

David ROSS, extrait de *The Right and the Good* (1930), Clarendon Press. Oxford, 2002 pp.16-34.  
Traduit de l'anglais par Martin Gibert.

## Qu'est-ce qui fait que les actes corrects sont corrects ?

Ce qui est véritablement en jeu entre d'un côté, l'hédonisme et l'utilitarisme, et leurs opposants de l'autre, n'est pas de savoir si « *correct* » [*right*] signifie « *qui produit ceci ou cela* » ; car on ne peut raisonnablement soutenir que c'est ce qu'il signifie. La question est plutôt de savoir s'il existe une caractéristique générale qui fasse que les actes corrects sont corrects, et, si c'est le cas, quelle est cette caractéristique. Parmi toutes les tentatives, dans l'histoire, de déterminer une telle caractéristique qui soit à la fois commune à toutes les actions correctes [*right* = moralement correcte = droite, justes, bonnes] et qui les fonderait, considérons celles entreprises par l'égoïsme et l'utilitarisme. Ceci dit, je ne vais pas les discuter : non pas parce que ce sujet est sans importance, mais parce qu'il a déjà été largement abordé par d'autres et parce qu'on est arrivé à un large consensus chez les philosophes moraux pour dire qu'aucune de ces théories n'était satisfaisantes. Une théorie beaucoup plus attrayante, en revanche, a été défendue par le professeur Moore : ce qui rend les actions correctes est le fait qu'elles produisent plus de bien [*good*] que n'en aurait produit n'importe qu'elle autre action possible accomplie par l'agent<sup>1</sup>.

En fait, cette théorie est le point culminant de toutes les tentatives entreprises pour fonder le caractère correct [*rightness*] sur l'idée qu'il produit un certain résultat. La première tentative consiste à fonder le caractère correct sur le fait qu'il conduisait à l'avantage ou au plaisir de l'agent. Mais cette théorie échoue – et cela saute aux yeux – parce qu'une grande partie de nos

devoirs consiste à respecter les droits et les intérêts des autres, quoique cela nous en coûte. Platon et ses contemporains avaient peut-être raison en soutenant que tenir compte des droits des autres n'implique jamais, à long terme, une perte de bonheur pour l'agent, que « la vie juste est profitable pour l'homme ». Mais, même si cela est vrai, cela n'a rien à voir avec le caractère correct d'un acte. Dès l'instant qu'un homme accomplit une action *parce qu'il pense* par là même promouvoir ses propres intérêts, il n'agit pas selon la rectitude [*rightness*] de son caractère mais selon ses propres intérêts.

L'utilitarisme hédoniste fournit un amendement bien nécessaire à cette théorie égoïste. Il remarque avec justesse que le fait qu'un certain plaisir soit ressenti par l'agent n'est pas une raison *imposant* d'accomplir cette action plutôt qu'une autre ; et cela d'autant plus, que l'autre action ferait bénéficier autrui d'un plaisir équivalent ou plus grand. De toutes façons, la nature humaine étant ce qu'elle est, il est très probable que l'agent essaiera d'accomplir l'action qui lui procurera du plaisir. Il n'empêche que l'utilitarisme hédoniste mérite, à son tour, d'être corrigé. À la réflexion, il semble, en effet, clair que le plaisir n'est pas la seule chose, dans la vie, que l'on considère comme bonne en elle-même : par exemple, nous pensons que posséder un bon caractère, ou avoir une bonne compréhension du monde sont aussi des choses bonnes, voir meilleures que le plaisir. Un grand progrès est donc fait si l'on substitue « qui produit le plus grand bien » à « qui produit le plus grand plaisir ».

Non seulement la théorie de Moore est plus attrayante que l'utilitarisme hédoniste, mais sa relation logique à l'utilitarisme égoïste est telle que celui-ci ne peut être vrai que si la nouvelle

---

<sup>1</sup> Je prends la théorie, comme j'ai essayé de le montrer, que l'on trouve dans *Ethics* plutôt que la version antérieure et moins plausible que l'on trouve dans *Principia Ethica*.

théorie l'est aussi – tandis qu'elle pourrait être vraie et pas l'utilitarisme hédoniste. C'est même là, en fait, une des bases logiques de l'utilitarisme hédoniste. En effet, l'idée selon laquelle ce qui produit le maximum de plaisir est correct a pour présupposés : 1) que ce qui produit le maximum de bien est correct et 2) que le plaisir est la seule chose bonne en elle-même. S'ils n'admettaient pas que ce qui produit le maximum de *bien* en tant que tel est correct, l'effort des utilitaristes pour montrer que le plaisir est la seule chose bonne en elle-même – et c'est ce qu'ils ont en fait le plus de mal à établir – serait vain : ils ne pourraient pas montrer que seul ce qui produit le maximum de plaisir est correct. Dès lors, si l'on parvient à montrer que le fait de produire le maximum de bien n'est pas ce qui rend toutes les actions correctes, on aura aussi, *a fortiori*, réfuté l'utilitarisme hédoniste.

Lorsqu'un homme ordinaire tient une promesse parce qu'il pense qu'il doit la faire, il semble clair qu'il le fait sans penser aux conséquences totales, et encore moins avec l'idée qu'elles seront les meilleures possibles. En fait, il pense beaucoup plus au passé qu'au futur. S'il pense qu'il agit correctement, c'est simplement parce qu'il a promis de le faire – et ce n'est, habituellement, rien de plus. Que son acte en vienne à produire les meilleures conséquences possibles n'est pas la raison pour laquelle il le qualifiera de correct. Ce qui détermine la théorie [de Moore] que nous examinons, ce ne sont donc pas ces actions (pourtant majoritaires) où nous raisonnons en nous disant «c'est l'action correcte parce que j'ai promis de la faire». Ce qui détermine cette théorie, ce sont plutôt ces cas exceptionnels où les conséquences d'une promesse tenue, par exemple, seraient si désastreuses pour les autres que nous jugerions correct de ne pas la tenir. Certes, on doit bien admettre que de tels cas

existent. Admettons que j'ai promis à un ami de le rencontrer à une heure précise dans un but anodin. Je me sentirais certainement justifié de briser cette promesse si cela me permet d'empêcher un grave accident ou de porter secours à la victime. Et les avocats de la thèse que nous examinons soutiennent que ma réflexion serait due à l'idée que je dois produire plus de bien en faisant ceci plutôt que cela. Mais on pourrait voir les choses d'une manière différente, une manière qui, je crois, va se révéler la bonne. On pourrait dire que, en plus de mon devoir de tenir mes promesses, j'ai reconnu qu'il existait un devoir de soulager la détresse<sup>2</sup>. Si bien que lorsque je pense qu'il est correct de suivre le second au détriment du premier, ce n'est pas parce que je pense que je devrais produire par là plus de bien, mais simplement parce que, dans ces circonstances, ce second devoir est plus fort que le premier. D'ailleurs, cette manière de voir correspond beaucoup plus à ce que nous pensons lorsque nous sommes réellement confronté à une situation de ce genre. Si, pour autant que je le sache, je peux produire une quantité égale de biens en tenant une promesse ou en aidant quelqu'un à qui je n'ai rien promis, je ne devrais pas hésiter : mon devoir est la première option. Pourtant, dans l'hypothèse où ce qui est correct l'est parce que cela produit le plus de bien, je ne devrais pas en tenir compte.

Deux théories permettent de résoudre des cas de consciences de ce genre de façon simple. La première est celle de Kant : selon lui, il existe certains devoirs d'obligations parfaites (tels que tenir ses promesses, payer ses dettes, dire la vérité), qui n'admettent jamais d'exception en faveur des devoirs d'obligations imparfaites, tels que soulager la détresse. La seconde théorie est

---

<sup>2</sup> Ce ne sont pas à proprement parlé des devoirs ; ce sont des choses qui tendent à être des devoirs, des devoirs *prima facie*. Voir ci-dessous.

notamment la position du professeur Moore ou de Rashdall : seul existe le devoir de produire du bien, et tous les «conflits de devoirs» devraient être résolus en se demandant par quelle action on produira le plus grand bien. Mais que notre théorie soit simple importe moins que le fait qu'elle corresponde bien à la réalité. Or, l'explication que nous avons donnée ci-dessus témoigne plus, me semble-t-il, de ce que nous pensons réellement que des théories plus simples. Ainsi, tenir ses promesses devrait habituellement passer avant la bienveillance. Mais lorsque le bien que peut produire un acte bienveillant est très grand, et que celui de la promesse semble, en comparaison, insignifiant, notre devoir devient celui d'accomplir l'acte bienveillant.

En fait, la théorie de l'utilitarisme idéal, si je puis ainsi résumer la théorie du professeur Moore, me semble trop simplifier notre relation aux autres personnes. Elle soutient, en effet, que la seule relation moralement pertinente que je peux entretenir avec mon prochain, repose sur la possibilité qu'il soit bénéficiaire de mon action<sup>3</sup>. Quant à mon prochain, il serait dans cette même relation avec moi, et c'est là que résiderait la pertinence morale. Pourtant nous pouvons aussi être liés par une promesse ou par une relation entre débiteur et créiteur, mari et femme, parents et enfant, entre amis ou concitoyens... Et chacune de ces relations est au fondement d'un devoir *prima facie* qu'il m'incombe plus ou moins de respecter selon les circonstances. Lorsque je suis dans une situation, comme c'est peut-être toujours le cas, où m'incombent plus d'un de ces devoirs *prima facie*, je dois étudier

la situation jusqu'à ce que je parvienne à une opinion résolue [tout bien considéré] (mais pas plus) que l'un de ces devoirs l'emporte sur les autres. Cela me conduit à penser qu'en l'occurrence, mon devoir est indéniablement de suivre le devoir *prima facie* en question.

Je suggère d'utiliser « devoir *prima facie* » ou « devoir conditionnel » pour faire référence à ces caractéristiques (distinctes de celles d'être un devoir propre) que possède un type d'acte (par exemple tenir une promesse) qui serait un devoir propre s'il n'y avait pas, en même temps, d'autres caractéristiques moralement pertinentes. Le fait qu'un acte soit un devoir propre ou un devoir réel dépend de *tous* les attributs moralement pertinents de l'acte en question. Sans doute, l'expression « devoir *prima facie* » n'est-elle pas tout à fait satisfaisante : (1) Elle insinue que ce dont on parle serait une certaine sorte de devoir alors qu'il ne s'agit en réalité pas d'un devoir mais de quelque chose qui est relié au devoir. À proprement parler, il ne faudrait pas une expression qualifiant le mot devoir, mais un nom séparé. (2) « *Prima facie* » suggère aussi que l'on parle de l'apparence qu'aurait une situation morale à première vue, laquelle pourrait bien se révéler illusoire ; mais il faut comprendre au contraire que c'est quelque chose de l'ordre d'un fait objectif : le devoir *prima facie* appartient à la nature de la situation ou encore, plus précisément, il appartient à un élément de cette situation, et ceci contrairement aux devoirs propres qui dépendent de la situation *dans son ensemble*. Quoi qu'il en soit, je n'ai, hélas, pas trouvé de meilleur terme. Le professeur Prichard a suggéré « attente » [*claim*]. Le mot « attente » a l'avantage d'être assez familier dans ce genre de sens et il semble recouvrir l'essentiel. Il serait assez naturel de dire « telle personne à qui j'ai fais une promesse a une attente envers moi » ou « telle autre personne en détresse, que je peux soulager (en

---

<sup>3</sup> Certains penseront que, toutes autres considérations mises à part, une réfutation suffisante de cette position [de Moore] consiste à remarquer que je suis aussi en relation avec moi-même, si bien que, pour cette position, la distinction entre soi et les autres est sans signification morale.

brisant une promesse), a une attente envers moi ». Mais, (1) alors que « attente » est approprié de leurs points de vue, nous voulions un mot pour exprimer le fait qui lui correspond du point de vue de l'agent – le fait qu'il soit le destinataire d'une attente. Ensuite (2), et c'est là le plus important, « attente » suggère inévitablement deux personnes, la première attendant quelque chose de la seconde : or, si cela fonctionne bien avec les devoirs sociaux, c'est en revanche inapproprié pour cette part importante des devoirs que sont les devoirs envers soi-même, comme ceux de cultiver une certaine forme de caractère. On voit bien qu'il serait assez artificiel, et en tout cas résolument métaphorique, de dire qu'un caractère a une attente envers quelqu'un.

Ces devoirs *prima facie* n'ont rien d'arbitraire. Chacun repose sur des circonstances bien définies qui ne peuvent sérieusement être tenues pour dépourvues de signification morale. Je propose de diviser ces devoirs *prima facie* de la manière suivante – laquelle n'est ni complète, ni définitive<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Il faut bien comprendre, à cette étape, que *j'assume* l'exactitude de plusieurs de nos principales convictions morales comme des devoirs *prima facie*, ou plus précisément que *j'affirme* que nous *savons* qu'ils sont vrais. Pour moi, il est plus qu'évident que faire une promesse, par exemple, c'est créer une attente morale de quelqu'un envers nous. Certains lecteurs diront peut-être que eux, ne *savent pas* si cela est vrai. Je ne pourrais certainement pas le leur prouver ; je peux seulement leur demander d'y réfléchir encore, avec l'espoir qu'ils finissent par reconnaître qu'ils savent eux aussi que cela est vrai. Les principales convictions morales d'un homme ordinaire me semblent être non pas des opinions que la philosophie devrait approuver ou réfuter, mais bien des connaissances, dès le commencement. Pour ma part, j'ai l'impression d'avoir rencontré peu de difficultés en distinguant ces convictions essentielles d'autres convictions morales que je possède également mais qui relèvent simplement d'opinions faillibles, et qui ne proviennent que d'une étude

(1) Certains devoirs reposent sur des actes que j'ai accomplis. Ceux-ci peuvent se diviser en deux catégories : (a) ceux qui reposent sur une promesse ou sur ce qu'on pourrait appeler une promesse implicite, comme l'engagement tacite à ne pas mentir qui semble impliqué par le fait d'engager une conversation (en tout cas entre personne civilisée), ou par le fait d'écrire des livres d'histoire qui ne soient pas de pures fictions. On peut les nommer des devoirs de fidélité. (b) D'autres devoirs reposent sur des actes qui ont été nuisibles [*wrongfull*]. On peut les nommer des devoirs de réparation.

(2) D'autres encore reposent sur des actes accomplis par d'autres personnes, qui m'ont rendu service. On peut les décrire en gros comme des devoirs de gratitude<sup>5</sup>.

(3) Certains devoirs reposent sur une distribution possible ou réelle de plaisirs ou de bonheur (ou des moyens d'y parvenir) sans que cela ne corresponde au mérite des personnes concernées. Dans de tels cas, nous avons un devoir d'empêcher ou de renverser une telle distribution. Ce sont des devoirs de justice.

(4) D'autres reposent sur le simple fait qu'il existe d'autres êtres dans le monde dont nous pouvons améliorer les conditions de vie, en terme de vertu, d'intelligence ou de plaisir. Ce sont les devoirs de bienfaisance.

(5) D'autres reposent sur le fait que nous pouvons améliorer notre propre condition, en terme de vertu ou d'intelligence. Ce sont les devoirs d'éducation de soi-même [*self-improvement*].

(6) Je pense que nous devrions faire une distinction entre (4) et des devoirs qui pourraient se résumer à « ne pas blesser autrui ». Évidemment, blesser autrui revient incidemment

---

insuffisante du bien et du mal dans les institutions ou les actions.

<sup>5</sup> Pour une correction nécessaire à cette affirmation, voir ci-dessous.

à ne pas lui faire de bien, mais il me semble clair que la non malaisance doit être comprise comme un devoir distinct de celui de bienfaisance – et comme un devoir de nature plus impérieuse. On notera qu'il est le seul parmi tous les types de devoir à être formulé par la négative. On pourrait certainement, comme pour les autres devoirs, essayer d'en donner une formulation positive. On pourrait dire que c'est en fait un devoir de s'empêcher d'agir soit selon une inclination à nuire aux autres, soit selon une inclination à chercher notre propre plaisir, ce qui pourrait incidemment nuire à autrui. Mais, à la réflexion, il apparaît clairement que le devoir principal, ici, est bien le devoir de ne pas nuire aux autres, que l'on possède ou non l'inclination dont procèderait cette nuisance. Si nous avons cette inclination, le devoir principal de ne pas nuire engendre un devoir consécutif de résister à cette inclination. Reconnaître le devoir de non malaisance est la première étape sur le chemin de la bienfaisance. C'est d'ailleurs bien ce dont témoigne ce vieux code moral qu'est le Décalogue en donnant la préséance à des commandements comme « tu ne tueras point », « tu ne commettras pas l'adultére », « tu ne voleras pas », « tu ne feras pas de faux témoignage ». Ceci étant dit, même si nous parvenons à reconnaître un devoir de bienfaisance, il me semble que le devoir de non malaisance doit être vu comme s'en distinguant, et comme plus astreignant. Nous ne devrions pas, en général, considérer qu'il est légitime de tuer une personne dans le but d'en garder une autre en vie, ou de voler à l'un pour faire l'aumône à l'autre.

Le défaut principal de l'utilitarisme idéal est qu'il ignore, ou, à tout le moins, qu'il ne rend pas assez justice au caractère extrêmement personnel du devoir. Si le devoir consiste seulement à produire un maximum de bien, la question de savoir qui va en bénéficier (qu'il

s'agisse de moi-même, de mon bienfaiteur, d'une personne à qui j'ai promis de prodiguer ce bien ou simplement d'un individu sans relation particulière avec moi) ne devrait pas faire de différence dans mon devoir de produire ce bien. Pourtant, nous sommes en réalité tous certains que cela fait une vraie différence.

On peut faire un ou deux commentaires sur cette liste provisoire des devoirs. (1) La nomenclature n'est pas tout à fait exacte. Ainsi, par « fidélité » ou « gratitude », on entend, à proprement parler, un certain état de motivation. Or, comme je l'ai souligné, notre devoir ne consiste pas à avoir certains motifs mais bien à accomplir certains actes. La « fidélité », par exemple, signifie une disposition à tenir ses promesses explicites ou implicites *parce que nous les avons faites*. Mais nous n'avons pas de mots pour signifier le devoir de tenir ses promesses explicites ou implicites *indépendamment du motif*. J'utilise donc, par commodité, le terme « fidélité » de façon assez approximative pour recouvrir ces deux sens. De même, j'utilise le terme « gratitude » pour désigner le fait de retourner un service, indépendamment du motif. Le terme « justice », pour sa part, ne se limite pas vraiment, dans l'usage ordinaire, à un état de la motivation car on peut dire d'un homme qu'il agit avec justice, même si l'on ne pense pas que sa seule motivation est de faire ce qui est juste. Notre usage de « justice » semble donc un peu moins inexact. Finalement, j'ai utilisé le mot « bienfaisance » plutôt que « bienveillance » afin d'insister sur le fait qu'il s'agit d'un devoir de faire certaines choses et non pas de les faire en fonction d'un certain motif.

(2) Si l'on objectait que ce catalogue des principaux types de devoir n'est pas systématique puisqu'il ne repose sur aucun principe logique, on pourrait avant tout répliquer

qu'il ne prétend pas être un catalogue définitif. C'est une classification *prima facie* des devoirs qui reflètent ce que semblent être nos convictions morales. Et si ces convictions sont, comme je l'affirmerais, de l'ordre de la connaissance (et si je ne me trompe pas), la liste sera une liste d'authentiques devoirs conditionnels, exacte en tant que telle mais pas nécessairement complète. D'ailleurs, la liste des *biens* dressée par la théorie rivale est exactement obtenue par la même méthode (et c'est la seule qui vaille en l'occurrence), c'est-à-dire une réflexion direct sur ce que nous pensons.

De toute façon, la fidélité aux faits vaut mieux qu'une architectonique symétrique ou une simplicité hâtive. Et tant mieux si des investigations futures nous révèlent une base parfaitement logique ou une meilleure classification.

(3) On pourrait aussi nous objecter que notre théorie selon laquelle il existe des types de devoirs *prima facie* à la fois divers et souvent conflictuels, ne permet pas de dégager un principe pour savoir quel est notre devoir réel dans des circonstances particulières. C'est exact ; mais la théorie rivale n'est pas mieux armée contre cette objection. En effet, lorsque l'on doit choisir entre la production de deux biens hétérogènes, disons la connaissance et le plaisir, l'utilitarisme idéal ne peut que retomber sur la position, sans fondement logique, qu'un de ces biens est le plus important. Ce n'est pas donc mieux que la position selon laquelle un devoir est plus impérieux qu'un autre. Et par ailleurs, lorsqu'on considère la variété infinie des effets de nos actions sur le plaisir, force est de constater que ce qu'affirme parfois l'hédonisme, à savoir qu'il offre un critère de bonne conduite facilement applicable, est assez illusoire.

Je suis cependant réticent à me contenter d'un argument *ad hominem*, et je voudrais soutenir que, en principe, il n'y a pas de raison de s'attendre à ce que tout acte qui est notre devoir le soit toujours pour la même raison. Pourquoi deux ensembles de circonstances ou même un seul ensemble de circonstances devraient-ils *ne pas* posséder des caractéristiques différentes, chacune d'entre elles entraînant un devoir *prima facie* ? Lorsque je me demande pourquoi je suis certain, dans un cas donné, d'avoir ce devoir *prima facie* de faire ceci ou cela, je réalise que c'est parce que j'ai fait une promesse ; lorsque je me pose la même question dans un autre cas, je réalise que c'est parce que j'ai fait quelque chose de mal. Et si, à la réflexion, je réalise (comme je le pense) qu'aucune de ces raisons n'est réductible à l'autre, je n'ai pas à admettre a priori qu'une telle réduction soit possible.

On pourrait tenter d'arranger les types de devoirs que nous avons indiqués de façon plus systématique. En premier lieu, il semble évident que, s'il existe des choses intrinsèquement bonnes, ce sera un devoir *prima facie* de les faire advenir plutôt que non – et même d'en faire advenir le plus possible. On soutiendra au chapitre cinq qu'il existe essentiellement trois choses qui sont intrinsèquement bonnes : la vertu, la connaissance et, dans certaines limites, le plaisir. Et puisqu'une disposition vertueuse donnée, par exemple, est aussi bonne qu'elle soit réalisée chez moi ou chez quelqu'un d'autre, il semble que ce soit bien mon devoir de la faire advenir aussi bien chez moi que chez quelqu'un d'autre. Il en irait exactement de même dans le cas de la connaissance.

Le cas du plaisir est plus compliqué. Car, bien que nous reconnaissions clairement un devoir de produire du plaisir pour les autres, il est moins évident que nous reconnaissions aussi

un devoir de produire du plaisir pour nous-mêmes. Cela s'explique de la manière suivante. Penser un acte comme notre devoir présuppose un certain degré de réflexion sur cet acte. C'est pour cette raison qu'un tel acte se distingue habituellement des actes qu'une impulsion nous forcerait à d'accomplir. Jusqu'ici, lorsque nous ne voyons pas le fait de promouvoir notre plaisir comme un devoir, c'est pour raison analogue à celle qui fait qu'une personne très compatissante ne voit pas la promotion du bonheur des autres comme un devoir. Elle est portée avec une telle force par son intérêt direct dans le bien-être de ceux dont elle promeut le plaisir qu'elle ne s'arrête pas pour se demander si c'est bien son devoir de promouvoir leurs plaisirs. Et de même, nous sommes portés avec une telle force à promouvoir notre plaisir que nous ne nous arrêtons pas pour nous demander si c'est bien notre devoir de le faire. Mais il existe une autre raison pour considérer que, même en dehors du fait que nous n'y pensons pas, cela ne se présente pas vraiment comme un devoir : puisque l'accomplissement de la plupart de nos devoirs implique que nous renoncions à une partie du plaisir que nous désirons, la notion de devoir et de plaisir pour nous-mêmes semblent devoirs être vues, par association d'idée, comme des choses incompatibles. Cette association d'idée est d'ailleurs salutaire dans la mesure où elle met un frein sur ce qui pourrait s'avérer trop fort, à savoir notre tendance à rechercher notre plaisir au détriment des autres. Pourtant, si le plaisir est quelque chose de bon, il semble bien qu'à la longue, il soit correct que nous le recherchions pour nous-mêmes et pour les autres, du moins lorsque cela ne nous empêche pas de nous acquitter d'un devoir *prima facie* plus impérieux. La question n'est pas facile, mais il semble qu'on ne puisse refuser cette conclusion qu'à partir de l'une de ces trois affirmations :

(1) que le plaisir n'est pas un bien *prima facie* (parce qu'un bien ne peut être ni l'actualisation d'une mauvaise disposition ni quelque chose d'immérité),

(2) qu'il n'existe pas de devoir *prima facie* de produire autant de plaisir que nous le pouvons, ou

(3) que, bien qu'il existe un devoir *prima facie* de produire des choses bonnes, il n'y a pas de devoir *prima facie* de produire du plaisir pour nous-mêmes.

Je donnerais plus loin<sup>6</sup> des raisons de ne pas accepter la première affirmation. Quant à la deuxième, elle peut bien être considérée comme un argument, mais il me semble complètement faux. La troisième n'est plausible que si l'on soutient aussi qu'un acte qui est plaisant ou qui nous apporte du plaisir ne peut pas, pour cette raison précise, être un devoir. Mais cela conduirait à une conséquence paradoxale : si un homme éprouve du plaisir en apportant du plaisir aux autres ou en travaillant à leur développement moral, ce ne devrait plus être son devoir de le faire. Il reste que les faits sont têtus : et dans notre conscience ordinaire nous ne voyons pas la recherche de notre plaisir comme un devoir. Une explication partielle de cela, me semble-t-il, pourrait être que notre propre plaisir est un bien et qu'il existe effectivement un devoir de le produire, mais à la condition expresse que nous le considérons non pas seulement comme notre plaisir mais comme un plaisir objectif, quelque chose qu'un spectateur impartial approuverait, bref, que nous pourrions envisager comme un devoir – mais ce n'est précisément pas ce que nous faisons habituellement.

Si ces affirmations sont exactes, ce que nous avons appelé le devoir de bienfaisance et le devoir d'éducation de soi-même reposent alors

---

<sup>6</sup> *The Right and the Good*, pp. 135-8.

sur un même fondement. En effet, ce ne sont pas des principes différents qui sont impliqués pour ces deux devoirs. Si nous ressentons une responsabilité particulière à améliorer notre caractère plutôt que celui des autres, ce n'est pas parce qu'un principe spécial serait impliqué, c'est parce que nous avons conscience qu'une chose est davantage sous notre contrôle que l'autre. C'est d'ailleurs sur cette base que Kant exprime la loi pratique du devoir dans la formule « cherche à te rendre bon et à rendre les autres heureux ». Il était tellement persuadé du caractère interne de la vertu qu'il considérait toute tentative de produire de la vertu chez les autres comme n'engendrant, au mieux, qu'une contrefaçon de vertu, comme des actes corrects de l'extérieur mais non pas selon le vrai principe de l'action vertueuse. Il faut admettre qu'un homme ne peut en contraindre un autre d'être vertueux. La vertu obligatoire ne serait tout simplement plus de la vertu. Mais l'expérience indique clairement que Kant exagérait lorsqu'il affirmait que l'on ne peut absolument pas promouvoir la vertu chez un autre ou l'influencer de manière à ce qu'il soit plus probablement vertueux qu'autrement. Et notre devoir de faire cela, n'est pas d'un genre différent du devoir d'améliorer son propre caractère.

Il est aussi clair, et cela dès le plus jeune âge du développement moral, que si une chose est mauvaise [*bad*] en elle-même, nous devons, *prima facie*, ne pas la faire advenir. Et c'est sur cela que repose le devoir de non malaisance.

Le devoir de justice est particulièrement compliqué, et le mot est d'ailleurs utilisé pour désigner des choses très différentes : le paiement d'une dette, la réparation d'un préjudice que l'on a causé à quelqu'un, ou ce qui concerne la distribution du bonheur entre des personnes selon leur mérites. Pour ma part, j'utiliserais le

mot de justice pour au sens du troisième exemple. Au cinquième chapitre, j'essayerai de montrer qu'à côté des trois biens simples (par comparaison) que sont la vertu, la connaissance et le plaisir, il existe un bien plus complexe qui ne leur est pas réductible et qui consiste dans la proportion du bonheur et de la vertu. Nous avons un devoir de faire advenir ce bien pour tous nos semblables bien qu'il puisse être encore plus important si nous entretenons des relations de responsabilité avec certaines personnes. Ainsi, donc, avec la bienfaisance et l'éducation de soi, vient le principe général que nous devrions produire autant de bien que possible, même si le bien en question diffère dans les deux cas.

Mais, à côté de cette obligation générale, il y a des obligations spéciales. Elles peuvent d'abord découler d'actes qui, bien que n'étant pas vraiment destinés à cela, créent des obligations. Selon la nature des cas, ces actes peuvent être de deux sortes : infliger un préjudice à autrui ou accepter un bienfait de sa part. Il semble clair que cela nous relie à lui par une obligation spéciale et que ce ne sont que ces actes qui le font. De là découlent les deux devoirs de réparation et de gratitude.

Il y a enfin des obligations spéciales qui découlent d'actes dont l'intention est précisément de nous lier par une obligation de ce genre. On nomme de tels actes des promesses ; ce nom est suffisamment général pour qu'on puisse, si on le désire, y inclure les promesses implicites, c'est-à-dire ce genre de comportements où, sans qu'une promesse soit verbalisée, nous créons intentionnellement chez autrui l'attente d'un comportement qui va dans son intérêt.

Il semble bien que l'on ait fait le tour de toutes les manières dont apparaissent les devoirs *prima facie*. Dans la réalité de l'expérience, ils

sont imbriqués de manière très complexe. Ainsi, par exemple, le devoir d'obéir aux lois de son pays provient au moins de trois sources. Tout d'abord, il y a (comme le remarque Socrate dans le *Criton*) un devoir de gratitude envers mon pays pour les bienfaits que j'en ai reçus. Il y a ensuite la promesse implicite d'obéir qui semble inhérente à la résidence permanente dans un pays où l'on *s'attend* à ce que les lois soient respectées, et ce d'autant plus lorsque nous invoquons la protection des lois pour nous mêmes (c'est le véritable fondement de la doctrine du contrat social). Enfin, (si nous avons de la chance) il y a le fait que ces lois sont de puissants instruments en vue du bien commun.

De même, l'obligation générale de justement proportionner le bonheur au mérite (dans la mesure du possible) est souvent largement renforcée par le fait que beaucoup des injustices qui existent sont dues au système économique et social que nous n'avons certes pas créé mais que nous acceptons et auquel nous participons. Le devoir de justice est alors renforcé par le devoir de réparation.

Il faut dire quelques mots pour clarifier la relation entre les devoirs *prima facie* et les devoirs absous ou réels de faire un acte particulier dans des circonstances particulières. Si, comme l'admettent presque tous les moralistes mis à part Kant, et comme le pensent beaucoup de gens, il est parfois correct de dire un mensonge ou de briser une promesse, il faut bien maintenir qu'il existe une différence entre un devoir *prima facie* et un devoir réel ou absolu. Lorsque nous nous pensons justifiés – parce que moralement obligé – de briser une promesse afin de soulager la douleur de quelqu'un, nous ne cessons pas, pour un certain laps de temps, de reconnaître le devoir *prima facie* de tenir ses promesses. Et c'est précisément cela qui nous conduit à éprouver

peut-être pas de la honte ou de la repentance mais très certainement des scrupules à agir ainsi. D'ailleurs, nous reconnaissons que c'est notre devoir de rattraper, d'une manière ou d'une autre, la promesse brisée. Nous devons faire la distinction entre ce qui est notre devoir et ce qui tend à être notre devoir. Tous les actes que nous accomplissons contiennent divers éléments en vertu desquels ils peuvent tomber sous diverses catégories. Dans la mesure où il casse une promesse, par exemple, tel acte tend à être mal ; mais dans la mesure où il soulage une douleur, il tend à être correct. La tendance à être un devoir peut être appelée un attribut « résultant d'une partie » [*parti-resultant*], c'est-à-dire qui appartient à un acte en vertu de certains de ses composants. *Être* un devoir est en revanche un attribut « résultant du tout » [*toti-resultant*], c'est-à-dire qui appartient à un acte en vertu de sa nature complète et de rien d'autre<sup>7</sup>. Cette distinction entre attributs résultant d'une partie et résultant du tout, nous allons la rencontrer dans un tout autre contexte<sup>8</sup>.

On pourrait chercher un autre exemple de cette distinction dans le fonctionnement des lois naturelles. Ainsi, *en tant que* sujet à la force de gravitation d'un autre corps, tout corps tend à se mouvoir dans une direction particulière à une certaine vitesse ; mais son mouvement réel dépend de *toutes* les forces auxquelles il est sujet. C'est seulement en reconnaissant cette distinction que nous pouvons préserver le caractère absolu des lois de la nature, et c'est seulement en reconnaissant la distinction correspondante que nous pouvons préserver le caractère absolu des principes généraux de la moralité. Il importe cependant de noter une différence majeure entre ces deux cas. Lorsque nous disons que parce qu'il y a la gravitation, un

---

<sup>7</sup> Mais voir la précision dans la note 10 ci-dessous.

<sup>8</sup> Voir, *The Right and the Good*, pp.122-3.

corps tend à se mouvoir d'une certaine manière, nous faisons référence à une influence causale réelle exercée par un corps sur un autre. Mais lorsque nous disons que parce qu'elle est délibérément fausse, une remarque tend à être mauvaise [*wrong*], nous ne faisons référence à aucune influence causale, à aucune relation de succession temporelle. Nous évoquons seulement une relation du genre de celle qui relie une figure mathématique à ses différentes propriétés. Et si l'on trouve que le mot « tendance » suggère trop une relation causale, on parlera de certains types d'actes comme étant *prima facie* correct ou non (ou de différentes personnes comme ayant des revendications différentes, voir conflictuels) plutôt qu'ayant tendance à être correct ou non.

Il faudrait dire quelques mots sur la relation entre notre appréhension de certains types d'actes comme étant *prima facie* correct et de notre attitude mentale envers certains actes en particulier. Il convient bien de parler d'appréhension dans le premier cas mais pas dans le second. En effet, *en tant* qu'il relève de la tenu d'une promesse, ou *en tant* qu'il redistribue justement des biens, ou *en tant* qu'il retourne un service rendu, ou *en tant* qu'il promeut le bien d'autrui, ou *en tant* qu'il promeut la vertu ou la perspicacité de l'agent, cela va de soi : un acte est *prima facie* correct. Mais cela ne va pas de soi au sens où ça serait une évidence depuis le début de notre vie, ou au sens où nous comprenons une proposition dès que nous l'entendons. Cela va de soi au sens où lorsque nous avons atteint une maturité suffisante et prêtions suffisamment attention à la proposition, sans qu'il soit besoin de preuve ou d'une autre évidence pour la soutenir. C'est simplement évident comme sont évidents un axiome mathématique ou une inférence logique. L'ordre moral exprimé dans ces propositions est simplement une partie de la nature fondamentale

de l'univers (et, pourrions-nous ajouter, de tout univers possible où il y a des agents moraux) tout comme le sont les structures spatiale ou numérique exprimée dans les axiomes géométrique ou arithmétique. Notre assurance que ces propositions sont vraies exprime la même confiance dans la raison que celle exprimée par notre assurance envers les mathématiques. Et nous ne devrions pas être méfiants avec la seconde sphère si nous sommes confiants avec la première. Car, dans les deux cas, nous traitons de propositions qui ne peuvent être prouvées et qui ne requièrent certainement pas de preuve.

(...)

Les principes généraux du devoir ne nous sont bien sûr pas donné comme des évidences dès le début de nos vies. Mais alors comment viennent-ils ? La réponse est qu'ils finissent par nous apparaître évidents exactement comme les axiomes mathématiques. Nous découvrons par l'expérience que cette paire d'allumette ajoutée à cette autre paire fait quatre allumettes, que ces deux perles sur un fil, ajoutées à ces deux autres font quatre perles : et en réfléchissant sur ces découvertes et sur d'autres semblables, nous finissons par comprendre que c'est dans la nature de deux et deux de faire quatre. C'est de façon exactement similaire que nous voyons le caractère *prima facie* correct de l'acte de tenir telle promesse en particulier. Et lorsque nous avons atteint une maturité suffisante pour penser en termes généraux, nous saisissons le caractère *prima facie* correct de tout acte qui consiste à tenir une promesse. Ce qui vient chronologiquement en premier, c'est l'évidence qu'un acte particulier est *prima facie* correct. De là, nous établissons par la réflexion l'évidence du principe général de devoir *prima facie*. Ensuite – peut-être en comprenant qu'un même acte peut être *prima facie* correct en vertu d'autres caractéristiques qu'il possède ou alors

en comprenant que d'autre caractéristiques encore le rende *prima facie* mauvais – nous en venons à croire quelque chose qui n'est pas du tout évident mais qui s'avère une opinion probable : que cet acte particulier est effectivement correct (sans l'être *prima facie*).

On voit donc qu'il y a une grande différence entre le fait d'être correct [*rightness*] et des propriétés mathématiques. Ainsi, un triangle isocèle a nécessairement deux angles égaux, quelles que soient ses autres caractéristiques – quelles que soient par exemple sa surface ou l'ouverture de son troisième angle. Le fait qu'il ait deux angles égaux est donc un attribut « résultant d'une partie »<sup>9</sup>. Et l'on peut dire la même chose de tous les attributs mathématiques. Cela est aussi vrai, pourrais-je ajouter, du fait d'être correct *prima facie*. Mais un acte qui correspond à une description générale n'est jamais correct de façon nécessaire et absolue. Le fait qu'il soit correct dépend de sa nature globale, et pas seulement de l'un ou l'autre des éléments qui le composent. La raison en est qu'aucun objet mathématique (une figure ou un angle, par exemple) ne possèdent jamais deux caractéristiques dont puissent résulter des caractéristiques opposées. En revanche, les actes moraux (comme chacun le sait) ont souvent, voir toujours, (comme il faut l'admettre à la réflexion) des caractéristiques différentes dont résultent en même temps des choses *prima facie* correct et *prima facie* mauvaise. Il n'existe probablement pas d'acte, par exemple, qui procure du bien à quelqu'un sans porter préjudice à quelqu'un d'autre, et *vice versa*.

---

<sup>9</sup> Voir *The Right and the Good*, pp.28, 122-3.