

## Moore et l'utilitarisme

Jean-Pierre Cléro

*The analytical requirements of Moore in ethical questions are so high that we labour under the impression that all morals and ethics before (and even after) he wrote the Principia, fell into the delusion he qualifies as "naturalistic". It may be granted that to do one's duty, to realize one's person, to follow a particular intuition etc. do good ; but why the good would consist in doing one's duty, realizing one's person and conforming to a particular affect ? It is difficult to see how utilitarianism would permit to escape or resolve the "inverse problem" ; yet Moore claims himself to be an utilitarian and inscribes his purpose in a sort of triangle whose summits are settled by Bentham, Stuart Mill and Sidgwick. Moore is, by turns, a critic of utilitarianism, but, under correction, he carries utilitarian tenets. How is it possible? Of course, there are many sorts of utilitarianism. What did Moore want? Did he want, at the beginning of XXth century, add another sort of utilitarianism to a yet long list of ramifications and branching? Whose meaning is it possible to give to his ideal utilitarianism, as he called it and as it is promoted in Principia Ethica?*

### Introduction

Certains commentateurs ont beau s'étonner d'un épisode hégélien dans la réflexion éthique des Anglo-saxons et le juger aberrant, cet épisode était en quelque sorte inscrit dans la façon dont Hume et Adam Smith, pour ne nous en tenir qu'à ces deux points de repère, avaient dynamisé les notions éthiques et politiques, en montrant qu'elles n'étaient compréhensibles que par leur mouvement. C'est ainsi que Hume, en particulier dans *l'Enquête sur les principes de la morale*, construisait les notions morales en leur imprimant un mouvement cyclique ou hélicoïdal, par lequel un affect d'allure subjective et ressenti individuellement comme quelque chose de bénéfique, s'objectivait comme en miroir, devenait un devoir d'allure plus collective et plus objective, et revenait vers le sujet sous la forme d'une obligation. Hume montrait que le même mouvement pouvait se continuer, le philosophe se faisant en quelque sorte l'historien de ses notions et la notion ne prenant son identité que comme raison d'un mouvement. Beaucoup plus humien qu'on le croit, quoique Hume ne se soit pas aisément reconnu dans la *Théorie des sentiments moraux*, qu'il jalousait peut-être, A. Smith adopte la même rationalité en spirale, c'est-à-dire en mouvement de renversement du subjectif en objectif et de l'objectif en subjectif, quand il analyse la sympathie, l'autorité ou le mérite. On conçoit qu'une lecture hégélienne était possible de ces mouvements, puisque seuls comptent le passage et le développement de la notion. Or, si Moore n'ignore pas le mouvement de la dialectique hégélienne, s'il est parfaitement capable de reconstruire analytiquement le type de temps dans lequel il s'inscrit et qui procède par contradictions, c'est dans une tout autre direction qu'il hérite lointainement du travail de Hume et de Smith, quoiqu'il ne parle guère directement de ces auteurs dans les *Principia Ethica* et dans *l'Ethics* ; cette orientation est celle des analyses aiguës, qui suivent sans préjugés les limites des concepts et interrogent sans complaisance les articulations qui jouent au sein des concepts et entre les concepts. Hume et Smith s'étaient montrés très fins sur ce registre casuistique dont Moore fait l'apologie dans les *Principia Ethica*. Mais ils avaient trouvé leurs maîtres chez les utilitaristes de la génération suivante. Bentham caractérise l'utilitarisme, entre autres traits, par

l'argumentation<sup>35</sup>, qui laisse le moins de place possible aux sentiments ; et c'est bien souvent dans une polémique ou une confrontation avec Hume que Bentham installe ses propres positions, ce qui ne veut pas dire que Hume ne soit pas parfois plus fin argumentateur que Bentham ou que Stuart Mill.

Ce n'est pas du côté de la rationalité mouvante que s'installe Moore, mais dans le courant qui privilégie l'analyse, qui le conduit à inscrire son discours éthique dans un triangle formé par Bentham, Stuart Mill et Sidgwick ; et à se revendiquer de l'utilitarisme. Mais ses exigences analytiques sont tellement élevées par rapport à celles de la lignée de penseurs dont il se réclame qu'on peut se demander ce qui le rattache à l'utilitarisme. Moore est tour à tour critique à l'égard de ce courant, si critique qu'on a l'impression qu'il se situe aux antipodes de toute forme d'utilitarisme, et correcteur, puisqu'il amende les positions d'utilitaristes historiques ; on peut aussi avoir le sentiment qu'il les corrige parfois les uns par les autres. Mais on sait aussi que l'utilitarisme est un mouvement extrêmement composite, qui fait que chaque critique majeure adressée à la doctrine d'un prédécesseur a permis le surgissement d'un nouveau courant : ainsi on a vu se succéder ou coexister des utilitarismes rivaux de l'acte, de la règle, du plaisir, de la préférence, du désir, individualiste, collectif ou solidariste. Qu'a donc voulu faire Moore ? Quel sens peut prendre l'attachement à un type d'utilitarisme, voire la création d'une nouvelle sorte d'utilitarisme alors que la question fondamentale qu'il pose est fondamentalement de style kantien, puisqu'il cherche les *Prolegomènes à toute éthique future à laquelle il sera possible de prétendre être scientifique*<sup>36</sup> ? Sans doute, comme le passé<sup>37</sup> et l'avenir<sup>38</sup> l'ont suffisamment montré, n'est-il pas impossible de concilier un certain type d'utilitarisme avec une certaine forme de kantisme ; ce n'est toutefois pas sur les points où Stuart Mill avait tenté la conciliation, ni sur ceux où Hare l'envisagera, que Moore se situe dans un sillage kantien. A-t-il voulu, au début du XX<sup>e</sup> siècle, ajouter un type d'utilitarisme à une liste déjà longue de ramifications, d'arborescences de cette doctrine ? Quel sens peut-on donner à l'utilitarisme conforme à l'idéal qu'il préconise à la fin des *Principia* et à celui qu'il trace dans l'*Ethics* ?

Moore a, plusieurs fois dans sa vie, précisé son rapport à l'utilitarisme ; il n'en parle pas seulement dans les *Principia ethica* ; les cours de 1898 publiés dans *The elements of ethics* préparent soigneusement les positions des *Principia* et il revient sur la question, plus de dix ans après, dans *Ethics*, qui lui consacre un long chapitre explicite, ce qui n'était pas le cas des *Principia*. Sans prétendre être complet sur la question, nous voudrions, du moins, esquisser et articuler quelques attitudes de Moore à l'égard d'une famille d'esprits à laquelle il prétend appartenir et dont il se revendique, moyennant quelques réserves.

Commençons par observer les points sur lesquels Moore se montre le plus critique à l'encontre de l'utilitarisme, dans lequel il repère, pour la dénoncer, quelles que soient les formes qu'il revêt depuis Bentham jusqu'à Sidgwick, la *fallacy* naturaliste. Nous gardons ici le terme de « fallace », même s'il n'a plus cours dans le français contemporain, en raison de sa proximité avec

<sup>35</sup> « L'utilité (est) le seul principe qui se soutienne en argumentant » (*La Table des ressorts de l'action* (Paris, Cahiers de l'Unébévue, 2008), p. 79).

<sup>36</sup> Je traduis mot à mot le projet défini par les *Principia Ethica* : « I have endeavoured to write 'Prolegomena to any future Ethics that can possibly pretend to be scientific' » (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), p. 35. [Nous nous contenterons désormais de citer le texte par son titre *Principia Ethica*, suivi du n° de la page].

<sup>37</sup> Nous pensons évidemment à Stuart Mill qui n'oppose pas son utilitarisme à la morale kantienne.

<sup>38</sup> Que l'on songe à Marvin Hare.

l'anglais *fallacy* et pour établir d'emblée l'intérêt (que nous aurons à examiner à la fin de notre communication) porté par Moore à une théorie des fictions dont il repérera et pratiquera le lien profond avec le point de vue utilitariste. La fallace est à la fiction ce que l'erreur ou la fausseté est à une proposition vraie. En quoi consiste la fallace naturaliste ?

Un rapide détour par la philosophie pratique de Hume le fera comprendre. Dans *l'Enquête sur l'entendement humain*<sup>39</sup>, Hume attaque la notion de *Providence* en dénonçant, sinon tout à fait la faute logique, du moins la fallace logique qu'elle requiert. La notion comporte un mouvement d'aller et retour, tel que le cours du monde, comme il est ou comme on le constate, paraît désigner un auteur, l'auteur qui a précisément fait ce cours du monde ; mais la notion ne comporte pas seulement un aller ou un fantasme projectif ; elle requiert un retour, par lequel ce cours du monde n'apparaît plus que comme une option possible parmi d'autres, qui jouit simplement du privilège d'avoir été élue par un être dont nous grossissons la puissance. Or ce mouvement cyclique que Hume sait très bien mettre en scène et fustiger quand il s'agit de religion est, malheureusement, exactement celui dont il se sert pour fonder la morale. Pourtant, les *Dialogues sur la religion naturelle* mettaient en garde le lecteur des critiques religieuses contre un traitement partial par le personnage de Philon à l'encontre du raisonnement par analogie auquel les théistes avaient si souvent recours ; Cléanthe notait que l'analogie, si critiquée par Philon pour établir l'existence d'un Artisan suprême, était un puissant instrument de découverte et d'invention dans les sciences les mieux établies. Or Hume n'aurait-il pas besoin d'un Cléanthe quand, critiquant la notion religieuse de *Providence* par le mouvement que nous avons décrit, il paraît avoir oublié sa critique pour fonder le sens moral sur un « certain plaisir »<sup>40</sup> ? Nous ressentons un certain plaisir à la saisie d'un trait de caractère ou à la vue d'une action d'un certain type et que nous qualifions volontiers de vertueux ; forts de cette remarque psychologique, nous inversons la remarque par une sorte de miroir imaginaire en pensant qu'elle suffit pour que nous en tirions une définition de la vertu ou du bien : la vertu ou le bien, c'est ce qui nous fait un certain plaisir. Nous nous donnons subrepticement le droit d'inverser la remarque psychologique et de passer, par un jeu d'inflexion, qui se garde bien de donner ses raisons, de la psychologie à une quasi-définition de la vertu ou du bien, de portée ontologique ou objective. Or, que le spectacle de la vertu fasse plaisir n'implique nullement que l'on puisse retourner la remarque et que l'on ait le droit de dire que la vertu est ce qui fait plaisir ; car la vertu pourrait encore être tout autre chose que ce qui fait plaisir, même en apportant la pseudo-précision : ce qui fait ce certain plaisir, comme si le fait d'ajouter certain à plaisir pouvait changer quoi que ce soit à la fallace. Hume n'a nullement démontré ce qu'il croit démontrer. Lui qui demande avec tellement d'énergie que l'on ne confonde pas le *to be* et le *ought to be*, se rend coupable d'une confusion semblable dès son entrée dans la morale.

Ne croyons pas que Bentham, qui fera passer son utilitarisme par une critique sévère du sentimentalisme de Hume, échappe à la fallace naturaliste. Il y tombe dès les premiers pas pour installer le principe d'utilité par lequel il prétend pourtant dépasser toutes les morales qui ont cours jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Lui aussi passe, plus ou moins clandestinement du fait au droit, sous prétexte qu'on se tient au niveau des fondements et que les fondements sont indémontrables. Les hommes cherchent ce qui leur est utile, que ce soit individuellement ou collectivement (là n'est

<sup>39</sup> Texte bien connu par Moore qui le cite au même titre que le Livre I du *Traité*. Il cite, à notre connaissance beaucoup moins souvent *l'Enquête sur les principes de la morale* et le Livre III du *Traité de la nature humaine*.

<sup>40</sup> *Traité de la nature humaine*, L. III, Part. I, sect. II, in : *La morale* (Paris, GF-Flammarion, 1993), p. 67.

pas pour le moment la question), cela est sans exception : ils le cherchent même quand ils ne savent pas qu'ils le cherchent. Le fait est assez général pour paraître autoriser une remarque fondamentale sur le bien, qui ne pourrait donc consister que dans la recherche consciente et délibérée de l'utile. Toutefois, on pourrait mettre à la place d'*utile* ce qu'on veut : le *bonheur*<sup>41</sup>, le *désiré*<sup>42</sup>, le *plaisant* ; la structure de l'argument est irrémédiablement défailante. En effet, le retour sur soi du mouvement psychologique, qui paraît faire, par son rebond, l'essentiel de la morale, n'est qu'une apparence et qu'une usurpation. Quand bien même la première proposition aurait une portée générale ou universelle, elle ne pourrait pas fournir le moindre fondement à la seconde, car ce qu'exige la seconde, c'est que le fondement que l'on prétend avoir trouvé dans la première proposition soit *le seul fondement possible*, ce qui n'est pas le cas ; ou, du moins, ce qui n'est pas démontré comme étant le cas et ce qui, par conséquent, ne saurait convaincre et laisse chacun libre de n'être pas utilitariste<sup>43</sup>. Quand bien même tous les hommes rechercheraient leur utilité, nous n'aurions pas encore le moindre argument probant pour faire de l'utile la définition même du bien. En d'autres termes, on peut bien dire que le bien ou la vertu produisent le maximum de plaisir, mais on n'a pas pour autant le droit de dire que c'est parce qu'il produit le maximum de plaisir que le bien est le bien ; tout au plus le plaisir est-il le signe du bien<sup>44</sup>. La proposition qui fonde l'éthique est d'une autre nature que celle qui énonce un trait psychologique, fût-il de portée éminemment collective<sup>45</sup>.

L'erreur commise ici est à peu près de même nature que celle qui consisterait, pour un mathématicien, à ne pas apercevoir la différence qui existe entre un problème direct et le problème inverse qui lui correspond. Si je dis que le carré est un quadrilatère qui se caractérise par des diagonales perpendiculaires, je n'ai pas le droit d'en tirer la définition du carré comme un quadrilatère dont les diagonales sont perpendiculaires, puisque le losange serait alors traité

---

<sup>41</sup> On sait, par exemple, que Bentham aurait bien voulu réécrire son œuvre, contre l'avis de Dumont, à partir du principe de bonheur et non plus à partir du principe d'utilité. Je ne sais si Moore pense réellement à ce point d'histoire lorsqu'il écrit : « What I am maintaining is that the reasons which he actually gives for his ethical propositions are fallacious ones so far as they consist in a definition of right. What I suggest is that he did not perceive them to be fallacious, that, if he had done so, he would have been led to seek for other reasons in support of his Utilitarianism ; and that, had he sought for other reasons, he *might* have found none which he thought to be sufficient. In that case he would have changed the whole system –a most important consequence. It is undoubtedly also possible that he would have thought other reasons to be sufficient, and in that case his ethical system, in its main results, would still have stood. But, even in this latter case, his use of the fallacy would be a serious objection to him as an ethical philosopher » (*Principia Ethica*, p. 71). Mais, qu'il y ait ou non pensé, son argument reste aussi valable contre l'argumentation fallacieuse de l'utilitarisme benthamien.

<sup>42</sup> Le désiré est alors retourné en désirable (*Principia Ethica*, p. 160). L'argument est tourné contre Stuart Mill de la façon suivante : « Mill's first argument is that because good means desired, therefore the desired is good, but having thus arrived at in ethical conclusion, by denying that any ethical conclusion is possible, he still needs another argument to make his conclusion a basis for Hedonism. He has to prove that we always do desire pleasure or freedom from pain, and that we never desire anything else whatever ».

<sup>43</sup> Moore ne remet pas en question « that pleasure was a good criterion of right action –that the same conduct which produced most pleasure would also produce most good on the whole. But this would be by no means entitle us to the conclusion that the greatest pleasure constituted what was best on the whole: it would still leave open the alternative that the greatest quantity of pleasure was a matter of fact, under actual conditions, generally accompanied by the greatest quantity of other goods, and that is therefore was not the sole good » (*Principia Ethica*, p. 163). On trouve un discours très comparable dans *l'Ethics* (Londres, Williams & Norgate), p. 49. [Nous nous contenterons désormais de citer ce dernier livre par son titre *Ethics*, suivi du n° de la page].

<sup>44</sup> *Ethics*, pp. 48-49 ; 51-52.

<sup>45</sup> *Principia Ethica*, pp. 70-71.

comme un carré et beaucoup d'autres quadrilatères. Il faudrait ajouter, pour que la formulation soit acceptable, que les diagonales perpendiculaires doivent se couper en leur milieu et qu'elles doivent aussi être de même longueur. On ne résout pas un problème inverse avec les mêmes outils que le problème direct correspondant. On pourrait le montrer sur l'exemple un peu plus compliqué de la démonstration de la loi des grands nombres de Bernoulli et de la règle de Bayes<sup>46</sup>. On trouverait alors le même résultat : si l'on croyait résoudre le problème inverse avec les seuls éléments qui ont servi à résoudre le problème direct, alors on se tromperait fort. C'est pourtant l'erreur ordinaire que commettent, aux yeux de Moore, les philosophes qui ne voient pas qu'ils n'ont pas même commencé à faire de l'éthique quand ils se sont contentés d'inverser une considération psychologique. L'éthique n'est pas une psychologie passée au miroir.

Peut-être pourrait-on soutenir contre Moore qu'une inversion éthique permet ce qu'une inversion théorique, du type de celle que nous trouvons en mathématiques, ne permet pas ; que l'éthique tient précisément au renversement actif, performatif, de ce qui est subi passivement ; il reste que, par cette énergie qui fait fi de tous les éléments de rationalité délibérément laissés dans l'ombre, cette éthique perdrait toute autorité pour convaincre celui qui hésiterait à l'adopter, justifiée comme elle l'est par cette torsion. Une éthique qui se penserait sur le mode d'une reprise autoritaire pécherait toujours originellement par son caractère arbitraire. L'utilitarisme n'échappe pas à ce caractère arbitraire. Elle n'était pas absurde et méritait même d'être prise très au sérieux la fameuse interpellation de Dumont qui, à la fin du chapitre de *l'Introduction aux principes de la morale et de la législation*, se demandait s'il était utile d'appliquer le principe d'utilité ; jugé à l'aune moorienne, Dumont, le traducteur-adaptateur de Bentham, commençait, par cet ajout quelque peu marginal, à s'approcher du problème éthique<sup>47</sup>.

Mais, dira-t-on, la généralité du principe utilitariste n'est pas n'importe laquelle. Elle s'enracine dans ce que nous avons de plus vital : le plaisir qu'il s'agit de rechercher ; et la douleur à laquelle il s'agit d'échapper. Or Moore se livre à une réfutation subtile de l'hédonisme, lequel est souvent une composante essentielle de l'utilitarisme. Que *le bien soit le plaisir* a été soutenu tant par Sidgwick que par Bentham.

À l'argument précédent qui reste valable contre l'hédonisme, et qui est une façon d'en contester le psychologisme, Moore en ajoute un autre, tout aussi subtil. Quand on voudrait que le bien soit le plaisir, ce qui est déjà très contestable mais ce qui peut être accepté à titre de principe ou d'hypothèse, il resterait que le plaisir n'est que probablement visé et qu'on ne le tient jamais qu'en apparence pour le constituant fondamental du bien. S'appuyant sur l'un des arguments de Socrate contre Protarque dans le *Phèdre* (21a), Moore établit que la valeur de plaisir ne saurait être visée dans une espèce de solitude par rapport aux autres valeurs ; que le plaisir ne tient pas tout

---

<sup>46</sup> Si je dispose d'une urne qui contient 10.000 boules rouges et blanches, je puis me demander combien il faut faire de tirages pour avoir une bonne idée du rapport de boules rouges et de boules blanches qui existe dans l'urne. C'est le problème de Bernoulli. Je ne pose pas le même problème si, ne disposant que de quelques tirages, je me demande si le rapport que j'ai obtenu peut être affirmé avec raison de 10.000 boules. Il est clair que je puis appliquer le rapport obtenu qu'en risquant de me tromper. La règle de Bayes évalue ce risque.

<sup>47</sup> « Trifling scruples and trifling verbal difficulties may be raised in opposition to the principle of utility, but no real and distinct objection can be opposed to it. Indeed, how can it be combated, if not by reasons drawn from the principle itself? To say that it is dangerous, is to say that to consult utility is contrary to utility. The difficulty in this question arises from the perversity of language ». (*The Works of Jeremy Bentham*, Bowring, I, (Edimbourg, Tait, 1843), pp. 11-12).

seul sans être organiquement intriqué avec d'autres valeurs<sup>48</sup> ; cette valeur ne serait-elle que la conscience de ce plaisir<sup>49</sup>. On s'aperçoit alors que, sans qu'on puisse dissocier (et peut-être même distinguer) le plaisir de la conscience du plaisir, on ne saurait dire que c'est le seul plaisir que l'on vise alors qu'on croit le faire. L'analyse fait éclater les fausses identités<sup>50</sup>. On vise toujours de nombreuses valeurs entremêlées et les diverses éthiques ont grand tort de faire de chacune d'elles, prétendument isolée, le bien qu'elles croient rechercher. En réalité, le bien échappe à toute définition, c'est-à-dire à toute identification avec quelque valeur que ce soit, puisque aucune valeur ne peut exister isolément<sup>51</sup>.

On pourrait toutefois se demander ici si l'argument n'est pas plus subtil que convaincant. D'abord, ce bien, idéalement posé par delà tout effort pour lui donner un contenu, n'a-t-il pas exactement le même statut que celui de la fiction fallacieuse, repérée par Hume, lorsque celui qui effectue des mesures, par exemple, fantasmait une mesure idéale qu'il croit réelle et qu'il projette dans la chose même qu'il mesure, alors que la mesure, dans sa réalité, dépend de toute la suite historique (jamais close) des gestes et des instruments inventés pour mesurer, mais non pas d'une prétendue chose qu'il s'agirait de mesurer ? L'argument est d'autant plus prégnant que Moore admet que le bien, quoique indéfinissable, est lié à la réalité des actes et choses que l'on qualifie de bons ou de bonnes. Ne pourrions-nous pas, dans ces conditions, nous servir de la critique de Hume, pour traiter cette position du bien, dont nous voulons croire qu'elle est inévitable, comme fallacieuse ? Moore ne va pas jusque là. A moins qu'il ne faille comprendre ce caractère indéfinissable du bien de la même façon que Bentham entendait un certain nombre de notions éthiques, c'est-à-dire en les traitant uniquement par paraphrases<sup>52</sup>. C'était le point que Bentham avait particulièrement fait ressortir dans sa théorie des fictions ; c'était aussi celui qu'avait retenu Marx en lisant Bentham.

Que l'argument soit plus subtil que convaincant pourrait s'établir par un autre tour encore. Moore montre, à propos de chaque valeur, mais peut-être plus particulièrement à propos de l'égoïsme, qu'elle se démultiplie et que, de cette démultiplication, résulte une éristique de

---

<sup>48</sup> Ce caractère d'organicité des valeurs est sans doute l'un de ceux sur lequel Moore a le plus insisté ; plus que Hume en tout cas, qui s'était contenté de qualifier leurs constituants d'*intermingled*. Voir le principe des unités organiques dans *Principia Ethica*, p. 36. Robert Peter Sylvester en a légitimement souligné l'importance dans *The moral philosophy of G. E. Moore* (Philadelphie, Temple University Press, 1990), pp. 63-64.

<sup>49</sup> *Principia Ethica*, p. 141 : « If, as I hope is now plain, the pleasure would be comparatively valueless without the consciousness, then we are bound to say that pleasure is not the only end, that some consciousness at least must be included with it as a veritable part of the end ».

<sup>50</sup> *Principia Ethica*, p. 142 : « Either pleasure by itself would be all that is desirable, or a consciousness of it would be more desirable still. Both these propositions cannot be true; and I think it is plain that the latter is true ; whence it follows that pleasure is not the sole good. » Les utilitaristes ne sauraient dire que « seul le plaisir est bon comme fin » ; quand ils le disent, ils ont absolument tort, car ils ne peuvent donner raison de ce qu'ils disent. Voir *Principia Ethica*, p. 141.

<sup>51</sup> *Principia Ethica*, p. 72 : « Our first conclusion as to the subject-matter of Ethics is that there is a simple, indefinable, unanalysable object of thought by reference to which it must be defined. By what name we call this unique object is a matter of indifference, so long as we clearly recognise what it is and that it does differ from other objects ».

<sup>52</sup> Moore en retient un instant l'idée pour le bien, même si c'est pour la repousser : « What, then, is good ? How is good to be defined ? Now, it may be thought that this is a verbal question. A definition does indeed often mean the expressing of one word's meaning in other word. But this is not the sort of definition I am asking for » (*Principia Ethica*, p. 58). Toutefois, ne pouvant trouver de telle définition, ne sera-t-il pas contraint de recourir, lui aussi, à quelque paraphrase ? La paraphrase ne fait que donner un équivalent du mot ; elle place le mot dans une autre phrase.

valeurs dans laquelle elles se contredisent. Une fois qu'il obtient cette contradiction, il s'arrête comme si sa tâche était terminée, comme s'il n'avait pas besoin d'aller plus loin ; c'est ainsi qu'il prétend réfuter l'hédonisme ; c'est aussi de cette façon qu'il prétend réfuter l'égoïsme. Or, que les valeurs soient logiquement contradictoires ou qu'elles ne le soient pas, rien n'empêche de les estimer en lutte les unes avec les autres. Le travail théorique peut décrire cette lutte, laquelle ne s'achève pas, sinon par préjugé, dans le seul repérage des contradictions. Sans doute Moore tiendrait-il ce travail théorique, qui poursuivrait les valeurs dans leur jeu dynamique et éristique, pour empirique et psychologique, alors que l'éthique implique des considérations *a priori* et de droit ; le discours qui décrit les forces ne saurait avoir raison du discours qui, ultimement, repose sur le principe de contradiction. Il faudrait encore dire pourquoi : le caractère ultime des vérités de raison et le jeu des contradictions par rapport aux vérités de fait et au jeu des forces n'est-il pas, à son tour, un préjugé ?

Comment se fait-il que ce préjugé « théoriciste »<sup>53</sup>, qui donne l'avantage à la contradiction sur le jeu de forces des valeurs, et que la dénonciation précédente de la fallace naturaliste, ne détournent pas radicalement Moore de l'utilitarisme ?

Aux yeux de Moore, ce n'est pas parce qu'une notion ne peut être fondée ultimement sur le plan théorique qu'elle ne peut pas jouer un rôle pratique et une fonction éthique tout à fait réelle et même recevable.

Il en va particulièrement ainsi des raffinements sur le plaisir et de la diplopie théorique à laquelle sa notion est soumise. Une éthique qui préconise l'hédonisme peut bien être fautive ; elle n'en reste pas moins parfaitement valable sur le plan pratique. D'ailleurs, Moore n'est pas le premier à établir qu'il n'existe pas de plaisir pur, sans entremise d'autres valeurs ou d'autres entités. Bentham avait depuis longtemps dénoncé le caractère idéologique de la pureté des valeurs<sup>54</sup> ; simplement, il ne cherchait pas, par delà le plaisir, un bien qui eût été différent de ce jeu complexe de valeurs ; de plus, à la différence de Bentham et de Hume, Moore interprète cette intrication plus organiquement que comme une sorte de somme d'une complication infinie<sup>55</sup>.

Ce n'est pas toutefois que Moore renonce à une mathématisation du jeu des plaisirs et des peines ; seulement il l'entend en un sens différent de Bentham. Sous l'influence la plus prégnante du calcul infinitésimal, Bentham interprétait les sommes de plaisirs et de douleurs comme une sommation de petites unités qui s'ajouteraient les unes aux autres ou se retrancheraient les unes

<sup>53</sup> Nous construisons le mot sur le paradigme husserlien de *psychologisme*, de *sociologisme* ou d'*historicisme*.

<sup>54</sup> La critique la plus sévère du mot se trouve chez *The Works of Jeremy Bentham*, Bowring, III, (Edimbourg, Tait, 1843), pp. 273-274 : « *Pureté* fait partie de ces mots auxquels un sens flatteur <.,*eulogistic*> s'est attaché ; de ces mots sous le couvert desquels un jugement sans fondement circule ordinairement et qui sont, par là, autant d'instruments entre les mains de la *fallace*. L'objectif et, malheureusement, jusqu'à un certain point, l'effet de l'usage du mot pureté est d'exprimer et, pour ainsi dire, par contagion, de produire et de propager un sentiment d'approbation envers l'état de chose ou la pratique qu'elle sert à désigner – un sentiment de désapprobation envers l'état de chose ou la pratique opposés ».

<sup>55</sup> Moore dénonce l'argument faussement apparent suivant lequel, « if we see a whole state to be valuable, and also see that one element of that state has no value by itself, then the other element, by itself, must have all the value which belongs to the whole state. The fact is, on the contrary, that, since the whole may be organic, the other element need have no value whatever, and that even if it have some, the value of the whole may be very much greater » (*Principia Ethica*, pp. 144-145). Le plaisir donne lieu à pareille illusion : « Pleasure does not seem to be a necessary constituent of most valuable wholes ; and, since the other constituents, into which we may analyse them, may easily seem not to have any value, it is natural to suppose that all the value belongs to pleasure » (p. 145).

des autres. Ce qui rendra son utilitarisme vulnérable à la critique que Bergson adressait, non seulement à la psychophysique de son temps, mais aussi comme l'ont bien montré les cours qu'il donnait au lycée Henri IV pendant qu'il rédigeait sa thèse, à Bentham. Moore, qui est contemporain de Bergson, ne prêtait pas si facilement le flanc à ses reproches, en ce que, s'il admet une échelle des plaisirs et des peines, il reconnaît aussi que c'est une façon imprécise de parler, même quand on rectifie en disant qu'une action est plus plaisante qu'une autre, lorsqu'elle cause plus de plaisir qu'une autre ou lorsqu'on dit d'elle qu'elle cause une pesée favorable au plaisir sur le déplaisir<sup>56</sup>. Après s'être méfié du plaisir dans sa prétention à servir de guide dans les calculs<sup>57</sup>, Moore établit dans *Ethics* des règles de fonctionnement de l'échelle qu'il construit, en veillant aux possibilités d'excès du plaisir sur la peine, ou l'inverse, ou d'équilibre, par où l'on voit que c'est le rapport de l'un à l'autre qui est pris en compte et qui suffit pour le type de calcul qu'il recherche plutôt qu'une quantité qui prétendrait compter des unités de plaisir et de douleur<sup>58</sup>. Il y a plus et l'on voit alors que Moore est à la recherche d'une arithmétique qui est plus proche de ce qui se passe dans les traités de probabilités que dans un calcul de quadrature, puisqu'il tient compte du niveau ou des ordres de conséquences, depuis les plus rapprochées aux plus éloignées d'une action que l'on pèse pour l'évaluer ou l'envisager. Le fait que l'on prenne en compte tous les effets d'une action dans l'utilitarisme n'empêche pas que l'on puisse ordonner des actions sous l'angle du plaisir et de la douleur ; et qu'elles ne s'équivalent pas toutes en dépit des immensités voire des infinités d'éléments qu'il s'agit de prendre en compte<sup>59</sup>. Moore fait preuve, au sujet du fonctionnement des grands nombres, d'une parfaite conscience qui le rapproche d'une mathématique que l'on trouve dans *Ars conjectandi* de J. Bernoulli. N'oublions pas cette œuvre et ce nom que nous retrouverons, dans quelques instants, à propos des valeurs intrinsèques ou extrinsèques. Notons simplement que Moore essaie, non sans succès, de redresser un utilitarisme mal parti dans sa conception de la quantité, en corrigeant sa mathématique.

Il apparaît clairement que le caractère de *bon* ou de *mauvais* ne s'obtient pas par une universalisation de la maxime des actions ou des projets, comme chez Kant, dont le critère ne requiert aucun calcul, mais par une échelle de préférences qui fait qu'une action est bonne si je ne pouvais pas mieux la faire que je l'ai faite ; mauvaise s'il m'était possible de mieux la faire : « Une action volontaire est bonne, toutes les fois et seulement lorsque l'agent n'aurait pas pu, même s'il l'avait choisie, faire une autre action que celle qu'il a réellement faite ; une action volontaire est mauvaise, toutes les fois et seulement lorsque l'agent aurait pu faire, s'il l'avait choisie, une autre

---

<sup>56</sup> *Ethics*, p. 26.

<sup>57</sup> Cette méfiance est tangible dans les *Principia* : « Since the practical guidance afforded by pleasure is small in proportion as the calculation attempts to be accurate, we can well afford to await further investigation, before adopting a guide, whose utility is very doubtful and whose trustworthiness we have grave reason to suspect » (p. 159).

<sup>58</sup> *Ethics*, pp. 62-63 : « I explained that I should say of one whole, A, that it contained more pleasure than another, B, whenever A and B were related to one another in either of the five following ways : namely (1) when A and B both contain an excess of pleasure over pain, but A contains a greater excess than B ; (2) when A contains an excess of pleasure over pain, while B contains no excess either of pleasure over pain or of pain over pleasure ; (3) when A contains an excess of pleasure over pain, while B contains an excess of pain over pleasure ; (4) when A contains no excess either of pleasure over pain or of pain over pleasure, while B does contain an excess of pain over pleasure ; and (5) when both A and B contain an excess of pain over pleasure, but A contains a smaller excess than B ».

<sup>59</sup> *Ethics*, p. 27 : « It must be remembered that in every case we shall be speaking of the total quantities of pleasure and pain caused by the actions, in the strictest possible sense ; taking into account, that is to say, absolutely all their effects, however remote and indirect ».

action que celle qu'il a faite, et qui aurait causé plus de plaisir que celle-ci»<sup>60</sup>. L'évaluation est directement de l'ordre du calcul. Nous laissons provisoirement de côté la fiction qui permet l'évaluation quantitative des actions volontaires du point de vue des plaisirs et des peines. Remarquons le type d'espace dans lequel Moore introduit ses considérations éthiques.

Nous parlons d'espace<sup>61</sup>, parce que, dans chaque situation qui s'ouvre à un homme, il n'y a pas qu'une action qui soit bonne, mais une plus ou moins grande quantité d'actions possibles. Ainsi, le fameux adage ancien, repris par Aristote, selon lequel le bien est un tandis que le mal est multiple<sup>62</sup>, est faux. Il y a plusieurs façons de faire le bien en de multiples situations et aucune ne saurait prétendre être la meilleure, si elle donne sensiblement autant de plaisir que les autres. En ce sens, l'espace des actions bonnes et mauvaises ressemble à un espace de probabilités, dans lequel se distribueraient des probabilités égales ou sensiblement égales<sup>63</sup>. Dès lors, il ne faut pas imaginer que toute situation qui incite à une action donne lieu à l'exécution d'un devoir<sup>64</sup>. Puisqu'il y a plusieurs actions bonnes possibles en chaque situation, et que chacune peut être jaugée par un devoir qui la norme, il n'y a pas qu'un devoir qui nous attende en chaque situation<sup>65</sup>, contrairement à ce que certaines morales du devoir voudraient nous faire croire. Les actions ne donnent pas systématiquement lieu à des obligations. Seules certaines situations donnent lieu, par une sorte d'étranglement des possibles à un devoir unique et au choix entre l'exécution de ce devoir et l'exaction ; c'est sur elles toutefois que les moralistes traditionnels ont étroitement focalisé leur attention<sup>66</sup>. L'éthique n'implique nullement que nous tenions ces situations particulières pour les seules qui soient à prendre en compte, ni pour les règles de toutes les autres. La règle générale est même que « nous n'avons aucune raison de supposer qu'une action est notre devoir »<sup>67</sup>. Il convient de repérer ici que le terme d'*éthique*, de préférence à *morale*, est sans doute particulièrement heureux : il est clair que l'éthique tient compte d'une pluralité de

---

<sup>60</sup> *Ethics*, p. 28.

<sup>61</sup> Moore parle plutôt, il est vrai, d'*univers*.

<sup>62</sup> Aristote le cite dans l'*Éthique à Nicomaque*, en 1106 b 35 : « L'honnêteté n'a qu'une seule forme, mais le vice en a de nombreuses ».

<sup>63</sup> *Ethics*, p. 32 : « It is obviously possible, theoretically at least, that, among the alternatives open to an agent at a given moment, there may be two or more which would produce precisely equal amounts of pleasure, while all of them produced more than any of the other possible alternatives ; and, in such cases, our theory would say, *any one* of these actions would be perfectly right. It recognises, therefore, that there may be cases in which no single one of the actions open to the agent can be distinguished as *the* right one to do: that in many cases, on the contrary, several different actions may all be equally right ; or, in other words, that to say that a man acted rightly does not necessarily imply that, if he had done anything else instead, he would have acted wrongly ».

<sup>64</sup> *Ethics*, p. 33 : « When we say that a man 'ought' to do one particular action, or that it is his 'duty' to do it, we do imply that it would be wrong for him to do anything else. And hence our theory holds that, in the case of 'ought' and 'duty' we may say, what we could not say in the same of 'right', namely, that an action ought to be done or is our duty, only where it produces more pleasure than any which we could have done instead ».

<sup>65</sup> *Ethics*, p. 34 : « A voluntary action may be 'right' without being an action which we 'ought' to do or which it is our duty to do. It is, of course, always our duty to act rightly, in the sense that, if we don't act rightly, in the sense that, if we don't act rightly, we shall always be doing what we ought not. It is therefore true, in a sense, that whenever we act rightly, we are always doing our duty and doing what we ought. But what is not true is that, whenever a particular action is right, it is always our duty to do that particular action and no other. This is not true because, theoretically at least, cases may occur in which some other action would be quite equally right, and in such cases, we are obviously under no obligation whatever to do the one rather than the other: whichever we do, we shall be doing our duty and doing as we ought. And it would be rash to affirm that such cases never do practically occur ».

<sup>66</sup> *Principia Ethica*, p. 199.

<sup>67</sup> *Ibid.*

visées de biens et par conséquent, souvent, d'une pluralité indéfinie de devoirs dont aucun n'est assez décisif pour l'emporter sur tous les autres. Il ne faut pas en attendre une liste de devoirs<sup>68</sup>.

Ce point est parfaitement mis en lumière par Moore qui reprend sans le dire la différence que Hume avait déjà clairement aperçue entre le *bien* et le *devoir*, dans la plus « utilitariste » de ses œuvres : je veux parler de *l'Enquête sur les principes de la morale*<sup>69</sup>. Du moins ce livre est-il l'ouvrage qui a le plus inspiré l'utilitarisme à ses débuts<sup>70</sup>. Mais, à la différence de Hume, qui laissait dans la même confusion que l'inversion du psychologique au moral, le passage du bien au devoir, Moore le regarde de près et, pour ce faire, l'arrête, expliquant dans le détail les éléments qu'il faut ajouter au bien pour qu'il devienne un devoir. Donc, ces égalités de biens esquissés par chacun au sein d'une collectivité, traversés par des devoirs qui les mesurent, égalités le plus souvent fictives, les dissymétries entre le bien et le mal, d'une part, le devoir et l'interdit, d'autre part<sup>71</sup>, constituent un espace. Toutefois, cette recherche, partie d'un si bon pas, s'en tiendra à un espace purement logique, sans la dynamique qui en dit la vérité chez Hume ou chez Bentham.

Ce mépris ou cet oubli de la dynamique se manifeste particulièrement et se montre lourd de conséquences dans la réfutation moorienne de l'égoïsme. L'auteur des *Principia* refuse aux valeurs de l'égoïste la possibilité de se détendre dans l'espace, de telle sorte que la contradiction, flagrante dans la formule que chacun peut répéter : mon plaisir est la principale valeur ou : il n'y a pas de valeur plus importante que mon plaisir<sup>72</sup>, disparaisse et soit comme diluée. La contradiction, dangereuse et insupportable, quand on ne lui donne pas d'espace est au contraire parfaitement supportable, quand elle est en quelque sorte étalée. Moore n'accorde pas de place à un nombre immense de choses de telle sorte qu'elles occupent la place la plus élevée. Or l'espace des valeurs s'unifie-t-il de telle sorte que cette contradiction ait lieu ? N'est-il pas un espace zénonien dans lequel ce qui concerne un point ne concerne guère ce qui se passe dans un autre ? Ce qui rend d'ailleurs la diversité, voire la contradiction, des valeurs supportable, comme l'a montré Pascal dans la XII<sup>e</sup> *Provinciale*, par exemple. Moore n'ignore évidemment pas qu'il existe plusieurs espaces et les leçons qu'il a données à ce sujet ne laissent évidemment planer aucun doute sur la question<sup>73</sup> ; dès lors, sa réfutation de l'égoïsme nous apparaît très dépendante d'un

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Un mouvement tournant établi, chez Hume, l'universalité ou une sorte d'objectivité à l'opposé de la subjectivité supposée du sentiment. L'écartèlement entre deux genres de sentiments devient alors évident. Il faut stabiliser l'objectivité et nous savons déjà que Hume, qui n'est pas un philosophe novateur du langage, puisqu'il estime que le travail a été fait par Locke et Berkeley, accorde néanmoins au langage la fonction de fixer cette objectivité et d'assurer l'universalisation. Puis le mouvement revient vers la subjectivité, parce qu'il faut expliquer comment on passe de l'approbation universelle à l'obligation. L'obligation est un retour à la subjectivité parce qu'il faut bien, pour que l'éthique ou la morale soit effective, qu'elle fasse règle pour l'individu. La représentation inversée qu'est l'approbation universelle, déjà objet de miroir et détachée, à cet égard, doit devenir impérative. Les trois moments sont particulièrement nets dans *l'Enquête sur les principes de la morale*, pp. 189-190 et ils sont repris un peu plus loin pp. 191-192.

<sup>70</sup> Bentham, en tout cas, semble n'avoir lu que celui-là et il fait grand cas de ce livre quand il trace l'histoire de l'utilitarisme, que ce soit dans la version courte de l'article ou dans sa version longue.

<sup>71</sup> *Ethics*, pp. 35-36 : « The relation between 'right' and what ought to be done is not on a par with that between 'wrong' and what ought not to be done ».

<sup>72</sup> *Principia Ethica*, p. 156 : « Each man's happiness is the only thing desirable : several different things are each of them the only thing desirable. This is the fundamental contradiction of Egoism ». Un peu auparavant, p. 152, il avait résumé la contradiction fondamentale de l'égoïsme : « that an immense number of different things are, each of them, the sole good ». Aussi, p. 151.

<sup>73</sup> *Some Problems of Philosophy*, Routledge, Muirhead, Londres, New York, 2005, pp. 314-315. Dans un sens très voisin

type d'espace qui n'est pas le seul possible.

Ce mode de réfutation de l'égoïsme est en l'occurrence celui que l'on trouve chez Kant pour réfuter les positions immorales<sup>74</sup> ; mais il est aussi bien dans la manière d'argumenter de Moore et de renverser les positions qui apparaissent les plus évidentes. Moore ne croit pas, comme les hégéliens et, avant eux, comme Hume et Smith, que l'on pense une chose en développant le mouvement de son concept. Dès lors, le style de ses réfutations le situe souvent étrangement en porte-à-faux avec ce qu'il critique. C'est ainsi que, si fines que puissent être ses critiques de l'hédonisme, par exemple, elles paraissent arc-boutées sur des principes contestables quand elles se servent de l'opposition des moyens et de la fin, comme s'il s'agissait d'une opposition qu'il est impossible de remettre en question<sup>75</sup>, alors que, s'il est une doctrine qui nous apprend à les inverser, c'est bien l'utilitarisme ; et s'il est un concept dont Hegel a parfaitement vu la dialectique sur ce point, c'est bien l'utilité, dont il fait, par ailleurs, le concept-clé de l'*Aufklärung*. Moore change constamment ses points de départ pour analyser les notions qu'il critique ou, quand il ne le fait pas, il en prend de contestables qui font regretter les mises en œuvre des philosophes du mouvement<sup>76</sup>.

Qu'il soit plus facile d'attaquer une position éthique que de construire une éthique cohérente n'est pas une découverte que l'on peut faire seulement en lisant Moore ; la question que l'on peut se poser en examinant les *Principia ethica*, puis le texte sur l'*Ethics*, c'est de savoir si Moore nous conduit vers une éthique de type utilitariste et s'il est possible d'en tracer le style.

L'*Ethics* affirme plus nettement l'attachement de l'auteur à l'utilitarisme que les *Principia*, dont les dernières pages sur l'Idéal ne prononcent guère le terme et laissent penser que Moore est souvent très éloigné des utilitarismes ordinaires et historiques. Sans doute, quand il conteste le caractère définissable du bien, se trouve-t-il du côté de Bentham qui jugeait l'utilité elle-même vague<sup>77</sup>, qui pensait qu'un très grand nombre de notions éthiques n'étaient susceptibles que de paraphrases<sup>78</sup>, et qui songeait à une relecture globale de ses propres œuvres en changeant le mot d'utilité par celui de plaisir. Sans doute, peut-il exister des utilitarismes sans hédonisme puisque Bentham en avait construit un sans le savoir, pendant trente ou quarante ans d'écriture<sup>79</sup>. Les

de celui de Klein, Moore parle de « groupe d'espaces ».

<sup>74</sup> Moore se trouve, pour le coup, en position de montrer que l'égoïsme n'est pas universalisable. Le point est particulièrement évident dans les *Principia*, p. 153.

<sup>75</sup> Moore réfute l'égoïsme en établissant qu'elle est prétendument une doctrine des fins alors qu'elle est seulement une doctrine des moyens (*Principia Ethica*, p. 153) ; comme s'il était possible de séparer les fins et les moyens. Un peu plus loin, p. 158, on le voit se demander très péniblement si « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » est seulement le moyen du bien recherché ou s'il est la fin, c'est-à-dire ce qui est recherché. Page 141, Mill est tancé pour avoir « confondu les moyens et la fin ». Sa façon de critiquer Bentham et de focaliser l'intérêt sur le retournement s'effectue à l'aide des catégories de la fin et des moyens. Le principe d'utilité est un moyen d'atteindre le bien ; il ne saurait, en revanche, être une fin de l'éthique (*Principia Ethica*, pp. 69-71).

<sup>76</sup> On relèverait le même phénomène avec les notions d'*intrinsèques* et d'*extrinsèques*, dont la distinction se rattache d'ailleurs à la précédente. Voir *Principia Ethica*, pp. 73 et suivantes. Une action est intrinsèquement meilleure qu'une autre si l'univers qu'elle est censée constituer avec toutes ses conséquences apporte plus de plaisir que l'univers constitué par l'action B avec laquelle on la compare. Voir *Ethics*, p. 57.

<sup>77</sup> « Utility was an unfortunately chosen word. The idea it gives is a vague one. Dumont insists on retaining the word. He is bigoted, old, and indisposed to adopt what is new, even though it should be better » (*The Works of Jeremy Bentham*, Bowring, X, (Edimbourg, Tait, 1843), p. 582)

<sup>78</sup> Point qui, dans l'utilitarisme benthamien, n'a pas échappé à Marx.

<sup>79</sup> Moore fait brillamment ressortir que le principe d'utilité, quand on s'en tient à sa fameuse formule (le plus grand

utilitarismes contemporains ne sont guère des hédonismes. Le paradoxe est que, si Moore réfute théoriquement l'hédonisme, il passe volontiers sur les raffinements critiques et l'accepte pratiquement<sup>80</sup>. Son utilitarisme ne se rapproche pas pour autant des positions de Stuart Mill, qui distinguait des plaisirs élevés et des plaisirs bas ; prenant délibérément le parti de Bentham contre Stuart Mill, il ironise en avouant sa nette préférence pour les plaisirs bas<sup>81</sup> ; en vérité, de façon générale, son utilitarisme nous paraît curieusement proche, par l'accent mis sur le sentir, de celui de Hume, si fortement contesté ait-il pu être par Bentham qui n'admettait pas le sentimentalisme de l'auteur.

Les dernières pages des *Principia* concernant l'Idéal insistent sur la valeur du sentiment dans le tout organique qui constitue les valeurs éthiques. Qu'une chose existe, que nous la croyons existante, lui donne plus de valeur que si elle est simplement imaginaire. Une beauté imaginaire a moins de valeur qu'une beauté que nous croyons existante. Ce qui est retenu de l'utilité, chez Moore comme chez Hume, est cet ancrage dans l'existence qui caractérise ce sentiment particulier de croyance. Sans doute, le sentiment ne fait-il pas à lui seul la valeur, comme dans l'émotivisme ou le psychologisme ; mais il en est un élément<sup>82</sup>. Cette position permet de distinguer la reconnaissance de l'impossibilité de définir le bien d'un intuitionnisme ordinaire. A coup sûr, cet intuitionnisme n'est pas un sentimentalisme ; il ne rompt pas avec le discours et l'argumentation : il donne simplement un style apagogique de l'argumentation, au moins au niveau des principes<sup>83</sup>. De plus, il disqualifie un certain nombre d'oppositions classiques comme celle de l'utilitarisme de l'acte avec l'utilitarisme de la règle<sup>84</sup> : la règle n'est pas moins arbitraire pour définir le bien que toute autre valeur qui jugerait un acte moins généralement. En d'autres termes, la fallace naturaliste ne guette pas moins un utilitarisme de la règle qu'un utilitarisme de l'acte.

Moore trace donc un chemin difficile à travers les utilitarismes de son temps ; ce qui est assez ordinaire. Mais le point sur lequel la finesse de ses analyses doit être particulièrement retenue, qui l'écarte de Stuart Mill autant qu'il le rapproche de Bentham, est la question du traitement des fictions. Stuart Mill avait transformé les fictions et les fallaces en sophismes ; il avait pris le parti de les réfuter sans voir suffisamment qu'elles étaient indispensables à toute conception éthique. Or Moore renoue avec l'idée d'une théorie des fictions. Il la situe bien, comme Bentham, dans le renversement du traitement adjectif en traitement nominal, qui est aussi

---

bonheur pour le plus grand nombre) n'est pas une formule hédoniste : elle inclut l'existence d'un grand nombre de personnes, ce qui n'a pas grand chose à voir avec le plaisir. *Principia Ethica*, p. 158.

<sup>80</sup> *Principia ethica*, p. 159 : « The most that it can be said for it [utilitarianism] is that it does not seriously mislead in its practical conclusions, on the ground that, as an empirical fact, the method of acting which brings most good on the whole does also bring most pleasure. Utilitarians do indeed generally devote most of their arguments to shewing that the course of action which will bring most good on the whole does also bring most pleasure ».

<sup>81</sup> *Ethics*, pp. 52-53. Le problème n'est pas de savoir à quoi le plaisir est associé, mais de considérer le plus grand plaisir.

<sup>82</sup> *Principia Ethica*, p. 239 : « All of these emotions are essential elements in great goods; they are parts of organic wholes, which have great intrinsic value. But it is important to observe that these wholes are organic, and that, hence, it does not follow that the emotion, by itself would have any value whatsoever, nor yet that, if it were directed to a different object, the whole thus formed might not be positively bad ».

<sup>83</sup> *Principia Ethica*, p. 36 : « I would wish it observed that, when I call such propositions 'Intuitions', I mean merely to assert that they are incapable of proof ; I imply nothing whatever as to the manner or origin of our cognition of them ». Voir aussi, p. 35.

<sup>84</sup> Encore qu'il penche vers un utilitarisme de la règle, comme on le voit dans les *Principia*, quand il réfute l'égoïsme, pp. 150-153.

le point où la fallace naturaliste guette le plus<sup>85</sup>. Il montre en particulier, comme nous l'avons déjà souligné sans entrer assez dans le détail, que le bien ne saurait se définir sans l'hypothèse, impossible à satisfaire, que l'agent soit remis dans les mêmes conditions initiales d'une action et d'avoir à la refaire ou d'avoir à en refaire l'équivalent. En d'autres termes, la notion de *bien* n'a de sens que dans l'hypothèse d'une volonté, dont il est impossible de garantir la réalité, qui aurait un nombre indéfini d'actions à sa portée qu'il lui est possible de projeter et dont il lui est possible d'élire l'une d'elles. L'obligation est définie dans le même cadre d'une théorie des fictions<sup>86</sup> qui accorde un sens à la volonté, quoique certainement pas celui d'être une entité réelle.

Si la théorie des fictions joue un rôle essentiel dans la construction d'une éthique, elle est non moins essentielle dans la fonction de réfuter. Moore montre, par exemple, qu'il est impossible de se contenter d'invoquer un plaisir futur et improbable pour justifier une action ou un projet sans que le plaisir présent et réel de ce plaisir projeté ne fonctionne comme cause de cette action ou de ce projet<sup>87</sup>. Moore s'installe donc dans la différence entre l'entité réelle et l'entité fictive de façon originale, en montrant la réalité inaperçue d'un affect que l'on projette. Par là encore, Moore renoue avec Hume qui montrait comment, en constituant les replis de la réflexion qui les caractérise, les affects modifient, plus ou moins subrepticement, la balance des motifs, déplaçant les équilibres du réel et du fictif.

## Conclusions

La façon dont Moore entre dans les questions éthiques est délibérément kantienne, puisqu'il entend écrire les « prolégomènes à toute éthique scientifique future » et il est vrai que

---

<sup>85</sup> *Principia Ethica*, pp. 60-61 : « I suppose it may be granted that 'good' is an adjective. Well, 'the good', 'that which is good' must therefore be the substantive to which the adjective 'good' will apply: it must be the whole of that to which the adjective will apply, and the adjective must always truly apply to it. But it is that to which the adjective will apply, it must be something different from that adjective itself ; and the whole of that something different, whatever it is, will be our definition of the good ».

<sup>86</sup> *Ethics*, p. 57 : « If we had to choose between two actions, one of which would have as its sole or total effects, an effect or set of effects, which we may call A, while the other would have as its sole or total effects, an effect or set of effects, which we may call B, then, if A contained more pleasure than B, it always would be our duty to choose the action which cause A rather than which cause B. This, our theory asserts, would be absolutely always true, no matter what A and B might be like in other respects ».

<sup>87</sup> « It is because of a pleasure, which I already have –the pleasure excited by a mere idea- that I desire the wine, which I have not. And I am ready to admit this, I say: I cannot vouch that it is the true psychological doctrine; but, at all events, it is not prima facie quite absurd. And now, what is the other doctrine, the doctrine which I am supposing held, and which is at all events essential to Mill's argument? It is this. That, when I desire the wine, it is not the wine which I desire but the pleasure which I expect to get from it. In other words, the doctrine is that the idea of a pleasure not actual is always necessary to cause desire; whereas my doctrine was that the actual pleasure caused by the idea of something else was always necessary to cause desire. It is these two different theories which I suppose the Psychological Hedonists to confuse: the confusion is, as Mr. Bradley puts it, between a 'pleasant thought' and the 'thought of a pleasure'. » (*Principia Ethica*, pp. 121-122). *The Elements of Ethics* étaient peut-être plus explicites encore : « (The Hedonists) are bound, by the term of their claim, to maintain even that non-existent pleasure is good, nay that it is the sole. For can we not distinguish pleasure from existence ? (...) When they say 'Pleasure is good and the sole good', then we ought to mean 'Pleasure is good and the sole good': just as 2 x 2 is 4, we do mean that this is true, whether 2 and 4 exist or not. But I do not wish to press this claim against the Hedonists. I do not imagine that any of them would seriously maintain that non-existent pleasure is the sole good. I am willing they should accept my amendments to their original resolution, the amendment that the word *existent* be inserted before the word pleasure, whenever it occurs. But even so, I do maintain that their resolution is absurd » (G. E. Moore, (1903), *The Elements of Ethics*, trad. T. Reagan, Philadelphie, Temple University Press, 1991, Lecture IV, p. 78).

L'on trouve une façon critique d'aborder les problèmes dans son analytique. Il s'intéresse moins à la valeur des jugements et des entités qu'il prend en compte, qu'il s'agisse de vérité ou de bien, qu'à la façon de mener à ces jugements et à ces entités. Seule la qualité de l'argumentation l'intéresse ; et ce sont bien les conditions auxquelles il est possible de construire une éthique qui l'intéressent, même si les conditions dans lesquelles unifier les éléments de cette analytique restent douteuses. D'où l'apparente ambiguïté des textes sur l'utilitarisme où il se range du côté des utilitaristes, sans admettre et même en contestant absolument leurs raisons<sup>88</sup>. Le paradoxe de l'utilitarisme dans ses versions classiques, c'est qu'il est vrai par des raisons fausses, qu'il a pratiquement raison quoiqu'il ait (encore) théoriquement tort ; étrange doctrine que l'utilitarisme à laquelle on adhère en dépit de mauvaises raisons éthiques, et cela délibérément puisque le § 14 des *Principia Ethica* ne fait pas mystère de cet inconfort. La dénonciation de fallaces, qui est tout de même une des affaires principales de l'éthique telle que Moore l'envisage<sup>89</sup>, ne retire rien à la vérité de positions qu'elles sous-tendent.

Quant à la dialectique à laquelle donnent lieu un certain nombre de jugements et de notions, si elle ne fait pas plus de concessions que Kant à un quelconque mouvement des notions, elle n'est toutefois pas conduite de façon kantienne et ressemble plus à une casuistique, tant le morcellement et le délitement des thèses et des antithèses donnent lieu à une sorte de fractalisation<sup>90</sup>. Le moment dialectique donne davantage lieu à un scepticisme qu'à quelque propédeutique à une science de l'éthique.

Enfin, à supposer que Moore ait vaincu la fallace naturaliste en rendant délibérément le bien indéfinissable, on pourrait se demander s'il n'est pas victime d'une autre fallace qui imagine que, lorsqu'il tient une contradiction dans une notion ou dans une attitude, il l'a alors réfutée ; sans interroger davantage les forces qui font que des attitudes réfutées ont la vie dure et qu'une dynamique paraît les protéger là où une discussion logique les accable. Sur ce point, l'affinité de Moore avec un utilitarisme de style humien doit être nuancée ; car ce que Hume recherchait de plus intéressant dans le domaine expérimental et ludique de la religion, c'était la façon dont l'esprit humain supportait les contradictions. Curieusement, c'est sur le terrain de l'esthétique que Moore faisait des remarques très voisines de celles de Hume sur le terrain religieux<sup>91</sup> ; l'auteur des *Dialogues sur la religion naturelle* s'étonnait de la même façon que certains éléments d'une valeur fussent surestimés<sup>92</sup>, mais ses remarques n'allaient pas jusqu'à envisager les contradictions.

<sup>88</sup> *Principia Ethica*, p. 141 : « Utilitarians do arrive, and even those at which they ought logically to arrive, are not far from the truth. But in so far as their reason for holding these conclusions to be true is that 'Pleasure alone is good as an end', they are absolutely wrong; and it is with reasons that we are chiefly concerned by any scientific Ethics ».

<sup>89</sup> *Principia Ethica*, p. 71 : « For it is the business of Ethics, I must insist, not only to obtain true results, but also to find valid reasons for them. The direct object of Ethics is knowledge and not practice; and any one who uses the naturalistic fallacy has certainly not fulfilled this first object, however correct his practical principles may be ».

<sup>90</sup> Moore ne renie pas la parenté de l'éthique avec la casuistique : « So far a Ethics allows itself to give lists of virtues, or even to name constituents of the Ideal, it is indistinguishable from Casuistry » (*Principia Ethica*, p. 56).

<sup>91</sup> *Principia Ethica*, p. 239 : « I have pointed out the two facts that the presence of some emotion is necessary to give any very high value to a state of aesthetic appreciation, and that, on the other hand, this same emotion, in itself, may have little or no value : it follows that these emotions give to the wholes of which they form a part a value far greater than that which they themselves possess ». Hume, pour sa part, s'étonnait, comme il le confiait à un ami, de la surévaluation de l'argument par analogie dans les questions théologiques.

<sup>92</sup> Le postscriptum à la lettre du 10 mars 1751, adressée à Gilbert Elliott of Minto, est extrêmement intéressant à cet égard. Ayant demandé à son correspondant de l'aide pour trouver des arguments en faveur du théisme, Hume lui soumet la difficulté suivante touchant l'argument téléologique : « Cléanthe admet, en effet, dans la seconde partie, que toute inférence est fondée sur la similitude des œuvres de la nature avec les effets ordinaires de l'esprit. Sinon

Quant à l'idée d'une dynamique des valeurs, il n'y en a pas trace dans l'œuvre de Moore, alors qu'elle hante celle de Pascal ou celle de Hume. Sans doute Moore l'eût-il versée au compte de la fallace du naturalisme. Or une théorie de l'autorité des valeurs nous semble devoir dépasser les positions abstraites et uniquement arc-boutées sur la contradiction de Moore. Ce qui est toutefois à peu près sûr, c'est qu'une dynamique de l'autorité des valeurs ne permettrait pas davantage d'amender l'éthique, dans sa dimension pratique, que la théorie de Moore ne le fait pour l'utilitarisme. La pratique de l'éthique ne requiert décidément pas les mêmes connaissances que sa pensée ; et l'on peut pratiquer une éthique recevable sans savoir ce qu'elle est ni avoir les bonnes raisons pour la fonder.

Pour contacter l'auteur : [jp.clero@centrebentham.fr](mailto:jp.clero@centrebentham.fr)

## Bibliographie

### Sources primaires

#### *Œuvres de Bentham en français*

Bentham, Jeremy, *La table des ressorts de l'action* (1815), trad. Jean-Pierre Cléro, Paris, Cahiers de l'Unébévée, 2008

#### *Œuvres de Bentham en anglais*

*Titre d'ensemble: The works of Jeremy Bentham*, éd. Bowring, 11 vol., Edimbourg, 1838-1843:

---, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. I, éd. Bowring, 11 vols, Edimbourg, 1838-1843

---, *Memoirs and Correspondence*, in *The works of Jeremy Bentham*, vol. X. éd. Bowring, 11 vols, Edimbourg, 1838-1843

---, *Nomography*, in *The works of Jeremy Bentham*, vol. III, éd. Bowring, 11 vols, Edimbourg, 1838-1843

#### *Œuvres de Hume en français*

Hume, David, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris GF-Flammarion, 1991

---, *Traité de la nature humaine*, Paris GF-Flammarion, 1993

#### *Œuvres de Hume en anglais*

Hume, David, *The Letters of David Hume*, Oxford, Greig, 1932.

#### *Œuvres de Moore en anglais*

Moore, G.E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge, Cambridge University Press, 2002

---, *Some Problems of Philosophy*, Muirhead, Londres, New York, Routledge, 2002

---, *The Elements of Ethics* (1903), trad. T. Reagan, Philadelphie, Temple University Press, 1991

---, *Ethics* (1903), London, Williams & Norgate; New York, Holt, 1912

### Sources secondaires

Sylvester, Robert Peter, *The moral philosophy of G. E. Moore*, Philadelphie, Temple University Press, 1990

---

elles devraient apparaître comme un pur et simple chaos. La seule difficulté est de comprendre pourquoi les dissimilitudes qui l'accompagnent n'affaiblissent pas l'argument. Et, en effet, il semblerait bien, par l'expérience et le sentiment, qu'elles ne l'affaiblissent pas autant qu'on aurait pu spontanément s'y attendre. Une théorie qui résoudrait une telle difficulté serait tout à fait la bienvenue » [David Hume, *The Letters of David Hume*, Oxford, Greig, 1932, I, p. 157. (Nous traduisons)].