'«objectivité» associés à l'utilitarisme. Les incertitudes s'accroissent lorsqu'on s'éloigne du calcul des plaisirs et des peines de l'utilitarisme originel (inspiré de l'épicurisme antique) pour passer au «bien-être» ou au «bonheur». Or, cette transition historique a semblé

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

Autre difficulté évidente ici, et commune à toutes les approches utilitaristes : la notion d'un arbitrage entre les biens et les maux, ou plus précisément ici, les diverses contributions positives et négatives au bonheur individuel des uns et des autres. Un aspect important des approches utilitaristes est que tout cela est perçu comme tolérant des degrés (ce sont des affaires de « plus » et de « moins »), ce qui rend possible d'envisager des arbitrages beaucoup plus fins que ceux que l'on pourrait considérer si l'on raisonnait en termes dichotomiques (par exemple heureux /malheureux). Les arbitrages envisagés présupposent deux choses essentielles : d'une part, une perspective quantitative sur la *mesure* du bonheur, d'autre part, la possibilité des *comparaisons interpersonnelles* de ces contributions au bonheur (en sorte que l'on puisse comparer d'une personne à l'autre les contributions positives et négatives et les agréger par une sorte d'addition). Or, personne ne sait, à vrai dire, comment effectuer de telles opérations d'une manière significative³. Sidgwick voyait là une sorte de modèle idéal, servant à réfléchir précisément sur la pratique au prix de certaines approximations. Mais en l'absence de procédure définie, nous ne sommes pas même dans le domaine de l'approximation : il y a tout simplement un risque de non-sens.

Les insuffisances de l'utilitarisme

Outre les problèmes épistémologiques signalés précédemment à propos de l'utilitarisme « systématique » (celui des philosophes, des juristes...), l'utilitarisme tel qu'il est mobilisé en pratique repose sur des perspectives éthiques substantielles qui appellent d'importantes réserves. Tout d'abord, l'utilitarisme présuppose *un point de vue instrumental sur l'action collective*. Cela traduit une conviction

nécessaire aux utilitaristes eux-mêmes pour éviter de trop grandes simplifications. Au crédit de l'utilitarisme, on peut mettre l'impulsion donnée aux études philosophiques, psychologiques et économiques (et plus tard médicales) sur le bien-être.

3. Certains espoirs avaient pu être suscités par la représentation mathématique dite « cardinale » de l'utilité dans la *Théorie des jeux* de John Von NEUMANN et Oskar MORGENSTERN dans les années 1940. Mais leur représentation quantitative de l'utilité, liée à la théorie des choix face à l'aléatoire, incorporait une information simplement « ordinale » (concernant le plus et le moins), n'autorisant pas véritablement un discours quantitatif ayant un sens assignable.

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?*

fréquemment formulée: de même que l'action individuelle, l'action collective doit être intentionnelle et viser des buts. Très souvent, les raisonnements courants de type grossièrement utilitariste se concentrent sur un seul objectif. On dira par exemple que la fécondation *in vitro* est utile parce qu'elle permet d'avoir un enfant on omet alors de préciser que sa mise en pratique a des conséquences diverses qui ne se réduisent pas à cela et qui peuvent affecter la situation des personnes de plusieurs manières (par exemple, on oublie les pressions familiales ou médicales auxquelles doivent faire face les couples catholiques confrontés à un problème de stérilité et soumis à des propositions de fécondation *in vitro*).

En théorie, l'objectif de la promotion du plus grand bonheur ou du plus haut niveau de bien-être est compatible avec des objectifs particuliers très divers: chacun voit le bonheur à sa façon. Mais si des raisonnements utilitaristes doivent inspirer des initiatives collectives (politiques, en particulier) en échappant au simplisme de la finalité unique, ils doivent être formulés d'une manière qui mette en avant une certaine *combinaison* d'objectifs. Il y aura alors une visée collective pouvant justifier des sacrifices individuels (les gains pour les uns compensant les pertes pour les autres). Cet aspect de l'utilitarisme fut au cœur de sa critique par le philosophe américain John Rawls qui, dans sa *Théorie de la justice* (1972), sut bien montrer l'incompatibilité de cette perspective sacrificielle avec l'impératif d'une attention spécifique à chaque individu considéré comme fin en soi.

Les raisonnements de type utilitariste s'appuient habituellement, en pratique, sur des constats «instrumentaux» qui, en raison de l'évidence prêtée aux relations moyen-fin, devraient en imposer aux plus réticents. Or, les systèmes de finalités reconnus par les individus sont très divers, en sorte que ce qui promet en effet un objectif reconnu comme prioritaire par un individu peut très bien *nuire* du point de vue de ce qui préoccupe le plus quelqu'un d'autre. Bien plus, l'analyse philosophique a pu établir d'une manière satisfaisante que, dès lors qu'elle prend en compte les désavantages (au regard de la promotion de certains objectifs) de la promotion d'autres objectifs, l'évaluation instrumentale de «ce qu'il faut faire» enveloppe nécessairement des jugements de valeur définis; elle ne peut être confondue avec un simple constat⁴. Nous sommes dans le

4. John SKORUPSKI, «Rationality, instrumental and other», in R. BOUDON, P. DEMEULENAERE, R. VIALE, *L'explication des normes sociales*, Paris, PUF, 2001.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

domaine de la formulation de jugements de valeurs, jamais seulement dans celui des constats sur les relations moyen-fin.

En second lieu, l'utilitarisme recouvre une certaine *indifférence à la nature des satisfactions*, à la qualité des choses dites utiles. Quelle est la situation *a priori* la plus favorable à des raisonnements sur l'utile faisant abstraction de la qualité même des choses dites utiles? Du point de vue de la satisfaction des préférences, le cas le plus favorable est celui où il est possible de contenter davantage tout le monde simultanément. Or, le simple consensus n'est pas en lui-même porteur d'une normativité éthique particulière. D'abord, il arrive que des groupes se mettent d'accord sur des choses contestables (par exemple des sacrifices humains, des mariages forcés ou l'excision). Et puis il y a des formes superficielles de consensus, qui ne traduisent que des alliances de rencontre il est possible d'être d'accord pour des raisons dissemblables. Politiquement, cela peut suffire; mais en va-t-il de même au point de vue moral? Probablement non. L'examen des raisons de l'accord, donc des raisons qui fondent la satisfaction, apparaît nécessaire⁵. Enfin, le recours général au critère du consensus peut être logiquement «bloqué» par d'autres considérations, par exemple la spécification de droits individuels, fût-ce sous une forme extrêmement restrictive⁶.

En troisième lieu, l'utilitarisme enveloppe *une spécification inévitablement particulière (et contestable) de ce qui constitue une satisfaction individuelle dans un domaine propre à l'individu*. On veut partir de ce qui arrive à chaque individu, et tenir compte de ce qui arrive à chacun d'une manière égale, à cause d'un souci général d'impartialité et de prise en compte du sort des individus eux-mêmes. Tout cela est parfaitement défendable et peut se retrouver dans d'autres doctrines. Mais l'utilitariste croit habituellement pou-

5. De ce point de vue, Thomas Scanlon a eu raison de souligner le caractère irréductible du motif consistant à vouloir agir (ou vouloir s'organiser collectivement) d'une manière telle que l'on puisse en rendre raison aux autres par des raisons acceptables pour tous. T. SCANLON, «Contractualism and Utilitarianism», in A. K. SEN et B. A. O. WILLIAMS, dir., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, et Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.

6. C'est ce que devait démontrer l'économiste (et moraliste) Amartya K. SEN dans *Collective Choice and Social Welfare* (Amsterdam, North Holland et Édimbourg, Oliver & Boyd, 1970). Son résultat (également publié en 1970 dans le *Journal of Political Economy*) est aujourd'hui connu sous le nom de «paradoxe libéral».

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?*

voir s'en tenir à des satisfactions individuelles s'inscrivant dans un domaine purement privé ou personnel de l'existence. Or, bien sûr, les satisfactions ou joies des individus sont souvent liées à des événements ou à des propriétés qui concernent un domaine beaucoup plus vaste. Par exemple, je peux être content ou mécontent du résultat d'une consultation politique, de telle politique sociale, etc.

Le problème de fond concerne ici la délimitation de ce qui est «personnel». On peut bien sûr prendre le parti de définir ce qui est personnel (ce qui concerne l'individu) en privilégiant ce qui est directement lié à un «intérêt» personnel préalablement défini par des règles sociales (notamment les droits de propriété) ou à des conventions anthropologiques – par exemple le choix d'une attention exclusive aux dimensions du plaisir et de la peine, comme dans l'utilitarisme originel, ou à telle sorte de bien-être. D'autres critères sont explicitement ou tacitement mobilisés dans de nombreux débats : ce qui est privé concerne ce que l'on ne saurait imposer aux autres sans aviver des conflits déraisonnables ou futiles, ou sans manquer de respect aux autres (par exemple en ce qui concerne le choix du mode de vie domestique, les pratiques sexuelles, le choix d'une profession, etc.); ce qui est privé concerne ce qui dépend des choix personnels et pour le reste, seulement de choix collectifs à propos desquels les individus ne peuvent espérer changer quoi que ce soit faute d'occasion de mobilisation collective efficace⁷.

Et pourtant, il est de fait que nous sommes «concernés» par l'existence commune, d'une manière très personnelle, bien au-delà de ce qui peut être renfermé dans les limites de tels critères. Certains choix collectifs au moins, peu nombreux, engagent bien la reconnaissance publique, dans une sphère de significations partagées, d'un statut de l'être humain ou de l'humanité. Ceux qui sont attachés à une forme intransigeante de respect de l'humanité sont véritablement blessés de la reconnaissance imparfaite de la dignité humaine, même si rien ne «leur» arrive dans une sphère privée conventionnellement définie (d'une manière étroite).

À ces problèmes redoutables, peut-être fatals, s'ajoute la flexibilité dangereuse de la définition des buts et valeurs de référence dans les contextes politiques. Ainsi, parce que la promotion de la santé donne souvent à l'action politique des buts consensuels, on en vient

7. Par exemple, ce que je fais avec mes biens dépend de moi mais, dans la plupart des contextes, je ne peux espérer agir efficacement avec autrui pour bouleverser la répartition des droits de propriété.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

à penser que tout ce qui concerne la «santé» a cette vertu. Or, il n'en est rien, ce qui ne dissuadera pas de présenter comme «indiscutables» (voire soustraites à la discussion) les finalités les plus diverses, telles que la beauté physique, l'épanouissement professionnel ou la fertilité, pourvu qu'elles se trouvent rattachées à un concept indéfiniment élargi de la santé.

L'incidence pratique du raisonnement utilitariste

Où trouve-t-on de l'utilitarisme dans le monde réel? À titre d'exemple, il est sans doute exact de dire que ce fut la logique sous-jacente à la résolution, en France, du débat engendré par le projet de loi Veil sur la dépénalisation de l'interruption volontaire de grossesse (qui a joué un rôle important dans l'évolution ultérieure vers la consécration d'un droit à l'avortement et d'une protection sociale de l'exercice concret de ce droit). Puisque l'on ne pouvait résoudre le conflit au niveau des convictions, on l'aborda en songeant à ce à quoi (pensait-on) l'on ne pouvait rien de toute façon (le fait que l'avortement se pratique en effet ici ou ailleurs) et à ce sur quoi l'on pouvait agir (la prévention des risques pour la santé ou la vie liés aux avortements clandestins ou tardifs). On savait que le passage de la loi ferait des «perdants»: ceux qui ne se reconnaîtraient plus dans les valeurs de leur État; peut-être plus spécialement, les professionnels de santé qui se trouveraient marginalisés ou décriés dans leur profession à cause de leur opposition à l'avortement. Mais ces inconvénients pesèrent assez peu face aux avantages – ou, pour mieux dire, à la suppression d'inconvénients graves (par exemple les décès consécutifs à des pratiques clandestines) – que promettait le projet.

À bonne distance des élaborations ultérieures concernant un «droit à l'avortement» ou un droit absolu de chacun(e) de disposer à sa guise de son propre corps, les récits et les justifications de l'épisode de la loi Veil se concentrent habituellement sur ce type d'argumentation. Il y a là une strate de la délibération publique qui est souvent décisive, qui repose sur des arguments et qui requiert notre attention, que l'on approuve ou non les conclusions que l'on en tire en pratique. Plusieurs composantes centrales de l'utilitarisme sont ici à l'œuvre: en particulier, on considère les avantages et les inconvénients pour les individus et l'on raisonne (dans une perspective «agrégée») sur leur bilan total.

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?*

L'influence de formes utilitaristes de raisonnement est sensible non seulement dans les débats qui concernent directement les pratiques, mais aussi à un niveau très général de l'opinion⁸. Cela se voit aujourd'hui dans la manière dont on parle de la qualité même d'être humain. Bentham, on le sait, ne comprenait pas que l'on pût se satisfaire d'une différence de traitement aussi flagrante entre les êtres humains et les animaux: le fait d'appartenir à une espèce ou à une autre ne relève-t-il pas de la pure contingence? Il prophétisait un âge où nous aurions à nous repentir des traitements imposés auparavant aux animaux. Ces idées ont été remises au goût du jour récemment, en particulier par le philosophe australien Peter Singer dans sa dénonciation d'un «spécisme» analogue au racisme ou au sexisme (dans la mesure où comme ces derniers il consisterait à transformer en privilèges des différences biologiques contingentes)⁹. C'est dans cette perspective que l'utilitarisme a pu paraître servir la cause de la libération animale, pour autant que l'on accepte de prendre en compte dans un bilan global les sensations agréables ou désagréables que, de toute évidence, nous partageons (ou avons en partage sous une forme voisine) avec certains animaux au moins.

Je n'ai rien à dire, personnellement, contre les efforts philosophiques cherchant à convaincre autrui de l'opportunité d'un traitement moins cruel des animaux. Je suis moi-même persuadé du bien fondé de l'intention générale et j'en partage l'objectif. Ce qui peut sembler préoccupant dans certains discours, c'est finalement ce dans quoi se remarque le mieux une part de l'héritage utilitariste.

8. À titre d'exemple, citons le constat récemment établi par un juriste à propos de la comparaison de l'homme et de l'animal: «Les systèmes juridiques occidentaux contemporains sont fondés sur une conception anthropologique de l'homme, s'inscrivant dans la continuité de la doctrine judéo-chrétienne selon laquelle Dieu créa l'homme à son image et lui asservit le monde animal. Cette logique, laïcisée, est à l'origine de la notion même de droits de l'homme. Or cette construction est lézardée. Sous l'influence de la logique utilitariste et sous la pression de scientifiques et des milieux économiques, la reconnaissance de la qualité humaine tend à être liée à ce que l'homme partage avec l'animal, c'est-à-dire une certaine forme de conscience et de sensibilité. L'animal devient donc susceptible de recevoir une protection qui tend à être refusée au fœtus humain, au handicapé mental profond ou au comateux». Bertrand MATHIEU, recension de *L'animal humain* (recueil sous la dir. de G. CHAPOUTHIER) dans la revue *Pour la science*, n° 328, février 2005, p. 102.

9. P. SINGER, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals* New York, Avon, 1975.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

D'une part la tendance à vouloir dégrader la condition humaine, comme si la dignité de celle-ci devait en quelque sorte être en raison inverse de celle que l'on veut bien reconnaître aux animaux. D'autre part le recours à des impératifs supposés au nom desquels, ne pouvant faire souffrir les animaux, il faudrait immédiatement faire reculer les garanties entourant certaines entités humaines ou certaines formes de la vie humaine.

En réalité, il n'est pas clair qu'il existe un choix à faire entre la promotion de la dignité de l'homme et celle de la qualité d'animal. En embarquant les animaux, Noé ne donne pas l'exemple du mépris de l'humanité, et pas davantage saint François lorsqu'il prêche aux oiseaux. Développer et enseigner une culture du respect de la vie dans l'ordre végétal et dans l'ordre animal, ou une culture de la solidarité entre les formes de vie, ce pourrait être aussi promouvoir le respect de l'humanité. On peut d'ailleurs observer que l'attitude contemporaine de mépris pour le vivant concerne tout à la fois la vie humaine et la vie animale.

Existe-t-il d'ailleurs des arbitrages pratiques à l'occasion desquels il *faudrait* choisir entre la dignité de l'humain et celle de l'animal? Pour mettre en évidence de tels arbitrages, on se tourne en général vers l'expérimentation animale (à des fins scientifiques, pour tester des traitements médicaux ou pour vérifier l'innocuité de divers produits). Dans ce domaine, certains trouvent légitime de traiter les animaux comme de purs moyens d'autres, dont le nombre croît certainement aujourd'hui, estiment que cela doit être assorti de principes stricts de proportionnalité entre les souffrances infligées et les effets bénéfiques escomptés, et d'efforts réels de réduction de la souffrance animale dans les laboratoires. Ce débat n'est pas terminé; vraisemblablement, il ne peut être conduit à une solution définitive et il doit passer par l'acceptation de compromis. Mais de toute manière, prévoir plus de respect envers les animaux, même au prix du renoncement à certains bénéfices pour l'homme, ce n'est pas remettre en cause la dignité de l'être humain.

Certains voudraient aujourd'hui nous confronter à une forme plus radicale d'arbitrage. Au nom de bénéfices hypothétiques pour l'humanité, éventuellement alliés à la réduction de la souffrance pour les animaux, on en vient à penser qu'il faudrait renoncer à entourer de respect non pas toutes, mais certaines entités humaines, à savoir les embryons et les individus en coma supposé irréversible. Les embryons devraient pouvoir être utilisés à des fins médicales ou scientifiques d'une manière qui, à titre secondaire, pourrait per-

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?*

mettre de se passer d'une partie de l'expérimentation sur l'animal. Certains veulent d'ailleurs que l'on puisse les créer dans ce but même, loin de toute idée d'accès à une vie indépendante dans l'espèce parmi les congénères (c'est l'idée du «clonage thérapeutique»).

D'où cette comparaison de statut si populaire aujourd'hui l'embryon et le mourant qui ne ressent rien seraient moins «à respecter» que les animaux capables de sentiment. L'euthanasie elle-même, dans cette perspective, ne serait pas si problématique que cela. Au nom de la promotion de certains bénéfiques (en particulier la préservation d'une image «digne» de la personne), certains en viennent à penser que certaines personnes en fin de vie ou très gravement handicapées peuvent être tuées sans inconvénient, comme à l'époque nazie. Or, ces entités humaines qui ne pensent pas et n'éprouvent pas de satisfaction n'entrent pas dans le calcul utilitariste. Pour cette raison même, ce serait l'utilitarisme qui livrerait la «bonne» solution et l'on paraît vouloir se tourner vers lui notamment pour cette raison.

Ce type de raisonnement s'allie facilement à la notion d'une sorte d'impératif catégorique technico-scientifique, qui encourage un sophisme commun. Ainsi, au moment où les pouvoirs publics français ont capitulé devant les groupes de pression professionnels qui réclamaient – et ont obtenu – l'autorisation de l'expérimentation sur des lignées cellulaires issues d'embryons humains détruits (lors de la dernière et tragique révision de l'ensemble législatif dit «bio-éthique»), le sens général de l'argumentation a privilégié la composante instrumentaliste de l'utilitarisme: puisque l'on ne peut à aucun prix courir le risque de ralentir les avancées scientifiques ou techniques, il faut donner carte blanche aux chercheurs et leur permettre d'explorer toutes les pistes. L'éthique elle-même, avait affirmé un responsable politique français, ne doit pas se mettre en travers du progrès scientifique et technique!

Mais il s'agit là d'un sophisme: le progrès scientifique et technique n'a pas valeur d'impératif catégorique. Il peut paraître souhaitable dans certaines directions, non souhaitable dans d'autres – au point parfois de ne plus pouvoir, dans le dernier cas, être vraiment qualifié de «progrès»¹⁰. La «nécessité» de choisir entre l'embryon

10. Les espoirs de «progrès» technique sont parfois incertains ou illusoire. Ainsi, à propos des promesses thérapeutiques de l'exploitation de cellules-souches d'origine embryonnaire, la grande presse oscille entre l'enthousiasme et le désenchantement, d'un trimestre à l'autre. Mais de plus, en présence de divergences éthiques importantes, il n'est pas possible de prétendre que les prétendus «progrès» sont des progrès pour tout le monde. Par exemple, si

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

humain et l'animal n'existe pas vraiment et l'on peut parier que l'acharnement à expulser le premier hors de l'espèce humaine en dépit de l'évidence biologique du développement graduel participe, tout autant que l'inhumanité dans le traitement des animaux, d'une culture du mépris de la vie et peut-être de la nature tout entière. Ce type de discours fait aussi verser dans on ne sait quel «stadisme» – liant arbitrairement des entités humaines à tel stade de leur développement, les fixant pour jamais à telle date arbitraire.

L'utilitarisme et la dignité humaine

Dans le monde contemporain, plusieurs doctrines s'opposent régulièrement aux arguments utilitaristes. On cite habituellement le kantisme. Compte tenu de la technicité et du caractère hautement formel de cette doctrine, toutefois, il est assez évident qu'elle ne trouve pas de débouché immédiat dans le débat public. Mais l'on associe volontiers au kantisme certaines idées qui sont importantes pour la délibération publique : le sujet moral est premier, non pas la collectivité ; nul ne doit utiliser ses congénères simplement comme des moyens ; l'obéissance à la loi n'est pas oppression mais liberté dès lors que l'on peut se regarder soi-même comme auteur de la loi.

L'insistance sur la dignité humaine et sur la priorité absolue qu'on doit lui reconnaître se retrouve dans les engagements liés à plusieurs religions, notamment le christianisme. Il me semble que les chrétiens ont attiré l'attention sur des notions très importantes qui, au-delà même de leur association (pour eux) avec l'espérance évangélique, constituent des leviers intéressants (pour tous) de la critique sociale et politique. En particulier, par sa dimension ecclésiologique, il est manifeste que le christianisme attire l'attention sur l'importance pour chacun des valeurs exprimées dans les choix de la communauté. Certes, la communauté politique n'est pas la commu-

même il était possible de développer des traitements à base d'embryons humains, les chrétiens qui s'en abstenraient ne profiteraient pas de ce « progrès ». Mais aussi, ils verraient certainement leur situation se détériorer, en se voyant progressivement accuser, à cause des refus de soin, d'être de mauvais enfants, de mauvais parents, etc. au point de redevenir vraisemblablement, comme au temps de la défense de Tertullien, une secte dangereuse (sur le modèle de ce qui est le cas aujourd'hui pour les seuls Témoins de Jéhovah à cause de leur rejet de la transfusion sanguine).

— *Peut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde?*

nauté religieuse; pour autant, ce qui arrive aux membres de la communauté politique à cause des choix publics et la dignité qui leur est publiquement reconnue relèvent bien d'expériences partagées et vécues dans un monde commun, sur un modèle qui n'est pas sans rappeler le modèle ecclésiologique chrétien.

Que l'on soit chrétien ou non, il n'est pas absurde de prétendre que l'appartenance à l'espèce humaine doit être investie en elle-même d'une signification particulière. Comme l'avait rappelé avec force le pape Jean-Paul II, l'être humain peut être considéré comme un être mystérieux, à part. Nous vivons dans un monde investi de significations (historiques, affectives, morales ou religieuses notamment) qui concernent avant tout nos relations avec nos congénères. Il peut en résulter des choix spécifiques, des modes de conduites qui ne concernent que nos relations à l'humanité. Le choix de l'exception, ici, est sans doute le dernier rempart contre la réduction instrumentale de l'humanité au service des fins de tel ou tel groupe social.

Enfin, quoi qu'il en soit des doutes que chacun peut avoir sur les contours exacts de la notion de «personne», le christianisme a su rappeler que le traitement réservé aux entités humaines en formation, ou sur le point de mourir, ne saurait être considéré comme étranger à notre manière d'envisager l'humanité et notre rapport à elle. On ne peut en déduire immédiatement des condamnations ou des exclusions. Mais le christianisme rappelle les évidences l'enracinement biologique de l'humanité, la singularité pour l'homme du rapport à l'homme. Les débats sont réduits à la caricature si l'on part du principe que toute espèce de respect présuppose la possession d'un statut de «personne» et, si possible, la pleine jouissance de ses moyens physiques et intellectuels. La question du traitement de l'humanité dans ses manifestations les plus modestes ou les plus handicapées intéresse bien le sort public réservé à l'humanité en tant que telle¹¹.

L'insistance actuelle sur une forme «utilitariste» du raisonnable exprime l'espoir de la recherche de consensus à un échelon purement procédural. Mais on veut que ce consensus ne soit pas seulement politique; on veut lui donner l'autorité de la morale. En quoi l'on se

11. C'est le principe d'une intéressante critique du contractualisme de John Rawls dans: Mark H. BERNSTEIN, *On Moral Considerability. An Essay on Who Morally Matters*, Oxford, 1998, p. 154-55.

THÈME _____ **Emmanuel Picavet**

trompe : il ne peut-être que politique, et encore, dans le meilleur des cas, c'est-à-dire assez rarement.

L'utilitarisme s'est pensé lui-même, chez ses promoteurs, comme une morale. Il s'agissait d'une entreprise morale respectable et qui a d'ailleurs permis de donner une impulsion à l'analyse dans certains domaines (en particulier celui de la correspondance entre délits et peines). Mais l'utilitarisme a rencontré des problèmes philosophiques qu'il n'a pas su résoudre, ce qui peut justifier son abandon. Les doctrines philosophiques, lorsqu'elles échouent, n'ont pas vocation à survivre à leur échec.

Dans la configuration actuelle du débat public, il me semble que l'on ne trouvera pas de «morale» dans les considérations sottement instrumentalistes (et fondées sur des définitions arbitrairement étroites de l'intérêt personnel et de la dignité humaine) qui, dans les discours officiels, revêtent parfois les apparences de l'utilitarisme d'un autre âge. À l'âge de la contestation active de la dignité humaine et des efforts idéologiques pour revenir sur les acquis les plus précieux des droits de l'homme¹², l'éthique est plutôt à chercher dans le maintien de la contestation sociale et dans l'exercice de l'indignation, quoi qu'il en soit de la dignité intrinsèque que peut avoir par ailleurs la recherche de compromis politiques équilibrés entre différentes familles de pensée.

Emmanuel Picavet. Maître de conférences à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris-I).

12. Voir par exemple: Hyakudai SAKAMOTO, «A Challenge to the Concept of Human Rights and Human Dignity From the Philosophical Viewpoint of Global Bioethics», *Journal international de bioéthique*, 13 (2), 2002, p. 23-30. L'un des grands thèmes de H. Sakamoto est le caractère trop absolu, donc intolérant, des notions de droits de l'homme ou de dignité humaine. De telles notions, ancrées dans le paysage culturel occidental, seraient nuisibles au dialogue entre les cultures qui s'avère indispensable à la paix et au progrès dans un monde globalisé. À travers des exemples parfois inquiétants (tel celui du massacre de la place Tien-an-Men), c'est la dénonciation en termes absolus des actes jugés contraires aux droits de l'homme qui se trouve elle-même dénoncée, plutôt que les actes condamnés. Est-ce la forme contemporaine, probablement moins innocente que l'original, du fameux slogan de mai 1968 «il est interdit d'interdire»? En toute hypothèse, un irénisme superficiel se trouve ici conjoint à une croisade résolue, efficacement relayée dans les pays occidentaux au plus haut niveau des institutions scientifiques et politiques, contre ce qui demeure le plus universel dans nos références éthiques partagées.