

John Stuart MILL (1871)

# L'UTILITARISME

Traduction originale de M. Philippe Folliot,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango, Dieppe, Normandie.  
13 janvier 2008.

Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie  
Courriel: [philippefolio@wanadoo.fr](mailto:philippefolio@wanadoo.fr)  
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, bénévole,  
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie  
Courriel: [philippefolio@wanadoo.fr](mailto:philippefolio@wanadoo.fr)  
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

**John Stuart Mill**

## L'UTILITARISME

traduit de l'anglais par Philippe Folliot, à partir de

**Utilitarianism.** 4<sup>e</sup> édition (la dernière publiée du vivant de l'auteur). London : Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1871.

Suivi de la traduction française de Le Monnier, Paris : Ancienne librairie Germer Baillière et Cie, Félix Alcan Éditeur, 1889.

[Autorisation formelle accordée par mon ami Philippe Folliot, philosophe et traducteur, de diffuser cette traduction, le 14 janvier 2008.]



Courriel : [philippefolliot@yahoo.fr](mailto:philippefolliot@yahoo.fr)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 14 janvier 2008 à Chicoutimi,  
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



## Table des matières

[Traduction française de Philippe Folliot](#), 13 janvier 2008.

- [Chapitre I.](#) Remarques générales
- [Chapitre II.](#) Ce qu'est l'utilitarisme
- [Chapitre III.](#) De la sanction ultime du principe d'utilité
- [Chapitre IV.](#) De quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité.
- [Chapitre V.](#) De la connexion entre justice et utilité

[Traduction française de Le Monnier](#), 1889.

- [Chapitre I.](#) Remarques générales
- [Chapitre II.](#) Ce que c'est que l'utilitarisme
- [Chapitre III.](#) De la sanction suprême du principe d'utilité
- [Chapitre IV.](#) De quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité
- [Chapitre V.](#) Du rapport qui existe entre la justice et l'utilité

John Stuart Mill

# L'utilitarisme

*Traduction française originale de Philippe Folliot,  
13 janvier 2008.*

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Philippe Folliot, 2008.

# Chapitre I

---

## Remarques générales

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les quelques faits qui constituent l'état présent de la connaissance humaine, il en est peu qui diffèrent davantage de nos attentes ou qui soient plus révélateurs du retard dans lequel se traîne la spéculation sur les plus importants sujets que le peu de progrès fait pour trancher la controverse sur le critère du bien et du mal. Depuis l'aube de la philosophie, la question du *summum bonum* ou, ce qui est la même chose, la question du fondement de la morale, a été considérée comme le problème essentiel de la pensée spéculative, elle a occupé les esprits les plus talentueux et les a divisés en sectes et en écoles qui poursuivent une lutte acharnée les unes contre les autres. Après plus de deux mille ans, les mêmes discussions continuent, les philosophes sont toujours rangés sous les mêmes drapeaux ennemis et ni les penseurs, ni les hommes en général, ne semblent plus près de l'unanimité sur ce sujet que quand le jeune Socrate écoutait le vieux Protagoras et soutenait (du moins si le dialogue de Platon se fonde sur une conversation réelle) la thèse de l'utilitarisme contre la morale populaire du soi-disant sophiste.

Il est vrai qu'une confusion et une incertitude semblables et, dans certains cas, un désaccord semblable, existent sur les premiers principes de toutes les sciences, sans excepter celle qui semble la plus certaine de toutes, les mathématiques, ce qui n'affaiblit pas beaucoup, et à vrai dire, en général, n'affaiblit pas du tout, la fiabilité des conclusions de ces sciences. Une apparente anomalie qui s'explique par le fait que les propositions particulières d'une science, d'ordinaire, ne sont pas déduites de ce qu'on appelle ses premiers principes ni ne dépendent d'eux pour leur évidence. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de science plus précaire et dont les conclusions seraient plus insuffisamment établies que l'algèbre qui ne tire aucune de ses certitudes de ce qu'on enseigne couramment aux élèves comme ses éléments puisque ces éléments, quoique formulés par certains des plus éminents professeurs, comportent autant de fictions que le droit anglais et autant de mystères que la théologie. Les vérités qui sont admises en dernière analyse comme les premiers principes d'une science sont en réalité les derniers résultats d'une analyse métaphysique pratiquée sur les notions élémentaires que connaît cette science ; et leur relation à la science n'est pas celle des fondations à un édifice mais celle des racines à un arbre, racines qui peuvent tout aussi bien remplir leur fonction sans avoir été déterrées et mises en lumière. Mais, quoique, dans la science, les vérités particulières précèdent la théorie générale, on pourrait attendre l'inverse d'un art pratique tel que la morale ou le droit. Toute action est faite en vue d'une fin et les règles de l'action – il semble naturel de le supposer – doivent emprunter tous leurs caractères et toute leur couleur à la fin qu'elles servent. Quand nous nous engageons dans une recherche, une conception claire et précise de ce que nous recherchons semble être la première chose dont nous ayons besoin plutôt que la dernière dont nous ayons envie. Un critère du bien et du mal doit être le moyen – on peut le penser – d'établir ce qui est bien et ce qui est mal, et non être la conséquence du fait de l'avoir déjà établi.

On n'évite pas la difficulté en ayant recours à la théorie populaire qui affirme l'existence d'une faculté naturelle, d'un sens ou d'un ins-

tinct, qui nous ferait connaître le bien et le mal. En effet, outre que l'existence d'un tel instinct moral est en elle-même matière à discussion, ceux qui croient en lui et qui ont des prétentions philosophiques sont obligés d'abandonner l'idée qu'il discerne ce qui est bien et ce qui est mal dans le cas particulier qui nous intéresse comme les autres sens discernent la lumière ou le son qui se présentent dans les faits. Notre faculté morale, selon tous ceux de ses interprètes qui ont qualité pour être appelés penseurs, nous fournit seulement les principes généraux des jugements moraux ; c'est une branche de notre raison, non de notre faculté de sentir, et il faut compter sur elle pour les propositions abstraites de la morale, non pour sa perception concrète. L'école de morale intuitionniste et celle qu'on peut appeler inductiviste insistent sur la nécessité de lois générales. Les deux sont d'accord pour dire que la moralité d'une action individuelle n'est pas une question de perception directe mais l'application d'une loi à un cas individuel. Les deux reconnaissent aussi, dans une large mesure, les mêmes lois morales mais diffèrent sur leur évidence et sur la source dont elles tirent leur autorité. Selon l'une des opinions, les principes moraux sont évidents a priori et n'exigent qu'une chose, qu'ils commandent l'assentiment, à condition que le sens des termes soit bien compris. Selon l'autre doctrine, le bien et le mal, tout comme le vrai et le faux, sont affaire d'observation et d'expérience, mais les deux doctrines soutiennent de la même façon que la moralité doit se déduire de principes ; et l'école intuitionniste affirme aussi fort que l'école inductiviste qu'il existe une science morale. Pourtant, ces écoles n'essaient guère d'établir une liste de principes a priori qui doivent servir de prémisses à cette science ; et plus rarement encore font-elles l'effort de réduire ces divers principes à un unique principe premier, à un fondement commun de l'obligation. Soit elles revêtent les préceptes ordinaires de la morale d'une autorité a priori, soit elles posent comme fondement commun à ces maximes quelque généralité d'une autorité beaucoup moins évidente que les maximes elles-mêmes, généralité qui n'a jamais réussi à gagner l'adhésion populaire. Cependant, pour soutenir leurs prétentions, il faut qu'il y ait un principe fondamental, une loi fondamentale à la racine de toute la morale ou, s'il en existe

plusieurs, il faut qu'il y ait un ordre de préséance et que l'unique principe, la règle pour décider entre les divers principes quand il sont en conflit, soit par lui-même évident.

Pour rechercher dans quelle mesure les mauvais effets de cette carence ont été atténués dans la pratique et dans quelle mesure les croyances morales de l'humanité ont été viciées et rendues incertaines par l'absence d'une nette reconnaissance d'un critère ultime, il faudrait faire un examen complet et une critique complète de toutes les doctrines morales passées et présentes. Il serait pourtant facile de montrer que, quelque stabilité et quelque cohérence ces croyances morales aient pu atteindre, elles sont essentiellement dues à l'influence tacite d'un critère non reconnu. Bien que l'absence d'un premier principe reconnu ait fait de la morale non pas tant le guide que la consécration des opinions actuelles des hommes, pourtant, comme les opinions des hommes, aussi bien d'approbation que d'aversion, sont grandement influencées par ce qu'ils supposent être les effets des choses sur leur bonheur, le principe de l'utilité ou, comme Bentham l'a finalement appelé, le principe du plus grand bonheur, a joué un grand rôle dans la formation des doctrines morales, même de celles qui rejettent son autorité avec le plus grand mépris. Aucune école de pensée ne refuse d'admettre que l'influence des actions sur le bonheur est une considération très importante, et même prédominante, dans de nombreux points de détail de la morale, même quand les écoles ne sont pas prêtes à la reconnaître comme le principe moral fondamental et comme la source de l'obligation morale. Je puis aller beaucoup plus loin et dire que tous ces moralistes a priori, s'ils jugent nécessaire d'argumenter un tant soit peu, doivent avoir recours aux arguments utilitaristes. Mon présent dessein n'est pas de critiquer ces penseurs mais je ne peux m'empêcher de faire allusion, à titre d'exemple, à un traité systématique de l'un des plus illustres, la *Métaphysique des mœurs* de Kant. Cet homme remarquable, dont le système de pensée demeurera longtemps une référence dans l'histoire de la spéculation philosophique, dans le traité en question, pose un principe premier et universel comme l'origine et le fondement de toute obligation morale,

et il est le suivant : « agis de telle sorte que la règle d'après laquelle tu agis puisse être adoptée comme loi par tous les êtres raisonnables. » Mais, quand il commence à déduire de ce principe les devoirs effectifs de la morale, il échoue, presque de façon grotesque, à montrer qu'il y aurait une contradiction, une impossibilité logique (pour ne pas dire physique), dans l'adoption par tous les êtres raisonnables des règles de conduite les plus outrageusement immorales. Tout ce qu'il montre, c'est que les conséquences de leur universelle adoption seraient telles que personne ne choisirait de s'y exposer.

Pour le moment, je ne discuterai pas davantage les autres théories et j'essaierai de contribuer en quelque chose à la compréhension et à l'appréciation de la théorie utilitariste ou théorie du bonheur et d'indiquer les preuves dont elle est susceptible. Il est évident qu'il ne peut s'agir de preuves au sens ordinaire et populaire du terme. Les questions portant sur les fins ultimes ne sont pas susceptibles de preuves directes. Pour prouver qu'une chose est bonne, il faut montrer qu'elle est un moyen pour atteindre une chose que l'on reconnaît bonne sans preuve. Il est prouvé que l'art médical est bon parce qu'il conduit à la santé, mais comment est-il possible de prouver que la santé est bonne ? L'art musical est bon parce qu'il produit chez nous du plaisir, mais comment pouvons-nous prouver que le plaisir est bon ? Si donc on affirme qu'il existe une formule globale qui inclut toutes les choses qui sont bonnes en elles-mêmes et toutes les autres choses qui sont bonnes comme moyens, et non comme fins, la formule peut être acceptée ou rejetée mais elle n'est pas sujette à ce que nous entendons communément par le mot preuve. Nous ne devons cependant pas inférer de là que son acceptation ou son rejet doit dépendre d'une impulsion aveugle ou d'un choix arbitraire. Il existe un sens plus large du mot preuve dont cette question est susceptible comme toutes les questions dont on débat en philosophie. Le sujet est de la compétence de la faculté rationnelle et cette faculté ne le traite pas simplement par le biais de l'intuition. On peut présenter à l'intelligence des considérations capables de la déterminer à donner ou à refuser son assentiment à la doctrine, et cela équivaut à prouver.

Pour l'instant, nous allons examiner de quelle nature sont ces considérations, de quelle manière elles s'appliquent au cas et quels sont donc les motifs rationnels qu'on peut donner pour accepter ou refuser la formule utilitariste. Mais, pour l'accepter ou la rejeter rationnellement, il y a une condition préliminaire, que la formule soit correctement comprise. Je crois que l'idée très imparfaite qu'on se forme habituellement de sa signification est le principal obstacle qui empêche qu'on l'accepte et que, si la question était présentée clairement, ne serait-ce qu'affranchie des grossières méprises, elle serait grandement simplifiée et qu'une grande partie des difficultés seraient écartées. Donc, avant d'essayer d'entrer dans les raisons philosophiques qu'on peut mettre en avant pour donner son assentiment au critère utilitariste, je donnerai certains éclaircissements sur la doctrine elle-même en montrant plus clairement ce qu'elle est, la distinguant de ce qu'elle n'est pas, la débarrassant des objections pratiques qu'elle fait naître ou qui sont étroitement liées aux interprétations erronées de sa signification. Le terrain ainsi préparé, je m'efforcerai ensuite de jeter autant de lumière que possible sur la question en la considérant comme une théorie philosophique.

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Philippe Folliot, 2008.

## Chapitre II

---

### Ce qu'est l'utilitarisme.

[Retour à la table des matières](#)

Faisons juste une remarque sur la bévue des ignorants qui supposent que ceux qui considèrent l'utilité comme le critère du bien et du mal utilisent le terme dans son sens étroit et juste familier, auquel cas l'utilité serait opposée au plaisir. Nous devons des excuses aux philosophes qui s'opposent à l'utilitarisme d'avoir semblé, même un instant, les confondre avec quiconque serait capable d'une méprise aussi absurde, d'autant plus absurde que l'accusation contraire de ramener tout au plaisir, et cela sous sa forme la plus grossière, est un autre reproche courant contre l'utilitarisme. Comme l'a remarqué explicitement un écrivain de talent, c'est la même sorte de personnes, et ce sont souvent les mêmes personnes qui dénoncent la théorie comme étant « d'une sécheresse impraticable quand le mot utilité précède le mot plaisir et comme étant trop sensuelle pour être mise en pratique quand le mot plaisir précède le mot utilité. » Ceux qui connaissent la question savent que tous les auteurs qui, d'Epicure à Bentham, ont soutenu la théorie utilitariste, entendaient par utilité non quelque chose qui s'oppose au plaisir mais le plaisir lui-même en même temps que l'exemption de la souffrance ; et, bien loin d'opposer l'utile à l'agréable ou au plaisant, ces auteurs ont toujours déclaré que l'utilité

signifiait, entre autres choses, ces choses-là. Pourtant, le gros du troupeau – et j’y mets aussi les auteurs, non seulement ceux qui écrivent dans les journaux et les périodiques mais aussi ceux qui font de gros livres prétentieux – fait constamment cette erreur, superficiel qu’il est. S’emparant du terme utilitariste sans rien en connaître à part le son du mot, ces individus lui font signifier le fait de rejeter ou de négliger le plaisir dans certaines de ces formes, le plaisir de la beauté, le plaisir des agréments ou le plaisir des distractions. Mais le terme n’est pas seulement mal appliqué par ignorance pour dénigrer, mais aussi occasionnellement pour complimenter, comme si la théorie impliquait une supériorité sur la frivolité des simples plaisirs de l’instant. Et cet usage pervers est le seul populaire et le seul que la nouvelle génération trouve pour se former une idée de l’utilitarisme. Ceux qui ont introduit le mot et qui ont cessé pendant de nombreuses années de l’utiliser comme une appellation distinctive peuvent bien estimer qu’ils sont appelés à le reprendre si, en faisant cela, ils peuvent espérer le sauver d’une totale dégradation. <sup>1</sup>

La croyance qui accepte comme fondement de la morale l’utilité ou le principe du plus grand bonheur soutient que les actions bonnes le sont en proportion de leur tendance à favoriser le bonheur et que les mauvaises le sont en tant qu’elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par bonheur, il faut entendre le plaisir et l’absence de souffrance et par malheur il faut entendre la souffrance et l’absence de plaisir. Pour donner une vision claire du critère moral établi par la théorie, il faudrait en dire davantage, en particulier dire quelles choses

---

<sup>1</sup> L’auteur de cet essai a des raisons de croire qu’il est le premier à avoir mis le mot en usage. Il ne l’a pas inventé mais l’a emprunté à un passage des *Annales de la paroisse* de M. Galt. Ce dernier et quelques-autres, après l’avoir utilisé pendant plusieurs années, l’abandonnèrent, répugnant à quelque chose qui ressemblerait à une marque distinctive ou au mot de passe d’une secte. Mais, en tant qu’il est un mot qui renvoie à une opinion particulière et non à un ensemble d’opinions – pour signifier le fait qu’on reconnaît l’utilité comme un critère et non une façon particulière de mettre en pratique ce critère – le terme répond à un besoin de la langue et offre, en de nombreuses occasions, une façon commode d’éviter de fastidieuses circonlocutions. (Note de Mill)

sont comprises dans les idées de plaisir et de souffrance et dans quelle mesure la question demeure ouverte. Mais ces explications supplémentaires n'affectent pas la conception de la vie sur laquelle cette théorie morale se fonde, à savoir que le fait d'éprouver du plaisir et d'être affranchi de la souffrance est la seule chose désirable comme fin, et que toutes les choses désirables (qui sont aussi nombreuses dans l'utilitarisme que dans tout autre système) le sont soit par le plaisir qui leur est inhérent, soit comme moyens pour favoriser le plaisir et empêcher la souffrance.

Or une telle conception de la vie provoque en de nombreux esprits – et parmi eux certains des plus estimables par le sentiment et les fins visées – une répugnance invétérée. Supposer que la vie (comme ils le disent) n'a pas de fin plus élevée que le plaisir, pas d'objet de désir et de recherche meilleur et plus noble, c'est être vraiment petit et vil ; c'est adopter une doctrine digne des pourceaux, auxquels les disciples d'Epicure, il y a très longtemps, étaient comparés avec mépris. Les disciples modernes de la doctrine sont occasionnellement sujets aux mêmes comparaisons courtoises de la part des adversaires allemands, français et anglais.

Quand ils ont été ainsi attaqués, les épicuriens ont toujours répondu que ce n'étaient pas eux mais leurs accusateurs qui représentaient la nature humaine sous un jour aussi dégradant puisque l'accusation suppose que les êtres humains ne soient pas capables d'autres plaisirs que ceux dont les porcs sont capables. Si cette supposition était juste, le chef d'accusation ne pourrait être nié mais les épicuriens ne seraient plus responsables car, si les sources de plaisir étaient précisément les mêmes chez les humains que chez les porcs, la règle de vie assez bonne pour les uns serait assez bonne pour les autres. La comparaison de la vie épicurienne avec la vie des bêtes est ressentie comme dégradante précisément parce que les plaisirs des bêtes ne satisfont pas la conception que les hommes se font du bonheur. Les êtres humains ont des facultés plus élevées que les appétits animaux et, une fois qu'ils en sont conscients, ils ne considèrent pas que quelque chose peut leur

donner le bonheur si ce quelque chose n'inclut pas leur satisfaction. A vrai dire, je ne crois pas que les épicuriens aient été irréprochables quand ils ont tiré du principe utilitariste tout leur système et ses conséquences. Pour le faire d'une manière correcte, de nombreux éléments stoïciens aussi bien que chrétiens seraient nécessaires. Mais on ne connaît aucune conception épicurienne de la vie qui n'attribue pas aux plaisirs de l'intelligence, aux sentiments, à l'imagination et aux sentiments moraux une valeur beaucoup plus haute que celle des plaisirs de la simple sensation. On doit de toute façon admettre que les auteurs utilitaristes, en général, ont considéré que les plaisirs mentaux sont supérieurs aux plaisirs corporels surtout parce que les premiers sont plus constants, plus sûrs et moins coûteux que les seconds, autrement dit cette supériorité tient pour eux aux avantages circonstanciels des plaisirs plutôt qu'à leur nature intrinsèque. Les utilitaristes ont pleinement prouvé ces points mais ils auraient pu prendre l'autre position et se situer à ce qu'on peut appeler un niveau plus élevé avec une entière cohérence. Il est parfaitement compatible avec le principe d'utilité de reconnaître le fait que certains genres de plaisirs sont plus désirables et plus estimables que d'autres. Alors que, quand on estime toutes les autres choses, on considère aussi bien la qualité que la quantité, il serait absurde de supposer que l'estimation des plaisirs repose sur la seule quantité.

Si l'on me demande ce que j'entends par différence de qualité dans les plaisirs ou ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur qu'un autre simplement en tant que plaisir si l'on ne tient pas compte de la différence quantitative, il n'y a qu'une seule réponse possible. Soit deux plaisirs. Si tous ceux ou presque tous ceux qui ont expérimenté les deux ont une nette préférence pour l'un, indépendamment du sentiment d'une obligation morale, c'est qu'il est plus désirable que l'autre. Si ceux qui connaissent avec compétence les deux plaisirs placent l'un tellement au-dessus de l'autre qu'ils le préfèrent même en sachant qu'il s'accompagne d'une plus grande quantité de déplaisir et s'ils ne renoncent pas à lui pour la quantité d'un autre plaisir dont leur nature leur permet de jouir, alors nous avons raison d'attribuer au

plaisir préféré une supériorité qualitative qui l'emporte sur la quantité au point de la rendre, en comparaison, peu importante.

C'est un fait indiscutable que ceux qui connaissent également deux manières de vivre et qui sont également capables de les apprécier et d'en jouir donnent une préférence marquée pour celle qui emploie leurs facultés supérieures. Peu de créatures humaines consentiraient à être transformées en l'un des animaux les plus vils parce qu'on leur promettrait de leur allouer les plaisirs des bêtes ; aucun être humain intelligent ne consentirait à devenir imbécile, aucune personne instruite à devenir ignorante, aucune personne de cœur ou de conscience à devenir égoïste et vile, même s'ils étaient convaincus que l'imbécile, l'ignorant et le vaurien sont plus satisfaits de leur lot qu'eux du leur. Ils ne voudraient pas renoncer pas à ce qu'ils possèdent de plus qu'eux pour la plus complète satisfaction de tous les désirs qu'ils ont en commun avec eux. Si jamais ils imaginent qu'ils le voudraient, c'est seulement dans les situations de malheur si extrêmes que, pour y échapper, ils échangeraient leur lot contre n'importe lequel, même s'il leur paraît indésirable. Un être qui a des capacités supérieures exige plus qu'un être d'un type inférieur pour être heureux, il est probablement capable de souffrir de façon plus aiguë et il est certainement vulnérable sur plus de points. Mais, en dépit de ce handicap, jamais il ne saurait réellement souhaiter tomber dans ce qu'il sent être un degré plus bas d'existence. Nous pouvons bien donner à cette réticence l'explication que nous voulons ; nous pouvons l'attribuer à l'orgueil, nom qui est donné sans distinction à certains des plus estimables sentiments – et des moins estimables – dont l'humanité est capable ; nous pouvons la ramener à l'amour de la liberté et de l'indépendance personnelle auquel les stoïciens faisaient appel comme à l'un des moyens les plus efficaces pour inculquer cette réticence ; à l'amour du pouvoir ou des sensations fortes (*excitement*) qui entrent tous les deux pour une part dans cette réticence ou y contribuent. Mais l'appellation la plus appropriée, c'est le sens de la dignité que tous les êtres humains possèdent sous une forme ou sous une autre et que certains possèdent – mais le rapport n'est pas toujours rigoureux – à proportion de leurs

facultés supérieures, sens qui est une part si essentielle du bonheur chez ceux chez qui il est intense que rien de ce qui s'y oppose ne pourrait autrement que de façon momentanée être pour eux un objet de désir. Quiconque suppose que cette préférence est un sacrifice du bonheur, que l'être supérieur, dans des circonstances identiques, n'est pas plus heureux que l'être inférieur, confond deux idées très différentes, l'idée de bonheur (*happiness*) et l'idée de satisfaction (*content*). Indiscutablement, l'être dont les capacités de jouissance sont d'un niveau inférieur a les plus grandes chances de les voir pleinement satisfaites tandis qu'un être supérieurement doué sentira toujours que le bonheur qu'il recherche, vu la façon dont le monde est constitué, est imparfait. Mais il peut apprendre à supporter ces imperfections, pour peu qu'elles soient supportables et il ne sera pas jaloux d'un être qui, à vrai dire, est inconscient des imperfections parce qu'il ne sent pas tout le bien qu'elles donnent. Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait, il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et, si l'imbécile et le porc sont d'opinions différentes, c'est seulement parce qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question. L'autre partie, pour la comparaison, connaît les deux côtés.

On peut objecter que nombreux sont les hommes qui, capables de plaisirs supérieurs, occasionnellement, les abandonnent provisoirement pour des plaisirs inférieurs sous l'influence de la tentation. Mais cela est parfaitement compatible avec la totale reconnaissance de la supériorité intrinsèque des premiers plaisirs. Les hommes, souvent, par faiblesse de caractère, choisissent le bien le plus proche quoiqu'ils sachent qu'il est de moindre valeur et cela aussi bien quand ils choisissent entre deux plaisirs corporels que quand ils choisissent entre un plaisir corporel et un plaisir mental. Ils poursuivent des plaisirs sensuels au détriment de leur santé tout en étant parfaitement conscients que la santé est un bien supérieur. On peut aller plus loin et objecter que nombreux sont ceux qui commencent par un enthousiasme juvénile pour tout ce qui est noble et qui tombent dans l'indolence et l'égoïsme quand ils avancent en âge. Mais je ne crois pas que ceux qui subissent ce changement très commun choisissent volontairement les

plaisirs inférieurs en les préférant aux supérieurs. Je crois que, avant de se vouer exclusivement aux uns, ils sont déjà devenus incapables de jouir des autres. L'aptitude aux sentiments les plus nobles est en la plupart des natures une plante très fragile, facilement détruite, non seulement par les influences hostiles mais aussi par le simple manque d'aliments. Chez la plupart des jeunes personnes, cette plante périt rapidement si les occupations que leur position sociale leur a données et la société dans laquelle elle les a jetées ne favorisent pas l'exercice de cette aptitude supérieure. Les hommes perdent leurs hautes aspirations comme ils perdent leurs goûts intellectuels parce qu'ils n'ont pas le temps ou n'ont pas l'occasion de s'y consacrer ; et ils s'adonnent aux plaisirs inférieurs non parce qu'ils les préfèrent délibérément mais parce que ce sont les seuls auxquels ils aient accès ou les seuls dont ils soient désormais capables de jouir. On peut se demander si quelqu'un qui est demeuré également capable des deux types de plaisirs choisirait sciemment et calmement les plaisirs inférieurs, quoique nombreux soient ceux qui, à tout âge, se sont usés à tenter sans succès de combiner les deux types de plaisirs.

Je crains qu'on ne puisse faire appel de ce verdict des seuls juges compétents. Pour savoir lequel, de deux plaisirs, a le plus de valeur ou lequel, de deux modes de vie, est le plus gratifiant pour les sentiments, et cela indépendamment de leurs attributs moraux et de leurs conséquences, il faut finalement accepter le jugement de ceux qui sont qualifiés parce qu'ils connaissent les deux ou, s'ils diffèrent, le jugement de la majorité. Et il ne faut pas hésiter à accepter ce jugement sur la qualité des plaisirs puisqu'il n'existe aucun autre tribunal auquel se référer, même sur la question de la quantité. Quels moyens a-t-on de déterminer laquelle, de deux souffrances, est la plus aiguë ou laquelle, de deux sensations plaisantes, est la plus intense, sinon le suffrage général de ceux qui sont familiarisés avec les deux. Les souffrances et les plaisirs ne sont pas homogènes et la souffrance est toujours hétérogène avec le plaisir. Comment décider s'il vaut la peine de rechercher un plaisir particulier en le payant d'une souffrance particulière, sinon par les sentiments et les jugements de ceux qui en ont

l'expérience ? Donc, quand ces derniers déclarent que les plaisirs qui dérivent des facultés supérieures sont préférables en nature, mise à part la question de l'intensité, à ceux dont la nature animale, séparée des facultés supérieures, est susceptible, ils sont tout aussi compétents sur le sujet.

Je me suis attardé sur ce point parce qu'il est nécessaire à une conception parfaitement juste de l'utilité ou du bonheur considéré comme la règle directrice de la conduite humaine. Mais ce n'est en aucune façon une condition indispensable à l'acceptation du critère utilitariste car ce critère n'est pas le plus grand bonheur de l'agent lui-même mais la plus grande somme de bonheur pour le tout. Si nous pouvons douter qu'un noble caractère soit toujours plus heureux en raison de sa noblesse, nous ne pouvons douter qu'il rende les autres gens plus heureux et que le monde en général y gagne immensément. Donc, l'utilitarisme ne pourrait atteindre son but qu'en cultivant universellement la noblesse de caractère, même si chaque individu ne bénéficiait que de la noblesse des autres et que son propre bonheur, pour autant qu'il est concerné, n'était qu'une simple conséquence de ce bénéfice. Mais la simple énonciation de cette dernière absurdité rend superflue une réfutation.

Selon le principe du plus grand bonheur ci-dessus expliqué, la fin ultime par rapport à laquelle et en vue de laquelle toutes les autres choses sont désirables (que nous considérons notre propre bien ou celui d'autrui) est une existence exempte, autant que possible, de souffrances et aussi riche que possible en jouissances, aussi bien du point de vue de la quantité que du point de vue de la qualité ; le critère de la qualité et la règle pour la mesurer en la distinguant de la quantité étant la préférence de ceux qui, dans les occasions données par l'expérience, à quoi il faut ajouter les habitudes de conscience de soi et d'introspection, sont les mieux pourvus des moyens de comparaison. Cette fin, étant selon l'opinion utilitariste la fin de toute action humaine, est nécessairement aussi le critère de la morale, morale qu'on peut donc définir ainsi : les règles et les préceptes de la

conduite humaine, par l'observation desquels une existence telle qu'elle a été décrite peut être, dans la plus large mesure, assurée à tous les hommes mais aussi, autant que la nature des choses le permet, à toutes les créatures douées de sensation.

Contre cette doctrine, cependant, il existe une autre classe d'adversaires qui disent que le bonheur, sous aucune forme, ne peut être le but raisonnable de la vie et des actions humaines parce que, d'abord, il est inaccessible ; et ils demandent avec mépris : quel droit as-tu d'être heureux ? Question dont s'empare M. Carlyle en ajoutant : Quel droit avais-tu d'exister il y a encore peu de temps ? Ensuite, ils disent que les hommes peuvent vivre sans être heureux et que tous les hommes dignes l'ont senti et ne seraient pas devenus dignes s'ils n'avaient pas appris la leçon d'Entsagen<sup>2</sup> ou de renoncement, laquelle leçon, quand elle est étudiée de près et qu'on s'y soumet, est, affirment-ils, le début et la condition nécessaire de toute vertu.

La première de ces objections, si elle était bien fondée, irait à la racine de la question car, si les humains ne doivent absolument pas attendre le bonheur, l'atteindre ne saurait être la fin de la moralité ou d'une conduite raisonnable. Cependant, même dans ce cas, quelque chose peut encore être dit pour la théorie utilitariste puisque l'utilité inclut non seulement la recherche du bonheur mais aussi la prévention et l'adoucissement du malheur ; et, si le premier but est chimérique, le second a une plus grande portée et répond à un besoin impérieux de l'humanité, du moins aussi longtemps qu'elle jugera bon de vivre et qu'elle n'ira pas chercher refuge dans le suicide collectif recommandé dans certains cas par Novalis. Cependant, quand on affirme de façon absolue qu'il est impossible que la vie humaine soit heureuse, l'assertion, si elle n'est pas une simple chicane verbale, est du moins une exagération. Si, par bonheur, on entend une continuité de très fortes excitations de plaisir, il est assez évident que c'est impossible. Un état de plaisir exalté ne dure que quelques instants ou, dans certains

---

<sup>2</sup> En allemand, *renoncer* à. Il s'agit ici d'une allusion à l'ascétisme. (NdT)

cas et avec certaines interruptions, que quelques heures ou quelques jours, c'est un éclat brillant ponctuel, non une flamme permanente et persistante. C'est ce dont étaient pleinement conscients les philosophes qui ont enseigné que le bonheur est le but de la vie, de même que ceux qui les persiflaient. Le bonheur dont ils parlent n'est pas une vie d'extase mais seulement certains moments de cette nature dans une existence faite de quelques souffrances passagères et de plaisirs nombreux et variés, avec une nette prédominance de l'actif sur le passif, sachant que la base de tout cela est qu'il ne faut pas attendre de la vie plus qu'elle ne peut donner. Une existence ainsi composée a toujours paru, à ceux qui ont eu la fortune de pouvoir la vivre, mériter le nom d'existence heureuse. Cette existence est d'ailleurs aujourd'hui celle de nombreux hommes pendant une partie importante de leur vie. L'actuelle mauvaise éducation et la mauvaise organisation sociale sont les seuls obstacles qui font que ce type d'existence ne peut être vécu par presque tous les hommes.

Les adversaires peuvent peut-être douter que des êtres humains à qui on a appris à considérer le bonheur comme le but de la vie se satisfassent d'une part aussi modérée. Mais la plus grande partie de l'humanité s'est contentée de beaucoup moins. Les principaux constituants d'une vie susceptible de satisfaire les hommes sont au nombre de deux et, souvent, on trouve que l'un des deux suffit pour ce but. Il s'agit du calme et de l'excitation<sup>3</sup>. Avec beaucoup de calme, nombreux sont ceux qui peuvent se contenter de très petits plaisirs et, avec beaucoup d'excitation, nombreux sont ceux qui se résignent à une quantité considérable de souffrances. Il n'y a assurément aucune impossibilité intrinsèque de ne pas faire que la plupart des hommes soient capables d'unir les deux puisque les deux sont si loin d'être incompatibles qu'ils sont liés naturellement, la prolongation de l'un nous préparant à l'autre et nous incitant à le désirer. C'est seulement ceux chez qui l'indolence atteint le niveau d'un vice qui ne désirent pas l'excitation après un intervalle de repos et c'est seulement ceux

---

<sup>3</sup> « excitement ». On peut traduire par animation. (NdT)

chez qui le besoin d'excitation est une maladie qui ressentent le calme qui suit l'excitation comme ennuyeux et insipide au lieu de le trouver d'autant plus agréable que l'excitation qui a précédé a été forte. Quand des gens semblent connaître un sort assez heureux et qu'ils ne trouvent pas dans la vie assez de jouissances pour lui donner de la valeur, ils en sont responsables et il ne faut pas accuser autrui. Pour ceux qui ne s'intéressent ni aux choses publiques ni au domaine privé, la vie est très peu excitante et, en tout cas, elle perd de sa valeur quand le temps approche où tous les intérêts égoïstes disparaissent avec la mort, alors que ceux qui laissent après eux des objets d'affection personnelle, spécialement ceux qui ont sympathisé avec les intérêts collectifs de l'humanité, conservent un intérêt aussi vif pour la vie à la veille de leur mort que quand ils étaient jeunes, vigoureux et en pleine santé. Juste après l'égoïsme, c'est le manque de culture qui fait qu'une vie ne satisfait pas quelqu'un. Un esprit cultivé – je ne parle pas de l'esprit d'un philosophe mais d'un esprit pour lequel les fontaines de la connaissance ont été ouvertes et à qui on a un peu appris à exercer ses facultés – trouve des sources inépuisables d'intérêt dans tout ce qui l'entoure, dans les objets de la nature, dans les œuvres d'art, dans les idées des poètes, dans les événements historiques, dans les routes empruntées hier et aujourd'hui par l'humanité et dans les perspectives d'avenir. Il est vrai qu'il est possible de devenir indifférent à tout cela, et cela sans en avoir épuisé la millième partie, mais c'est seulement parce que, dès le début, on n'avait aucun intérêt humain ou moral pour ces choses et qu'on ne cherchait par elles qu'à satisfaire sa curiosité.

Or il n'y a absolument aucune raison dans la nature des choses pour qu'un certain degré de culture produisant un intérêt intelligent pour ces objets de méditation ne soit pas l'héritage de toute personne née dans un pays civilisé. Il y a aussi peu de raisons qu'il soit nécessairement dans la nature d'un être humain d'être égoïste, dépourvu de sentiments et d'attention pour ce qui ne tourne pas autour de sa misérable individualité. Il est assez courant, même aujourd'hui, de voir des choses qui soient supérieures à cela, ce qui est un ample gage de ce que l'espèce humaine peut devenir. De véritables affections privées et

un intérêt sincère pour le bien public sont possibles, quoiqu'à des degrés divers, chez tout être humain correctement éduqué. Dans un monde où il y a tant de choses intéressantes, tant d'objets de plaisirs, et aussi tant de choses à corriger et à améliorer, celui qui, même à un niveau modéré, a la moralité et l'intelligence requises, peut connaître une existence que l'on peut dire enviable ; et, à moins qu'une telle personne, à cause de mauvaises lois ou parce qu'elle est soumise à la volonté d'autrui, n'ait pas la liberté d'user des sources du bonheur qui sont à sa portée, elle ne manquera pas de trouver cette existence enviable si elle échappe aux maux courants de la vie et aux grandes sources de souffrances physiques et mentales, comme l'indigence, la maladie, la méchanceté, l'infamie ou la perte prématurée d'objets d'affection. Le point capital du problème se trouve donc dans la lutte contre les calamités auxquelles on a rarement la chance d'échapper et qui, dans l'état présent des choses, ne peuvent être évitées et ne peuvent pas souvent être atténuées de façon importante. Cependant, ceux dont l'opinion mérite un moment d'attention ne peuvent pas douter que la plupart des grands maux habituels du monde sont en eux-mêmes évitables et qu'ils seront, si les affaires humaines continuent à s'améliorer, réduits à peu de choses. La pauvreté qui, en un sens, implique la souffrance, peut être complètement supprimée par la sagesse de la société combinée avec le bon sens et la prévoyance des individus. Même la plus intraitable de nos ennemies, la maladie, peut voir ses dimensions se réduire indéfiniment par une bonne éducation physique et morale et par un contrôle approprié des influences pernicieuses ; et le progrès des sciences offre la promesse pour le futur de conquêtes encore plus directes sur ce détestable adversaire. Chaque pas dans cette direction supprime non seulement les dangers qui abrègent notre propre vie mais – ce qui nous intéresse encore davantage – aussi ceux qui nous privent des personnes sur lesquelles notre bonheur repose. Quant aux vicissitudes de la fortune et autres déceptions liées aux circonstances extérieures, elles sont surtout l'effet de grossières imprudences, de désirs déréglés ou d'institutions sociales mauvaises ou imparfaites. Bref, toutes les sources importantes de la souffrance humaine peuvent être dans une grande mesure – et de nombreuses

sources presque entièrement – vaincues par le soin et les efforts humains ; et, bien que leur suppression soit cruellement lente, bien qu'une longue suite de générations doive périr sur la brèche avant que la conquête ne soit complète et que le monde devienne ce qu'il pourrait facilement devenir si la volonté et la connaissance ne faisaient pas défaut, pourtant tout esprit assez intelligent et généreux pour jouer un rôle dans cet effort, même petit et invisible, tirera de la lutte elle-même une noble jouissance dont il ne consentira pas à se défaire en se faisant corrompre par des satisfactions égoïstes.

Cela conduit à évaluer correctement ce que disent nos adversaires sur la possibilité de vivre sans bonheur et sur l'obligation d'apprendre à vivre ainsi. Il est indiscutablement possible de vivre sans bonheur. C'est ce que font involontairement les dix-neuf vingtièmes de l'humanité, même dans les parties du monde qui sont le moins plongées dans la barbarie, et c'est ce qu'a souvent fait volontairement le héros ou le martyr par souci de quelque chose ayant pour lui plus de valeur que son bonheur individuel. Mais ce quelque chose, qu'est-ce sinon le bonheur des autres ou certaines des conditions du bonheur ? Il est noble d'être capable de renoncer entièrement à sa propre part du bonheur ou aux chances de l'atteindre mais, après tout, le sacrifice de soi doit avoir une fin, il n'est pas à lui-même sa propre fin ; et si l'on nous dit que cette fin n'est pas le bonheur mais la vertu qui est meilleure que le bonheur, je demande si le héros ou le martyr se sacrifierait s'il ne croyait mettre autrui à l'abri de pareils sacrifices. Se sacrifierait-il s'il pensait que ce renoncement à son bonheur ne produirait aucun fruit pour ses semblables, qu'il leur ferait connaître le même sort et les mettrait aussi dans la condition de personnes qui ont renoncé au bonheur ? Honneur à ceux qui peuvent renoncer aux jouissances personnelles de la vie quand cette renonciation contribue avec dignité à augmenter la somme de bonheur dans le monde ! Mais celui qui fait cela ou qui professe qu'il le fait dans un autre but ne mérite pas plus l'admiration que l'ascète en haut de sa colonne. Il est peut-être une preuve stimulante de ce que les hommes *peuvent* faire, non un exemple de ce qu'ils *devraient* faire.

Bien que ce soit seulement à cause de l'arrangement très imparfait du monde que la meilleure façon de servir le bonheur d'autrui soit le sacrifice absolu de son propre bonheur, pourtant, aussi longtemps que le monde est dans cet état imparfait, je reconnais entièrement que le fait d'être prêt à un tel sacrifice est la plus haute vertu que l'on puisse trouver en un homme. J'ajouterai – aussi paradoxale que puisse être cette affirmation – que, dans cet état du monde, la conscience de pouvoir vivre sans bonheur donne le plus grand espoir de l'atteindre car seule cette conscience peut élever une personne au-dessus des hasards de la vie en lui faisant sentir que, même si le destin et la fortune lui font connaître le pire, ils n'ont pas le pouvoir de l'abattre. Une fois qu'un homme sent cela, il est affranchi de l'angoisse excessive des maux de la vie et il est capable, comme de nombreux stoïciens des pires époques de l'empire romain, de cultiver dans le calme les sources de satisfaction qui lui sont accessibles sans davantage se soucier de leur durée incertaine que de leur fin inévitable.

En attendant, que les utilitaristes ne cessent jamais de réclamer la morale du dévouement personnel comme une propriété qui leur appartient d'aussi bon droit qu'aux stoïciens ou aux transcendantalistes ! La morale utilitariste reconnaît aux êtres humains le pouvoir de sacrifier leur plus grand bien pour le bien d'autrui. Elle refuse seulement d'admettre que le sacrifice soit bon en lui-même. Un sacrifice qui n'augmente pas ou ne tend pas à augmenter la somme totale de bonheur, elle le considère comme perdu. Le seul renoncement personnel qu'elle approuve, c'est le dévouement au bonheur ou à certains des moyens du bonheur d'autrui, c'est-à-dire soit de l'humanité prise collectivement, soit des individus dans les limites imposées par les intérêts collectifs de l'humanité.

Je dois aussi répéter que ceux qui attaquent l'utilitarisme ont rarement la justice de reconnaître que le bonheur qui forme notre critère de la bonne conduite n'est pas le bonheur de l'agent lui-même mais le bonheur de tous les intéressés. Entre son bonheur personnel et le bon-

heur d'autrui, l'utilitarisme exige que l'agent individuel soit aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth, nous trouvons tout l'esprit de la morale utilitariste. Faire ce que nous voudrions qu'on nous fît et aimer notre prochain comme nous-mêmes constitue la perfection idéale de la morale utilitariste. Comme moyens pour se rapprocher de cet idéal, l'utilitarisme demande que les lois et l'organisation sociale mettent le bonheur ou (comme on peut l'appeler dans la pratique) l'intérêt de chaque individu autant que possible en harmonie avec l'intérêt du tout ; et, deuxièmement, que l'éducation et l'opinion, qui ont un pouvoir si important sur le caractère humain, usent de ce pouvoir pour établir dans l'esprit de chaque individu un lien indissoluble entre son bonheur personnel et le bien du tout ; surtout entre son bonheur personnel et les modes négatifs et positifs de conduite qui sont en rapport avec ce que prescrit le bonheur universel ; de sorte que, non seulement il ne puisse concevoir que son bonheur personnel est compatible avec une conduite opposée au bien général, mais aussi qu'une impulsion directe à favoriser le bien général puisse être en chaque individu l'un des motifs habituels d'action et que les sentiments liés à cette impulsion puissent prendre une large et dominante place dans l'existence sentante de tout être humain. Si ceux qui attaquent l'utilitarisme se le représentaient ainsi, avec ses véritables caractéristiques, je ne vois pas quelle recommandation faisant défaut à l'utilitarisme ils trouveraient dans les autres morales, quels développements plus beaux et plus nobles de la nature humaine favorisés par ces systèmes ils y découvriraient, et sur quels ressorts d'action inaccessibles à l'utilitarisme de tels systèmes pourraient compter pour que leurs obligations soient efficaces.

Mais on ne peut pas toujours accuser les adversaires de l'utilitarisme de se le représenter sous un jour qui le discrédite. Au contraire, parmi eux, ceux qui ont une idée exacte de son caractère désintéressé trouvent parfois à redire sur son critère en jugeant qu'il est trop élevé pour l'humanité. Ils disent que c'est trop demander aux hommes que d'exiger d'eux qu'ils agissent toujours en voulant favori-

ser les intérêts généraux de la société. Mais c'est là se méprendre sur le sens même de notre critère moral et confondre la règle d'action et le motif de l'action. C'est la fonction de la morale de nous dire quels sont nos devoirs ou par quel critère nous pouvons les connaître mais aucun système moral n'exige que le seul motif de tout ce que nous faisons soit le sentiment du devoir. Au contraire, quatre-vingt-dix-neuf pour cent de nos actions sont faites à partir d'autres motifs et elles sont faites droitement si la règle du devoir ne les condamne pas. Fonder une objection contre l'utilitarisme sur cette méprise particulière est on ne peut plus injuste, étant donné que les partisans de la morale utilitariste sont allés au-delà de presque tous les autres systèmes en affirmant que le motif n'a rien à voir avec la moralité de l'action, quoiqu'elle ait à voir avec le mérite de l'agent. Celui qui sauve son semblable de la noyade fait quelque chose de moralement droit, que son motif soit le devoir ou l'espoir d'être payé pour sa peine ; celui qui trahit un ami qui lui a fait confiance est coupable d'un crime, même si son but est de rendre service à un autre ami envers qui il a de plus grandes obligations <sup>4</sup> Mais, pour ne parler que des

---

<sup>4</sup> Un adversaire, dont on reconnaît avec plaisir l'honnêteté intellectuelle et morale (le Rév. Llewellyn Davies), a fait cette objection contre ce passage. « La moralité ou l'immoralité du sauvetage d'un homme qui se noie dépend certainement beaucoup du motif pour lequel ce sauvetage est fait. Supposez qu'un tyran, alors que son ennemi s'est jeté dans la mer pour lui échapper, le sauve de la noyade simplement afin de pouvoir lui infliger des tortures plus raffinées. Parler de ce sauvetage comme d'une action moralement droite tendrait-il à éclairer la question ? Supposez encore, conformément à l'un des exemples classiques des enquêtes morales, qu'un homme ne restitue pas un dépôt confié par un ami parce que sa restitution lui causerait un préjudice ou en causerait un à l'un de ses proches. L'utilitarisme nous obligerait-il à appeler cette trahison un crime comme si elle avait été faite à partir du plus vil motif ? »

Je soutiens que celui qui sauve une personne de la noyade pour le tuer ensuite en le torturant ne diffère pas seulement par le motif de celui qui fait la même chose par devoir ou par bienveillance car l'acte lui-même est différent. Le sauvetage de l'homme, dans le cas supposé, n'est que le nécessaire premier pas d'un acte beaucoup plus atroce que le fait de le laisser se noyer. Si M. Davies avait dit « la moralité ou l'immoralité du sauvetage d'un homme qui se noie dépend beaucoup non seulement du motif mais encore de l'*intention* », aucun utilitariste n'eût différé de lui. M. Davies, par une erreur trop commune

actions qui ont le devoir comme motif et qu'on fait en obéissant à un principe, c'est mal comprendre la façon utilitariste de penser que de croire qu'elle implique que les gens doivent fixer leur esprit sur une généralité aussi large que le monde ou la société dans son ensemble. La grande majorité des bonnes actions ne visent pas l'intérêt général mais celui des individus et c'est la somme de ces intérêts particuliers qui constitue l'intérêt général. Les pensées de l'homme le plus vertueux n'ont pas besoin en ces occasions d'aller au-delà des personnes particulières concernées, sauf dans la mesure où il est nécessaire de s'assurer qu'en les avantageant, on ne viole pas les droits de quelqu'un d'autre, c'est-à-dire ses attentes légitimes et légales. La multiplication du bonheur est l'objet de la vertu selon la morale utilitariste. Les occasions qu'a une personne (sauf une sur mille) d'avoir le pouvoir de le faire sur une grande échelle – en d'autres termes d'être un bienfaiteur public – ne sont qu'exceptionnelles et c'est seulement en ces occasions que cette personne est appelée à considérer l'utilité publique. Dans les autres cas, on ne doit s'occuper que de l'utilité privée, de l'intérêt ou du bonheur d'une minorité de personnes. Seuls ceux dont l'influence des actions s'étend jusqu'à la société dans son ensemble doivent s'intéresser d'ordinaire à un objet si large. En vérité, dans le cas des actions dont on s'abstient par des considérations morales quoique les conséquences dans le cas particulier puissent être avantageuses, il serait indigne de la part d'un agent intelligent de ne pas reconnaître qu'elles appartiennent à cette sorte d'actions qui, si elles étaient faites universellement, produiraient un préjudice général, et c'est cela qui fonde l'obligation de s'en abstenir. La considération

---

pour ne pas être vénielle, a dans ce cas confondu deux idées très différentes, l'idée de motif et l'idée d'intention. Il n'est pas de point que les penseurs utilitaristes (et surtout Bentham) aient davantage démontré que celui-là. La moralité de l'action dépend entièrement de l'intention, c'est-à-dire de ce que l'agent *veut faire*. Mais le motif, c'est-à-dire le sentiment qui le fait agir ainsi, quand il n'introduit aucune différence dans l'acte, n'en introduit aucune dans la moralité, quoiqu'il y ait une grande différence dans notre jugement moral de l'agent, surtout si l'acte indique une bonne ou une mauvaise *disposition* habituelle, une tendance du caractère qui produira probablement des actions utiles ou nuisibles. (Note de Mill).

du bien public réclamée par cette reconnaissance n'est d'ailleurs pas plus importante que celle qu'exigent tous les systèmes de morale car ils recommandent tous de s'abstenir de tout ce qui est manifestement nuisible à la société.

Les mêmes considérations nous débarrassent d'un autre reproche qui se fonde sur une méprise encore plus grossière concernant le but d'un critère moral et le sens même des mots bien et mal. On affirme souvent que l'utilitarisme rend les hommes froids et peu compatissants, qu'il refroidit les sentiments moraux envers les individus, qu'il fait considérer sèchement et durement les conséquences des actions sans prendre en compte dans l'estimation morale les qualités d'où émanent ces actions. Si cette affirmation signifie que, dans leur jugement sur la moralité ou l'immoralité d'une action, les utilitaristes n'admettent pas d'être influencés par l'opinion qu'ils ont des qualités de l'agent, ce n'est pas un reproche contre l'utilitarisme mais contre le fait d'avoir un tant soit peu un critère moral car aucun critère moral connu, certainement, ne juge qu'une action est bonne ou mauvaise parce qu'elle est faite par un homme bon ou mauvais, encore moins parce qu'elle est faite par un homme aimable, brave ou bienveillant, ou le contraire. Ces considérations ne se rapportent pas à l'estimation des actions mais à celle des personnes et il n'y a rien dans la théorie utilitariste qui soit incompatible avec le fait que, chez les personnes, outre la moralité et l'immoralité de leur actions, d'autres choses nous intéressent. En vérité, les stoïciens, avec leur abus d'un langage paradoxal (qui fut une partie de leur système) par lequel ils s'évertuaient à s'élever au-dessus de la considération de toute autre chose que la vertu, aimaient à dire que celui qui possède la vertu possède toute chose, qu'il est, et lui seul, riche, beau et roi. Mais la doctrine utilitariste ne revendique nullement ce tableau que l'on a fait de l'homme vertueux. Les utilitaristes savent que, outre la vertu, il existe d'autres biens et d'autres qualités désirables et ils sont parfaitement disposés à admettre leur pleine valeur. Ils savent aussi qu'une action morale n'indique pas nécessairement un caractère vertueux et que des actions blâmables proviennent souvent de qualités dignes d'éloges. Quand cela se voit

dans un cas particulier, ils modifient leur estimation de l'agent, mais certainement pas de l'acte. Je reconnais qu'ils sont néanmoins d'opinion que, dans la durée, les bonnes actions sont la meilleure preuve d'un bon caractère, et ils refusent résolument de considérer qu'une disposition mentale est bonne si sa tendance prédominante est de produire une mauvaise conduite. Cela les rend impopulaires auprès de nombreuses personnes mais c'est une impopularité qu'ils doivent partager avec tous ceux qui considèrent sous un jour sérieux la distinction du bien et du mal, et le reproche n'est pas de ceux qu'ils jugent bon de repousser.

Si, par cette objection, on veut uniquement dire que de nombreux utilitaristes considèrent trop exclusivement la moralité des actions en les mesurant par le critère de l'utilité et qu'ils n'insistent pas assez sur les autres beautés du caractère qui contribuent à faire de l'homme un être charmant ou admirable, on peut l'admettre. Les utilitaristes qui ont cultivé leurs sentiments moraux mais non leurs sympathies et leurs conceptions artistiques tombent effectivement dans cette erreur, et c'est ce que font aussi tous les autres moralistes dans les mêmes conditions. Ce qui peut être dit pour excuser les autres moralistes est également valable pour eux, à savoir que, si c'est une erreur, il est préférable que ce soit en ce sens. Nous pouvons affirmer comme un fait que, parmi les utilitaristes comme parmi les partisans des autres systèmes, il y a tous les degrés imaginables de rigidité et de relâchement dans l'application de leur critère, certains étant même d'une raideur puritaine tandis que d'autres sont aussi indulgents que peuvent le désirer les pécheurs ou les gens sensibles. Mais, dans l'ensemble, une doctrine qui met si nettement en avant l'intérêt que l'humanité a de réprimer et prévenir les conduites qui enfreignent la loi morale a toutes les chances de ne pas être inférieure à d'autres pour diriger les sanctions de l'opinion contre de telles infractions. Il est vrai, la question « qu'est-ce qui viole la loi morale ? » est l'une de celles sur lesquelles ceux qui reconnaissent des critères moraux différents différeront sans doute de temps à autre. Mais cette différence d'opinions sur les questions morales n'a pas été à l'origine introduite dans le monde par

l'utilitarisme puisque cette doctrine fournit un moyen, sinon toujours facile, du moins tangible et intelligible, de décider entre ces opinions.

Il n'est peut-être pas superflu de noter encore quelques méprises communes sur la morale utilitariste, même celles qui sont si visibles et grossières qu'il pourrait sembler impossible qu'une personne sincère et intelligente y tombât. En effet, même des personnes dotées de grandes facultés mentales se donnent souvent si peu la peine de comprendre la portée d'une opinion contre laquelle elles nourrissent un préjugé et les hommes sont si peu conscients que cette ignorance volontaire est un défaut que l'on rencontre les plus vulgaires méprises sur les doctrines morales dans les écrits sérieux de personnes qui prétendent être philosophes et avoir des principes élevés. Il n'est pas rare que nous entendions des invectives contre la doctrine utilitariste parce qu'elle serait une doctrine *sans Dieu*. S'il est nécessaire de dire quelque chose contre une affirmation si peu fondée, nous pouvons dire que la question dépend de l'idée que nous avons du caractère moral de Dieu. Si c'est vraiment croire que de dire que Dieu désire par dessus tout le bonheur de ses créatures et que c'était son dessein lors de la création, l'utilitarisme non seulement n'est pas une doctrine sans Dieu mais elle est beaucoup plus profondément religieuse que les autres doctrines. Si l'on veut dire que l'utilitarisme ne reconnaît pas la volonté révélée de Dieu comme la suprême loi morale, je réponds qu'un utilitariste qui croit en la bonté et la sagesse parfaites de Dieu croit nécessairement que tout ce que Dieu a jugé bon de révéler sur les questions morales doit satisfaire aux exigences de l'utilité à un degré suprême. Mais d'autres ont été d'opinion que la révélation chrétienne visait – et ce serait sa fonction – à donner aux hommes un esprit qui les rende capable de trouver pour eux-mêmes ce qui est bien et qui les incline à le faire quand ils l'ont trouvé plutôt que de leur dire, sinon de façon très générale, ce qu'est le bien, et que nous avons besoin d'une doctrine morale complète et approfondie qui *interprète* pour nous la volonté divine. Que cette opinion soit correcte ou non, il est superflu d'en discuter ici puisque, quelle que soit l'aide que la religion, naturelle ou révélée, puisse offrir à l'investigation morale, elle est autant à

la disposition du moraliste utilitariste que de n'importe quel autre moraliste. Il peut l'utiliser aussi légitimement comme le témoignage de Dieu sur le caractère utile ou nuisible d'une suite donnée d'actions que d'autres pour indiquer une loi transcendantale sans aucun lien avec l'utilité ou le bonheur.

De même, on stigmatise souvent l'utilitarisme comme une doctrine immorale en lui donnant le nom de doctrine de l'expédient, en prenant avantage de l'usage populaire de ce terme pour l'opposer au terme principe. Mais l'expédient, quand on l'oppose à ce qui est moral, signifie généralement ce qui est expédient pour l'intérêt particulier de l'agent lui-même, comme quand un ministre sacrifie l'intérêt de son pays pour conserver sa place. Quand ce terme signifie quelque chose de meilleur, il signifie ce qui est expédient pour quelque objet immédiat ou quelque but temporaire mais viole une règle dont l'observation est expédiente à un degré beaucoup plus élevé. L'expédient, en ce sens, au lieu d'être la même chose que l'utile, est une branche du nuisible. Ainsi, il serait souvent expédient, pour se tirer de quelque embarras momentané ou pour atteindre un objet qui nous est immédiatement utile ou l'est pour autrui, de dire un mensonge. Mais, étant donné que la culture en nous-mêmes d'un vif sentiment pour la vérité est l'une des choses les plus utiles et son affaiblissement l'une des choses les plus nuisibles qui puissent fonder notre conduite, et, étant donné que tout écart par rapport à la vérité, même involontaire, contribue à affaiblir la confiance en la parole humaine qui est le support principal de tout bien-être social actuel et dont l'insuffisance, plus que toute autre chose, fait reculer la civilisation, la vertu et tout ce dont dépend le bonheur humain, nous sentons que, pour un avantage présent, la violation d'une règle d'un caractère expédient supérieur n'est pas expédiente et que celui qui, pour sa propre commodité ou celle d'autres individus, fait ce qu'il peut pour priver l'humanité du bien ou lui infliger le mal inclus dans la plus ou moins grande confiance que les hommes accordent mutuellement à leur parole, agit comme l'un de ses pires ennemis. Tous les moralistes reconnaissent cependant que même cette règle, aussi sacrée soit-elle, admet des exceptions. La principale

exception s'observe quand la non divulgation d'un fait (comme une information à un malfaiteur ou de mauvaises nouvelles à une personne dangereusement malade) peut sauver un individu (surtout un individu autre que soi-même) d'un grand malheur immérité et quand cette non divulgation n'est possible qu'en niant le fait. Mais, pour que cette exception ne s'étende pas au-delà ce qui est nécessaire et qu'elle affaiblisse le moins possible la confiance en la véracité, il faut la reconnaître et, si possible, définir ses limites. Si le principe d'utilité est bon à quelque chose, il doit servir à peser ces utilités en conflit et indiquer le domaine où l'une ou l'autre est prépondérante.

Les défenseurs de l'utilitarisme se trouvent aussi souvent appelés à répondre à des objections telles que celle-ci : on n'a pas le temps, avant d'agir, de calculer et de peser les effets d'une ligne de conduite sur le bonheur général. C'est exactement comme si quelqu'un disait qu'il est impossible de régler sa conduite sur le christianisme parce qu'on n'a pas le temps, quand il faut faire quelque chose, de lire tout l'Ancien et tout le Nouveau Testaments. La réponse à cette objection est que les hommes ont eu amplement le temps par toute la durée passée de l'espèce humaine. Pendant tout ce temps, les hommes ont appris par expérience à quoi tendent les actions humaines et c'est de cette expérience que dépendent toute la prudence et toute la moralité de la vie. Les gens parlent comme si le début de cette expérience avait été différé jusqu'à maintenant et comme si un homme, quand il se sent tenté de s'emparer de la propriété ou de la vie d'autrui, devait considérer pour la première fois si le meurtre et le vol nuisent au bonheur humain. Même alors, je ne pense pas qu'il trouverait la question très embarrassante. En tout cas, elle est à sa portée. Il serait farfelu de supposer que les hommes, s'étant mis d'accord pour considérer l'utilité comme le critère de la moralité, ne s'entendent pas sur ce qui *est* utile et ne prennent aucune mesure pour que les notions s'y rapportant soient enseignées à la jeunesse et renforcées par les lois et l'opinion. Il n'est pas difficile de prouver qu'un critère moral quelconque fonctionne mal si nous supposons qu'une idiotie universelle l'accompagne ; mais, dans toute autre hypothèse, les hommes ont né-

cessairement acquis maintenant des croyances assurées concernant les effets de certaines actions sur leur bonheur ; et les croyances qui ont été ainsi transmises sont les règles de la moralité pour la multitude et pour le philosophe tant qu'il n'a pas réussi à trouver mieux. Que les philosophes puissent facilement faire cela sur de nombreux sujets, même aujourd'hui, que le code moral reçu ne soit en aucune façon de droit divin et que l'humanité ait encore beaucoup à apprendre quant aux effets des actions sur le bonheur général, je l'admets ou, plutôt, je le soutiens sincèrement. Les corollaires du principe d'utilité, comme les préceptes de tout art pratique, admettent une amélioration indéfinie et, dans cette marche progressive de l'esprit humain, leur amélioration se poursuit sans cesse. Mais considérer que les règles de la moralité peuvent être améliorées est une chose, négliger entièrement les généralisations intermédiaires et tenter d'évaluer chaque action individuelle directement par le premier principe en est une autre. Il est étrange de reconnaître que le premier principe est incompatible avec l'admission des principes secondaires. Informer un voyageur de l'endroit de sa destination finale n'est pas lui interdire d'utiliser sur sa route des points de repère et des poteaux indicateurs. Dire que le bonheur est la fin et le but de la moralité ne signifie pas qu'aucune route ne doive être indiquée dans ce but et qu'il ne faille pas avertir ceux qui se dirigent dans cette direction de prendre une direction plutôt qu'une autre. Il faut vraiment que les hommes cessent de dire de telles absurdités sur ce sujet, absurdités qu'ils ne diraient pas ou dont ils ne voudraient pas entendre parler dans toutes les autres matières d'intérêt pratique. Personne n'utilise l'argument que l'art de la navigation n'est pas fondé sur l'astronomie parce que les marins ne peuvent attendre de calculer l'almanach nautique. Etant des créatures raisonnables, ils prennent la mer avec des calculs déjà faits et toutes les créatures raisonnables s'embarquent sur l'océan de la vie avec leurs esprits déjà formés sur les questions courantes du bien et du mal aussi bien que sur les questions beaucoup plus difficiles du sage et de l'insensé. Aussi longtemps que la prévoyance sera une qualité humaine, il faut présumer qu'ils continueront à procéder ainsi. Quel que soit le principe fondamental de moralité que nous adoptions, nous avons besoin de

principes subordonnés pour l'appliquer. L'impossibilité de procéder sans eux étant commune à tous les systèmes, elle ne peut offrir un argument contre l'un d'eux en particulier. Argumenter avec sérieux comme si l'on ne pouvait avoir de principes secondaires et comme si l'humanité était demeurée jusqu'à maintenant et qu'elle devait demeurer toujours sans tirer des conclusions générales de l'expérience de la vie humaine, c'est là, je pense, le plus haut point d'absurdité jamais atteint dans une controverse philosophique.

Le reste du stock d'arguments contre l'utilitarisme consiste surtout à mettre à sa charge les faiblesses habituelles de la nature humaine et les difficultés générales qui embarrassent les personnes consciencieuses quand elles organisent le cours de leur vie. On nous dit qu'un utilitariste sera porté à faire de son propre cas particulier une exception aux règles morales et que, sous la tentation, il verra une plus grande utilité à violer la loi qu'à l'observer. Mais l'utilité est-elle la seule croyance (creed) qui soit capable de nous fournir des excuses pour faire le mal et des moyens de tromper notre propre conscience ? Ces moyens et ces excuses sont offerts en abondance par toutes les doctrines qui, dans la morale, reconnaissent comme un fait l'existence de considérations en conflit, ce que font toutes les doctrines auxquelles ont cru les personnes sensées. Ce n'est la faute d'aucune croyance mais celle de la nature complexe des affaires humaines si les règles de la conduite ne peuvent être formulées sans prescrire d'exceptions et s'il est difficile d'établir qu'un certain genre d'action est toujours obligatoire ou toujours condamnable. Il n'est aucune croyance (creed) morale qui ne tempère pas la rigidité de ses lois en donnant à l'agent, sous sa responsabilité morale, une certaine latitude pour les accommoder aux circonstances particulières ; et, dans chaque croyance (creed), par la brèche ainsi faite, s'introduisent la mauvaise foi et la casuistique malhonnête. Il n'existe aucun système moral en lequel n'apparaissent pas des cas sans équivoque d'obligations en conflit. Ce sont là les réelles difficultés, les points épineux, aussi bien dans la théorie morale que dans la direction consciencieuse de la conduite personnelle. Ils sont surmontés dans la pratique avec plus ou moins de

succès en fonction de l'intelligence et de la vertu de l'individu mais on peut difficilement prétendre qu'on est moins qualifié pour les traiter quand on possède un critère ultime auquel puissent se référer les droits et les devoirs en conflit. Si l'utilité est la source ultime des obligations morales, elle peut être invoquée pour décider entre elles quand leurs exigences sont incompatibles. Quoiqu'il soit peut-être difficile d'appliquer le critère, en avoir un est mieux que de ne pas en avoir du tout. Dans les autres systèmes, les lois morales revendiquent toutes une autorité indépendante et il n'existe aucun arbitre commun qualifié pour s'ingérer entre elles. La prétention de l'une à la préséance sur toutes les autres ne repose guère que sur des sophismes et, à moins d'être déterminée, comme c'est généralement le cas, par l'influence non reconnue de considérations utilitaristes, elle offre toute latitude à l'action de la partialité et des désirs personnels. Nous devons rappeler que c'est seulement dans les cas de conflits entre des principes secondaires qu'il est nécessaire de faire appel aux premiers principes. Il n'est aucun cas d'obligation morale dans lequel certains principes secondaires ne soient pas impliqués et, si seul un principe secondaire l'est, il ne peut guère y avoir un réel doute dans l'esprit d'une personne qui reconnaît le principe lui-même.

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Philippe Folliot, 2008.

## Chapitre III

---

### De la sanction ultime du principe d'utilité

[Retour à la table des matières](#)

Quel que soit le critère que l'on suppose, on demande souvent et à juste titre : quelle est sa sanction ? Quels sont les motifs de lui obéir ? Ou, plus spécifiquement : quelle est la source de son obligation ? D'où tire-t-il sa force d'obligation ? C'est une nécessaire partie de la philosophie morale que de fournir la réponse à cette question qui, quoique prenant fréquemment la forme d'une objection contre la morale utilitariste – comme si elle lui était plus spécialement applicable qu'aux autres doctrines – se pose réellement à l'égard de tous les critères. Cette question se pose en fait à chaque fois qu'une personne est appelée à *adopter* un critère ou à ramener la moralité à une base sur laquelle elle n'a pas eu l'habitude de la fonder. En effet, la morale habituelle, celle que l'éducation et l'opinion ont consacrée, est la seule qui se présente à l'esprit avec le sentiment qu'elle est obligatoire *en elle-même* et, quand on demande à une personne de croire que cette morale *tire* son obligation de quelque principe général sur lequel la coutume n'a pas déposé la même auréole, l'affirmation lui paraît paradoxale. Les corollaires admis semblent avoir une force d'obligation

supérieure à celle du théorème originel, la superstructure semble mieux se tenir sans ce qu'on présente comme ses fondations qu'avec elles. Cette personne se dit : je sens que je suis obligé de ne pas voler ou tuer, de ne pas trahir ou tromper mais pourquoi suis-je obligé de favoriser le bonheur général ? Si mon propre bonheur se trouve dans quelque chose d'autre, pourquoi ne puis-je donner la préférence à cette chose ?

Si la vision de la nature du sens moral que la philosophie utilitariste a adoptée est correcte, cette difficulté se présentera toujours jusqu'à ce que les influences qui forment le caractère moral aient saisi le principe dont elles ont saisi certaines des conséquences, jusqu'à ce que, par les progrès de l'éducation, le sentiment d'union avec nos semblables soit (et on ne peut nier que ce fût l'intention du Christ) aussi profondément enraciné dans notre caractère et dans notre propre conscience comme une partie de notre nature que l'est l'horreur du crime chez des jeunes gens normalement bien éduqués. En attendant, quoi qu'il en soit, la difficulté ne s'applique pas particulièrement à la doctrine de l'utilité mais elle est inhérente à toute tentative d'analyser la moralité et de la ramener à des principes, tentative qui, à moins que le principe ne soit déjà investi dans l'esprit des hommes d'un caractère aussi sacré que l'une quelconque de ses applications, semble toujours les priver d'une partie de leur sainteté.

Le principe d'utilité a – ou il n'y a aucune raison pour qu'il ne puisse pas les avoir – toutes les sanctions qui appartiennent à tout autre système moral. Ces sanctions sont soit extérieures, soit intérieures. Il n'est pas nécessaire de parler longtemps des sanctions extérieures. Elles sont l'espoir de plaire ou la crainte de déplaire à nos semblables et au Souverain de l'univers, avec tout ce que nous pouvons avoir de sympathie ou d'affection pour eux ou d'amour et de crainte envers Lui, ce qui nous incline à faire selon sa volonté indépendamment des préoccupations égoïstes des conséquences. Il n'y a évidemment aucune raison pour que ces motifs d'obéissance ne soient pas liés à la morale utilitariste aussi complètement et aussi puissamment qu'à tout

autre morale. En vérité, ceux d'entre eux qui concernent nos semblables sont assurément de ce type en proportion de la somme d'intelligence générale car, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas un autre fondement de l'obligation morale, les hommes désirent effectivement le bonheur et, quelque imparfaite que puisse être leur propre pratique, ils désirent et louent toute conduite d'autrui envers eux-mêmes qui puisse selon eux favoriser leur bonheur. Pour ce qui est des motifs religieux, si la plupart croient, comme ils le proclament, en la bonté de Dieu, ceux qui pensent que le fait de favoriser le bonheur général est l'essence ou même seulement le critère du bien doivent nécessairement croire que c'est aussi ce que Dieu approuve. Donc, toute la force des récompenses et des punitions extérieures, qu'elles soient physiques ou morales, qu'elles proviennent de Dieu ou de nos semblables, avec tout ce que les capacités de la nature humaine admettent de dévotion ou de dévouement à l'égard de Dieu et de nos semblables, tout cela sert à renforcer la morale utilitariste dans la mesure où on la reconnaît, et cela d'autant plus puissamment que le système éducatif et la culture générale tendent à ce but.

Cela suffit pour les sanctions extérieures. La sanction intérieure du devoir, quel que puisse être notre critère du devoir, est une et toujours la même, un sentiment dans notre propre esprit, une douleur plus ou moins intense qui accompagne la violation du devoir, qui naît dans les natures d'une culture morale convenable qui, dans les cas les plus sérieux, reculent devant cette violation comme devant une impossibilité. Ce sentiment, quand il est désintéressé et qu'il est lié à l'idée pure du devoir et non à quelque forme particulière du devoir ou à l'une des circonstances simplement accessoires, est l'essence de la Conscience, quoique, dans ce phénomène complexe tel qu'il existe en réalité, le simple fait soit en général entièrement recouvert par des associations collatérales qui viennent de la sympathie, de l'amour, et encore plus de la peur, de toutes les formes de sentiments religieux, des souvenirs d'enfance et de toute notre vie passée, de l'estime de soi, du désir de l'estime d'autrui et, occasionnellement, du sentiment de sa propre humiliation. Cette extrême complication, je le crains, est l'origine de

cette sorte de caractère mystique qui, par une tendance de l'esprit humain dont il y a bien d'autres exemples, tend à être attribué à l'idée d'obligation morale et qui conduit le peuple à croire qu'il n'est pas possible, par une supposée loi mystérieuse, que l'idée s'attache à d'autres objets que ceux qui l'éveillent dans notre expérience actuelle. Quoi qu'il en soit, sa force d'obligation consiste dans un sentiment massif dans lequel il faut faire une brèche pour faire ce qui viole notre critère du bien, sentiment que, si nous violons néanmoins le critère, nous devons affronter ensuite sous la forme du remords. Quelle que soit notre théorie de la nature ou de l'origine de la conscience, c'est en cela qu'elle consiste essentiellement.

La sanction ultime de toute morale (les motifs extérieurs mis à part) étant donc un sentiment subjectif dans notre propre esprit, je ne vois rien qui puisse embarrasser ceux dont le critère est l'utilité quand on leur pose la question : quelle est la sanction de ce critère particulier ? Nous pouvons répondre que c'est la même que celle de tous les autres critères moraux, la conscience morale des hommes. Indubitablement, cette sanction n'a aucune force d'obligation pour ceux qui ne possèdent pas les sentiments moraux auxquels elle fait appel. Mais ces personnes n'obéiront pas plus à un principe moral autre que le principe utilitariste. Sur eux, aucune morale n'a de prise, sinon par des sanctions extérieures. En attendant, ces sentiments existent, c'est un fait de la nature humaine, leur réalité et le grand pouvoir qu'ils sont capables d'exercer sur ceux qui ont été convenablement éduqués sont prouvés par l'expérience. Aucune raison n'a jamais été mise en avant pour montrer que ces sentiments ne peuvent pas être cultivés à un degré aussi fort avec l'utilitarisme qu'avec d'autres règles morales.

Il y a, j'en suis conscient, une disposition à croire qu'une personne qui voit dans l'obligation morale un fait transcendant, une réalité objective appartenant au monde des « choses en soi », a plus de chances de lui obéir qu'une personne qui croit qu'elle est entièrement subjective et qu'elle a son siège seulement dans la conscience humaine. Mais, quelle que puisse être l'opinion d'une personne sur ce point

d'ontologie, la force qui la pousse est son sentiment subjectif personnel et c'est sa force qui en donne l'exacte mesure. La croyance que le devoir est une réalité objective n'est chez personne plus forte que la croyance en la réalité de Dieu. Pourtant, la croyance en Dieu, en mettant de côté l'espoir d'une récompense ou d'une punition effectives, opère seulement sur la conduite en proportion du sentiment religieux subjectif et par lui. La sanction, pour autant qu'elle est désintéressée, est toujours dans l'esprit lui-même et l'idée de la morale transcendantaliste est que cette sanction n'existera pas *dans* l'esprit si ce dernier ne croit pas qu'elle a son origine hors de lui. Selon eux, si une personne est capable de se dire « ce qui me retient et qu'on appelle ma conscience n'est qu'un sentiment dans mon esprit », elle peut tirer cette conclusion : si le sentiment cesse, l'obligation cesse. Si elle trouve le sentiment gênant, elle peut ne pas en tenir compte et s'en débarrasser. Mais ce n'est pas là un danger propre à la morale utilitariste. Croire que l'obligation morale a son siège hors de la conscience, est-ce la rendre si forte que l'on ne puisse pas s'en débarrasser ? Il en est tellement autrement que tous les moralistes admettent – et ils s'en plaignent – la facilité avec laquelle, dans la plupart des esprits, la conscience peut être réduite au silence et étouffée. La question « dois-je obéir à ma conscience ? » est une question que se posent aussi souvent les personnes qui n'ont jamais entendu parler du principe d'utilité que ses partisans. Ceux dont la conscience morale est si faible qu'elle permet que la question soit posée et qui répondent affirmativement ne lui obéiront pas parce qu'ils croient à la théorie transcendantaliste mais à cause des sanctions extérieures.

Il n'est pas nécessaire, pour le présent dessein, de décider si le sentiment du devoir est inné ou acquis. A supposer qu'il soit inné, il reste à savoir à quels objets il s'attache naturellement car les philosophes partisans de cette théorie s'accordent désormais à dire que la perception intuitive (*intuitive perception*) est celle des principes de la morale et non celle des détails. S'il y avait quelque chose d'inné dans ce domaine, je ne vois pas pourquoi le sentiment inné ne prendrait pas en considération les plaisirs et les souffrances d'autrui. S'il existe un

principe moral intuitivement obligatoire, je dirais qu'il doit être tel. Si c'est le cas, la morale intuitionniste s'accorderait avec la morale utilitariste et il n'y aurait plus de querelles entre elles. A vrai dire, les moralistes intuitionnistes, quoiqu'ils croient qu'il y ait d'autres obligations morales intuitives, croient déjà que ce principe moral est vraiment tel car ils soutiennent unanimement qu'une grande *partie* de la morale porte sur la considération due aux intérêts de nos semblables. Donc, si la croyance en l'origine transcendante de l'obligation morale donne une efficacité supplémentaire à la sanction intérieure, il me semble que le principe utilitariste en a déjà le bénéfice.

D'un autre côté, si, comme je le crois personnellement, les sentiments moraux ne sont pas innés mais acquis, ils ne sont pas pour cette raison moins naturels. Il est naturel à l'homme de parler, de raisonner, de construire des cités, de cultiver la terre, quoique ce soient des facultés acquises. A vrai dire, les sentiments moraux ne sont pas une partie de notre nature au sens où ils seraient présents à un degré perceptible chez nous tous. Mais cela, malheureusement, est un fait admis par ceux qui croient le plus énergiquement à leur origine transcendante. Comme les autres capacités acquises dont nous avons parlé plus haut, la faculté morale, si elle n'est pas une partie de notre nature, y pousse naturellement et elle est capable, comme elles, certainement à un faible degré, d'y naître spontanément et d'être élevée par la culture à un haut degré de développement. Malheureusement, elle est aussi susceptible, par une utilisation importante des sanctions extérieures et par la force des premières impressions, d'être cultivée dans presque toutes les directions, de sorte que quelque chose d'absurde ou de malveillant peut, au moyen de ces influences, agir sur l'esprit humain avec toute l'autorité de la conscience. Douter que la même puissance puisse être donnée par les mêmes moyens au principe d'utilité, même s'il n'a aucun fondement dans la nature humaine, serait s'opposer à l'ensemble de l'expérience.

Mais les associations qui sont d'une création entièrement artificielle, quand la culture intellectuelle évolue, cèdent par degrés à la

force dissolvante de l'analyse et, si le sentiment du devoir, quand il est associé à l'utilité, semblait également arbitraire, s'il n'y avait dans notre nature aucun centre souverain, aucune classe de sentiments puissants avec lesquels cette association puisse s'harmoniser et qui nous font sentir qu'elle convient à notre nature et nous incline non seulement à l'encourager chez autrui (et nous avons pour cela beaucoup de motifs intéressés) mais aussi à la nourrir en nous-mêmes, bref s'il n'existait pas une base naturelle de sentiment pour la morale utilitariste, il pourrait bien arriver que cette association aussi, même après son acquisition par l'éducation, cédât à l'analyse.

Mais cette base – ce puissant sentiment naturel – *existe* et c'est elle qui constitue la force de la morale utilitariste dès qu'on a reconnu le bonheur général comme critère moral. Ce solide fondement est celui des sentiments sociaux de l'humanité, le désir qu'ont les hommes d'être unis à leurs semblables, ce qui est déjà un principe puissant de la nature humaine et, par bonheur, l'un de ceux qui tendent à devenir plus solides par l'influence d'une civilisation en progrès, même sans avoir été inculqués clairement. L'état social est si naturel, si nécessaire et si habituel à l'homme que, en dehors de circonstances peu ordinaires ou d'un effort volontaire d'abstraction, il ne peut jamais se concevoir autrement que comme membre d'un corps ; et cette association se rive de plus en plus au fur et à mesure que l'humanité s'éloigne de l'état d'indépendance sauvage. Toute condition essentielle à l'état de société devient de plus en plus une partie inséparable de la conception que toute personne a de l'état des choses où elle est née et qui est la destinée d'un être humain. Or une société d'être humains, à l'exception de la relation entre maître et esclave, n'est manifestement réalisable que si les intérêts de tous doivent être consultés. Une société entre des égaux ne peut exister que s'il est entendu que les intérêts de tous seront considérés de la même façon. Et, puisque, dans tous les états de civilisation, chaque personne, mis à part un monarque absolu, a des égaux, elle est obligée de vivre dans ces conditions avec autrui. A chaque époque, un progrès est fait vers un état où il sera impossible

de vivre de façon permanente avec autrui en d'autres termes. Ainsi, les humains deviennent incapables de concevoir comme possible pour eux un état de total mépris des intérêts d'autrui. Ils sont dans la nécessité de se concevoir du moins comme s'abstenant des plus graves préjudices (ne serait-ce que pour leur propre protection) et comme vivant dans un état de constante protestation contre de tels préjudices. Ils se familiarisent aussi avec le fait de coopérer avec les autres et de se proposer comme but de leurs actions un intérêt collectif et non un intérêt individuel. Aussi longtemps qu'ils coopèrent, leurs fins s'identifient avec celles d'autrui. Ils ont du moins le sentiment temporaire que l'intérêt d'autrui est leur intérêt personnel. Non seulement tout renforcement des liens sociaux et toute croissance saine de la société donnent à chaque individu un intérêt personnel plus fort à tenir compte dans la pratique du bien-être d'autrui mais ils le conduisent aussi à concilier de plus en plus ses *sentiments* avec le bien d'autrui ou du moins à en tenir davantage compte dans la pratique. L'individu en vient, comme instinctivement, à se penser lui-même comme un être pour qui *il va de soi* de se soucier d'autrui. Le bien d'autrui devient une chose qui lui est attachée naturellement et nécessairement, comme l'une des conditions physiques de notre existence. Quelle que soit l'importance de ce sentiment chez lui, il est poussé à en faire la démonstration par les plus forts motifs de l'intérêt et de la sympathie et à faire tout ce qui est en son pouvoir pour l'encourager chez autrui. Même s'il ne possède pas ce sentiment, il est aussi grandement intéressé que toute autre personne par le fait que d'autres le possèdent. Par conséquent, les plus petits germes du sentiment sont recueillis et nourris par la contagion de la sympathie et par les influences de l'éducation, et, à l'appui, une toile entière d'associations se tisse par l'action puissante des sanctions extérieures. Cette façon de nous concevoir nous-mêmes et de concevoir la vie humaine est sentie comme une chose de plus en plus naturelle au fur et à mesure que la civilisation se développe. Chaque progrès politique y contribue en supprimant les sources des oppositions d'intérêts et en réduisant les inégalités entre les individus ou les classes, inégalités dues à des privilèges légaux qui font qu'il y a encore une large partie de l'humanité

dont on ne considère pas le bonheur dans la pratique. Quand l'esprit humain progresse, les influences qui tendent à faire naître en chaque individu le sentiment de son union avec autrui se développent constamment, et ce sentiment, s'il était parfait, ferait qu'un individu ne pourrait concevoir ou désirer une condition qui lui serait avantageuse sans l'être pour les autres. Supposons maintenant que ce sentiment d'union soit enseigné comme une religion et que toute la force de l'éducation, des institutions et de l'opinion soit dirigée, comme ce fut le cas jadis pour la religion, de telle façon que chaque personne grandisse en étant entourée de tous côtés par des gens qui professent ce principe et le mettent en pratique. Parmi ceux qui peuvent concevoir un tel état, personne ne doutera de l'efficacité de la sanction ultime pour la morale du bonheur. A ceux qui étudieraient la moralité et trouveraient la chose difficile à réaliser, je recommande, pour les aider, le second des ouvrages principaux de M. Comte, le *Système de Politique Positive*. Je nourris les plus fortes objections contre ce système de politique et de morale exposé dans ce traité mais je pense que M. Comte a surabondamment montré la possibilité de donner au service de l'humanité, même sans le secours de la croyance en une Providence, le pouvoir psychologique et l'efficacité sociale d'une religion en prenant possession de la vie humaine, en colorant toute pensée, tout sentiment, toute action d'une manière telle que le plus grand ascendant jamais exercé par une religion n'en est qu'un exemple et un avant-goût. Le danger de ce système n'est pas son insuffisance mais son caractère excessif car le risque est de trop s'immiscer dans la liberté et l'individualité humaines.

Chez ceux qui reconnaissent la morale utilitariste, il n'est pas nécessaire que le sentiment qui constitue la force d'obligation de cette morale attende que les influences sociales fassent ressentir cette obligation à toute l'humanité. Dans l'état relativement peu avancé du progrès humain actuel, une personne ne peut d'ailleurs pas ressentir une entière sympathie avec toutes les autres de telle sorte que serait impossible une réelle discordance dans la direction de la conduite de leur vie mais, déjà, une personne en qui le sentiment social est tant soit peu

développé ne parvient pas à juger que tous ses semblables sont des rivaux combattant avec elle pour atteindre le bonheur, rivaux dont elle désirerait la défaite pour pouvoir connaître le succès. La conception profondément enracinée que chaque individu, même aujourd'hui, a de lui-même comme un être social tend à lui faire ressentir comme l'un de ses besoins naturels une harmonie entre ses sentiments et ses aspirations et ceux de ses semblables. Si les différences d'opinion et de culture font qu'il lui est impossible de partager de nombreux sentiments actuels – et peut-être les critique-t-il et s'y oppose-t-il – il a encore besoin de penser que ses réelles aspirations et celles des autres ne sont pas en conflit, qu'il ne s'oppose pas à ce qu'ils désirent réellement, c'est-à-dire leur propre bien, mais qu'il le favorise. Chez la plupart des individus, ce sentiment est nettement moins fort que les sentiments égoïstes et il fait souvent entièrement défaut. Mais, chez ceux qui ont ce sentiment, il possède tous les caractères d'un sentiment naturel. Il ne se présente pas à leur esprit comme une superstition venant de l'éducation ou comme une loi despotiquement imposée par le pouvoir social mais comme un attribut qu'il serait mal de ne pas posséder. Cette conviction est la sanction ultime de la morale du plus grand bonheur. C'est elle qui fait qu'un esprit animé de bons sentiments agit selon – et non contre – les motifs extérieurs qui nous amènent à nous soucier d'autrui et qui sont offerts par ce que j'ai appelé les sanctions extérieures. Quand ces sanctions font défaut ou qu'elles agissent dans une direction contraire, cette conviction constitue en elle-même une force intérieure d'obligation qui varie selon la sensibilité et la gentillesse du caractère. En effet, rares sont ceux dont l'esprit est un néant moral et qui supportent d'organiser leur vie avec ce plan : ne s'intéresser à autrui que dans la mesure où l'on y est forcé par l'intérêt personnel.

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Philippe Folliot, 2008.

## Chapitre IV

---

### De quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité.

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà remarqué que les questions des fins suprêmes n'admettent pas de preuves au sens ordinaire du terme. L'incapacité de prouver par le raisonnement est commune à tous les premiers principes : aux prémisses de notre connaissance comme à celles de notre conduite. Mais les premières, portant sur des choses de fait, peuvent être susceptibles d'un appel direct aux facultés qui jugent des faits, à savoir nos sens et notre conscience intérieure. Peut-on en appeler aux mêmes facultés sur les questions des fins pratiques ? Ou par quelle autre faculté peut-on en prendre connaissance ?

Les questions sur les fins peuvent se ramener à cette question : quelles sont les choses désirables ? La doctrine utilitariste affirme que le bonheur est désirable et que c'est la seule chose désirable en tant que fin, toutes les autres choses n'étant désirables que comme moyens pour atteindre cette fin. Que doit-on exiger de cette doctrine – quelles conditions doit-elle remplir – pour que l'on admette cette proposition ?

La seule preuve qu'un objet est visible, c'est que quelqu'un le voit effectivement. La seule preuve qu'un son est audible, c'est que quelqu'un l'entend et il en est de même des autres sources de notre expérience. De la même manière, je crains que la seule évidence qu'il soit possible de produire pour prouver qu'une chose est désirable est que quelqu'un la désire dans les faits. Si la fin que la doctrine utilitariste se propose n'était pas, en théorie comme en pratique, reconnue comme une fin, rien ne pourrait jamais convaincre une personne qu'elle en est une. Pourquoi le bonheur général est-il désirable ? On ne peut donner comme raison que le fait que chaque personne, dans la mesure où elle croit pouvoir atteindre son propre bonheur, le désire. Comme il s'agit cependant d'un fait, nous avons non seulement toutes les preuves que le cas admet mais aussi toutes celles qu'il est possible d'exiger pour soutenir que le bonheur est un bien, que le bien de chaque personne est un bien pour cette personne et que le bonheur général est donc un bien pour l'ensemble de toutes les personnes. Le bonheur a établi son droit à être l'*une* des fins de la conduite et, par conséquent, l'un des critères de la moralité.

Mais cela seul ne prouve pas que c'est le seul critère. Pour le prouver, il semblerait nécessaire, par la même règle, de montrer non seulement que les gens désirent le bonheur mais aussi qu'ils ne désirent jamais autre chose. Or il est manifeste qu'ils désirent en fait des choses qui, dans le langage courant, se distinguent nettement du bonheur. Par exemple, ils ne désirent pas moins réellement la vertu et l'absence de vice que le plaisir et l'absence de douleur. Le désir de vertu n'est pas aussi universel mais il est un fait aussi authentique que le désir de bonheur. C'est pour cette raison que les adversaires du critère utilitariste estiment qu'ils ont le droit d'inférer qu'il y a d'autres fins de l'action humaine que le bonheur et que le bonheur n'est pas le critère de l'approbation et de la désapprobation.

Mais la doctrine utilitariste nie-t-elle que les gens désirent la vertu ou soutient-elle que la vertu n'est pas une chose à désirer ? Tout au

contraire. Elle soutient non seulement que la vertu est à désirer mais aussi qu'elle doit l'être pour elle-même, de façon désintéressée. Quelle que puisse être l'opinion des utilitaristes sur les conditions originelles qui ont fait que la vertu est vertu et même s'ils croient – et ils le croient effectivement – que les actions et les dispositions ne sont vertueuses que parce qu'elles favorisent une autre fin que la vertu, pourtant, cela étant accordé et ayant décidé, à partir des considérations de cette description, ce qui est vertueux, non seulement ils placent la vertu à la tête des choses qui sont bonnes comme moyens pour la fin suprême mais aussi reconnaissent comme un fait psychologique la possibilité qu'elle soit pour l'individu un bien en soi sans considération d'une autre fin ; et ils soutiennent que l'esprit n'est pas dans un état convenable, n'est pas dans un état conforme à l'utilité, n'est pas dans l'état le plus favorable au bonheur général, s'il n'aime pas effectivement la vertu de cette manière, comme une chose désirable en elle-même, même si, dans un cas individuel, elle peut ne pas produire les autres conséquences désirables qu'elle tend à produire et qui font qu'elle est jugée vertu. Il ne s'agit pas le moins du monde de modifier le principe du bonheur. Les ingrédients du bonheur sont très divers et chacun d'eux est désirable en lui-même et non simplement quand on le considère comme grossissant un ensemble. Le principe d'utilité ne signifie pas qu'un plaisir donné, la musique par exemple, ou une absence de douleur, la santé par exemple, doivent être considérés comme les moyens de quelque chose de collectif appelé bonheur et qu'ils doivent être désirés pour cette raison. Ils sont désirés pour eux-mêmes et désirables en eux-mêmes. Ils ne sont pas simplement des moyens mais sont une partie de la fin. La vertu, selon la doctrine utilitariste, n'est pas naturellement et originellement une partie de la fin mais elle est capable de le devenir et, chez ceux qui l'aiment de façon désintéressée, elle le devient et est désirée et aimée comme une partie de leur bonheur et non comme un moyen d'être heureux.

Pour mieux expliquer cela, nous pouvons rappeler que la vertu n'est pas la seule chose qui soit originellement un moyen et qui serait et demeurerait indifférente si elle n'était pas un moyen pour quelque

chose d'autre mais qui, par association avec ce dont elle est un moyen, en vient à être désirée pour elle-même et avec la plus grande intensité. Que dirons-nous par exemple de l'amour de l'argent ? A l'origine, il n'y a rien de plus désirable dans l'argent que dans un tas de cailloux brillants. L'argent ne vaut que par les choses qu'il permet d'acheter, que par le fait qu'il est un moyen de satisfaire le désir d'autres choses. Pourtant, l'argent est non seulement l'une des plus puissantes forces motrices de la vie humaine mais aussi, en de nombreux cas, une chose désirée en elle-même et pour elle-même. Le désir d'en posséder est souvent plus puissant que le désir de l'utiliser et il va en augmentant quand diminuent tous les désirs qui visent des fins au-delà de lui et qu'on peut satisfaire par lui. On peut donc vraiment dire que l'argent est désiré non pas en vue d'une fin mais comme une partie de la fin. Etant un moyen d'être heureux, il est devenu lui-même un des principaux ingrédients de la conception que l'individu a du bonheur. On peut dire la même chose de la majorité des grands objets de la vie humaine, le pouvoir ou la célébrité par exemple, avec cette différence qu'une certaine quantité de plaisir immédiat leur est attachée ou, du moins, semble leur être naturellement inhérente, chose qui ne peut pas être dite de l'argent ; quoique l'attraction naturelle la plus forte du pouvoir et de la célébrité soit l'immense aide qu'ils donnent pour satisfaire tous nos autres désirs ; et que ce soit la puissante association ainsi créée entre eux et tous nos objets de désir qui donne au désir de ces objets une intensité telle qu'il prétend souvent dépasser en force tous les autres désirs. Dans ce cas, le moyen est devenu une partie de la fin et une partie plus importante qu'aucune des choses dont il était le moyen. Ce qui était avant désiré comme un instrument pour atteindre le bonheur est maintenant désiré pour lui-même et, étant désiré pour lui-même, il est désiré comme une *partie* du bonheur. Une personne est heureuse ou pense qu'elle est heureuse quand elle possède cet objet et elle est malheureuse quand elle ne le possède pas. Le désir de cet objet n'est pas plus différent du désir d'être heureux que l'amour de la musique ou le désir de la santé. Ces désirs sont compris dans le bonheur. Ils sont certains des éléments du désir de bonheur. Le bonheur n'est pas une idée abstraite mais un ensemble concret et ce

sont certaines des parties de cet ensemble. Le critère utilitariste reconnaît et approuve ce fait. La vie serait une pauvre chose, très mal pourvue en sources de bonheur si la nature n'avait pas été disposée de telle façon que des choses originellement indifférentes mais contribuant ou s'associant à la satisfaction de nos désirs primitifs deviennent en elles-mêmes des sources de plaisirs d'une valeur supérieure à celle des désirs primitifs, aussi bien pour leur permanence que pour l'étendue qu'ils sont capables de couvrir dans l'existence humaine et même pour leur intensité.

La vertu, selon la conception utilitariste, est un bien de ce genre. Il n'existe à l'origine aucun désir de vertu ou de motif d'être vertueux, sauf si la vertu conduit au plaisir ou protège de la souffrance. Mais, grâce à l'association ainsi formée, on peut sentir qu'elle est en elle-même un bien et la désirer avec autant d'intensité que tout autre bien, avec cette différence que l'amour du pouvoir, de l'argent et de la célébrité peuvent – et c'est souvent le cas – rendre un individu nuisible pour les autres membres de la société à laquelle il appartient alors qu'il n'y a rien qui n'en fasse autant une bénédiction pour autrui que la culture de l'amour désintéressé de la vertu. Par conséquent, le critère utilitariste, tolérant et approuvant tous les autres désirs acquis jusqu'au point où ils deviennent plus préjudiciables que favorables au bonheur général, apprécie et exige la culture de l'amour de la vertu au plus haut niveau possible car cet amour est par-dessus tout la chose la plus importante pour le bonheur général.

Il résulte des précédentes considérations qu'on ne désire en réalité que le bonheur. Toute chose désirée autrement que comme moyen pour atteindre une certaine fin au-delà de cette chose, et finalement le bonheur, est désirée comme une partie même du bonheur et elle n'est pas désirée pour elle-même tant qu'elle n'est pas devenue cette partie. Ceux qui désirent la vertu pour elle-même la désirent soit parce que la conscience d'être vertueux est un plaisir, soit parce que la conscience de ne le pas l'être est une souffrance, soit pour les deux raisons en même temps car, en vérité, le plaisir et la souffrance existent rarement

séparément mais presque toujours liés, la même personne éprouvant du plaisir en fonction du degré de vertu atteint et de la souffrance à l'idée de ne pas avoir atteint un degré plus élevé. Si cela ne lui donnait ni plaisir ni souffrance, elle n'aimerait pas la vertu et ne la désirerait pas ou elle la désirerait uniquement pour les autres avantages qu'elle peut lui donner ou donner à ceux qu'elle aime.

Nous avons donc désormais la réponse à la question que nous nous posons : de quelle sorte de preuve le principe d'utilité est-il susceptible ? Si l'opinion que j'ai maintenant établie est psychologiquement vraie, si la nature humaine est ainsi constituée que nous ne désirons que ce qui est une partie du bonheur ou un moyen de l'atteindre, nous ne pouvons pas avoir d'autres preuves ni n'avons besoin d'autres preuves que ce sont là les seules choses désirables. S'il en est ainsi, le bonheur est la seule fin de l'action humaine et la contribution au bonheur est le critère par lequel nous devons juger toute conduite humaine, et il s'ensuit nécessairement que ce doit être le critère de la moralité puisqu'une partie est incluse dans le tout.

Pour décider maintenant s'il en est réellement ainsi, si les hommes ne désirent que les choses qui leur donnent du plaisir et qui leur évitent la souffrance, nous en venons évidemment à une question de fait et d'expérience qui repose, comme toutes les questions semblables, sur l'évidence. On ne peut déterminer la chose que par l'exercice de la conscience de soi et de l'introspection assistée par l'observation d'autrui. Je crois que ces sources d'évidence, consultées de façon impartiale, déclareront que désirer une chose et la trouver plaisante, avoir de l'aversion pour une chose et la trouver douloureuse sont des phénomènes entièrement inséparables ou plutôt deux parties du même phénomène, et même, pour parler de façon rigoureuse, deux façons différentes de nommer le même fait psychologique, que juger un objet désirable (à moins d'envisager ses conséquences) et penser qu'il est plaisant sont une seule et même chose ; et que désirer une chose sans que ce désir soit en rapport avec l'idée qu'elle est plaisante est une impossibilité physique et métaphysique.

Tout cela me paraît si évident que je n'attends guère de contestations et je ne pense pas qu'on m'objectera que si, effectivement, il n'est pas possible que le désir se dirige vers un autre objet final que le plaisir ou l'absence de souffrance, il ne faut pourtant pas confondre le désir et la volonté qui sont des choses différentes, et qu'une personne de vertu confirmée ou dont le but est fixé poursuit ce but sans aucune pensée du plaisir qu'elle a à le contempler ou de celui qu'elle espère tirer de sa réalisation ; et qu'elle persiste à agir dans ce but même si ces plaisirs ont beaucoup diminué par le changement de son caractère, le déclin de sa sensibilité passive, ou sont surpassés par les souffrances que la poursuite de ce but lui a apportées. Tout cela, je l'admets pleinement et je l'ai établi ailleurs le plus fermement et le plus catégoriquement. La volonté, phénomène actif, est différente du désir, état de la sensibilité passive et quoiqu'étant à l'origine son rejeton, elle peut avec le temps prendre racine et se détacher de la souche mère au point que, dans le cas d'un but habituel, au lieu de vouloir la chose parce que nous la désirons, nous la désirons souvent parce que nous la voulons. Ce n'est pourtant qu'un exemple de ce fait familier, le pouvoir de l'habitude, et il ne se limite pas au cas des actions vertueuses. De nombreuses choses indifférentes que les hommes ont faites à l'origine par un motif d'une certaine sorte, ils continuent à les faire par habitude. Parfois ils les font inconsciemment, la conscience ne venant qu'après l'action, parfois avec une volition consciente mais une volition qui est devenue habituelle et est mise en marche par la force de l'habitude, peut-être en opposition avec la préférence délibérée, comme cela arrive souvent chez ceux qui ont contracté l'habitude de se laisser aller à quelque chose de vicieux ou de nuisible. En troisième et dernier lieu vient le cas où l'acte habituel de volonté n'est pas en contradiction avec l'intention générale qui prévaut à d'autres moments mais au contraire va dans le sens de son exécution, comme dans les cas de la personne d'une vertu confirmée ou de tous ceux qui poursuivent de façon délibérée et cohérente une fin déterminée. La distinction entre la volonté et le désir étant ainsi entendue est un fait psychologique authentique et de la plus haute importance ; mais ce

fait consiste seulement en ceci : la volonté, comme toutes les autres parties de notre constitution, est sensible à l'habitude et nous pouvons vouloir par habitude des choses que nous ne désirons plus pour elles-mêmes ou que nous désirons seulement parce que nous les voulons. Il n'en est pas moins vrai que la volonté, au début, est entièrement produite par le désir, et nous mettons sous ce terme aussi bien la répugnance à la souffrance que l'attrait du plaisir. Laissons la personne qui a une volonté confirmée de faire le bien et considérons celle en qui la vertu est encore faible, qui est susceptible de céder à la tentation, vertu à laquelle on ne peut entièrement se fier. Comment peut-elle être fortifiée ? Comment peut-on implanter ou éveiller la volonté d'être vertueux si elle n'existe pas avec une force suffisante ? Il suffit de faire en sorte que la personne *désire* la vertu en la montrant sous un jour plaisant et en présentant l'absence de vertu sous un jour déplaisant. C'est en associant le bien et le plaisir, le mal et la douleur, c'est en révélant à l'expérience de la personne le plaisir naturellement compris dans l'un et le déplaisir compris dans l'autre, en gravant cela dans son expérience, qu'il est possible de mettre en valeur cette volonté d'être vertueux qui, quand elle est confirmée, agit sans avoir besoin de la pensée du plaisir ou de la douleur. La volonté est l'enfant du désir et elle ne se débarrasse de l'autorité de son parent que pour tomber sous celle de l'habitude. On ne peut présumer que le résultat de l'habitude est intrinsèquement bon. Il n'y aurait aucune raison de souhaiter que la volonté d'être vertueux devienne indépendante du plaisir et de la souffrance mais, pour la constance infaillible de l'action, on ne peut suffisamment compter sur l'influence des associations plaisantes et pénibles qui poussent à la vertu tant qu'elle n'est pas soutenue par l'habitude. Aussi bien pour le sentiment que pour la conduite, l'habitude est la seule chose qui donne une certitude. Et c'est parce qu'il est important pour les autres de pouvoir se fier absolument aux sentiments et à la conduite de quelqu'un et important pour soi-même de pouvoir se fier à ses propres sentiments et à sa propre conduite que la volonté de faire le bien doit être cultivée dans cette habitude d'indépendance. En d'autres termes, l'état de la volonté est un moyen d'atteindre le bien, non un bien intrinsèque, et cela ne contredit pas

l'idée que rien n'est un bien pour l'être humain sinon dans la mesure où cette chose est elle-même plaisante ou est un moyen d'atteindre le plaisir ou d'éviter la douleur.

Si cette idée est vraie, le principe d'utilité est prouvé. En est-il ainsi ? C'est au lecteur sérieux d'envisager désormais la question.

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.

Traduction française originale de Philippe Folliot, 2008.

## Chapitre V

---

### De la connexion entre justice et utilité

[Retour à la table des matières](#)

A toutes les époques où les hommes ont spéculé, l'un des obstacles les plus forts à l'admission de l'idée que l'utilité ou le bonheur est le critère du bien et du mal a été tiré de l'idée de justice. Le puissant sentiment et la perception apparemment claire que ce mot évoque avec une rapidité et une certitude qui ressemblent à un instinct ont semblé à la majorité des penseurs indiquer une qualité inhérente aux choses, montrer que le juste doit avoir une existence dans la Nature comme quelque chose d'absolu, génériquement distinct de toutes les variétés de l'Expédient et, en théorie, en opposition avec lui, quoique (comme on le reconnaît couramment), jamais, à la longue, il ne soit séparé de lui dans les faits.

Dans ce cas, comme dans le cas de tous nos autres sentiments moraux, il n'y a aucune connexion nécessaire entre la question de son origine et celle de sa force d'obligation. Qu'un sentiment nous soit donné par la nature ne légitime pas nécessairement toutes ses incitations. Il se pourrait que le sentiment de justice soit un instinct particu-

lier qui requiert cependant, comme nos autres instincts, un contrôle et les lumières supérieures de la raison. Si nous avons des instincts intellectuels qui nous conduisent à juger d'une façon particulière comme nos instincts animaux nous poussent à agir d'une façon particulière, ce n'est pas une nécessité que les premiers soient plus infailibles dans leur sphère que les deuxièmes dans la leur. Il peut aussi bien arriver que de mauvais jugements soient occasionnellement suggérés par ceux-là et de mauvaises actions par ceux-ci. Mais, quoique ce soit une chose de croire que nous avons des sentiments naturels de justice et une autre de les reconnaître comme le critère ultime de la conduite, ces deux opinions sont étroitement liées dans les faits. Les hommes sont toujours prédisposés à croire, s'ils n'ont pas d'autre explication, qu'un sentiment subjectif est la révélation de quelque réalité objective. Notre présent objet est de déterminer si la réalité à laquelle le sentiment de justice correspond est l'une de celles qui demandent une révélation si spéciale ; si la justice ou l'injustice d'une action est une chose intrinsèquement particulière et distincte de toutes ses autres qualités ou si elle n'est que la combinaison de certaines de ces qualités qui se présentent sous un aspect particulier. Pour le dessein de cette enquête, il est important de considérer dans la pratique si le sentiment lui-même de justice ou d'injustice est *sui generis* comme nos sensations de couleur ou de goût ou est un sentiment dérivé formé par la combinaison d'autres sentiments. Et il est d'autant plus essentiel d'examiner cette question que les gens sont en général assez enclins à admettre que les prescriptions de la justice coïncident objectivement avec une partie du champ de l'Expédient Général mais, étant donné que le sentiment de justice, subjectif et mental, est différent de ce qui s'attache communément au simple expédient et – sauf dans les cas extrêmes – est nettement plus impératif dans ses exigences, les gens ont du mal à ne voir dans la justice qu'un cas particulier, une branche particulière de l'utilité et ils pensent que sa force d'obligation supérieure requiert une origine totalement différente.

Pour jeter quelque lumière sur cette question, il est nécessaire d'essayer d'établir le caractère distinctif de la justice ou de l'injustice.

Quelle est la qualité – y a-t-il une qualité ? – attribuée en commun à tous les modes de conduite considérés comme injustes (car la justice, comme bien d'autres attributs moraux, est mieux définie par son contraire) et qui les distingue des modes de conduite qui sont désapprouvés mais qui ne reçoivent pas un terme particulier qui indique qu'on les désapprouve ? Si, dans toutes les choses que les hommes ont coutume d'appeler justes ou injustes, un attribut commun ou une collection d'attributs communs est toujours présent, nous pourrons juger si cet attribut ou cette collection produit envers cette chose, en vertu des lois générales de notre constitution, un sentiment de cette intensité et de ce caractère particuliers ou si ce sentiment est inexplicable et doit être considéré comme quelque chose dont la nature nous a spécialement pourvus. Si c'est le premier cas, nous aurons, en résolvant cette question, résolu aussi le problème principal ; si c'est le second cas, nous aurons à chercher une autre méthode de recherche.

Pour découvrir les attributs communs à une diversité d'objets, il est nécessaire de commencer par examiner les objets eux-mêmes dans les faits. Voyons donc successivement toute la variété des modes d'actions et des arrangements des affaires humaines que l'opinion universelle – ou une grande partie de l'opinion – juge justes ou injustes. Les choses bien connues pour éveiller les sentiments associés à ces termes sont très diverses. Je les passerai rapidement en revue sans entrer dans les détails.

En premier lieu, on considère le plus souvent comme injuste de priver quelqu'un de sa liberté personnelle, de sa propriété ou de quelque autre chose qui lui appartient légalement. Voilà donc un exemple de l'application des termes juste et injuste dans un sens parfaitement défini, à savoir qu'il est juste de respecter et injuste de violer les *droits légaux* de quelqu'un. Mais ce jugement admet plusieurs exceptions qui viennent des autres formes sous lesquelles les notions de justice et d'injustice se présentent. Par exemple, la personne qui est privée de ses droits peut (selon la formule courante) avoir été déchu des droits

dont elle est privée, un cas sur lequel nous reviendrons bientôt. Mais aussi,

En second lieu, les droits légaux dont une personne est privée peuvent être des droits qui ne *devraient* pas lui appartenir. En d'autres termes, la loi qui lui confère ces droits peut être une mauvaise loi. Quand il en est ainsi ou quand on suppose qu'il en est ainsi (ce qui revient au même pour notre propos), les opinions différeront sur le fait de savoir s'il est juste ou injuste d'enfreindre cette loi. Certains soutiennent qu'un simple citoyen ne doit pas désobéir à une loi, même si elle est mauvaise et que son opposition à la loi, si jamais elle se manifeste, doit seulement se manifester dans l'effort de faire changer cette loi par l'autorité compétente. Cette opinion (qui condamne la plupart des plus illustres bienfaiteurs de l'humanité et qui protégerait souvent des institutions pernicieuses contre les seules armes qui, dans l'état des choses d'une époque, ont quelque chance de les vaincre) est défendue par ceux qui la fondent sur des expédients, principalement celui-ci : l'importance, pour l'intérêt commun de l'humanité, de maintenir inviolé le sentiment de soumission à la loi. D'autres personnes encore soutiennent l'opinion directement contraire, qu'on peut désobéir sans reproches à une loi jugée mauvaise, même si elle n'est pas jugée injuste mais seulement inexpédiente alors que d'autres limitent la liberté de désobéir au cas des lois injustes. Mais certains disent que toutes les lois qui sont inexpédientes sont injustes puisque toute loi impose une restriction à la liberté naturelle des hommes, à moins que la loi ne soit légitimée par le fait qu'elle tend à leur bien. Parmi ces diverses opinions, il semble être universellement admis qu'il peut y avoir des lois injustes et que la loi, par conséquent, n'est pas le critère ultime de la justice mais qu'elle peut donner à l'un un avantage et nuire à l'autre, ce que la justice condamne. Quoi qu'il en soit, quand nous jugeons qu'une loi est injuste, il semble bien que nous la considérons de la même façon que quand nous jugeons qu'une infraction à la loi est injuste, à savoir qu'elle viole le droit de quelqu'un, droit qui, dans ce cas, ne peut être un droit légal et qui reçoit une appellation différente et est appelé un *droit moral*.

En troisième lieu, on considère universellement comme juste qu'une personne obtienne (en bien ou en mal) ce qu'elle *mérite* et comme injuste qu'elle obtienne un bien ou subisse un mal qu'elle ne mérite pas. C'est peut-être la forme la plus claire et la plus nette sous laquelle la justice est le plus généralement conçue. Comme elle englobe la notion de mérite, une question naît : en quoi le mérite consiste-t-il ? Pour parler d'une façon générale, il est entendu qu'une personne mérite quelque chose de bien si elle agit bien et quelque chose de mal si elle agit mal ; et, dans un sens plus particulier, qu'elle mérite quelque chose de bien venant de ceux à qui elle fait ou a fait du bien et quelque chose de mal venant de ceux à qui elle fait ou a fait du mal. Le précepte de rendre le bien pour le mal n'a jamais été regardé comme un cas d'accomplissement de la justice mais comme un cas où l'on déroge à ses exigences pour obéir à d'autres considérations.

En quatrième lieu, tout le monde avoue qu'il est injuste de *manquer à la parole* donnée à quelqu'un, de violer un engagement, qu'il soit exprès ou tacite, ou de décevoir des attentes suscitées par notre conduite, du moins si nous avons suscité ces attentes consciemment et volontairement. Comme les autres obligations de justice dont nous avons déjà parlé, cette obligation ne doit pas être regardée comme absolue mais comme capable d'être annulée par une obligation de justice plus forte en sens contraire ou par une conduite telle de la part de la personne concernée que l'on juge qu'elle nous libère de notre obligation envers elle et qu'elle constitue une *renonciation* à l'avantage qu'elle avait été amenée à attendre.

En cinquième lieu, on admet universellement qu'il est incompatible avec la justice d'être partial, de favoriser une personne plutôt qu'une autre ou de lui donner la préférence dans des domaines où la faveur et la préférence ne doivent pas avoir place. Cependant, l'impartialité ne semble pas être regardée en elle-même comme un devoir mais plutôt comme un moyen pour quelque autre devoir car on admet que la faveur et la préférence ne sont pas toujours blâmables ;

et, à vrai dire, les cas où elles sont condamnées sont plutôt l'exception que la règle. Une personne aura vraisemblablement plus de chances d'être blâmée qu'approuvée si, en matière de bons offices, elle ne préfère pas sa famille ou ses amis à des étrangers quand elle peut le faire sans violer un autre devoir ; et personne ne pensera qu'il est injuste de rechercher une personne de préférence à une autre pour en faire un ami, un compagnon ou une relation. Quand des droits sont concernés, l'impartialité est bien sûr obligatoire mais elle est alors comprise dans l'obligation plus générale de donner à chacun ce à quoi il a droit. Un tribunal, par exemple, doit être impartial parce qu'il est tenu, sans tenir compte d'autres considérations, d'accorder un objet que se disputent deux parties à celle qui y a droit. Il y a d'autres cas où l'impartialité signifie être seulement influencé par le mérite, comme ceux ou des personnes, en qualité de juges, de précepteurs ou de parents, distribuent des récompenses et des punitions. Il y a aussi des cas où l'impartialité signifie être seulement influencé par la considération de l'intérêt public comme quand on fait une sélection entre des candidats à un emploi administratif. En bref, on peut dire que l'impartialité, en tant qu'obligation de justice, signifie être exclusivement influencé par des considérations qu'on suppose devoir avoir une influence dans le cas particulier en question et résister à la sollicitation d'autres motifs qui incitent à une conduite différente de celle que ces considérations dictent.

L'idée d'impartialité est très liée à l'idée d'*égalité* qui, souvent, entre comme une partie composante à la fois dans l'idée de justice et dans sa pratique et constitue son essence aux yeux de nombreuses personnes. Mais, dans ce cas plus que dans tout autre cas, l'idée de justice varie selon les différentes personnes et correspond toujours dans ses variations à l'idée qu'elles se font de l'utilité. Tout le monde soutient que l'égalité est ce qu'exige la justice, sauf quand on pense qu'il est expédient d'avoir recours à l'inégalité. Ceux qui maintiennent l'inégalité la plus scandaleuse dans les droits eux-mêmes soutiennent qu'il est juste de donner une égale protection aux droits de tous. Même dans les pays où il y a encore de l'esclavage, il est admis en

théorie que les droits de l'esclave, tels qu'ils sont, doivent être aussi sacrés que ceux du maître et qu'un tribunal qui ne les fait pas respecter avec une égale rigueur n'est pas juste alors que, en même temps, les institutions qui ne laissent à l'esclave guère de droits à faire valoir ne sont pas jugées injustes parce qu'elles ne sont pas jugées inexpédientes. Ceux qui pensent que l'utilité requiert des distinctions de rang ne considèrent pas qu'il soit injuste que les richesses et les privilèges sociaux soient inégalement distribués mais ceux qui pensent que cette inégalité est inexpédiente la jugent aussi injuste. Tous ceux qui pensent que le gouvernement est nécessaire ne voient pas pour autant d'injustice dans le fait qu'il soit constitué en donnant aux magistrats des pouvoirs qui ne sont pas accordés au peuple. Même parmi ceux qui soutiennent des doctrines comme celle des Niveleurs, il y a autant de façons d'envisager la question de la justice que d'opinions différentes sur ce qui est expédient. Certains communistes considèrent qu'il est injuste que le produit du travail de la communauté soit partagé sur un autre principe que celui de la stricte égalité alors que d'autres pensent qu'il est juste que ceux qui ont de plus grands besoins reçoivent davantage, tandis que d'autres encore soutiennent que ceux qui ont un travail plus dur ou qui produisent davantage ou dont les services ont plus de valeur pour la communauté peuvent justement réclamer une plus grande part dans la division du produit. On peut de façon plausible faire appel au sens de la justice naturelle en faveur de chacune de ces opinions.

Parmi tant de différents emplois du mot justice (qui n'est pourtant pas considéré comme équivoque), il est assez difficile de saisir le lien mental qui les relie et dont dépend le sentiment moral qui s'attache à ce mot. Dans cet embarras, peut-être pourrons-nous être aidés par l'histoire du mot et son étymologie.

Dans la plupart des langues, si ce n'est dans toutes, l'étymologie du mot « just » indique une origine liée soit à la loi positive, soit, dans la plupart des cas, à la forme primitive de la loi, l'autorité de la coutume. *Justum* est une forme de *jussum*, ce qui a été ordonné. *Jus* a la

même origine. Δικαιον vient de δικη, dont le sens principal, du moins aux temps historiques de la Grèce, était une action en justice. A vrai dire, à l'origine, il signifie seulement le mode ou la manière de faire les choses mais il en vint rapidement à désigner la manière *prescrite*, celle qu'imposaient les autorités reconnues, patriarcales, judiciaires ou politiques. *Recht*, d'où viennent *right* et *righteous*, est synonyme de loi. En vérité, le sens originel de *recht* ne fait pas référence à la loi mais à la droiture physique, tout comme *wrong* et ses équivalents latins qui signifient tordu ou tortueux. De là, on soutient que le mot *right* ne désignait pas à l'origine la loi mais que c'était au contraire le mot loi qui signifiait droit. Quoi qu'il en soit, le fait que les mots *recht* et *droit* aient pris un sens restreint pour désigner la loi positive (bien que beaucoup de choses qui ne sont pas exigées par la loi soient également nécessaires à la droiture et à la rectitude morales) révèle bien le caractère originel des idées morales, même si la dérivation des mots a suivi un chemin inverse. Les cours de justice et l'administration de la justice sont les tribunaux et l'administration de la loi. Le mot *justice* <sup>5</sup>, en France, est le terme établi pour désigner la magistrature. Je pense qu'on ne peut douter que l'*idée mère* <sup>6</sup>, l'élément primitif dans la formation de la notion de justice, ait été la conformité à la loi. Elle constitue toute l'idée de justice chez les Hébreux jusqu'à la naissance du Christianisme, comme on pouvait s'y attendre dans le cas d'un peuple dont les lois tentaient d'embrasser tous les sujets sur lesquels des préceptes étaient nécessaires et qui croyait que ces lois étaient une émanation directe de l'Être Suprême. Mais d'autres nations, en particulier les Grecs et les Romains, qui savaient que les lois avaient été originellement faites et continuaient à être faites par des hommes, ne craignaient pas d'admettre que les hommes pouvaient faire de mauvaises lois et faire, sous le couvert de la loi, les mêmes choses – et à partir des mêmes motifs – que celles qui, étant faites par des individus sans la sanction de la loi, seraient jugées injustes. C'est pourquoi le sentiment d'injustice en vint à

<sup>5</sup> En français dans le texte. (NdT)

<sup>6</sup> En français dans le texte. (NdT)

s'attacher, non à toutes les violations de la loi, mais seulement à celles des lois qui *devaient* exister, incluant celles qui devaient exister mais n'existaient pas, et à s'attacher aux lois elles-mêmes quand on admettait qu'elles étaient contraires à ce que doit être la loi. De cette façon, l'idée de loi et de ses injonctions demeura prédominante dans l'idée de justice, même quand les lois en vigueur dans les faits cessèrent d'être acceptées comme le critère de la justice.

Il est vrai que l'humanité considère l'idée de justice et de ses obligations comme applicable à de nombreuses choses qui ne sont pas réglées par la loi et que nous ne désirons pas voir réglées par elle. Personne ne désire que les lois interviennent dans tout le détail de la vie privée alors que tout le monde admet que, dans la vie quotidienne, une personne peut être juste ou injuste et l'est effectivement. Mais même ici, l'idée d'infraction à ce que devrait être la loi persiste encore sous une forme modérée. Nous éprouvons toujours du plaisir – et cela entre dans notre sentiment des convenances – que les actes que nous jugeons injustes soient punis quoique nous ne pensions pas toujours qu'il soit expédient que cela se fasse devant les tribunaux. Nous renonçons à cette satisfaction en raison des inconvénients qui y seraient liés. Nous serions contents de voir les conduites justes imposées et l'injustice réprimée, même dans les plus petits détails, si, avec raison, nous ne craignons pas de confier au magistrat un pouvoir aussi illimité sur les individus. Quand nous pensons qu'une personne, en vertu de la justice, est tenue de faire quelque chose, c'est une façon habituelle de parler qui signifie qu'elle devrait être forcée à le faire. Nous serions contents de voir l'obligation imposée par quelqu'un qui en aurait le pouvoir. Si nous voyons que cette contrainte légale serait inexpédiente, nous déplorons cette impossibilité, nous considérons comme un mal l'impunité donnée à l'injustice et nous faisons tout pour rectifier ce mal en faisant en sorte que s'expriment fortement notre propre désapprobation et la désapprobation publique à l'égard du coupable. Ainsi l'idée de contrainte légale est toujours l'idée qui fait naître l'idée de justice bien qu'elle ait subi diverses transformations avant de devenir complète, telle qu'elle existe dans l'état avancé de la société.

Ce qui précède, je pense, rend bien compte, jusqu'à un certain point, de l'origine et du développement progressif de l'idée de justice mais nous pouvons observer que nous n'avons pas encore distingué l'obligation morale de l'obligation en général. La vérité est que l'idée de sanction pénale, qui est l'essence de la loi, n'entre pas seulement dans l'idée d'injustice mais dans l'idée de mauvaises actions de toutes sortes. Nous ne disons pas que quelque chose est mal sans vouloir signifier que cela implique qu'une personne, pour avoir fait cela, doit être punie d'une façon ou d'une autre. Si ce n'est par la loi, par l'opinion de ses semblables et, si ce n'est par cette opinion, par les reproches de sa propre conscience. Nous en sommes au carrefour de la distinction entre la morale et le simple domaine des expédients. C'est une partie de l'idée de devoir sous toutes ses formes qu'une personne puisse, en bonne justice, être forcée d'accomplir son devoir. Le devoir est une chose qui peut être exigée d'une personne, tout comme on exige le remboursement d'une dette. Si nous ne pensons pas qu'on puisse l'exiger, nous ne disons pas que c'est son devoir. Des raisons de prudence ou l'intérêt d'autres gens peuvent dans les faits militer contre cette exigence mais il est clairement entendu que la personne elle-même n'a pas le droit de se plaindre. Il y a d'autres choses, au contraire, que nous souhaitons que les gens fassent, personnes que nous aimons ou admirons parce qu'elles accomplissent ces actes ou que nous n'aimons pas ou méprisons parce qu'elles s'en abstiennent, mais nous reconnaissons cependant qu'elles ne sont pas tenues de les faire. Ce n'est pas un cas d'obligation morale. Nous ne les blâmons pas, c'est-à-dire que nous ne les jugeons pas comme vraiment punissables. Comment en venons-nous à cette idée de mériter ou de ne pas mériter une punition ? Cela apparaîtra peut-être dans la suite mais je pense qu'il n'y a aucun doute : cette distinction se trouve au fond des idées de bien et de mal. Nous disons qu'une conduite est mauvaise ou employons d'autres termes pour dénigrer ou exprimer notre antipathie selon que nous pensons que la personne doit ou ne doit pas être punie ; et nous disons qu'il serait juste de faire ceci ou cela ou simplement que ce serait désirable ou louable selon que nous désirons voir la

personne concernée contrainte d'agir de cette manière ou simplement persuadée de le faire ou exhortée à le faire. <sup>7</sup>

Cela étant donc la différence caractéristique qui distingue, non la justice, mais la moralité des autres domaines de l'expédient et de l'estimable, nous devons encore chercher le caractère qui distingue la justice des autres branches de la moralité. Or on sait que les moralistes divisent les devoirs moraux en deux classes désignées par des expressions mal choisies, les devoirs d'obligation parfaite et les devoirs d'obligation imparfaite ; ces derniers étant ceux où, quoique l'acte soit obligatoire, les occasions particulières de le remplir sont laissées à notre choix, comme dans le cas de la charité ou de la bienveillance que nous sommes tenus de pratiquer mais pas à un moment prescrit et envers une personne définie. Dans la langue plus précise de la philosophie du droit, les devoirs d'obligation parfaite sont ceux en vertu desquels une ou quelques personnes sont investis d'un *droit* corrélatif. Les devoirs d'obligation imparfaite sont ces obligations morales qui ne donnent naissance à aucun droit. Je pense qu'on trouvera que cette distinction coïncide exactement avec celle qui existe entre la justice et les autres obligations morales. Dans notre examen des différents sens populaires du mot justice, il est apparu qu'il englobait l'idée d'un droit personnel, d'un titre appartenant à un ou plusieurs individus, comme celui que donne la loi quand elle confère un droit de propriété ou un autre droit légal. Que l'injustice consiste à priver une personne d'une possession, à manquer à la parole qu'on lui a donnée ou à la traiter plus mal qu'elle ne mérite ou plus mal que d'autres personnes qui n'ont pas de droits plus importants, dans chacun de ces cas, la supposition implique deux choses : quelque chose de mal a été fait et une personne déterminée a été lésée. Il peut aussi y avoir injustice quand on traite mieux un homme qu'un autre mais le tort, dans ce cas,

---

<sup>7</sup> Voyez ce point développé et illustré par le Professeur Bain dans un admirable chapitre (intitulé *Les émotions éthiques ou le sens moral*) du second des deux traités qui composent son ouvrage précis et profond sur l'esprit. (Note de Mill)

est fait à ses rivaux qui sont aussi des personnes déterminées. Il me semble que, dans ce cas, cette caractéristique – un droit corrélatif de l'obligation morale – constitue la différence spécifique entre la justice et la générosité ou la bienveillance. La justice n'implique pas seulement de faire le bien et de ne pas faire le mal mais aussi quelque chose qu'une personne individuelle peut réclamer comme son droit moral. Personne n'a un droit moral à notre générosité ou notre bienveillance parce que nous ne sommes pas tenus de pratiquer ces vertus envers un individu donné. Pour cette définition, comme pour toute définition correcte, on s'apercevra que les exemples qui semblent entrer en conflit avec elle sont ceux qui la confirment le plus. En effet, si un moraliste tente, comme certains l'ont fait, d'établir que c'est l'humanité en général et non un individu donné qui a un droit à tout le bien que nous pouvons lui faire, par cette thèse, il inclut la générosité et la bienveillance sous la catégorie de la justice. Il est obligé de dire que toute la peine que nous nous donnons est *due* à nos semblables, l'assimilant ainsi à une dette, ou que nous ne pouvons moins faire en *retour* de ce que la société fait pour nous, en classant le cas dans la catégorie de la gratitude. Or les deux sont des cas de justice. Partout où il y a un droit, il s'agit de la justice et non de la vertu de bienveillance. On se rendra compte que tous ceux qui ne placent pas la distinction entre justice et moralité en général là où nous l'avons placée ne font absolument aucune distinction entre elles et qu'ils admettent que la justice englobe la moralité.

M'étant ainsi efforcé de déterminer les éléments distinctifs qui entrent dans la composition de l'idée de justice, je suis maintenant prêt à rechercher si le sentiment qui accompagne l'idée lui est attaché par un don spécial de la nature ou s'il a pu se développer par des lois connues en dehors de l'idée elle-même et, en particulier s'il tire son origine de considérations de l'intérêt général.

Je pense que le sentiment lui-même ne provient pas de quelque chose que l'on pourrait communément ou correctement appeler une

idée d'intérêt. Mais, si le sentiment n'en provient pas, je pense que ce qui est moral en lui en provient.

Nous avons vu que les deux ingrédients essentiels du sentiment de justice sont le désir de punir une personne qui a causé un préjudice et le fait de savoir ou de croire qu'il y a un ou plusieurs individus déterminés qui ont été lésés.

Or il semble que le désir de punir une personne qui a causé un préjudice à un individu naît spontanément de deux sentiments qui sont tous les deux naturels au plus haut degré et qui sont des instincts ou ressemblent à des instincts : la tendance naturelle que nous avons à nous défendre et le sentiment de sympathie.

Il est naturel de ne pas apprécier le mal qu'on nous fait ou qu'on tente de nous faire, à nous et à ceux avec lesquels nous sympathisons, et nous repoussons ce mal et désirons nous venger. Il n'est pas ici nécessaire de discuter de l'origine de ce sentiment. Qu'il soit un instinct ou le résultat de l'intelligence, nous savons qu'il est commun à toute la nature animale car tout animal essaie de faire du mal à ceux qui lui font du mal ou font du mal à ses petits ou qui sont sur le point – du moins il le pense – de le faire. Sur ce point, les êtres humains diffèrent des autres animaux par deux particularités. D'abord, ils sont capables de sympathiser non seulement avec leurs petits ou, comme les animaux les plus nobles, avec quelque animal supérieur qui est bon pour eux, mais aussi avec tout humain et même tout être sensible. En second lieu, ils ont une intelligence plus développée qui donne une portée plus large à l'ensemble de leurs sentiments, qu'ils soient égoïstes ou qu'il soient de l'ordre de la sympathie. En vertu de son intelligence supérieure, même en mettant de côté la portée supérieure de la sympathie, un être humain est capable de saisir une communauté d'intérêt entre lui-même et la société dont il forme une partie, de telle sorte qu'une conduite qui menace la sécurité de la société dans son ensemble menace sa propre personne et réveille son instinct (si instinct il y a) de défense personnelle. La même supériorité d'intelligence, jointe

au pouvoir de sympathiser avec l'humanité dans son ensemble, le rend capable de s'attacher à l'idée collective de sa tribu, de son pays ou du genre humain d'une manière telle qu'un acte qui leur est nuisible éveille son instinct de sympathie et le pousse à la résistance.

Le sentiment de justice, dans l'un de ses éléments, le désir de punir, est ainsi, je pense, le sentiment naturel de revanche et de vengeance rendu applicable par l'intelligence et la sympathie aux préjudices – c'est-à-dire aux maux – qui nous blessent en blessant la société dans son ensemble ou en nous blessant en même temps que la société. Ce sentiment n'a rien de moral en lui-même. Ce qui est moral, c'est son exclusive subordination aux sympathies sociales, le fait qu'il est à leur service et répond à leur appel. En effet, le sentiment naturel nous ferait nous venger indistinctement de tout ce qui nous est désagréable dans ce que fait autrui mais, quand il est moralisé par le sentiment social, il agit uniquement dans une direction conforme au bien général : des personnes justes veulent qu'on se venge d'un préjudice causé à la société même si elles ne sont pas lésées personnellement et ne veulent pas se venger d'un préjudice qui leur est causé personnellement, quelque pénible qu'il soit, à moins qu'il ne soit du genre de ceux que la société a un intérêt commun à réprimer.

Ce n'est pas une objection contre cette doctrine de dire que, quand nous sentons que notre sentiment de justice est outragé, nous ne pensons pas à la société dans son ensemble ou à un intérêt collectif mais seulement à notre cas individuel. Il est certainement assez courant, quoique ce ne soit pas louable, d'avoir du ressentiment simplement parce qu'on nous a fait mal mais une personne dont le ressentiment est réellement un sentiment moral, c'est-à-dire qui considère si un acte est blâmable avant de vouloir se venger, une telle personne, quoiqu'elle puisse ne pas se dire explicitement qu'elle défend l'intérêt de la société, sent certainement qu'elle fait valoir une règle qui avantage autrui autant qu'elle-même. Si elle ne sent pas cela – si elle considère l'acte uniquement en tant qu'il l'affecte personnellement – elle n'est pas consciemment juste. Elle ne se soucie pas de la justice de ses actions.

Cela est même admis par les moralistes anti-utilitaristes. Quand Kant (comme on l'a remarqué plus haut) propose comme principe moral fondamental « agis de telle sorte que ta règle de conduite puisse être adoptée comme loi par tous les êtres rationnels », il reconnaît virtuellement que l'intérêt de l'humanité dans son ensemble, ou du moins des hommes sans distinction, doit être présent à l'esprit de l'agent qui décide consciemment de la moralité de l'acte. Autrement, il utilise des mots qui n'ont pas de sens. En effet, on ne peut de façon plausible soutenir qu'une règle, même du plus parfait égoïsme, ne *puisse* pas être adoptée par tous les êtres rationnels, qu'il y ait dans la nature des choses un obstacle insurmontable à son adoption. Pour donner une signification au principe kantien, il faut l'entendre ainsi : vous devez envisager notre conduite par une règle que les êtres rationnels puissent adopter à *l'avantage de leur intérêt collectif*.

Récapitulons : l'idée de justice suppose deux choses : une règle de conduite et un sentiment qui sanctionne la règle. La première doit être supposée commune à tous les hommes et viser leur bien. L'autre (le sentiment) est le désir qu'une punition soit infligée à ceux qui enfreignent la règle. Cela englobe aussi l'idée d'une personne déterminée qui est lésée par l'infraction, dont les droits (pour utiliser l'expression qui convient à ce cas) sont violés par elle. Le sentiment de justice me semble être d'une part le désir animal de repousser ou de réparer un mal ou un dommage causé à soi-même ou à ceux avec qui nous sympathisons, désir qui s'élargit jusqu'à inclure toutes les personnes par la capacité humaine d'élargir la sympathie, et, d'autre part, la conception d'un intérêt personnel intelligent. C'est de ce dernier élément que le sentiment tire sa moralité et c'est du premier qu'il tire sa capacité propre de nous affecter et la force avec laquelle il s'impose à nous.

J'ai traité de l'idée d'un *droit* appartenant à une personne lésée, droit violé par un dommage dont elle est victime, non comme d'un élément séparé de la composition de l'idée et du sentiment mais comme l'une des formes que revêtent les deux autres éléments. Ces éléments sont, d'un côté, un dommage causé à une ou plusieurs per-

sonnes déterminées et, d'un autre côté, une exigence de punition. Je pense que l'examen de notre propre esprit montrera que ces deux choses incluent tout ce que nous voulons dire quand nous parlons de la violation d'un droit. Quand nous disons qu'une personne a droit à quelque chose, nous voulons dire qu'elle a un titre valide pour que la société la protège dans la possession de cette chose, soit par la force de la loi, soit par celle de l'éducation et de l'opinion. Si elle a, quelle qu'en soit la raison, un titre suffisant pour que la société lui garantisse la possession de quelque chose, nous disons qu'elle a un droit sur cette chose. Si nous désirons prouver que quelque chose ne lui appartient pas de droit, nous pensons que cela est fait dès qu'il est admis que la société n'a pas à prendre de mesures pour lui assurer cette chose mais qu'elle doit la laisser au hasard ou à ses efforts personnels. Ainsi une personne est dite avoir un droit à ce qu'elle peut gagner dans une concurrence professionnelle loyale parce que la société ne doit pas permettre à d'autres de l'empêcher de gagner ce qu'elle peut gagner de cette manière. Mais elle n'a pas un droit à 300 livres par an bien qu'il puisse arriver qu'elle les gagne parce que la société n'a pas pour vocation de lui faire gagner cette somme. En revanche, si elle a une rente d'Etat de dix mille livres à trois pour cent, elle a droit à 300 livres par an parce que la société est obligée de lui fournir ce revenu.

Donc, selon moi, avoir un droit est avoir quelque chose dont la société doit nous garantir la possession. Si on continue les objections et qu'on me demande pourquoi elle le doit, je ne puis donner comme raison que l'utilité générale. Si cette expression ne semble pas traduire suffisamment le sentiment de la force de l'obligation, ni rendre compte de l'énergie particulière du sentiment, c'est parce qu'il entre dans la composition du sentiment non seulement un élément rationnel mais aussi un élément animal, la soif de vengeance ; et cette soif tire son intensité aussi bien que sa justification morale du genre d'utilité extraordinairement important et marquant qui est concerné. L'intérêt en question est celui de la sécurité qui est, tout le monde le sent bien, le plus vital de tous les intérêts. Tous les autres biens terrestres sont nécessaires à l'un, non à l'autre, et de nombreux biens, si c'est néces-

saire, peuvent être sacrifiés de bon cœur ou remplacés par quelque chose d'autre ; mais aucun être humain ne peut faire quelque chose sans la sécurité, sécurité dont nous dépendons pour nous protéger du mal et pour donner à tous les biens toute leur valeur au-delà de l'instant qui passe ; car seul le plaisir de l'instant pourrait avoir quelque valeur pour nous si nous pouvions être privés de nos biens l'instant d'après par celui qui serait momentanément plus fort que nous. Or nous ne pouvons répondre à cette nécessité – la plus indispensable de toutes après la nourriture physique – que si le mécanisme qui l'assure est gardé en activité sans interruption. Donc, l'idée que nous nous faisons de l'exigence que nos semblables se joignent pour assurer notre sécurité (la condition même de notre existence) s'accompagne de sentiments beaucoup tellement plus intenses que ceux qui regardent les cas plus communs d'utilité que la différence de degré (comme c'est souvent le cas en psychologie) devient une véritable différence de nature. L'exigence prend ce caractère d'absolu, d'infinité apparente, sans commune mesure avec toutes les autres considérations, ce qui constitue la distinction entre le sentiment du bien et du mal et le sentiment ordinaire de ce qui est expédient ou non expédient. Les sentiments en jeu sont si puissants et nous comptons si positivement trouver chez les autres les sentiments qui y répondent (tout être étant également intéressé) que les expressions *on devrait, il faudrait*, deviennent *il faut*, et ce qui est reconnu indispensable devient une obligation morale analogue à l'obligation physique, obligation morale qui, souvent, n'est pas inférieure pour ce qui est de sa force d'obligation.

Si l'analyse qui précède – ou quelque autre analyse qui lui ressemble – n'est pas correcte et n'explique pas l'idée de justice, si la justice est totalement indépendante de l'utilité et est un critère *per se* que l'esprit peut reconnaître de lui-même par simple introspection, il est difficile de comprendre pourquoi cet oracle intérieur est si ambigu et pourquoi tant de choses semblent justes ou injustes selon le jour sous lequel elles sont considérées.

On nous dit continuellement que l'utilité est un critère incertain que les personnes différentes interprètent différemment, et qu'il n'y a d'assurance que dans les préceptes immuables, ineffaçables et indubitables de la justice qui portent leur évidence en eux-mêmes et sont indépendants des fluctuations de l'opinion. A partir de là, on supposerait qu'il ne peut y avoir de controverses sur la question de la justice, que, si nous la prenons comme règle, son application à un cas donné ne peut que nous laisser aussi peu de doute qu'une démonstration mathématique. C'est si loin d'être le cas qu'il y a autant de différences d'opinions et autant de discussions acharnées sur ce qui est juste que sur ce qui est utile à la société. Non seulement les divers individus et les diverses nations ont des idées différentes de la justice, mais, même dans l'esprit d'un seul et même individu, la justice n'est pas une certaine règle unique, un principe unique ou une maxime unique mais plusieurs dont les préceptes ne coïncident pas toujours ; et, quand l'individu choisit entre eux, il est guidé soit par une critère étranger, soit par ses prédilections personnelles.

Certains, par exemple, disent qu'il est injuste de punir quelqu'un pour montrer l'exemple aux autres et que la punition n'est juste que si elle vise le bien de celui à qui on l'inflige. D'autres soutiennent tout le contraire, prétendant que c'est du despotisme et de l'injustice que de punir pour leur propre bien des personnes qui ont atteint l'âge de raison puisque, s'il s'agit seulement de leur propre bien, personne n'a le droit de contrôler le jugement de ces individus sur la question. Ils ajoutent qu'on peut justement punir quelqu'un pour prévenir les injustices des autres, cela étant l'exercice du droit légitime de défense personnelle. M. Owen, en plus, ajoute qu'il est absolument injuste de punir car le criminel n'a pas produit son propre caractère, son éducation et les situations qu'il a rencontrées et qui ont fait de lui un criminel, ce dont il n'est pas responsable. Toutes ces opinions sont extrêmement plausibles et, aussi longtemps qu'on discutera de la question comme une simple question de justice sans descendre jusqu'aux principes qui se trouvent sous la justice et sont la source de son autorité, je ne vois pas comment l'un de ces raisonneurs sera réfuté ; car, en vérité, cha-

cun des trois se fonde sur des règles de justice qui sont reconnues comme vraies. Le premier en appelle au fait qu'on reconnaît qu'il est injuste de sélectionner un individu et de le sacrifier sans son consentement pour le bien des autres. Le second s'appuie sur le fait qu'on reconnaît que la défense personnelle est juste et que l'on admet qu'il est injuste de forcer une personne à se conformer aux idées d'autrui sur ce qui constitue son bien. Le partisan d'Owen invoque le principe admis selon lequel il est injuste de punir quelqu'un pour ce qu'il ne peut empêcher. Chacun triomphe aussi longtemps qu'il n'est pas obligé de prendre en considération d'autres maximes de justice que celle qu'il a retenue ; mais, dès que leurs maximes différentes sont confrontées, chacun semble avoir, pour sa défense, exactement autant à dire que les autres. Aucun d'eux ne peut mettre en œuvre sa propre idée de la justice sans fouler aux pieds une autre idée aussi obligatoire. Ce sont là les difficultés. Elles ont toujours été considérées comme telles et de nombreux stratagèmes ont été inventés pour les tourner plutôt que pour les surmonter. Pour échapper à la dernière des trois, les hommes ont imaginé ce qu'ils ont appelé la liberté de la volonté, pensant qu'ils ne pourraient justifier la punition d'un homme dont la volonté est dans un état complètement haïssable qu'en supposant qu'il est venu dans cet état sans aucune influence des circonstances extérieures. Pour échapper aux autres difficultés, l'invention favorite a été la fiction d'un contrat par lequel, à une époque inconnue, tous les membres de la société se sont engagés à obéir aux lois et ont consenti à être punis en cas de désobéissance, donnant de cette façon à leurs législateurs le droit – que, présume-t-on, ils n'auraient jamais eu sans cela – de les punir pour leur propre bien ou pour le bien de la société. On considéra que cette heureuse idée débarrassait la question de toutes les difficultés et légitimait la punition en vertu d'une autre maxime de justice reçue, *Volenti non fit injuria*, n'est pas injuste ce qui a été fait avec le consentement de la personne qu'on suppose lésée. J'ai à peine besoin de faire remarquer que, même si ce consentement n'était pas une pure fiction, cette maxime n'a pas une autorité supérieure aux autres maximes qu'elle est appelée à remplacer. Au contraire, elle est un spécimen instructif de la manière floue et irrégulière dont se for-

ment les prétendus principes de la justice. Ce principe particulier fut évidemment utilisé pour répondre aux exigences grossières des cours de justice qui sont parfois obligées de se contenter de présomptions très incertaines en raison des plus grands maux qui naîtraient souvent d'une tentative de traiter les affaires de façon plus fine. Mais les cours de justice elles-mêmes ne peuvent adhérer avec cohérence à la maxime car elles admettent qu'on peut ne pas tenir compte d'engagements volontaires en cas de fraude et parfois en cas de simple erreur ou de manque d'informations.

Quand la légitimité de la punition est admise, que de conceptions en conflit apparaissent en discutant de la juste proportion entre le châ-timent et l'infraction. Sur ce sujet, aucune règle ne se recommande si fortement au sentiment primitif et spontané de justice que la *lex talio-nis*, œil pour œil, dent pour dent. Quoique ce principe de la loi juive et mahométane ait été généralement abandonné en Europe comme maxime pratique, il y a – j'en ai le soupçon – dans la plupart des es-prits un secret désir de ce principe et, quand le châ-timent tombe acci-dentellement sous cette forme sur un coupable, le sentiment général de satisfaction qui se manifeste montre comme est naturel le sentiment qui nous fait apprécier ce remboursement en nature. Pour beaucoup, la pierre de touche de la justice, en ce qui concerne les peines infligées, serait que la punition soit proportionnée à l'infraction, c'est-à-dire qu'elle soit exactement à la mesure de la culpabilité morale de celui qui commet l'infraction (quel que soit le critère de mesure de cette culpabilité morale). Considérer quel degré de punition est nécessaire pour dissuader de commettre l'infraction n'a rien à voir avec la ques-tion de la justice. D'autres, pour qui cette considération est essentielle, soutiennent qu'il n'est pas juste, du moins pour l'homme, d'infliger à l'un de nos semblables, quel que puisse être son infraction, un degré de souffrance au-delà du minimum requis pour l'empêcher de récidiver ou pour empêcher autrui d'imiter son inconduite.

Prenons un autre exemple tiré d'un sujet que nous avons déjà abordé. Dans une coopérative industrielle, est-il juste ou injuste que le

talent ou l'habileté donne un droit à une rémunération supérieure ? Ceux qui répondent négativement disent que celui qui fait de son mieux mérite autant que les autres et ne doit pas, en bonne justice, être mis dans une position inférieure s'il n'y a pas faute de sa part ; que les aptitudes supérieures ont déjà assez d'avantages, par l'admiration qu'elles font naître, par l'influence personnelle qu'elles donnent et par les sources intérieures de satisfaction qui les accompagnent, sans qu'il faille ajouter à cela une part supérieure dans les biens terrestres ; et que la société est tenue, en bonne justice, de donner une compensation au moins favorisé pour cette inégalité d'avantages non méritée plutôt que de l'aggraver. Ceux qui soutiennent une position contraire affirment que la société reçoit davantage du travailleur plus efficace, que, ses services étant plus utiles, la société doit en retour le payer davantage ; qu'une plus grande part du résultat collectif est en réalité son ouvrage et que ne pas reconnaître son droit est une sorte de vol ; que, s'il reçoit seulement autant que les autres, on ne peut exiger de lui, en bonne justice, que de produire autant qu'eux et de donner une plus petite quantité de temps et d'efforts en rapport avec son efficacité supérieure. Qui décidera entre ces appels à des principes de justice en conflit ? La justice a dans ce cas deux faces qu'il est impossible d'harmoniser et les deux adversaires ont choisi des faces contraires. L'un considère ce qu'il est juste que l'individu reçoive, l'autre ce qu'il est juste que la communauté donne. Chacun, de son point de vue, est irréfutable ; et choisir entre eux, si l'on se place sur le terrain de la justice, doit être parfaitement arbitraire. Seule l'utilité sociale peut donner la préférence à l'un ou à l'autre.

De même, que de critères de justice et combien irréconciliables auxquels on se réfère quand on traite de la répartition des impôts ! Certains sont d'opinion que le paiement à l'Etat doit être numériquement proportionnel aux moyens pécuniaires. D'autres pensent que la justice ordonne ce qu'ils appellent un impôt progressif qui prend un pourcentage plus élevé à ceux qui ont davantage à épargner. Du point de vue de la justice naturelle, de solides arguments peuvent être mis en avant pour défendre l'idée qu'il ne faut pas tenir compte des

moyens pécuniaires mais qu'il faut prélever la même somme absolue (à chaque fois que c'est possible) à chacun, de même que les membres d'un mess ou d'un club paient tous la même somme pour les mêmes privilèges, qu'ils puissent payer ou non. Puisque la protection (pourrait-on dire) est assurée par la loi et le gouvernement et qu'elle est exigée par tous de la même façon, il n'est aucunement injuste que tous paient le même prix. On reconnaît qu'il est juste qu'un marchand fasse payer à tous ses clients le même prix pour le même article, non un prix qui varierait avec leurs moyens pécuniaires. Cette doctrine, appliquée à l'impôt, ne trouve pas d'avocat parce qu'elle entre fortement en conflit avec nos sentiments d'humanité et l'idée que nous nous faisons ce qui est socialement expédient ; mais le principe de justice qu'elle invoque est aussi véritable et obligatoire que ceux auxquels on peut en appeler contre elle. Elle exerce donc une tacite influence sur la ligne de défense employée par les autres modes de calcul de l'impôt. Des gens se sentent obligés de prétendre que l'Etat fait plus pour les riches que pour les pauvres quand ils veulent justifier qu'on les impose davantage alors que, en fait, ce n'est pas vrai car les riches seraient nettement plus capables que les pauvres de se protéger eux-mêmes en l'absence de lois ou de gouvernement et, à vrai dire, ils réussiraient probablement à réduire les pauvres en esclavage. D'autres, encore, s'en remettent tant à cette conception de la justice qu'ils soutiennent que tous devraient payer un impôt égal pour la protection de leur personne (car elle a une valeur égale pour tous) et une taxe inégale pour la protection de leurs propriétés qui sont inégales. A cela, d'autres répondent que l'ensemble des biens d'une personne a autant de valeur pour elle que l'ensemble des biens d'une autre personne. Pour sortir de ces confusions, il n'y a qu'une seule solution : l'utilitarisme.

La différence entre le juste et l'expédient est-elle purement imaginaire ? L'humanité a-t-elle été victime d'une illusion en pensant que la justice est une chose plus sacrée que la prudence dans la conduite et qu'on ne doit écouter cette dernière qu'après avoir satisfait aux exigences de la première ? En aucune façon. Ce que nous avons dit de la

nature et de l'origine du sentiment de justice reconnaît une réelle distinction et aucun de ceux qui professent le plus sublime dédain pour les conséquences des actions comme un élément de leur moralité n'attache plus d'importance que moi à la distinction. En discutant les prétentions d'une théorie qui établit un critère imaginaire de justice qui ne se fonde pas sur l'utilité, je tiens la justice fondée sur l'utilité comme la partie principale, la partie incomparablement la plus sacrée et la plus obligatoire de toute moralité. Justice est un mot qui désigne certains types de règles morales qui concernent l'essentiel du bien-être humain de plus près que toutes les autres règles pour la conduite de la vie et sont donc d'une obligation plus absolue ; et la notion que nous avons trouvé être l'essence de l'idée de justice, celle d'un droit appartenant à l'individu, implique une obligation supérieure et en témoigne.

Les règles morales qui défendent aux hommes de se nuire mutuellement (et il ne faut pas oublier d'y inclure l'empiètement injuste sur la liberté d'autrui) sont plus vitales pour le bien-être humain que les autres maximes, quelque importantes qu'elles soient, qui ne font qu'indiquer la meilleure façon de gérer une branche des affaires humaines. Elles ont aussi cette particularité d'être l'élément principal qui détermine l'ensemble des sentiments sociaux de l'humanité. C'est leur observation qui seule préserve la paix parmi les êtres humains. Si l'obéissance à ces règles n'était pas la règle et la désobéissance l'exception, chacun verrait en tout autre un ennemi contre qui il devrait perpétuellement se défendre. Ce qui n'a guère moins d'importance, ce sont les préceptes que les hommes ont les plus forts et les plus directs motifs de se graver mutuellement dans l'esprit. En se donnant les uns aux autres simplement des instructions ou des exhortations à la prudence, ils peuvent ne rien gagner ou penser ne rien gagner. Ils ont un indéniable intérêt à s'inculquer mutuellement le devoir de bienfaisance positive, mais à un degré nettement moindre : une personne peut ne pas avoir besoin des bienfaits des autres mais elle a toujours besoin de se garder du mal qui en vient. Ainsi les règles morales qui protègent chaque individu du mal qui vient des autres, soit directement, soit indirectement quand ils font obstacle à sa liberté de

poursuivre son propre bien, sont celles qui lui tiennent le plus à cœur et qu'il a le plus fort intérêt à rendre publiques et à faire respecter par la parole et par l'action. C'est par l'observation de ces règles que l'on peut tester et juger l'aptitude d'un individu à vivre parmi les humains, c'est elle qui décidera s'il est une nuisance ou non pour ceux avec qui il est en contact. Or ce sont ces règles fondamentales de morale qui composent les obligations de justice. Les cas les plus manifestes d'injustice, ceux qui éveillent l'impression de répugnance qui caractérise le sentiment d'injustice, sont les actes d'agression injustifiée ou d'exercice illégitime du pouvoir sur un être humain. Viennent après ceux qui relèvent de la détention illégitime de quelque chose qui lui est dû. Dans les deux cas, on lui inflige un dommage positif, soit sous la forme d'une souffrance directe, soit en le privant d'un bien sur lequel il a un motif raisonnable, physique ou social, de compter.

Les mêmes motifs puissants qui ordonnent d'obéir à ces règles morales fondamentales ordonnent de punir ceux qui les violent et, comme les impulsions de défense personnelle, de défense d'autrui et de vengeance s'éveillent contre de telles personnes, l'idée de punition, de mal pour le mal, devient étroitement liée au sentiment de la justice et est universellement incluse dans l'idée de justice. Rendre le bien pour le bien est aussi l'un des préceptes de la justice et ce précepte, quoique son utilité sociale soit évidente et quoiqu'il réponde à un sentiment humain naturel, n'a pas à première vue une liaison évidente avec le dommage ou le tort qui, existant dans la plupart des cas élémentaires de justice et d'injustice, est la source de l'intensité qui caractérise le sentiment. Mais le lien, quoique moins évident, n'en est pas moins réel. Celui qui accepte des bienfaits et qui refuse de les rendre quand c'est nécessaire inflige un préjudice réel en décevant l'une des attentes les plus naturelles et les plus raisonnables, attente qu'il doit du moins avoir tacitement encouragée car, autrement, on lui accorderait rarement ces bienfaits. Parmi les injustices et les maux humains, l'importance de ce préjudice se révèle dans la réalité en tant qu'il constitue ce qu'il y a de plus coupable dans deux actes hautement immoraux, trahir l'amitié et manquer à sa parole. Il est peu de

préjudices subis par les humains qui soient plus graves, et aucune blessure plus importante, que celui-ci : voir celui sur qui l'on compte pleinement d'habitude faire défaut à l'heure du besoin. Peu d'injustices sont plus graves que ce simple refus de faire le bien, aucune n'excite plus de ressentiment, soit dans la personne qui souffre, soit dans celle qui sympathise. Donc, le principe de donner à chacun ce qu'il mérite, c'est-à-dire le bien pour le bien et le mal pour le mal, n'est pas seulement inclus dans l'idée de justice telle que nous l'avons définie, mais il est le véritable objet de ce sentiment intense qui place le juste au-dessus du simple expédient dans l'estime humaine.

La plupart des maximes de justice qui ont cours dans le monde et auxquelles on fait couramment appel dans les affaires sont de simples moyens de mettre en pratique les principes de justice dont nous avons parlé. Qu'une personne soit seulement responsable de ce qu'elle a fait volontairement ou de ce qu'elle aurait pu volontairement éviter, qu'il soit injuste de condamner une personne sans l'avoir entendue, que le châtement doive être proportionné à l'infraction, et autres maximes semblables, ce sont des maximes qui sont destinées à empêcher que le juste principe de rendre le mal pour le mal soit perverti et devienne infliger un mal sans justification. La plupart de ces maximes communes sont venues en usage par les cours de justice qui ont été naturellement amenées à connaître et élaborer plus parfaitement que le vulgaire les règles nécessaires pour qu'elles puissent remplir leur double fonction, infliger un châtement quand il est mérité et accorder à chacun son droit.

La première vertu judiciaire, l'impartialité, est une obligation de justice en partie pour la raison ci-dessus mentionnée car elle est une condition nécessaire de l'accomplissement d'autres obligations de justice. Mais ce n'est pas la seule source du rang éminent qu'occupent, parmi les obligations humaines, ces maximes d'égalité et d'impartialité qui, aussi bien dans l'estime populaire que dans celle des gens les plus éclairés, sont incluses dans les préceptes de la justice. D'un certain point de vue, elles peuvent être considérées comme

des corollaires des principes déjà posés. Si c'est un devoir de donner à chacun selon son mérite, de rendre le bien pour le bien et de réprimer le mal par le mal, il s'ensuit nécessairement que nous devons traiter également bien (quand aucun devoir supérieur ne l'interdit) ceux qui ont également bien mérité de nous et que la société doit traiter également bien ceux qui ont également bien mérité d'elle, c'est-à-dire ceux qui méritent également bien dans l'absolu. C'est le critère théorique le plus élevé de la justice sociale et distributive, celui vers lequel doivent, au plus haut degré possible, converger toutes les institutions et tous les efforts des citoyens vertueux. Mais ce grand devoir moral repose sur un fondement encore plus profond, étant une émanation directe du premier principe de la morale et non un simple corollaire logique de doctrines secondaires et dérivées. Il est compris dans la signification même de l'utilité ou principe du plus grand bonheur. Ce principe est une simple suite de mots sans signification rationnelle si le bonheur d'une personne, supposé égal en degré à celui d'une autre (en tenant convenablement compte de leur nature) est compté exactement pour autant. Ces conditions étant remplies, la maxime de Bentham « compter chacun pour un et personne pour plus d'un » pourrait être écrite sous le principe d'utilité comme un commentaire explicatif<sup>8</sup>. L'égal droit de chacun au bonheur, selon le jugement du mora-

<sup>8</sup> Cette implication du premier principe du système utilitariste, la parfaite impartialité entre les personnes, est considérée par M Herbert Spencer (dans sa *Social Statics*) comme une réfutation des prétentions qu'a l'utilité d'être un guide suffisant pour connaître le bien puisque, dit-il, le principe d'utilité présuppose ce principe antérieur : que tout le monde ait un droit égal au bonheur. On peut plus correctement le dire en supposant que des quantités égales de bonheur sont également désirables, que ce bonheur soit vécu par une seule et même personne ou par des personnes différentes. Ce n'est cependant pas une présupposition ni une prémisse nécessaire pour fonder le principe d'utilité mais c'est le principe lui-même. En effet, qu'est-ce que le principe d'utilité si « bonheur » et « désirable » ne sont pas des termes synonymes ? S'il y a un principe antérieur impliqué, il ne saurait être autre que celui-ci : que les vérités de l'arithmétique sont applicables à l'évaluation du bonheur comme à toute autre quantité mesurable.

[M. Herbert Spencer, dans une communication privée au sujet de la note précédente, refuse d'être considéré comme un adversaire de l'utilitarisme et déclare qu'il considère le bonheur comme la fin ultime de la moralité mais

liste et du législateur, comprend un égal droit à tous les moyens de l'atteindre, quoique les conditions inévitables de la vie humaine et l'intérêt général qui inclut l'intérêt de chaque individu limitent la portée de la maxime (et il faut établir strictement ces limites). Comme toute autre maxime de justice, elle n'est en aucune façon appliquée ou tenue pour universellement applicable. Au contraire, comme je l'ai déjà remarqué, elle se plie aux idées que chacun se fait de ce qui est socialement expédient. Mais, dans tous les cas où elle est jugée applicable, elle est considérée comme un précepte de justice. On juge que toutes les personnes ont *droit* à une égalité de traitement, sauf quand quelque expédient social reconnu exige le contraire. C'est pourquoi toutes les inégalités sociales qui ont cessé d'être considérées comme expédientes ne revêtent plus le caractère de simples expédients mais celui d'injustices et apparaissent si tyranniques que les gens sont enclins à s'étonner de ce qu'elles aient pu être tolérées, oubliant qu'ils tolèrent peut-être eux-mêmes d'autres inégalités à partir d'une notion également fautive de ce qui est expédient, inégalités qu'ils approuvent et qui, quand elles seront corrigées, leur sembleront aussi monstrueu-

---

qu'il pense que la fin ne peut être atteinte que partiellement par des généralisations empiriques venant de l'observation des résultats de la conduite et qu'on ne peut l'atteindre qu'en déduisant, à partir des lois de la vie et des conditions de l'existence, quels types d'actions tendent nécessairement à produire le bonheur et quels types d'actions tendent nécessairement à produire le malheur. A l'exception du mot « nécessairement », je n'ai pas de désaccord à exprimer sur cette formulation et je ne crois pas – si l'on omet ce mot – que les avocats modernes de l'utilitarisme soient d'une opinion différente. Bentham, certainement, à qui se réfère M. Spencer dans sa *Social Statics*, est, de tous les écrivains, le dernier à qui l'on puisse imputer une réticence à déduire les effets des actions sur le bonheur des lois de la nature humaine et des conditions universelles de la vie humaine. On lui reproche couramment de se fier trop exclusivement à ces déductions et de refuser complètement d'être lié par les généralisations venant de l'expérience spécifique à laquelle, selon M. Spencer, les utilitaristes se limitent généralement. Mon opinion personnelle (et, je crois, celle de M. Spencer) est que, dans le domaine de la morale comme dans toutes les autres branches de l'étude scientifique, la concordance des résultats de ces deux procédés, chacun corroborant et vérifiant l'autre, est nécessaire pour donner à une proposition générale le genre de degré d'évidence qui constitue la preuve scientifique.]

ses que celles qu'ils ont enfin appris à condamner. L'histoire entière des progrès sociaux a été une série de transitions par lesquelles les coutumes et les institutions, les unes après les autres, qu'on supposait d'abord être des nécessités de l'existence sociale, sont entrées dans le domaine de l'injustice et de la tyrannie universellement stigmatisées. Il en a été ainsi pour les distinctions entre esclaves et hommes libres, nobles et serfs, patriciens et plébéiens, et il en sera ainsi – et c'est déjà en partie le cas – pour les aristocraties de couleur, de race et de sexe.

Il semble, à partir de ce qui a été dit, que le mot justice est un mot qui désigne certaines exigences morales qui, regardées collectivement, se situent au plus haut sur l'échelle de l'utilité sociale et sont donc, si on les compare aux autres exigences, d'une obligation suprême, quoique, dans certains cas particuliers, un autre devoir social puisse être si important qu'il annule l'une des maximes générales de la justice. Ainsi, pour sauver une vie, il est non seulement permis – mais c'est même un devoir – de voler ou de prendre par force la nourriture ou le médicament dont on a besoin ou d'enlever le seul praticien qualifié disponible et de le forcer à exercer sa profession. Dans de tels cas, comme nous ne disons pas que qu'une chose est juste quand elle n'est pas vertueuse, nous disons habituellement, non que la justice doit céder place à quelque autre principe moral, mais que ce qui est juste dans les cas ordinaires n'est pas juste dans le cas particulier en raison de cet autre principe. Grâce à ce compromis permis par le langage, le caractère indéfectible attribué à la justice est conservé et nous échappons à la nécessité de soutenir qu'il peut y avoir une injustice louable.

Les considérations qui précèdent résolvent, je crois, la seule difficulté réelle de la théorie morale utilitariste. Il a toujours été évident que tous les cas de justice sont aussi des cas d'intérêt. La différence se trouve dans le sentiment particulier qui s'attache aux premiers, ce qui les distingue des seconds. Si ce sentiment caractéristique a été suffisamment expliqué, s'il n'y a aucune nécessité de lui attribuer une origine particulière, si c'est simplement le sentiment naturel de ressentiment qui a été moralisé en s'identifiant avec ce que réclame le bien

social, et si ce sentiment existe et doit exister dans tous les cas auxquels correspond l'idée de justice, cette idée ne se présente plus comme une pierre d'achoppement pour la morale utilitariste. Le mot justice demeure le terme approprié pour désigner ce qui est utile socialement, ce qui est largement plus important et donc plus absolu et plus impératif que d'autres types de choses utiles (quoique pas plus dans certains cas particuliers). Par conséquent, ce qui est utile socialement doit être – en plus de l'être naturellement – protégé par un sentiment non seulement différent en degré mais aussi en nature, sentiment qui se distingue du sentiment plus doux qui s'attache à la simple idée de favoriser les commodités et le plaisir humains autant par la nature plus déterminée de ses commandements que par le caractère plus sévère de ses sanctions.

Fin

Traduction terminée à Dieppe le 13 janvier 2008  
par Philippe Folliot.

John Stuart Mill

# L'utilitarisme

*Traduction française originale de Le Monnier,  
1889.*

**L'utilitarisme**  
**Traduction de Le Monnier**  
Paris  
**Ancienne librairie Germer Baillière et Cie**  
**Félix Alcan éditeur**  
**1889**

La ponctuation n'a pas été modernisée. Les numéros des pages de l'édition utilisée sont entre parenthèses.

[Retour à la table des matières](#)

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Le Monnier, 1889.

# Chapitre I

---

## Remarques générales

[Retour à la table des matières](#)

(1) Il y a, dans la situation actuelle du savoir humain, une circonstance bien remarquable, bien inattendue, et surtout bien caractéristique de l'état de certaines grandes et importantes questions spéculatives, c'est le peu de progrès qu'a fait la discussion sur le critérium du bien et du mal. Depuis l'aurore de la philosophie, la question du *summum bonum*, ou ce qui est la même chose, du fondement de la morale, est considérée comme un problème capital ; elle occupe les intelligences, les divise en écoles, en sectes guerroyant vigoureusement les unes contre les autres. Après plus de deux mille ans les mêmes discussions continuent, les philosophes sont rangés sous les mêmes bannières, et les penseurs et le genre humain tout entier ne semblent pas plus près de s'accorder que lorsque le jeune Socrate (si le dialogue de Platon (2) est fondé sur une conversation réelle) écoutait le vieux Protagoras et affirmait la théorie de l'utilitarisme contre la morale populaire du sophiste.

Il est vrai que les premiers principes de toutes les sciences, même de la plus certaine, les mathématiques, donnent naissance à des confusions, des incertitudes et des discordances semblables, sans que pour

cela, en général, la confiance en les conclusions de ces sciences soit altérée. L'anomalie n'est qu'apparente : en réalité les doctrines de détail d'une science ne sont pas déduites et ne dépendent pas de l'évidence de ce que nous appelons ses premiers principes. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de science plus précaire, aux conclusions plus douteuses que l'algèbre ; car ses conclusions ne peuvent dériver de ce qu'on enseigne aux commençants comme ses éléments, puisque ces éléments, ayant été donnés par quelques grands professeurs, sont remplis de fictions aussi bien que les lois anglaises ou de mystères comme la théologie. Les vérités qui sont acceptées comme les premiers principes d'une science sont en réalité les derniers résultats de l'analyse métaphysique faite sur les notions élémentaires de cette science. La parenté de ces premiers principes avec la science n'est pas celle des fondations (3) avec un édifice, mais celles des racines avec un arbre ; ces racines remplissent parfaitement bien leur office, quoiqu'elles ne doivent jamais être déterrées ni exposées à la lumière. Mais, quoique dans la science, les vérités particulières précèdent la théorie générale, on doit attendre le contraire d'une science pratique telle que la morale ou le droit. Toute action est faite en vue d'une fin, et les règles de l'action doivent, semble-t-il, recevoir leur caractère, leur couleur, de la fin qu'elles servent. Quand nous commençons une poursuite, une conception claire et précise de ce que nous poursuivons doit être la première chose à chercher au lieu de la dernière. Un examen du bien et du mal devrait donc être le moyen de fixer ce qui est bien ou mal et non la conséquence de l'avoir déjà fixé.

La difficulté n'est pas annulée lorsqu'on a recours à la théorie populaire d'après laquelle une faculté naturelle, un sens ou un instinct, nous fait connaître le bien et le mal. D'abord l'existence de cet instinct moral est discutée, puis ceux qui y croyaient et qui avaient quelques prétentions à la philosophie ont été obligés d'abandonner l'idée que cet instinct était capable de discerner le bien ou le mal dans les faits particuliers, comme nos autres sens discernent la (4) lumière ou le son. Notre faculté morale, d'après ces interprètes qui s'intitulent penseurs, nous fournit seulement les principes généraux des juge-

ments moraux ; c'est une branche de notre raison et non de notre faculté sensitive ; on doit la consulter pour édifier la doctrine abstraite de la morale et non pour nous guider dans sa perception dans le concret. L'école de morale intuitive aussi bien que celle qu'on peut appeler inductive, insiste sur la nécessité des lois générales. Toutes les deux s'accordent pour admettre que la moralité individuelle n'est pas une question de perception directe, mais l'application d'une loi à un cas individuel. Elles reconnaissent aussi, à la grande rigueur, les mêmes lois morales ; mais elles diffèrent quant à leur évidence et à la source d'où dérive leur autorité. Pour la première école, les principes de morale sont évidents *a priori*, ils commandent par eux-mêmes l'assentiment ; la signification des termes seule a besoin d'être bien comprise. Suivant la seconde, le bien et le mal, comme le vrai et le faux, sont affaires d'observation et d'expérience. Mais toutes les deux admettent que la morale se déduit de principes, et l'école intuitive affirme aussi fortement que l'école inductive qu'il y a une science de la morale. Malgré cela, elles essaient rarement (5) de faire une liste de ces principes *a priori* qui doivent servir de prémisses de la science ; encore plus rarement font-elles un effort pour réduire ces divers principes à un premier principe ou motif commun d'obligation. L'une et l'autre donnent les préceptes ordinaires de la morale comme ayant une autorité *a priori*, ou bien elles énoncent comme fondement commun à ces maximes quelques généralités d'une autorité moins claire que celle des maximes elles-mêmes, et qui n'ont jamais gagné l'adhésion populaire. Cependant, pour que toutes ces prétentions soient soutenables, il faut bien qu'il y ait quelque loi ou principe fondamental à la racine de toute morale, ou s'il y en a plusieurs, il doit y avoir un ordre déterminé de préséance entre eux : le principe ou la règle unique, permettant de décider entre ces principes variés lorsqu'il y a conflit entre eux, doit être évident par lui-même.

Chercher comment, dans la pratique, les mauvais résultats de ces confusions, de ces discordances, ont été atténués, ou comment les croyances morales de l'humanité ont été viciées, rendues incertaines par absence de principe suprême, conduirait à un examen et à une cri-

tique complète des doctrines morales passées et actuelles. Il serait pourtant facile (6) de montrer que si ces croyances morales ont atteint un certain degré de consistance ou de stabilité c'était grâce à l'influence tacite d'un principe non reconnu ouvertement. L'absence d'un premier principe admis a fait de la morale non pas tant le guide que la consécration des sentiments actuels de l'humanité. Cependant, comme ces sentiments, composés de sympathie et d'antipathie, sont principalement influencés par l'effet des choses sur le bonheur, le principe d'utilité, ou, comme l'appelait Bentham, le principe du plus grand bonheur, a eu une large part dans la formation des doctrines morales, même de celles qui rejettent avec plus de mépris l'autorité de ce principe. Aucune école ne refuse d'admettre l'influence des actions sur le bonheur comme une considération essentielle et prédominante dans beaucoup de détails de morale ; cependant, beaucoup refusent de faire de cette influence le principe fondamental de la morale et la source de l'obligation morale. Je puis aller plus loin : les arguments utilitaires sont indispensables à tous ces moralistes *a priori*. Je ne me propose pas de faire maintenant la critique de ces penseurs, mais je ne puis m'empêcher de faire allusion, pour éclaircir la question, à un traité systématique composé par un des plus grands d'entre (7) eux : *Les principes métaphysiques de morale*, par Kant. Cet homme remarquable, dont le système restera longtemps comme une limite dans l'histoire de la philosophie, a avancé un premier principe universel, fondement de l'obligation morale : « Agis de telle façon que la règle d'après laquelle tu agis soit admise et adoptée comme loi par tous les êtres rationnels ». Mais vient-il à déduire de ce précepte chacun des devoirs moraux actuels, il échoue d'une façon presque grotesque, lorsqu'il veut montrer qu'il n'y a aucune impossibilité logique (pour ne pas dire physique) à l'adoption de la plus immorale des règles de conduite par des êtres rationnels. Tout ce qu'il montre, c'est que les *conséquences* de cette adoption universelle seraient telles que personne n'en voudrait essayer.

Pour le moment, sans discuter plus longtemps les théories des autres, j'essaierai de faire apprécier et comprendre mieux la théorie du

Bonheur ou théorie utilitaire, et les preuves dont est susceptible cette théorie. Il est clair qu'elle ne peut être prouvée, dans la signification ordinaire, populaire de ce mot. Les questions des fins suprêmes ne sont pas susceptibles de preuves directes. On peut prouver que n'importe quelle chose est bonne si on montre que cette chose (8) est la cause d'une autre chose admise comme bonne, sans preuve. L'art médical est bon parce qu'il conduit à la santé ; mais comment prouver que la santé est une chose bonne ? L'art musical est bon pour cette raison, entre beaucoup d'autres, qu'il produit du plaisir. Mais quelle preuve donner que le plaisir soit une bonne chose ? Alors s'il est affirmé qu'il y a une formule générale renfermant toutes les choses bonnes en elles-mêmes, et que toutes les autres choses bonnes le sont comme effets et non comme causes, la formule peut être acceptée ou rejetée, mais ne peut pas être ce qu'on appelle communément prouvée.

Nous ne voulons pas dire pour cela qu'une impulsion aveugle, un choix arbitraire, soient suffisants pour faire accepter ou rejeter cette formule. Le mot preuve a un sens plus large, applicable à cette question philosophique comme à d'autres tout aussi disputées. Cette question est de la compétence de notre faculté rationnelle, qui ne se contente jamais du procédé intuitif. On doit présenter à l'intelligence des considérations capables de la déterminer à donner ou à refuser son assentiment à une doctrine ; cela équivaut à présenter des preuves.

Nous examinerons maintenant de quelle nature doivent être ces considérations, de quelle manière (9) elles sont applicables au cas donné, et quels motifs rationnels on peut avancer pour accepter ou rejeter la formule utilitaire. Comme condition préliminaire et nécessaire de cet examen, la formule doit être correctement exprimée et comprise. Je crois qu'on la rejette en grande partie parce qu'on n'a qu'une notion imparfaite de sa signification. Si cette notion était plus claire, et dégagée des interprétations erronées, la question serait bien simplifiée et une partie des difficultés seraient levées. Avant d'arriver aux principes philosophiques qui permettent de se ranger sous

l'étendard utilitaire, je donnerai quelques éclaircissements sur la doctrine elle-même. J'essaierai de montrer clairement ce qu'elle est, je la distinguerai de ce qu'elle n'est pas, je répondrai aux objections qu'elle fait naître et qui proviennent en général d'interprétations erronées. Après avoir ainsi préparé le terrain, je m'efforcerai de jeter autant de lumière que possible sur cette question considérée comme théorie philosophique.

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Le Monnier, 1889.

## Chapitre II

---

### Ce que c'est que l'utilitarisme

[Retour à la table des matières](#)

On ne doit que signaler en passant la bévue commise par les ignorants qui supposent que l'utilité est la pierre de touche du bien et du mal : leur bévue vient de ce qu'ils prennent le mot utilité dans son sens restreint et familier, comme l'opposé du plaisir. On doit s'excuser auprès des philosophes adversaires de l'utilitarisme de les confondre un instant, même en apparence, avec des gens capables d'une erreur aussi absurde. On lance une autre accusation contre l'utilitarisme, c'est de tout ramener au plaisir, et au plaisir sous sa forme la plus grossière. Les mêmes personnes, remarque un écrivain de mérite, accusent la théorie « d'une impraticable sécheresse, lorsque le mot utilité précède le mot plaisir, et d'une licence trop praticable lorsque le mot plaisir précède le mot utilité ». Ceux qui connaissent la question savent bien que depuis Epicure jusqu'à Bentham, les écrivains (12) utilitaires ont entendu par le mot utilité non pas une chose distincte du plaisir lui-même avec l'exemption de la souffrance ; et au lieu d'opposer l'utile à l'agréable, à l'orné (sic <sup>9</sup>), ils l'ont toujours identifié avec ces choses. D'un autre côté, le troupeau vulgaire com-

---

<sup>9</sup> Ajouté par Philippe Folliot.

posé des journalistes et de ceux qui écrivent dans de gros livres prétentieux, tombe dans une autre erreur : il attrape le mot utilitarisme, et quoique il n'en connaisse vraiment que le son, il lui fait exprimer le rejet, l'oubli du plaisir, dans quelques-unes de ses formes : la beauté, l'art, la jouissance. Et ce terme n'est pas seulement appliqué avec cette ignorance dans une mauvaise part, mais encore dans un sens élogieux, comme s'il représentait un état supérieur à la frivolité des plaisirs du moment. Ce sens perversi du mot utilitarisme est malheureusement le seul populaire, le seul que connaissent les nouvelles générations. Ceux qui ont introduit ce mot, puis ont cessé de l'employer comme appellation distinctive, ont donc bien le droit de s'en emparer de nouveau pour essayer de le sauver d'une dégradation complète <sup>10</sup>. (13) La croyance qui accepte, comme fondement de la morale, l'utilité ou principe du plus grand bonheur, tient pour certain que les actions sont bonnes en proportion du bonheur qu'elles donnent, et mauvaises si elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par bonheur on entend plaisir ou absence de souffrance ; par malheur, souffrance et absence de bonheur. Pour donner une idée complète de la question, il faudrait s'étendre beaucoup, dire surtout ce que renferment les idées de plaisir et de peine ; mais ces explications supplémentaires n'affectent pas la théorie de la vie sur laquelle est fondée la théorie morale suivante : le plaisir, l'absence de souffrance, sont les seules fins désirables ; ces fins désirables (aussi nombreuses dans l'utilitarisme que dans d'autres systèmes) le sont pour le plaisir inhérent en elles, ou comme moyens de procurer le plaisir, de prévenir la souffrance.

---

<sup>10</sup> L'auteur de cet essai avait raison de se croire la première personne qui mit en circulation le mot utilitarisme. – Il ne l'inventa pas mais l'adopta d'après une expression passagère de M. Galt, dans les *Annals of the Parish*. Après s'en être servi pendant plusieurs années, l'auteur et d'autres l'abandonnèrent, répuant à tout ce qui ressemblait à un mot d'ordre, à une marque de sectaire. Mais comme mot caractérisant une opinion particulière et non un groupe d'opinions, définissant l'utilité comme principe, sans s'occuper de son application, le terme comble un vide dans le langage, et dans beaucoup de cas offre un moyen commode d'éviter d'ennuyeuses circonlocutions. (Note de Mill)

(14) Cette théorie de la vie excite dans beaucoup d'esprits une répugnance invétérée parce qu'elle contredit un sentiment des plus respectables. Supposer que la vie n'a pas de fin plus haute, pas d'objet meilleur et plus noble à poursuivre que le plaisir, c'est là, d'après eux, une doctrine bonne pour les pourceaux. Il y a peu de temps encore, c'est ainsi qu'on traitait les disciples d'Epicure ; et aujourd'hui les adversaires allemands, français, anglais de l'utilitarisme n'emploient pas de termes de comparaison plus polis.

Les Epicuriens ont toujours répondu à ces attaques, que ce n'étaient pas eux mais leurs adversaires qui présentaient la nature humaine sous un jour dégradant, puisque l'accusation suppose que les êtres humains ne sont capables que de se plaire là où se plaisent les pourceaux. Si la supposition était vraie on ne pourrait pas la contredire, mais alors elle ne serait plus une supposition honteuse : car si les sources du plaisir étaient les mêmes pour les hommes et pour les pourceaux, la règle de vie bonne pour les uns serait bonne pour les autres. La comparaison de la vie des Epicuriens avec celle des bêtes, est dégradante précisément parce que les plaisirs des bêtes ne satisfont pas l'idée du bonheur que s'est faite l'être (15) humain. Les êtres humains ayant des facultés plus élevées que les appétits animaux, et en ayant conscience, ne considèrent pas comme bonheur ce qui ne leur donne pas de satisfaction. Réellement je ne considère pas les Epicuriens comme fautifs parce qu'ils ont tiré un système de conséquences du principe utilitaire. Pour faire la critique de leur système il faudrait introduire dans la discussion des éléments chrétiens et stoïques. Mais il n'y a pas de théorie épicurienne de la vie qui n'ait assigné aux plaisirs de l'intelligence, de l'imagination et du sens moral une valeur plus grande qu'aux plaisirs des sens. On doit reconnaître cependant qu'en général les écrivains utilitaires ont placé la supériorité des plaisirs de l'esprit sur ceux du corps, surtout dans la plus grande permanence, sûreté, etc., des premiers, c'est-à-dire plutôt dans leurs avantages circonstanciels que dans leur nature intrinsèque. Les utilitaires ont parfaitement prouvé tout cela, mais ils auraient pu prendre pied sur un terrain plus élevé, et avec autant d'assurance. Le principe d'utilité est

compatible avec ce fait : quelques « espèces » de plaisirs sont plus désirables, ont plus de valeur que d'autres. Alors qu'en estimant toutes sortes d'autres choses on tient compte de la qualité aussi bien que de la quantité, il serait (16) absurde de ne considérer que la quantité lorsqu'il s'agit d'évaluer les plaisirs.

Si l'on me demande ce que j'entends par différence de qualité dans les plaisirs, ou comment la valeur d'un plaisir comparé à un autre peut être connue autrement que par un rapport de quantité, je ne vois qu'une seule réponse possible. Si entre deux plaisirs, tous ou presque tous ceux qui les ont expérimentés choisissent l'un des deux, sans être influencés par aucun sentiment d'obligation morale, celui-là sera le plaisir le plus désirable. Si l'un de ces deux plaisirs est placé par les gens compétents très au-dessus de l'autre quoiqu'il soit difficile à atteindre, si on refuse d'abandonner sa poursuite pour la possession de l'autre, on peut assurer que le premier plaisir est bien supérieur au second en qualité quoiqu'il soit moindre peut-être en quantité.

Il est un fait indiscutable : ceux qui connaissent et apprécient deux sortes de manière de vivre donneront une préférence marquée à celle qui emploiera leurs facultés les plus élevées. Peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux les plus bas si on leur promettait la complète jouissance des plaisirs des bêtes ; aucun homme intelligent ne consentirait à devenir imbécile, aucune personne (17) de cœur et de conscience à devenir égoïste et basse, même si on leur persuadait que l'imbécile, l'ignorant, l'égoïste sont plus satisfaits de leurs lots qu'elles des leurs. Elles ne se résigneraient pas à abandonner ce qu'elles possèdent en plus de ces êtres pour la complète satisfaction de tous les désirs qu'elles ont en commun avec eux. Si jamais elles pensent à la possibilité d'un pareil échange, ce doit être seulement dans un cas de malheur extrême ; pour échapper à ce malheur elles consentiraient à échanger leur lot contre n'importe quel autre, fût-il peu désirable à leurs yeux. Un être doué de facultés élevées demande plus pour être heureux, souffre probablement plus profondément, et, sur certains points, est sûrement plus accessible à la souffrance.

france qu'un être d'un type inférieur. Mais, malgré tout, cet être ne pourra jamais réellement désirer tomber dans une existence inférieure. Nous pouvons donner plus d'une explication à cette répugnance ; nous pouvons l'attribuer à l'orgueil, ce nom qui couvre indistinctement les sentiments les meilleurs et les plus mauvais de l'humanité ; l'attribuer à l'amour de la liberté, de l'indépendance personnelle, que les stoïques regardaient comme un des moyens les plus effectifs d'inculquer (18) cette répugnance ; l'attribuer à l'amour du pouvoir ; au sentiment de la dignité personnelle que possède toute créature humaine sous une forme ou sous une autre et souvent en proportion avec ses facultés élevées : ce sentiment est une partie si essentielle du bonheur que ceux chez qui il est très intense ne peuvent désirer que momentanément ce qui le blesse. Celui qui suppose que cette répugnance pour une condition basse est un sacrifice du bonheur, et que, toutes circonstances égales, l'être supérieur n'est pas plus heureux que l'être inférieur, confond les deux idées très différentes du bonheur et du contentement. On ne peut nier que l'être dont les capacités de jouissance sont inférieures a les plus grandes chances de les voir pleinement satisfaites, et que l'être doué supérieurement sentira toujours l'imperfection des plaisirs qu'il désire. Mais cet être supérieur peut apprendre à supporter cette imperfection ; elle ne le rendra pas jaloux de l'être qui n'a pas conscience de cette imperfection, parce qu'il n'entrevoit pas l'excellence que fait entrevoir toute imperfection. Il vaut mieux être un homme malheureux qu'un porc satisfait, être Socrate mécontent plutôt qu'un imbécile heureux. Et si l'imbécile et le porc sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question.

(19) On peut dire alors que beaucoup de ceux qui sont capables de plaisirs élevés, les abandonnent occasionnellement, sous l'influence de la tentation, pour des plaisirs inférieurs. Mais cet abandon est compatible avec l'appréciation complète de la supériorité intrinsèque des plaisirs élevés. Souvent les hommes, par faiblesse de caractère, fixent leur choix sur le bien le plus proche quoiqu'ils connaissent la valeur moindre de l'objet de leur choix ; ils agissent ainsi non seulement

lorsqu'il faut choisir entre les plaisirs du corps, mais aussi lorsqu'il faut se décider entre les plaisirs corporels et les plaisirs de l'esprit. Par leur sensualité ils nuisent à leur santé quoiqu'ils sachent que la santé est un bien plus grand que la satisfaction de leur sensualité. On peut dire encore que ceux qui commencent la vie avec l'enthousiasme de la jeunesse pour tout ce qui est noble tombent dans l'indolence et l'égoïsme lorsqu'ils avancent en âge. Mais je ne pense pas que ceux qui arrivent à ce changement ordinaire choisissent volontairement les plaisirs inférieurs plutôt que les plaisirs supérieurs. Je crois qu'avant de se laisser aller aux uns ils étaient devenus incapables des autres. La disposition aux nobles sentiments est, dans beaucoup de natures, une plante délicate, facilement flétrie par les influences (20) hostiles et surtout par le manque de nourriture. Chez la majorité des jeunes gens cette plante meurt facilement si leurs occupations, la société dans laquelle ils se trouvent jetés, ne sont pas favorables à l'exercice de leurs facultés nobles. Les hommes perdent leurs aspirations nobles comme ils perdent leurs goûts intellectuels, parce qu'ils n'ont pas le temps ou l'occasion de les cultiver ; et ils s'adonnent aux plaisirs bas non parce qu'ils les préfèrent, mais parce que ce sont les seuls facilement atteints ; et bientôt ce sont aussi les seuls qu'ils soient capables de chercher. On peut se demander si une personne capable de choisir entre les deux classes de plaisirs a jamais préféré la plus basse, froidement et en connaissance de cause. Bien des hommes, de tout âge, ont été brisés pour avoir essayé de combiner les deux espèces de plaisir.

Après ce verdict prononcé par les seuls juges compétents, je crois qu'il n'y a pas d'appel possible. Si l'on veut savoir quel est le meilleur de deux plaisirs, ou quel est le meilleur mode d'existence, celui qui donne le plus de bonheur, on doit s'en rapporter au jugement de ceux qui ont goûté aux deux bonheurs, essayé de plusieurs modes d'existence. Ce jugement sur la qualité d'un plaisir doit être accepté avec d'autant moins d'hésitation qu'il n'y (21) a pas d'autre tribunal à consulter sur la question de quantité. Comment déterminerait-on l'intensité de deux souffrances si l'on ne s'en rapportait pas à ceux qui sont familiers avec les deux sensations différentes ? Les souffrances et

les plaisirs ne sont pas homogènes, et la souffrance est toujours hétérogène avec le plaisir. Qui décidera si un plaisir particulier vaut la peine d'être acquis au prix d'une souffrance particulière, si ce n'est ceux qui en ont fait l'expérience ? Et si, après expérience, ces mêmes personnes déclarent que le plaisir procuré par l'exercice des facultés élevées est préférable en *espèce*, en dehors de la question d'intensité, à ceux de la nature animale, pourquoi ne pas leur accorder sur ce point la même confiance que sur les autres ?

J'ai insisté sur ce point afin que la conception de l'utilité ou du bonheur, comme règle propre à la conduite de la vie, fut parfaitement juste. Cependant il n'est pas nécessaire pour accepter le principe utilitaire : car ce principe n'est pas seulement celui du plus grand bonheur de l'agent, mais encore celui du plus grand bonheur total et général. Et si l'on peut douter qu'un noble caractère soit toujours heureux à cause de sa noblesse, on ne peut douter qu'il ne rende les autres hommes plus heureux et que (22) le monde ne gagne avec lui. L'utilitarisme n'atteindra donc son but que lorsqu'on cultivera généralement la noblesse de caractère, même l'individu ne bénéficierait-il alors que de la noblesse du caractère des autres, et son bonheur ne serait-il que la conséquence de ce bénéfice.

Mais le simple énoncé d'une telle absurdité rend inutile toute discussion.

Ainsi, d'après le principe du plus Grand Bonheur expliqué ci-dessus, la fin suprême (que nous considérons notre propre bien ou celui des autres) est une existence aussi exempte que possible de souffrance, aussi riche que possible en jouissances réunissant la quantité et la qualité ; l'appréciation de la qualité et sa comparaison avec la quantité dépendant de la préférence montrée par ceux auxquels les occasions et les habitudes d'observation personnelle ont fourni les meilleurs termes de comparaison. Le but de l'activité humaine se trouve être nécessairement aussi, suivant l'utilitarisme, le principe de la morale ; en conséquence la morale peut être définie : les règles de

conduite et les préceptes dont l'observance pourra assurer, autant que possible, à toute l'humanité une existence telle que celle qui vient d'être décrite ; et non seulement à l'humanité, mais encore, autant que (23) le permet la nature des choses, à toute la création sentante.

Contre cette doctrine s'élève alors toute une classe d'adversaires qui disent que le bonheur sous aucune forme ne peut être le but rationnel de la vie humaine : premièrement parce que ce but est inaccessible ; et ils ajoutent « quel droit avez-vous d'être heureux ? » question à laquelle M. Carlyle ajoutait celle-ci : « quel droit avez-vous même d'être après que vous avez dépensé un court moment de vie ? » – Deuxièmement, parce que l'homme peut vivre *sans* bonheur, que toutes les nobles créatures l'ont senti, et n'ont acquis leur noblesse qu'en apprenant la leçon d'Entsagen ou le renoncement ; leçon qui, apprise et acceptée, est, à ce qu'on affirme, le commencement et la condition nécessaire de toute vertu.

Si la première de ces assertions était vraie, elle attaquerait la base même de la théorie utilitaire. Car si le bonheur ne peut pas être atteint par les hommes, sa conquête ne peut être le but de la morale ou d'une conduite rationnelle. Cependant, même dans ce cas, on pourrait dire quelque chose en faveur de l'utilitarisme. L'utilité ne comprend pas seulement la poursuite du bonheur, mais encore la préservation ou l'adoucissement du malheur. Si la première aspiration (24) est chimérique, la seconde ne l'est pas, du moins tant que l'humanité pensera que c'est la peine de vivre et ne cherchera pas un refuge dans le suicide recommandé par Novalis dans certaines conditions. Cependant, quand on affirme aussi positivement que la vie humaine ne peut pas être heureuse, si cette affirmation n'est pas un sophisme de mots, du moins est-elle une exagération. Si l'on entend par bonheur une continuité de plaisirs élevés, il est évident qu'alors il est impossible à atteindre. Un état exalté de plaisir dure quelques instants, rarement quelques heures ou quelques jours, c'est une flamme brillante, mais qui s'éteint vite. Les philosophes qui enseignent que le bonheur est le but de la vie, le savent aussi bien que ceux qui les insultent. Le bon-

heur dont ils veulent parler ne compose pas une existence d'extase, mais une existence faite de peines peu nombreuses et transitoires, de plaisirs nombreux et variés, avec une prédominance de l'actif sur le passif, une existence assise sur ce principe, qu'il ne faut pas demander à la vie plus qu'elle ne peut donner.

Une vie composée de cette façon a toujours paru, aux êtres fortunés qui en ont joui, mériter le nom de vie heureuse. Une telle existence est en somme le lot d'un grand nombre de personnes, du moins pendant (25) la plus grande partie de leur vie. Une mauvaise éducation, des arrangements sociaux défectueux, sont les seuls obstacles qui empêchent un plus grand nombre de créatures humaines d'atteindre cette existence.

Peut-être est-il possible de se demander si l'être humain, habitué à considérer le bonheur comme le but de la vie, se contentera d'une fraction du bonheur. Beaucoup d'hommes se sont montrés satisfaits à moins. Les éléments principaux et constitutifs d'une vie heureuse semblent être au nombre de deux, un seul suffit même parfois : la tranquillité et le mouvement. Avec beaucoup de tranquillité et peu de plaisirs bien des gens se trouvent contents. Avec beaucoup de mouvement, d'autres se réconcilient avec bien des souffrances. Il n'y a pas d'impossibilité inhérente aux choses qui empêche les hommes d'unir ces deux éléments ; ils sont même si loin d'être incompatibles que la prolongation de la tranquillité prépare au mouvement comme celui-ci fait désirer le calme. C'est seulement lorsque l'indolence est devenue un vice qu'elle ôte le désir de l'activité après un moment de repos ; seulement lorsque le besoin de mouvement est une maladie, que la tranquillité après l'action paraît insipide. Quand ceux qui ont un lot tolérable trouvent que la vie ne renferme pas assez de plaisirs (26) pour avoir une valeur suffisante, ils ne doivent s'en prendre le plus souvent qu'à eux-mêmes.

Pour ceux qui n'ont pas d'affections privées ou publiques, le mouvement de la vie a moins d'attrait et dans beaucoup de cas diminue

encore la valeur quand approche la mort qui met un terme à tous les intérêts égoïstes. Au contraire, ceux qui doivent laisser derrière eux des affections personnelles, ceux qui ont cultivé l'amitié ou l'amour plus général des hommes, conservent jusqu'à la mort l'intérêt qu'ils prenaient à la vie dans toute la vigueur de leur jeunesse et de leur santé.

A côté de l'égoïsme, ce qui rend la vie peu satisfaisante, c'est le manque de culture intellectuelle. Un esprit cultivé, et j'entends par là non un philosophe, mais un homme à qui sont ouvertes les sources du savoir et qui sait jusqu'à un certain point se servir de ses facultés, trouve des sources d'intérêt inépuisable dans tout ce qui l'entoure. Les choses de la nature, de l'art, les inventions de la poésie, les incidents de l'histoire, le passé de l'humanité, son avenir, tout peut l'intéresser. On peut il est vrai devenir indifférent à tout cela sans en avoir épuisé la centième partie, mais c'est parce qu'on regarde toutes ces questions sans intérêt moral ou humain, et qu'on ne voit dans l'étude qu'un moyen de satisfaire sa curiosité.

(27) Rien ne s'oppose à ce qu'une culture d'esprit suffisante pour faire prendre de l'intérêt aux choses de l'intelligence soit l'héritage de quiconque naît dans un pays civilisé. L'homme n'est pas non plus nécessairement une créature égoïste ne s'occupant que de ce qui peut se rapporter à sa misérable individualité. Les natures supérieures sont, même aujourd'hui, assez nombreuses pour donner une idée de ce que pourrait être l'humanité. Chaque être humain, à des degrés différents, est capable d'affections privées naturelles, et d'intérêt sincère pour le bien public. Dans un monde où il y a tant de choses intéressantes, tant d'autres agréables et surtout tant à réformer, à améliorer, l'homme qui possède un ensemble moyen de facultés nécessaires, peut se faire une existence enviable. Et s'il peut user des sources de bonheur qui sont à sa portée, s'il échappe aux malheurs positifs de la vie, l'indigence, la mort, la solitude sans affection, il ne manquera pas de se créer cette existence enviable. Le point capital du problème, c'est la lutte contre ces calamités auxquelles on échappe rarement complètement, et que le

moyens matériels ne peuvent ni éviter ni adoucir. Cependant les hommes sérieux ne doutent pas qu'on puisse remédier à quelques-uns des grands maux positifs ; si l'humanité continue à (28) progresser elle enfermera ces maux dans des limites étroites. La pauvreté, renfermant tant de souffrances, pourra être éteinte par la sagesse de la société, le bon sens de l'individu. Jusqu'au plus intraitable de tous les ennemis, la mort, qui reculera devant les progrès de la médecine, de l'éducation morale et du contrôle sur les influences pernicieuses. Les progrès de la science contiennent même pour l'avenir des promesses de conquête plus directe sur cet ennemi redouté. Chaque pas fait en avant nous délivre non seulement d'une chance de mort, mais, ce qui nous intéresse davantage, d'une chance de malheur pour ceux en qui repose notre bonheur. Quant aux vicissitudes de la fortune et aux autres désappointements causés par les circonstances extérieures, ils sont généralement l'effet de grossières imprudences, de désirs malsains, d'institutions sociales mauvaises ou imparfaites. En somme, les sources principales de la souffrance humaine peuvent être conquises avec des efforts et des soins. Cette conquête sera lente ; bien des générations périront avant la réussite, mais elle se fera, si la volonté et l'étude ne font pas défaut. Chaque intelligence généreuse doit prendre avec joie sa part de lutte contre la souffrance, si petite qu'elle soit, et surtout ne jamais la refuser.

(29) Ces considérations conduisent à l'estimation vraie de l'assertion déjà citée : on peut et on doit vivre sans bonheur. Sans doute, on peut vivre sans bonheur, et c'est ainsi que vivent involontairement les dix-neuf vingtièmes des hommes même dans notre monde civilisé. Souvent même les héros ou les martyrs sacrifient volontairement leur bonheur à la chose qu'ils estiment plus que ce bonheur individuel. Mais cette chose n'est-ce pas le bonheur des autres, ou quelques-unes des conditions requises de ce bonheur ? Il est noble d'être capable d'abandonner sa part de bonheur : mais après tout, ce sacrifice doit être fait en vue d'un but : on ne le fait pas uniquement pour le plaisir de se sacrifier ; si l'on nous dit que ce but c'est la vertu qui est meilleure que le bonheur, je demande si le héros ou le martyr ne croit

pas qu'en sacrifiant son bonheur il gagnera d'autres privilèges ? Accomplirait-il son sacrifice s'il pensait que sa renonciation sera sans fruit pour son prochain, le mettra aussi dans la position de l'homme qui a renoncé au bonheur ? Honneur à ceux qui peuvent renoncer pour eux-mêmes aux jouissances de la vie afin d'augmenter la somme de bonheur de l'humanité ! Mais que celui qui le fait dans un autre but ne soit pas plus admiré que l'ascète sur sa colonne ! Il montre ce (30) que *peut* faire l'homme et non pas ce qu'il *doit* faire.

C'est l'état imparfait des arrangements sociaux qui fait que le meilleur moyen de servir le bonheur des autres est de sacrifier le sien propre : tant que le monde aura la même organisation, l'esprit de sacrifice sera la plus haute vertu que puisse pratiquer l'homme. Je dirai même, cela peut paraître paradoxal, que dans l'état actuel de la société, la conscience de pouvoir vivre sans bonheur est possible. Car il n'y a que ce sentiment intime qui élève l'homme au-dessus des hasards de la vie, et lui fasse dire : laissez le destin et la fortune m'être aussi contraires que possible, ils ne peuvent me dompter. C'est lui qui nous empêche d'attendre avec trop d'anxiété les malheurs de la vie, qui nous rend capable, comme un stoïque des mauvais temps de l'empire romain, de cultiver tranquillement les sources du bonheur qui nous sont accessibles, sans nous occuper de l'incertitude de leur durée, ni de leur fin inévitable.

Les utilitaires n'ont jamais cessé de réclamer la morale du dévouement personnel comme leur appartenant aussi bien qu'aux stoïques et aux transcendantalistes. La morale utilitaire reconnaît dans les créatures humaines le pouvoir de sacrifier leur plus (31) grand bien pour le bien des autres. Seulement elle refuse d'admettre que le sacrifice ait une valeur intrinsèque. Un sacrifice qui n'augmente pas ou ne tend pas à augmenter la somme totale du bonheur est considéré comme inutile. La seule renonciation admise, c'est la dévotion au bonheur des autres, à l'humanité ou aux individus, dans les limites imposées par les intérêts collectifs de l'humanité.

Je dois encore répéter ce que les adversaires de l'utilitarisme ont rarement la justice de reconnaître, c'est que le bonheur qui est le criterium utilitaire de ce qui est bien dans la conduite n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Entre le propre bonheur de l'individu et celui des autres, l'utilitarisme exige que l'individu soit aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth nous trouvons l'esprit complet de la morale de l'utilité. Faire aux autres ce qu'on voudrait que les autres fassent pour vous, aimer son prochain comme soi-même, voilà les deux règles de perfection idéale de la morale utilitaire. Quant aux moyens pour conformer autant que possible la pratique à cet idéal, les voici : il faudrait d'abord que les lois et les conventions sociales fissent que le bonheur ou, pour (32) parler plus pratiquement, que l'intérêt de chaque individu fût autant que possible en harmonie avec l'intérêt général. Ensuite il faudrait que l'éducation et l'opinion qui ont une si grande influence sur les hommes établissent dans l'esprit de chaque individu une association indissoluble entre son propre bonheur et le bien de tous, spécialement entre son propre bonheur et la pratique des règles de conduite négatives et positives prescrites par l'intérêt général. Ainsi l'homme ne concevrait même pas l'idée d'un bonheur personnel allié à une conduite pratique opposée au bien général ; une impulsion directe à promouvoir le bien général pourrait être en chaque individu un des motifs habituels d'action ; les sentiments liés à cette impulsion tiendraient une place importante dans l'existence de toute créature.

Si l'on se représentait la morale utilitaire avec ses vrais caractères, on verrait qu'elle possède tout ce qui recommande les autres systèmes. Je ne sais pas si aucune autre doctrine peut offrir un développement plus beau, plus entraînant de la nature humaine, peut inventer, pour donner de l'efficacité à ses commandements, un ressort d'action inaccessible aux utilitaires.

Les adversaires de l'utilitarisme ne présentent pas (33) toujours ce système sous un jour défavorable. Au contraire, parmi ceux qui ont

quelque idée de son caractère désintéressé, il y en a qui trouvent la règle utilitaire trop élevée au-dessus de l'humanité. C'est trop demander au peuple, disent-ils, que de lui demander d'agir toujours en vue de l'intérêt général. Mais c'est confondre la règle d'action avec son motif. C'est l'affaire de la morale de nous dire quels sont nos devoirs ou du moins comment nous devons les connaître ; mais aucun système de morale ne demande que le motif de toutes nos actions soit un sentiment de devoir. Au contraire les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de nos actions sont faites d'après d'autres motifs, et sont bien faites, si la morale ne les condamne pas. Se placer sur ce terrain pour attaquer l'utilitarisme, c'est se placer à un point de vue injuste, puisque les moralistes utilitaires ont été plus loin que tous les autres moralistes, en affirmant que le motif n'a rien à faire avec la moralité de l'action, mais beaucoup avec le mérite de l'agent. Celui qui sauve une créature prête à se noyer fait une chose moralement bonne que son motif d'action soit le devoir ou l'espérance d'être payé de son acte ; celui qui trompe la confiance d'un ami commet un crime, même s'il a pour but de servir un autre ami (34) envers lequel il a de plus grandes obligations qu'envers le premier <sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Un adversaire, dont c'est un plaisir de reconnaître la loyauté intellectuelle et morale (le Rev. J. Liewellyn David) s'est élevé contre ce passage en disant : « Le mérite de l'action faite pour sauver un homme change beaucoup, d'après son motif. Supposons qu'un tyran sauve son ennemi qui s'est jeté à la mer pour lui échapper, simplement pour pouvoir lui infliger les tortures les plus raffinées ; pourra-t-on dire que son action est moralement bonne ? Supposons encore qu'un homme trompe la confiance d'un ami pour épargner un mal à cet ami ou à sa famille : l'utilitarisme qualifiera-t-il de la même manière cette action que si elle était entreprise par un motif plus bas ? »

J'admets que celui qui sauve un homme pour le torturer et le tuer ensuite ne diffère pas seulement par les motifs de l'homme qui sauve son semblable par devoir ou par pitié : l'acte lui-même est différent. L'acte du tyran n'est que le premier pas vers l'accomplissement d'une action beaucoup plus atroce que celle de laisser un homme se noyer. Si M. Davis avait dit que la valeur d'une action changeait, non d'après le motif, mais d'après l'*intention*, tout utilitaire aurait été d'accord avec lui. M. Davis a fait une confusion, trop générale pour ne pas être pardonnable, entre le motif et l'intention. Il n'y a pas de distinction que les utilitaires, Bentham le premier, n'aient pris plus de peine à rendre claire. La moralité d'une action dépend entièrement de l'intention,

Mais pour en rester aux actions ayant le devoir pour motif, et soumises à la règle utilitaire, c'est mal interpréter cette règle que de penser qu'elle exige que l'homme ait toujours les yeux fixés sur une généralité aussi vaste que le monde ou la société. La grande majorité des actions tend au bonheur individuel dont est composé le bonheur général. La pensée des hommes vertueux ne soit pas s'égarer au-delà d'un cercle limité de personnes, elle ne doit le franchir que pour s'assurer qu'en faisant du bien aux unes, elle ne fait pas tort à d'autres. L'augmentation (35) du bonheur est suivant la morale utilitaire l'objet de la vertu. En général, les occasions de faire le bien sur une grande échelle, de devenir un bienfaiteur public, sont rares : une personne sur mille peut avoir ces occasions pour elle. Et c'est dans ces occasions seulement qu'on doit chercher le bien public. Dans tous les autres cas, c'est l'utilité privée, le bonheur ou l'intérêt de quelques personnes qu'on doit chercher. Ceux dont les actes ont une influence sur la société doivent seuls d'occuper d'un si vaste objet. Dans le cas d'abstention de certains actes, actes que l'on évite par des considérations morales bien qu'ils puissent avoir des conséquences avantageuses dans le cas particulier, il serait indigne (36) d'un agent intelligent de n'avoir pas conscience que l'acte appartient à la classe des actes qui, s'ils étaient pratiqués généralement, seraient généralement nuisibles, et que là est la raison de l'obligation d'abstention. L'intérêt porté au bien public, requis par l'utilitarisme, n'est pas plus grand que dans un autre système de morale ; tous recommandent de s'abstenir de ce qui est manifestement pernicieux pour la société.

---

c'est-à-dire de ce que *veut faire* l'agent. Mais le motif, c'est-à-dire le sentiment qui fait vouloir agir de telle façon, lorsqu'il ne change rien à l'acte, ne change rien aussi à la moralité.

Cette manière de voir change l'estimation morale que nous faisons de l'agent ; nous tenons compte de ses *dispositions habituelles* bonnes ou mauvaises, de son caractère particulier qui donne naissance à des actions utiles ou nuisibles.

Un autre reproche contre l'utilitarisme est fondé sur l'idée fautive qu'on se fait de la conséquence des mots juste et injuste. On affirme souvent que l'utilitarisme rend les hommes froids et peu compatissants, qu'il annule leurs sentiments sympathiques, et les fait juger les actions d'après des considérations sèches et dures sur leurs conséquences, sans tenir compte des qualités de la personne qui a accompli ces actions. Si l'on entend par là que les utilitaires ne se laissent pas influencer, dans leurs jugements sur la valeur d'une action, par les qualités de l'agent, ce n'est pas seulement l'utilitarisme qu'on accuse, mais bien tous les systèmes de morale. Jamais aucune morale n'a décidé qu'une action serait bonne ou mauvaise parce que celui qui l'accomplissait est bon ou mauvais (37), encore moins parce qu'il est aimable, brave ou tout l'opposé. Ces considérations peuvent servir à estimer la valeur des personnes, mais non celle des actions ; rien dans l'utilitarisme n'empêche de reconnaître qu'il y a dans les personnes des points qui nous intéressent en dehors de la qualité de leurs actes. Les stoïques, avec ce langage paradoxal qui faisait partie de leur système, s'efforçaient de se désintéresser de tout excepté de la vertu, et aimaient à dire « celui qui possède la vertu a toute chose : seul il est riche, beau, il est roi ». La doctrine utilitaire n'a pas à protester contre cette définition de l'homme vertueux ; mais elle sait qu'à côté de la vertu il y a d'autres biens, d'autres qualités désirables dont elle reconnaît la pleine valeur. Les utilitaires savent aussi qu'une bonne action n'indique pas nécessairement un caractère vertueux, et que souvent des actions blâmables procèdent de qualités louables. Lorsqu'ils connaissent les circonstances particulières d'un acte, celles-ci modifient leur estimation non pas de l'acte mais de l'agent. Ils accordent que dans une longue vie les bonnes actions soient la meilleure preuve d'un bon caractère ; mais ils refusent absolument de considérer comme bonne une disposition d'esprit qui ne produit que des actions (38) mauvaises. Cette opinion rend les utilitaires impopulaires auprès de beaucoup de gens. Mais c'est une impopularité qu'ils doivent partager avec tous ceux qui voient la distinction entre le bien et le mal sous son véritable jour ; et ils ne doivent pas être désireux de la voir cesser.

Si le reproche que l'on fait aux utilitaires de mesurer la moralité des actions d'après le principe utilitaire, avec des vues trop exclusives, de ne pas tenir assez compte de ce qui rend une créature aimable ou admirable, se borne là, on peut l'accepter. Les utilitaires qui ont cultivé leur sens moral aux dépens de leur sens sympathique ou artistique, tombent dans un défaut que n'éviteront pas d'autres moralistes placés dans les mêmes conditions. On peut excuser les uns et les autres en disant que, s'il doit y avoir erreur, il vaut mieux qu'elle soit en ce sens. En fait nous pouvons affirmer que parmi les adhérents aux autres systèmes, on trouve réunis sous le même étendard tous les degrés de la rigidité ou du relâchement : quelques adeptes sont rigides comme des puritains, d'autres aussi indulgents que peuvent le désirer les pêcheurs ou les sentimentalistes. En somme, une doctrine qui met en avant l'intérêt qu'a l'humanité à réprimer et à prévenir ce qui peut violer (39) la loi morale, peut bien, comme tout autre système, tourner la sanction de l'opinion contre de telles violations. Il est vrai que ceux qui reconnaissent des principes différents de morale, peuvent différer sur la question : « Qu'est-ce qui viole la loi morale ? » Mais les divergences d'opinion sur les questions morales n'ont pas été introduites pour la première fois dans le monde par l'utilitarisme ; en tout cas cette doctrine fournit un mode tangible et intelligible, sinon toujours facile, de décider contre ces divergences.

Il ne sera pas superflu de mentionner encore quelques-unes des méprises dans lesquelles tombent les adversaires de l'utilitarisme ; il y en a pourtant de si grossières que les personnes intelligentes et loyales ne devraient pas s'y laisser prendre. Cependant certaines personnes, même d'une grande culture intellectuelle, se donnent souvent si peu de peine pour comprendre la portée d'une opinion contre laquelle elles ont des préjugés, et les hommes en général ont si peu conscience que leur ignorance volontaire est une faute, qu'on met souvent en avant les plus fausses interprétations de la morale utilitaire, dans les écrits sérieux de personnes qui se piquent de principes et de philosophie. On dit communément que la doctrine (40) utilitaire est une doctrine *athée*.

S'il est nécessaire de réfuter cette opinion, on doit dire que la question dépend de l'idée qu'on se fait du caractère moral de la divinité. Si l'on croit vraiment que Dieu désire par-dessus tout le bonheur de ses créatures et qu'il les a créées en vue de ce bonheur, non seulement l'utilitarisme n'est pas une doctrine athée, mais encore c'est une doctrine plus profondément religieuse que toute autre. Si l'on veut dire par la qualification d'athée que l'utilitarisme ne reconnaît pas la volonté révélée de Dieu comme suprême loi morale, je répondrai qu'un utilitaire, qui croit dans la bonté et la sagesse parfaite de Dieu, croit nécessairement que ce que Dieu a jugé convenable de révéler sur la morale remplit au plus haut degré les conditions requises par l'utilité. D'autres utilitaires pensent que la révélation chrétienne a été faite pour montrer ce qui est bien au cœur et à l'intelligence de l'homme et pour le rendre capable de chercher le bien en lui-même ; qu'elle incline l'homme à faire le bien lorsqu'il l'a trouvé, plutôt qu'elle ne lui enseigne ce que c'est, si ce n'est d'une manière générale, et que nous avons besoin d'une doctrine morale soigneusement pratiquée pour *interpréter* la volonté de Dieu. Cette croyance est-elle justifiée ou non ? Ce n'est pas ici le lieu de le (41) discuter. L'aide que la religion naturelle ou révélée peut offrir aux recherches morales est offerte au moraliste utilitaire comme à tout autre. Il peut s'en servir pour prouver que Dieu considère les actions des hommes comme nuisibles ou utiles, par le même droit que d'autres en usent pour prouver l'existence de lois transcendantes, n'ayant aucun rapport avec l'utile ou le nuisible.

Encore autre chose : on qualifie quelquefois la doctrine de l'utilité de doctrine immorale en l'appelant doctrine de l'opportunité ; on profite ainsi du sens populaire de ce mot qui en fait le contraire de principe. Mais l'opportunité, dans son sens qui l'oppose au juste, signifie généralement ce qui est avantageux à l'intérêt particulier de l'agent lui-même : par exemple, c'est un ministre qui sacrifie l'intérêt de son pays pour garder sa place. Quand le mot a une signification un peu meilleure, c'est qu'il s'agit d'une chose avantageuse pour atteindre un objet immédiat, temporaire, mais qui viole une règle, dont

l'observation est utile à un degré supérieur. L'avantageux, pris dans ce sens, au lieu d'être la même chose que l'utile, est une des branches du nuisible. Ainsi il serait souvent avantageux pour sortir d'un embarras momentané ou pour atteindre un objet (42) immédiatement utile, de dire un mensonge. Mais d'un autre côté la culture, par l'habitude, de notre sens de la véracité est des plus utiles ; l'affaiblissement de ce sens serait des plus nuisibles ; une déviation même involontaire de la vérité a de grandes conséquences ; elle affaiblit la confiance qu'on accorde à la parole de l'homme, confiance sur laquelle est basé tout bien-être social actuel, et dont l'insuffisance fait plus que toute autre chose pour retarder les progrès de la civilisation, de la vertu, de tout ce qui est la base du bonheur humain. Nous sentons que violer une règle d'une si grande utilité pour atteindre un avantage immédiat, n'est pas avantageux ; celui qui, pour sa convenance personnelle ou celle d'un autre, fait ce qu'il peut pour priver la société d'un bien et lui infliger un mal qui dépend du plus ou moins de confiance que mettent les hommes dans la parole les uns des autres, agit comme le pire de leurs ennemis. Cependant cette règle, même sacrée comme elle l'est, admet des exceptions connues de tous les moralistes. La principale est celle-ci : quand l'empêchement d'un fait (comme la découverte d'un malfaiteur, ou l'annonce de mauvaises nouvelles à un malade dangereusement atteint) doit préserver quelqu'un (surtout autre que soi-même) d'un grand mal immérité, et (43) que cet empêchement est seul possible par ce moyen, on peut mentir. Mais pour que cette exception ne s'étende pas, pour qu'elle affaiblisse le moins possible la confiance en la vérité, on doit chercher à connaître et à définir ses limites. Et si le principe d'utilité est bon à quelque chose, cela doit bien être à comparer, à mesurer ces utilités en conflit, et à marquer le moment où l'une l'emporte sur l'autre.

Les défenseurs de l'utilité sont encore forcés de trouver réponse à des objections comme celle-ci : on n'a pas le temps, avant d'agir, de calculer, de comparer les effets d'une ligne de conduite sur le bonheur général. – C'est absolument comme si l'on disait qu'il est impossible de diriger sa conduite d'après les principes du christianisme parce

qu'avant chaque action on n'a pas le temps de lire l'Ancien et le Nouveau Testaments. On peut répondre qu'on a le temps, qu'il est même bien assez long puisqu'il est formé de toute la durée passée de la race humaine. Pendant tout ce temps, l'humanité a appris par expérience quels sont les résultats des actions. C'est de cette expérience que dépend la sagesse pratique aussi bien que la moralité de la vie. On parle de cette suite d'expériences comme si elle n'existait pas pour le temps présent. On paraît croire qu'un homme tenté (44) de s'approprier la vie ou les biens d'un autre homme, se demande alors pour la première fois si son meurtre ou son vol sera nuisible au bonheur général. Même s'il en était ainsi, je ne crois pas que cet homme trouverait la question bien embarrassante ; en tout cas elle est à sa portée. Il est vraiment étrange de supposer que l'humanité étant d'accord pour accepter l'utilité comme principe de la morale, elle ne s'accorde pas sur ce qui *est* utile et ne prenne pas la peine de l'enseigner à la jeunesse, d'en faire des lois. Il n'est pas difficile de prouver qu'un système de morale fonctionne mal si l'on suppose qu'il est accompagné d'une imbécillité universelle ; mais dans n'importe quelle hypothèse, autre que celle-là, l'humanité doit de notre temps avoir acquis des croyances positives sur les effets de quelques actions sur son bonheur ; et les croyances qui se sont ainsi formées sont des croyances, des règles de morale pour la multitude, et le philosophe doit les accepter en attendant qu'il en trouve de meilleures. J'admets, ou plutôt je suis sûr, que les philosophes trouveraient facilement de bonnes réformes à faire sur beaucoup de points, que le code de morale reçu n'est nullement de droit divin, et que l'humanité a beaucoup à apprendre sur les effets des actions par rapport au bonheur général (45). Les corollaires du principe d'utilité admettent, comme toute science pratique, des perfectionnements à l'infini. Ces perfectionnements augmentent avec les progrès de l'esprit humain. – Considérer les règles de morale comme susceptibles d'amélioration, c'est bien, mais passer par-dessus les généralisations intermédiaires et vouloir que chaque action individuelle soit dirigée par les premiers principes, c'est autre chose. Il est étrange de ne vouloir accepter que les premiers principes et de refuser d'admettre les principes secondaires. Donner à un voyageur des renseignements

sur le but de son voyage, ce n'est pas lui défendre de se servir de toutes les bornes de sa route ni de tous les relais de poste. La proposition : le bonheur est la fin et le but de la morale, ne veut pas dire qu'on ne doit pas tracer de route conduisant à ce but, ni avertir les gens de prendre une direction plutôt qu'une autre. En réalité, les hommes devraient cesser ces discussions absurdes qu'ils ne voudraient même pas écouter s'il s'agissait de choses les touchant pratiquement. Personne ne cherche à prouver que l'art de la navigation n'est pas fondé sur la connaissance de l'astronomie parce que les matelots ne sont pas capables de trouver par eux-mêmes les calculs de l'almanach nautique. Ils sont des êtres (46) raisonnables, ils vont à la mer avec des calculs tout faits. Toutes les créatures raisonnables s'embarquent de même sur la mer de la vie avec des idées toutes faites sur le bien et le mal, et sur beaucoup d'autres questions plus difficiles à résoudre. Tant que la prévoyance sera une qualité humaine, les choses se passeront ainsi. Quel que soit le principe fondamental de morale qu'on adopte, son exécution pratique demande des principes secondaires. L'impossibilité de rien construire dans eux étant commune à tous les systèmes, cette impossibilité ne peut fournir un argument contre l'un deux en particulier. Mais, argumenter gravement comme si ces principes secondaires n'existaient pas, comme si l'humanité, dans le passé et dans l'avenir, ne tirait aucunes conclusions générales des expériences de la vie, c'est arriver au plus haut degré d'absurdité auquel aient jamais atteint les controverses philosophiques.

Le reste du stock d'arguments employés contre l'utilitarisme n'est pas sérieux. On met à sa charge les infirmités de la nature humaine, les difficultés que trouvent semées dans la vie les personnes consciencieuses. On nous dit qu'un utilitaire pourra faire de son cas particulier une exception à la règle, et, lors de la tentation, verra une utilité plus grande dans (47) l'infraction à la règle que dans son observance. Mais la doctrine de l'utilité est-elle la seule capable de fournir des excuses aux mauvaises actions, des moyens de tromper notre conscience ? Tous les systèmes, qui reconnaissent comme un fait moral les considérations contradictoires, offrent bien des excuses semblables. Cepen-

dant ces doctrines ont été acceptées par des personnes de bon sens. Ce n'est pas la faute des croyances, mais bien celle de la nature complexe des affaires humaines, s'il y a des exceptions aux règles de conduite, si l'on peut rarement dire de façon absolue : cette action est bonne, cette autre est mauvaise. Toutes les croyances morales tempèrent la rigueur de leurs lois en donnant à l'agent, sous sa propre responsabilité, une certaine latitude pour accommoder ces règles aux particularités des circonstances. Et naturellement, dans toute croyance, une fois cette ouverture faite, s'introduisent des fraudes personnelles, des caustiques malhonnêtes. Il n'existe pas de système qui puisse empêcher des cas, des obligations diverses, d'entrer en conflit. Ce sont là les difficultés réelles, les points embarrassants et pour le système moral et pour la conscience de l'agent. Pratiquement ces difficultés sont vaincues avec plus ou moins de succès, suivant (48) l'intelligence et la vertu des individus. Mais on peut assurer que celui qui aura des principes à consulter n'en sera que plus capable de résoudre ces difficultés. Si l'utilité est la source suprême des obligations morales, c'est à elle de décider entre des cas contraires. L'application du principe pourra être difficile, un principe vaudra pourtant mieux que rien du tout. Dans les autres systèmes, les lois morales réclament toutes une autorité indépendante : on ne peut donc avoir recours à une autorité commune entre elles, car leurs réclames de préséance ne reposent guère que sur des sophismes ; et à moins qu'elles ne soient fondées, comme cela arrive souvent, sur l'influence inavouée de considérations d'utilité, elles laissent le champ libre à l'action des désirs personnels et de la partialité. Nous devons rappeler que c'est seulement dans le cas de conflit entre les principes secondaires qu'on doit avoir recours au principe premier. Il n'y a pas de cas d'obligation morale dans lequel ne soit compris quelque'un de ces principes secondaires. Si un seul y est compris il ne saurait y avoir de doutes réels pour déterminer quel il est dans l'esprit de la personne qui reconnaît ce principe lui-même.

(49)

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.

Traduction française originale de Le Monnier, 1889.

## Chapitre III

---

### De la sanction suprême du principe d'utilité

[Retour à la table des matières](#)

On pose souvent, et avec raison, cette question lorsqu'il s'agit d'un principe quelconque de morale : Quelle est sa sanction ? Pour quels motifs doit-on lui obéir ? ou encore : A quelle source puise-t-il sa force d'obligation ? La philosophie morale doit forcément répondre à cette question qui, présentée souvent sous forme d'objection à la morale utilitaire comme s'y adressant plus particulièrement, se pose en réalité en face de tous les principes. Elle se présente à l'esprit de toute personne qui veut *adopter* un principe de morale autre que celui auquel elle était habituée. La morale coutumière, celle que consacrent l'éducation et l'opinion publique est la seule qui s'impose à l'esprit comme obligatoire en *elle-même*. Et lorsqu'on assure que cette morale *tire* son caractère obligatoire de quelque principe qui n'est pas entouré de la même auréole que donne la coutume, on semble avancer un paradoxe ; on dirait que les (50) corollaires ont une force d'obligation plus grande que celle du théorème primitif, et que la construction est plus solide sans sa base qu'avec elle. On se dit intérieurement : je suis

tenu à ne pas voler, à ne pas assassiner, à ne trahir personne ; mais pourquoi dois-je aider au bonheur général ! Si mon bonheur personnel repose sur quelque autre chose, pourquoi ne pas la chercher de préférence ?

Si l'idée que se fait l'utilitarisme de la nature du sens moral est juste, cette difficulté existera tant que les influences qui forment le caractère moral n'auront pas sur les principes le même empire que sur les conséquences, tant que l'éducation n'aura pas enfoncé dans notre cœur le sentiment de notre union avec les autres hommes (telle que devait l'entendre le Christ) ; tant que ce sentiment ne sera pas aussi fortement enraciné en nous que l'horreur du meurtre dans l'esprit d'une jeune fille bien élevée. Cette difficulté n'est pas particulière à la doctrine de l'utilité ; elle est inhérente à toute tentative faite pour analyser la morale et la réduire en principes ; car les principes, à moins qu'ils n'aient pour l'esprit le même caractère sacré que leurs applications, semblent toujours dépouiller ces applications d'une partie de leur sainteté. (51)

Le principe d'utilité a pour lui toutes les sanctions des autres systèmes de morale. Ces sanctions sont extérieures ou intérieures. Des sanctions extérieures, il n'est guère besoin de parler longuement. Ce sont : l'espoir de la faveur ou la crainte du mécontentement soit de nos semblables, soit du maître de l'univers ; espoir ou crainte qui, avec la sympathie que nous pouvons avoir pour nos semblables, ou l'amour et le respect que nous pouvons avoir pour Dieu, nous engagent à faire sa volonté, indépendamment des conséquences égoïstes. Il n'y a évidemment pas de raison pour que tous ces motifs d'observation de la règle ne s'attachent pas à la morale utilitaire aussi complètement et aussi puissamment qu'à aucune autre ; en réalité ceux d'entre eux qui se rapportent à nos semblables, le font en proportion de la somme d'intelligence générale. Qu'il y ait ou non un autre principe d'obligation morale que celui du bonheur général, les hommes désireront toujours le bonheur. Quelque imparfaite que soit leur propre conduite, ils exigent des autres une conduite tendant à augmen-

ter ce bonheur. Pour ce qui a rapport aux motifs religieux, les hommes qui croient à la bonté de Dieu et qui pensent que ce qui est utile au bonheur général est l'essence, ou même simplement le criterium du (52) bien, doivent nécessairement croire aussi que Dieu approuve ce criterium.

L'idée influente de la récompense ou de la punition, morale ou physique, venant de Dieu ou de nos semblables, se combine donc avec ce qu'il y a dans la nature humaine de dévotion désintéressée à Dieu ou à l'humanité pour renforcer la morale utilitaire proportionnellement au degré d'acquiescement donné à cette morale. Plus cet acquiescement sera grand, plus les résultats de l'éducation et de la culture générale tendront au but.

Voilà jusqu'où s'étend le pouvoir des sanctions extérieures. La sanction intérieure du devoir, quel que soit notre principe du devoir, est unique : c'est un sentiment interne. Une souffrance plus ou moins intense suit la violation du devoir ; le sentiment du devoir, dans une nature moralement très cultivée, rend impossible sa violation dans les cas sérieux. Ce sentiment, quand il est désintéressé, lié à la pure idée du devoir, et non à une de ses formes particulières ou accessoires, forme l'essence de la conscience ; bien que dans ce phénomène complexe, tel qu'il existe aujourd'hui, le fait simple soit en général entouré d'associations collatérales, dérivées de la sympathie, l'amour, la crainte, le sentiment religieux (53) sous toutes ses formes, les souvenirs de notre enfance, l'estime de nous-même, le désir d'être estimé, et jusqu'à l'humilité. Cette complication extrême est, je crois, l'origine de cette espèce de caractère mystique que l'on attribue, par une tendance de l'esprit humain dont on a beaucoup d'autres exemples, à l'idée de l'obligation morale, et qui fait croire que cette idée ne peut s'attacher qu'aux objets qui, par une loi mystérieuse supposée et d'après notre expérience actuelle, l'excitent en nous. Sa force d'obligation réside dans l'existence d'un ensemble de sentiments qu'on doit briser pour violer le principe du bien, et qui, si nous passons outre néanmoins, manifeste son existence en devenant notre en-

nemi sous la forme du remords. Quelle que soit la théorie que nous adoptions sur la nature et l'origine de la conscience, voilà ce qui la constitue essentiellement.

La sanction suprême de toute morale (motifs extérieurs mis à part) est un sentiment subjectif, né dans notre propre esprit. Je ne vois donc, pour les utilitaires, aucune difficulté à répondre à la question suivante : quelle est la sanction du principe particulier d'utilité ? Nous pouvons dire qu'elle est la même que pour les autres systèmes de morale ; elle vient (54) des sentiments de conscience de l'humanité. Naturellement cette sanction n'est pas reconnue par ceux auxquels manquent ces sentiments. Mais ces individus n'obéiraient pas plus à un autre système qu'à l'utilitarisme, les sanctions extérieures ont seules quelque prise sur eux. Néanmoins ces sentiments existent, c'est un fait dans la nature humaine. Leur réalité, l'influence qu'ils exercent, là où ils sont cultivés, sont des faits prouvés par l'expérience. Il n'y a pas de raison pour que, liés à l'utilitarisme, ils n'atteignent pas une aussi grande intensité que s'ils étaient liés à toute autre règle morale.

On croit généralement qu'une personne qui voit dans l'obligation morale un fait transcendantal, une réalité objective, appartenant à la série « des choses en soi » est plus disposée à obéir à cette obligation qu'une personne qui la croirait purement subjective, et ayant seulement son siège dans la conscience humaine. Mais quelle que soit l'opinion de l'individu sur ce point d'ontologie, la force qui le contraint est bien son propre sentiment subjectif et se mesure exactement à son intensité. Chez personne la croyance à la réalité objective du devoir n'est plus forte que la croyance à la réalité objective de Dieu. Cependant la foi en Dieu, séparée de l'attente de la récompense (55) ou de la punition, n'a d'influence sur la conduite de l'individu qu'en proportion des sentiments religieux subjectifs et par eux. La sanction, tant qu'elle est désintéressée, existe toujours dans l'esprit lui-même. Les moralistes transcendantalistes doivent croire que la sanction morale ne peut exister *dans* l'esprit que si elle a sa racine hors de l'esprit ; et que si une personne peut se dire : « Ce qui me

contraint, ce qu'on appelle ma conscience, est seulement un sentiment né dans mon esprit » elle est tentée de conclure : « lorsque ce sentiment cesse, l'obligation cesse aussi, donc si ce sentiment vient contrarier mes projets, je peux le négliger, essayer de l'annuler et passer outre ». Mais ce danger n'existe-t-il que pour les utilitaires ? Est-ce que l'obligation morale a plus de force parce qu'on croit qu'elle a sa racine hors de l'esprit, est-ce qu'elle en sera plus obéie ? Les faits prouvent si bien le contraire que tous les moralistes reconnaissent et déplorent la facilité avec laquelle on annule sa conscience. La question « Dois-je obéir à ma conscience ? » est aussi présente à ceux qui n'ont jamais entendu parler du principe d'utilité qu'aux utilitaires. Les personnes dont les sentiments moraux sont assez faibles pour que cette question soit possible, si elles y répondent affirmativement, le (56) feront non parce qu'elles croient au transcendantalisme, mais à cause de motifs extérieurs.

Il n'est pas nécessaire pour le moment de décider si le sentiment du devoir est inné ou acquis. Supposons que ce sentiment est inné ; une question se présente alors ; quels sont les objets auxquels il se rattache naturellement ? les philosophes partisans de l'innéité admettent que ce sentiment perçoit intuitivement les principes généraux de morale, et non leurs détails. S'il doit y avoir quelque sentiment inné, je ne vois pas la raison pour laquelle ce ne serait pas notre sentiment sympathique. S'il y a un principe de morale qui soit instinctivement obligatoire, ce doit être celui que dicte ce sentiment. S'il en est ainsi, cette morale intuitive coïncide avec l'utilitarisme et il ne doit pas y avoir querelle entre eux. Les moralistes intuitifs, tout en croyant qu'il existe d'autres obligations morales intuitives, pensent déjà que le sentiment sympathique doit donner naissance à une de ces obligations. Car tous s'accordent pour dire que la morale roule en grande partie sur des considérations relatives aux intérêts de nos semblables. C'est pourquoi, si la croyance à la nature innée de l'obligation morale peut augmenter l'efficacité de la sanction intérieure, il me (57) semble que le principe utilitaire en bénéficie déjà.

Si, d'un autre côté, comme je le crois, les sentiments moraux ne sont pas innés, mais acquis, ils n'en sont pas moins, pour cela, naturels. Il est naturel à l'homme de parler, de raisonner, de bâtir des cités, de cultiver la terre, et pourtant toutes ces facultés sont acquises. Les sentiments moraux ne sont pas une partie de notre nature, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas présents dans nous tous, à un degré perceptible quelconque. Et malheureusement, c'est un fait que doivent reconnaître ceux qui croient le plus à leur origine transcendante. Comme toutes les autres facultés citées plus haut, la faculté morale, si elle n'est pas une part de notre nature, y croît naturellement : comme elles, elle est capable, jusqu'à un certain point, de naître spontanément ; elle est susceptible de grand développement par la culture. Malheureusement, sous l'influence des sanctions extérieures et des premières impressions, elle est susceptible de culture dans des directions diverses : il n'y a presque pas d'absurdité, pas d'idée nuisible, qui, par ces influences, ne puisse agir sur l'esprit humain avec toute l'autorité de la conscience. Douter qu'on ne puisse donner la même puissance, par les mêmes moyens, au principe d'utilité, même s'il n'avait pas (58) son fondement dans la nature humaine, ce serait nier les résultats de notre expérience.

Mais les associations qui sont entièrement de création artificielle, lorsque la culture intellectuelle est très avancée, sont atteintes graduellement par la force dissolvante de l'analyse ; et l'association du sentiment du devoir au principe d'utilité, fût-elle consacrée par l'éducation, pourrait aussi être brisée par l'analyse s'il n'y avait pas en nous des sentiments puissants qui s'harmonisent avec le principe d'utilité, qui nous font sentir et cultiver cette harmonie naturelle chez nous aussi bien que chez les autres, s'il n'y avait pas, en résumé, un sentiment servant de base naturelle à la morale utilitaire.

Mais là *est* la base de ce sentiment naturel puissant ; cette base, lorsqu'on reconnaît le bonheur général comme le grand principe de morale, constitue la force de la morale utilitaire. – Ce fondement si solide est celui des sentiments sociaux de l'humanité : c'est le désir

d'être en union avec nos semblables, désir qui est déjà un principe puissant dans l'esprit humain, et qui heureusement, grâce à l'influence de la civilisation en progrès, et sans être enseigné particulièrement, tend chaque jour à devenir plus intense. L'état social est si naturel, si nécessaire (59), si habituel à l'homme, excepté dans quelques circonstances particulières ou par un effort volontaire d'abstraction, qu'il ne se conçoit pas autrement que comme membre d'un corps. Cette association deviendra de plus en plus forte, à mesure que l'humanité sortira de l'état d'indépendance sauvage. Toutes les conditions essentielles à l'état de société deviennent de plus en plus inséparables de l'idée qu'on se fait de l'état de chose dans lequel on est né et où on doit vivre. Maintenant, en mettant à part la relation qui existe entre le maître et l'esclave, une société d'être humains ne peut se former que si l'on consulte également tous les intérêts. Une société d'hommes égaux ne peut exister que si l'on comprend que les intérêts de tous sont égaux. Et comme dans tous les Etats civilisés, le cas du monarque absolu mis à part, chaque individu a ses égaux, il est obligé de vivre en bons termes avec quelqu'un. A chaque âge on fera quelque progrès vers un Etat où il sera impossible de vivre en permanence en d'autres termes avec n'importe qui. Ainsi les peuples arriveront peu à peu à ne pouvoir concevoir un Etat où il faudrait vivre sans tenir compte des intérêts contradictoires d'autres peuples ; ils concevront comme nécessaire l'abstention des actions les plus nuisibles aux autres et protesteront (60) (quand ce ne serait que pour leur propre sûreté) contre ces actes nuisibles. Ils se familiariseront avec la coopération, avec l'action en vue d'un but collectif et non individuel. Pendant cette coopération ils auront le sentiment que leur but est identifié avec le but des autres peuples, ou du moins le sentiment temporaire que l'intérêt des autres est identique à leur intérêt propre. – Non seulement tout accroissement des liens sociaux, tout développement normal de la société donnera à l'individu un intérêt personnel de plus en plus grand à consulter le bien de tous, mais encore le conduira à identifier de plus en plus ses *sentiments* avec le bien de tous. Cet individu arrivera comme instinctivement à se préoccuper *naturellement* des autres. Veiller au bien de ses semblables deviendra pour lui une chose aussi nécessaire que de

veiller aux conditions physiques de sa propre existence. Dans ces conditions, quelle que soit l'intensité de ce sentiment de solidarité chez une personne, les plus forts motifs d'intérêt et de sympathie lui font une nécessité de montrer ce sentiment, et de l'encourager chez les autres. Même si cette personne n'avait pas ce sentiment, son intérêt serait que les autres l'aient. Les plus petits germes de ce sentiment doivent être développés par la sympathie et (61) l'éducation, entourés et renforcés d'un tissu serré d'associations corroborantes formé par l'influence puissante des sanctions extérieures. Cette manière de nous concevoir nous-mêmes en rapport intime avec la société doit devenir chaque jour plus naturelle. Chaque réforme politique doit y contribuer, en faisant disparaître les causes des oppositions d'intérêt, en détruisant les inégalités entre les individus et les classes, qui font qu'on peut encore négliger le bonheur de toute une partie de la société. Dans un état progressif de l'esprit humain, les influences qui provoquent chez l'homme le sentiment de son union avec ses semblables doivent devenir chaque jour plus fortes ; ce sentiment d'union, s'il était parfait, ferait que l'individu ne concevrait ou ne désirerait jamais une condition heureuse dont ses semblables ne profiteraient pas. Maintenant, si nous supposons que ce sentiment d'union est enseigné comme une religion, que toutes les forces de l'éducation, des institutions, de l'opinion, tendent à envelopper l'homme, dès son enfance, de ce sentiment mis en pratique, je pense qu'alors pas un de ceux qui pourront réaliser cette conception de la société ne trouvera insuffisante la sanction suprême de la morale du Bonheur. A ceux qui trouvent cette réalisation (62) difficile, je recommande de lire le second des deux grands ouvrages d'Auguste Comte, le *Système de Politique positive*. J'aurais à faire les objections les plus fortes au système de politique et de morale exposé dans ce traité ; mais je crois qu'il montre surabondamment la possibilité de donner au culte de l'humanité, sans même faire appel à la croyance à la Providence, la puissance matérielle, et l'efficacité sociale d'une religion. Ce culte peut s'emparer de la vie humaine, en colorer la pensée, le sentiment, l'action, avec une puissance dont la religion n'aura pu que donner une idée, une sorte d'avant-goût. Le danger alors sera non pas que ce système soit insuffi-

sant, mais bien qu'il soit excessif et qu'il entre mal à propos en conflit avec la liberté de l'homme, avec son individualité.

Ceux qui reconnaissent la force du principe d'utilité, n'ont pas besoin d'attendre pour agir ces influences sociales nécessaires pour que l'humanité sente la force d'obligation du principe. La société est encore dans un état de progrès relativement primitif, et l'individu ne peut encore ressentir cette complète sympathie pour ses semblables qui rendrait impossible toute discordance réelle dans la direction générale de leur conduite dans la vie. Cependant dès (63) maintenant une personne dont les sentiments sociaux sont cultivés ne peut plus considérer les autres hommes comme ses rivaux dans la poursuite du bonheur, et ne peut désirer les voir vaincus afin de réussir. Chaque individu a aujourd'hui la conviction bien enracinée qu'il est un être social, que ses sentiments et son but doivent être en harmonie avec ceux de ses semblables. Si les différences d'opinion et de culture intellectuelle lui rendent impossible de s'associer à tous leurs sentiments actuels, il arrive cependant à penser que son vrai but et les leurs ne sont pas opposés. Il sent qu'il ne désire pas réellement le contraire de ce qu'ils cherchent, c'est-à-dire leur propre bien, mais y coopère au contraire. Dans beaucoup de personnes les sentiments sympathiques sont beaucoup moins forts que les sentiments égoïstes ; parfois même ils font défaut. Mais là où ils croissent, ses sentiments ont tous les caractères de sentiments naturels. Ceux qui les possèdent ne les croient pas une superstition de l'éducation, une loi imposée despotiquement par la société, mais bien un attribut dont ils ne voudraient pas être dépourvus. Cette conviction est la sanction suprême de la morale du plus grand bonheur. C'est elle qui fait que les esprits ayant des sentiments bien développés travaillent avec (64) et non contre les motifs extérieurs de tenir compte des autres, offerts par ce que j'ai appelé les sanctions extérieures. C'est elle, lorsque ces sanctions manquent ou agissent dans une direction opposée, qui constitue une force d'obligation interne dont la puissance est en rapport de la délicatesse et de l'intelligence de l'individu. En somme bien peu de personnes

consentiraient à passer toute leur vie sans faire attention aux autres, à moins d'y être forcées par leurs intérêts personnels.

(65)

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Le Monnier, 1889.

## Chapitre IV

---

### De quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité

[Retour à la table des matières](#)

On a déjà remarqué que les questions de fins suprêmes n'admettent pas de preuves dans le sens ordinaire du mot. Tous les premiers principes, ceux de nos connaissances comme ceux de notre conduite, ont cela de commun qu'on ne peut les prouver par le raisonnement. Mais les premières prémisses de notre conduite étant matières de fait peuvent être le sujet d'un appel direct aux facultés qui jugent les faits, c'est-à-dire aux sens ou à la conscience interne. Le même appel aux mêmes facultés peut-il être fait sur la question des fins pratiques ? Ou bien avec quelle autre faculté peut-on en prendre connaissance ?

Demander quelles sont les fins pratiques, c'est demander, en d'autres termes, quelles sont les choses désirables. La doctrine utilitaire est que le bonheur est désirable et qu'il est la seule chose désirable comme fin ; toutes les autres choses ne sont désirables (66) que comme moyens pour atteindre cette fin. Que doit-on demander à cette doctrine, quelles conditions doit-elle remplir pour avoir droit à la confiance qu'elle réclame ?

Un objet est visible ; la seule preuve qu'on puisse en donner, c'est que tout le monde le voit actuellement. La seule preuve qu'on donne qu'un son peut être entendu, c'est qu'on l'entend, et il en est ainsi pour presque toutes les autres sources d'expérience. De même j'ai peur qu'on ne puisse prouver qu'une chose est désirable qu'en disant que les hommes la désirent actuellement. Si la fin que se propose l'utilitarisme n'était pas reconnue comme fin en théorie et en pratique, je crois que rien ne pourrait en convaincre une personne quelconque. On ne peut donner la raison qui fait que le bonheur général est désirable, on dit seulement que chaque personne désire son propre bonheur. C'est un fait, et nous avons ainsi la seule preuve possible que le bonheur est un bien, que le bonheur de chacun est un bien pour chacun, et que le bonheur général est un bien pour tous. Le bonheur a prouvé ainsi qu'il est *une* des fins de la conduite humaine, et par suite un des criteriums de la morale.

Mais par cela seulement, il n'est pas prouvé qu'il (67) soit le seul criterium. Pour y arriver, il semble qu'on n'ait qu'à suivre la même méthode, et qu'à montrer que non seulement les hommes désirent le bonheur, mais qu'ils ne désirent jamais autre chose. Cependant il est évident qu'ils désirent des choses qui, dans le langage ordinaire, sont bien distinctes du bonheur. Par exemple, ils désirent la vertu, l'absence du vice, non moins réellement que le plaisir et l'absence de souffrance. Le désir de la vertu n'est pas aussi universel que le désir du bonheur, mais comme fait il est aussi incontestable. Les adversaires de l'utilitarisme en concluent qu'ils ont raison de professer qu'à côté du bonheur il y a d'autres buts d'action, et que le bonheur n'est pas un principe d'approbation ou de désapprobation.

Mais l'utilitarisme méconnaît-il que les hommes désirent la vertu, a-t-il dit que la vertu n'est pas désirable ? C'est tout le contraire. – Il soutient non seulement qu'on désire la vertu mais qu'on doit même la désirer pour elle-même. – Quelle que soit l'opinion des moralistes utilitaires, quant aux conditions originales qui font que la vertu est vertu,

ils peuvent croire (comme ils le font) que les actions et dispositions ne sont vertueuses que parce qu'elles sont faites en vue d'un autre but que la vertu ; (68) cependant ceci accordé, et ce qui *est* vertueux étant fixé, ils ne placent pas seulement la vertu à la tête des choses bonnes comme moyens pour arriver à la fin suprême, ils reconnaissent encore comme un fait psychologique la possibilité de son existence, bien en lui-même pour l'individu, sans rapport avec aucune autre fin ; ils déclarent que l'état de l'esprit n'est pas bon, n'est pas conforme à l'utilité, ne peut conduire vraiment au bonheur général, à moins que l'individu aime la vertu de cette manière, comme une chose désirable en elle-même, lorsque même, dans les cas individuels, elle ne produit pas ces autres conséquences désirables qu'elle tend à produire et qui font qu'elle est vertu. Cette opinion n'est nullement contraire au principe du bonheur. Les éléments du bonheur sont nombreux ; chacun d'eux est désirable en lui-même et non pas seulement comme partie d'un tout. Le principe d'utilité n'exige pas qu'un plaisir donné comme la musique, qu'une exemption de souffrance comme la santé, soient considérés comme moyens pour atteindre quelque chose de collectif qu'on appelle bonheur, ni qu'on les désire comme moyens. Ces choses sont désirées et désirables pour elles-mêmes ; elles sont à la fois moyens et parties du but. La vertu, suivant l'utilitarisme, n'est (69) pas naturellement et originairement partie du but, mais est capable de le devenir ; elle le devient dans ceux qui l'aiment d'une manière désintéressée ; ceux-là la désirent et la chérissent non comme un moyen de bonheur, mais comme partie de leur propre bonheur. Pour que ceci soit plus clair, nous devons rappeler que la vertu n'est pas la seule chose qui, considérée d'abord et nécessairement comme moyen, se soit ensuite associée avec son but et soit devenue alors désirable en elle-même. Que dirons-nous par exemple de l'amour de l'argent ? A l'origine on n'a pas dû désirer l'argent plus qu'on ne désirait un tas de cailloux brillants. Il n'a d'autre valeur que celle des choses qu'il paie ; on le désire non pour lui-même, mais pour les choses qu'il permet d'acquérir. Cependant l'amour de l'argent n'est pas seulement une des plus grandes forces motrices de la vie humaine, dans beaucoup de cas on désire l'argent pour lui-même. Le désir de le posséder est souvent

plus fort que le désir d'en user, il va toujours grandissant jusqu'à ce qu'il absorbe et domine tous désirs des objets qu'on obtiendrait par lui. On peut alors dire que l'argent n'est pas désiré pour le but où il mène, mais comme partie du but. D'abord moyen d'atteindre le bonheur, il est arrivé à être lui-même un élément principal de (70) la conception individuelle du bonheur. On peut dire la même chose des grands buts de la vie humaine, du pouvoir par exemple, ou de la gloire : il ne faut pas oublier pourtant, qu'à ces deux choses est annexée une certaine somme de plaisir immédiat qu'on pourrait croire naturellement inhérent, ce qu'on ne peut pas dire de l'argent. En outre, ce qui fait le plus grand attrait naturel du pouvoir et de la gloire, c'est l'aide immense donnée par eux pour la réalisation de nos autres désirs. C'est cette forte association établie entre nos autres désirs et les désirs du pouvoir et de la gloire qui donne à ces derniers une intensité particulière, dominante dans certains caractères. Dans ce cas les moyens sont devenus une partie du but, et partie plus importante que celle qui est formée par tous les autres moyens. Ce qui est une fois désiré comme moyen pour atteindre le bonheur, est arrivé à être désiré en soi ; mais il est toujours désiré comme *partie* du bonheur. La personne est ou croit qu'elle est heureuse par la possession de ce moyen, comme elle se croirait malheureuse si elle le perdait. Le désir dans ce cas n'est pas plus différent du désir du bonheur que l'amour de la musique ou le désir de la santé. Ces choses sont comprises dans le bonheur, elles en sont (71) des éléments. Le bonheur n'est pas une idée abstraite mais bien un tout concret et ces éléments forment quelques-unes de ses parties. Le principe utilitaire sanctionne et approuve qu'il en soit ainsi. La vie serait une pauvre chose, bien dénuée de sources de bonheur, si la nature humaine n'était pas construite de telle sorte que des choses d'abord indifférentes, mais conduisant ou s'associant à la satisfaction de désirs primitifs, deviennent en elles-mêmes des sources de plaisir d'une valeur plus grande en permanence et en intensité que celle des plaisirs primitifs.

La vertu, d'après la conception utilitaire, peut se classer parmi les biens de cette espèce. A l'origine on n'a dû la désirer que parce

qu'elle conduisait au plaisir ou surtout écartait la souffrance. Mais une fois l'association formée entre le moyen et le but, on est arrivé à considérer la vertu comme bonne en elle-même, et on l'a désirée avec autant d'intensité que tout autre bien. Seulement il y a entre elle et les autres biens tels que l'amour de l'argent, du pouvoir, de la gloire, cette différence que souvent ces biens rendent l'individu nuisible aux autres, tandis que la culture désintéressée de la vertu rend l'individu bienfaisant pour ses semblables. En conséquence (72), la doctrine utilitaire, pendant qu'elle tolère et approuve les autres désirs acquis, jusqu'au moment où ils deviennent nuisibles au bonheur général au lieu de l'augmenter, ordonne et demande que la culture développe autant que possible l'amour de la vertu, comme très important pour le bonheur général.

Il résulte des considérations précédentes qu'en réalité on ne désire qu'une chose, le bonheur. Quelle que soit la chose qu'on désire, on ne la désire que comme un moyen qui conduit à quelque but, et par là au bonheur ; on ne désire ce moyen pour lui-même que lorsqu'il est devenu comme une partie du bonheur. Ceux qui cherchent la vertu pour elle-même, la cherchent soit parce que la connaître est un plaisir, soit parce que ne pas la posséder est une souffrance, soit pour ces deux motifs réunis. En réalité comme le plaisir et la souffrance existent rarement séparés, la même personne éprouve du plaisir à atteindre un certain degré de vertu, et de la souffrance à ne pas en atteindre un plus élevé. Si l'un ou l'autre sentiment n'existait pas, cette personne n'aimerait ni ne désirerait la vertu, ou ne la chercherait que pour les autres avantages qu'elle en tirerait, soit pour elle-même, soit pour d'autres.

(73) Nous pouvons répondre maintenant à la question : « De quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité ? » Si mon opinion est psychologiquement vraie, si la nature humaine est ainsi constituée qu'elle ne désire que ce qui est une partie du bonheur, ou un moyen d'y arriver, nous n'avons et nous ne désirons pas d'autre preuve pour croire que cela seul est désirable. S'il en est ainsi, le bonheur est le

seul but des actions humaines, le seul principe d'après lequel on puisse juger la conduite humaine, et par conséquent le criterium de la morale, puisque la partie est comprise dans le tout.

Maintenant il nous faut décider s'il en est réellement ainsi, si l'humanité ne désire rien que ce qui est pour elle le bonheur ou l'absence de souffrance. Nous arrivons ainsi à une question de fait, d'expérience, qui, comme toutes les questions semblables, est résolue par l'évidence. On ne peut la trancher que par la connaissance, l'observation personnelle, consciencieuse, aidée de l'observation des autres. Je crois que ces sources d'évidence consultées avec impartialité montreront que désirer une chose en la trouvant agréable, en haïr une autre comme désagréable, sont deux phénomènes inséparables ou plutôt deux parties d'un même phénomène, deux (74) manières différentes de nommer un même fait psychologique : penser à un objet comme désirable (à moins qu'on ne le désire que pour ses conséquences) ou penser à lui comme agréable, c'est une seule et même chose ; et désirer une chose sans que ce désir soit proportionné à l'idée de plaisir qui s'y attache, c'est une impossibilité physique et métaphysique.

Ce fait me paraît si évident, que je m'attends à le voir à peine discuté. On ne m'objectera pas que le désir peut avoir un but suprême autre que le plaisir et l'exemption de la souffrance, mais on me dira peut-être que la volonté et le désir sont deux choses différentes. Ainsi, une personne vertueuse ou agissant d'après des intentions fixes réalisera ses intentions sans penser au plaisir qu'elle pourrait prendre en les contemplant ou qu'elle attend de leur réalisation ; et elle persistera à agir ainsi, quand même ces plaisirs devraient diminuer, soit par un changement dans son caractère, soit par une décadence de ses sensations passives, soit par une augmentation dans les souffrances que peut déterminer la réalisation de ses projets. J'admets tout ceci, j'ai déjà montré que j'en étais aussi convaincu que personne. La volonté, le phénomène actif, est différente du désir, état de sensibilité passive ; à l'origine elle était comme le rejeton (76) du désir ; à un moment

donné elle s'est détachée du tronc générateur, et a pris racine ailleurs, si bien que souvent au lieu de vouloir une chose parce qu'on la désire, on la désire parce qu'on la veut. Ceci cependant n'est qu'un cas particulier d'un fait bien connu et bien général, la puissance de l'habitude. Beaucoup de choses indifférentes faites d'abord par un motif spécial, sont continuées par habitude. Quelquefois on le fait inconsciemment, la conscience venant seulement après l'action ; d'autrefois ce changement a lieu avec volition consciente, mais volition devenue habituelle, et l'on agit par la force de l'habitude, en opposition peut-être avec la préférence délibérée, comme cela arrive souvent à ceux qui ont contracté des habitudes d'indulgence vicieuse ou nuisible. Enfin, en troisième et dernier lieu vient le cas où l'acte habituel de la volonté, dans un cas individuel, n'est pas en contradiction avec l'intention générale, mais concourt à son accomplissement : c'est le cas de la personne d'une vertu assurée qui poursuit de propos délibéré et constamment une fin déterminée. La distinction entre la volonté et le désir ainsi comprise est un fait psychologique réel d'une grande importance. Mais ce fait se réduit à ceci : la volonté, comme toutes les autres facultés de notre (76) organisation, peut être transformée en habitude ; et alors nous voulons par habitude la chose que nous ne désirons plus pour elle-même, ou que nous désirons seulement parce que nous la voulons. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'origine, la volonté est entièrement produite par le désir, si l'on fait signifier à ce mot la haine de la souffrance et l'attraction du plaisir. Laissons de côté la personne qui a la ferme volonté de faire le bien et considérons celle dont la volonté vertueuse est faible, que la tentation peut vaincre, et sur laquelle on ne peut entièrement compter : comment pourra-t-on la rendre plus forte ? Comment éveiller ou implanter la volonté d'être vertueux là où cette volonté n'est pas suffisante ? Seulement en faisant que la personne *désire* la vertu, la voie sous un jour agréable, et non pas pénible. C'est en associant la bonne conduite avec le plaisir, et la mauvaise avec la souffrance, en forçant la personne à reconnaître par sa propre expérience que l'une amène le bonheur, l'autre la souffrance, qu'on peut faire naître cette volonté d'être vertueux, qui, développée, finit par agir sans qu'on pense au plaisir et à la souffrance. La

volonté est fille du désir ; elle ne se soustrait à la puissance de son père que pour passer sous celle de l'habitude. Rien ne permet de supposer (77) que ce résultat de l'habitude soit intrinsèquement bon ; il n'y a pas de raison de désirer que le but de la vertu devienne indépendant du plaisir et de la souffrance, à moins que l'influence des associations agréables ou pénibles qui engagent à la vertu ne soit pas suffisante pour qu'on compte sur sa constance infaillible d'action tant qu'elle n'a pas acquis l'appui de l'habitude. L'habitude est la seule chose qui donne de la certitude aux sentiments et à la conduite. Et c'est à cause de l'importance qu'il y a pour les autres à pouvoir compter sur la conduite et les sentiments d'une personne, et pour soi-même de pouvoir compter sur soi, que la volonté de bien faire doit être cultivée dans cette indépendance habituelle. En d'autres termes, cet état de la volonté est un moyen pour arriver au bien, non un bien en lui-même, et il n'est pas en contradiction avec la doctrine, qui enseigne que rien n'est bon pour les hommes, excepté ce qui est un plaisir en soi, ou un moyen d'atteindre le plaisir et d'éviter la souffrance.

Si cette théorie est vraie, le principe d'utilité est prouvé : c'est ce que nous laissons à examiner aux lecteurs qui pensent.

John Stuart Mill, **L'utilitarisme**.  
Traduction française originale de Le Monnier, 1889.

## Chapitre V

---

### Du rapport qui existe entre la justice et l'utilité

[Retour à la table des matières](#)

Dans tous les âges spéculatifs, la plus grande objection que l'on opposait à l'admission de l'utilité ou du bonheur comme criterium du bien et du mal, était prise dans l'idée de justice. Le sentiment puissant, la notion en apparence si claire, qu'évoque ce mot avec une rapidité et une certitude ressemblant à un instinct, a semblé à la majorité des penseurs se rapporter à une qualité inhérente aux choses, prouver que le juste existe dans la nature avec un caractère absolu, et qu'il est distinct en genre de toute variété de l'utile, même en opposition avec lui en théorie, quoique joint à lui en pratique.

Dans ce cas, comme lorsqu'il s'agit de nos autres sentiments moraux, il n'y a pas de liaison nécessaire entre la question de l'origine du sentiment de la justice, et celle de sa force d'obligation. Parce (80) qu'un sentiment nous est donné par la nature, on ne peut pas dire que toutes ses inspirations sont nécessairement légitimes. Le sentiment de la justice peut être un instinct particulier, et cependant demander, comme tous nos autres instincts, la surveillance et les lumières d'une

raison plus haute. Si nous avons des instincts intellectuels qui dirigent dans un certain sens nos jugements, comme les instincts animaux nous font agir d'une certaine façon, il n'y a pas nécessité que les premiers soient plus infaillibles dans leur sphère que les seconds dans la leur. Les uns peuvent aussi bien suggérer de mauvais jugements que les autres des actions fâcheuses. Croire que nous possédons le sentiment naturel de la justice, c'est une chose, le reconnaître comme criterium suprême de conduite, c'en est une autre ; cependant ces deux opinions sont, en fait, très intimement unies. L'humanité est toujours disposée à croire qu'un sentiment subjectif, qui n'a pas d'autre explication, est la révélation de quelque réalité objective. Notre affaire, ici, est de chercher si la réalité à laquelle correspond le sentiment de la justice a besoin d'une telle révélation spéciale ; si la justice ou l'injustice d'une action est une chose particulière en elle-même, distincte de ses autres qualités, ou seulement une combinaison (81) de certaines de ces qualités, présentée sous un aspect particulier. Pour résoudre ce problème, il est pratiquement important de chercher si le sentiment de la justice ou de l'injustice est *sui generis* comme les sensations de couleur, de goût, ou bien s'il est dérivé, formé de la combinaison d'autres sentiments. Ceci est d'autant plus important à examiner, ainsi qu'on le reconnaît généralement, que, objectivement, les décisions de la justice coïncident avec une partie de l'Utilité Générale. Mais comme le sentiment moral subjectif de la justice est différent de celui qui s'attache à la simple utilité et que, sauf dans les cas extrêmes, il est beaucoup plus impératif dans ses ordres, on trouve difficile de voir seulement dans la justice une espèce particulière, une branche de l'utilité générale, et l'on pense que la force supérieure d'obligation de ce sentiment de la justice est le signe d'une origine complètement différente.

Pour éclaircir la question, il est nécessaire de trouver quel est le caractère distinctif certain de la justice ou de l'injustice ; quelle est la qualité, ou y a-t-il une qualité, attribuée généralement à tous les modes de conduite qualifiés d'injustes, (car la justice, comme beaucoup d'autres attributs moraux, est mieux définie par son contraire), et distinguant (82) ces modes de conduite d'autres modes désapprouvés,

mais non particulièrement comme injustes ? Si dans toutes les choses que les hommes ont coutume de qualifier de justes ou d'injustes, on trouve toujours présent un attribut commun ou une collection d'attributs, il est nécessaire de se décider entre ces deux opinions : ces attributs ont-ils le pouvoir de former un sentiment aussi intense, d'un caractère aussi particulier, simplement en vertu des lois générales de notre constitution émotionnelle ? Ou bien ce sentiment est-il inexplicable et faut-il le considérer comme un don spécial de la nature ? Si nous croyons que la première opinion est vraie, en répondant à la question, nous résolvons aussi le problème capital ; si nous adoptons la seconde opinion, nous devons chercher un nouveau mode d'investigation.

Pour trouver les attributs communs à un grand nombre d'objets, il est nécessaire de commencer par observer les objets eux-mêmes sous leur forme concrète. C'est pourquoi il faut examiner attentivement et successivement les différents modes d'action de l'homme et la variété des arrangements des affaires humaines que l'opinion de tous, ou de la majorité, classe parmi les actions et les affaires justes ou injustes. Les choses qui excitent les sentiments (83) associés à ces épithètes sont très nombreuses. Je vais en passer une revue rapide sans m'arrêter aux particularités.

En premier lieu, on considère comme de la plus grande injustice de priver quelqu'un de sa liberté, de sa propriété, de tout ce qui lui appartient de par la loi. Voilà donc un exemple de l'application des termes juste et injuste, dans un sens parfaitement défini : il est juste de respecter, injuste de violer les *droits légaux* de quelqu'un. Mais ce jugement admet des exceptions qui proviennent des autres formes sous lesquelles se présentent les notions de justice et d'injustice. Par exemple, la personne qui est dépouillée pour avoir *forfait* aux droits dont elle est privée ; c'est un cas sur lequel nous reviendrons.

Secondement : les droits légaux dont cette personne est dépouillée peuvent être des droits qu'elle ne *devait* pas posséder ; en d'autres

termes, la loi qui lui donnait ces droits pouvait être mauvaise. Quand les choses sont ainsi ou quand on suppose qu'elles sont ainsi (ce qui, pour ce que nous voulons discuter, est la même chose), l'opinion différera sur la justice de l'infraction à la loi. Quelques personnes soutiennent qu'aucune loi, même mauvaise, ne doit être violée par un individu ; qu'on ne doit y faire opposition, si (84) même on peut le faire, que pour qu'une autorité compétente la réforme. Cette opinion (qui condamne bien des bienfaiteurs de l'humanité et qui, souvent, protégerait les mauvaises institutions contre les seules armes qu'on puisse employer contre elles dans l'état actuel des choses), est défendue par ceux qui se placent sur le terrain de l'utilité. Ils insistent principalement sur l'importance, pour l'intérêt commun de l'humanité, de maintenir intact le sentiment de la soumission à la loi. D'autres personnes soutiennent l'opinion absolument contraire et disent qu'on peut ne pas obéir à une loi qui est injuste, et même à une loi qui n'est qu'inutile. D'autres limitent la permission de la désobéissance aux lois injustes ; mais encore d'autres pourront dire que toute loi inutile est injuste, et que toute loi imposant quelque restriction à la liberté naturelle de l'humanité, cette restriction est une injustice si elle n'est pas légitimée par un but d'utilité générale. Au milieu de toutes ces opinions diverses, il semble qu'on accepte généralement une d'elles, c'est qu'il peut y avoir des lois injustes, que par conséquent la loi ne peut pas être le criterium suprême de la justice, qu'elle peut accorder un bien à une personne, un mal à une autre, bien et mal que condamne la justice. Cependant, lorsqu'une loi est (85) considérée comme injuste, il semble que ce soit de la même manière qu'une infraction à la loi est considérée comme injuste, c'est-à-dire comme une attaque au droit de quelqu'un. Nous pouvons donc dire qu'il y a un second cas d'injustice, lorsqu'on enlève à une personne ce à quoi elle a un *droit moral*.

Troisièmement : on admet généralement qu'il est juste qu'une personne reçoive (en bien ou en mal) ce qu'elle *mérite*, et qu'il serait injuste qu'elle reçût le bien ou le mal qu'elle ne mérite pas. C'est peut-être la forme la plus claire, la plus frappante, sous laquelle se conçoit

l'idée de justice. Comme elle renferme la notion de mérite, une question se pose aussitôt : Qu'est-ce qui constitue le mérite ? – Dans le langage ordinaire, on dit qu'une personne mérite de recevoir du bien lorsqu'elle agit bien, du mal si elle agit mal ; dans un sens plus particulier, on dit qu'elle mérite de recevoir du bien de ceux auxquels elle en a fait, ou du mal de ceux auxquels elle en a fait. Le précepte : faire le bien pour le mal, n'a jamais été regardé comme conforme à l'accomplissement de la justice ; c'est un précepte où l'on écarte les règles de la justice pour obéir à d'autres considérations.

Quatrièmement : on confesse qu'il est injuste (86) *d'enfreindre la foi jurée*, de violer un engagement explicite ou implicite, de ne pas répondre aux espérances que faisait naître notre conduite, au moins si ces espérances, nous les avons fait naître volontairement, en connaissance de cause. Comme les autres obligations de justice dont nous avons déjà parlé, cette dernière n'est pas absolue ; elle peut être annulée par une obligation plus forte ou par une conduite telle, de la part de la personne intéressée, que nous soyons déchargés de notre obligation envers cette personne, et que nous puissions la priver du bénéfice qu'elle pouvait attendre.

Cinquièmement : il est universellement admis que la *partialité* est incompatible avec la justice ; la préférence accordée à une personne sur une autre, alors qu'il n'y a pas lieu de la préférer, est injuste. L'impartialité ne semble pas être un devoir en elle-même, mais plutôt la condition de quelque autre devoir ; car il est admis que la préférence, la faveur, ne sont pas toujours condamnables, et en réalité les cas où elles sont condamnées sont plutôt des exceptions que la règle. On blâmerait, plutôt qu'on approuverait, la personne qui ne donnerait pas à sa famille ou à ses amis la préférence sur des étrangers, alors qu'elle pourrait le faire sans violer d'autres devoirs ; (87) on ne pensera pas qu'il est injuste de s'adresser toujours de préférence à un ami, à un parent. L'impartialité lorsqu'il s'agit de droits est naturellement obligatoire, mais alors elle est comprise dans l'obligation plus générale de respecter les droits de chacun. Un tribunal par exemple doit

être impartial parce qu'il est tenu d'adjudger, sans tenir compte d'autres considérations, un objet disputé à celle des deux parties qui a le droit de le posséder. Il y a d'autres cas où être impartial signifie ne se laisser influencer que par le mérite ; c'est le cas de ceux qui, en qualité de juges, précepteurs, parents, accordent des récompenses et des punitions. Il y a d'autres cas où ce mot signifie être seulement influencé par des considérations d'intérêt public ; comme lorsqu'on choisit entre des candidats à un emploi du gouvernement. En résumé, on peut dire que l'impartialité, en tant qu'obligation de justice, signifie : être exclusivement influencé par les considérations que l'on suppose devoir agir directement sur le cas particulier en cause, et résister aux sollicitations des motifs qui amèneraient une conduite différente de celle dictée par ces considérations.

L'idée d'*égalité* est proche parente de celle d'impartialité. Elle entre souvent comme partie composante (88) dans la conception et la pratique de la justice, et aux yeux de beaucoup de personnes elle constitue même l'essence de la justice. Mais ici, plus encore que dans tout autre cas, la notion de justice varie suivant les personnes et se conforme toujours dans ses variations à leur notion de l'utilité. Chaque personne soutient que l'égalité est dictée par la justice, à moins qu'elle ne pense que l'utilité réclame l'inégalité. La justice qui donne égale protection aux droits de tous est défendue par ceux qui supportent les inégalités les plus outrageantes dans les droits eux-mêmes. Même dans les pays d'esclavage, il est théoriquement admis que les droits de l'esclave, tels qu'ils sont, doivent être aussi sacrés que ceux du maître et qu'un tribunal qui ne les fait pas respecter dans toute leur intégrité, n'est pas juste. Pendant ce temps, des institutions, qui laissent à peine à l'esclave des droits à faire respecter, ne sont pas déclarées injustes parce qu'elles ne sont pas inopportunes. Ceux qui pensent que l'utilité réclame des inégalités de rang ne trouvent pas injuste que les richesses et les privilèges sociaux soient inégalement répartis. Mais ceux qui croient cette inégalité nuisible la trouvent injuste. Quiconque pense qu'un gouvernement est nécessaire ne voit pas d'injustice dans les inégalités (89) qu'il constitue en donnant aux ma-

gistrats des pouvoirs que n'ont pas les autres citoyens. Même parmi ceux qui professent les doctrines égalitaires, il y a autant d'opinions différentes sur la justice que sur l'utile. Quelques communistes soutiennent qu'il est injuste que le produit du travail de la communauté soit partagé d'après un autre principe que celui d'une exacte égalité, d'autres pensent qu'il est juste que ceux dont les besoins sont plus grands reçoivent plus, pendant que d'autres disent que ceux qui travaillent ou produisent plus, ou dont les services ont plus de valeur pour la communauté, doivent justement demander une quote-part plus grande dans la division du produit. Et l'on peut faire appel au sentiment de la justice naturelle en faveur de chacune de ces opinions.

Après tant d'applications diverses de ce mot de justice qu'on ne regarde pourtant pas comme équivoque, il est assez difficile de saisir le lien qui les unit, et dont dépend essentiellement le sentiment moral attaché à ce mot de justice. Peut-être peut-on tirer quelque lumière du mot telle que la donne son étymologie.

Dans la plupart des langues, si ce n'est dans toutes, le mot correspondant à l'idée de justice a une origine (90) voisine ou de la loi positive ou de ce qui en fut la forme primitive, la coutume. *Justum* est une forme de *Jussum*, ce qui a été ordonné. *Jus* a la même origine. *Δικαιον* vient de *δικη* dont la principale signification, au moins dans les âges historiques de la Grèce, était : instance en justice, procès. A l'origine, il signifiait seulement le mode, *la manière* de faire les choses, mais en vint bientôt à signifier la manière *prescrite*, celle que faisait observer l'autorité reconnue, patriarcale, judiciaire ou politique. *Recht*, d'où viennent *right* (juste, légitime) et *righteous* (droit, juste), est synonyme de loi. La signification originale de *recht* n'avait pas rapport, il est vrai, à la loi, mais à ce qui est physiquement droit, comme *wrong* signifiait, ainsi que ses équivalents latins, ce qui est tordu, *tortueux* ; on part de ce fait pour dire que *right* (ce qui est suivant la ligne droite, moralement ou physiquement), n'a pas voulu dire loi à l'origine, mais qu'au contraire la loi signifiait ce qui est droit (*right*). En tout cas, ce fait que le sens de *recht* et de *droit* ait été res-

treint dans sa signification et ne s'applique plus qu'à la loi positive, quoique bien des choses non requises par la loi soient nécessaires à la droiture, à la rectitude morale, est un fait aussi significatif du (91) caractère original des idées morales que si la dérivation avait lieu dans le sens inverse. Les cours de justice, l'administration de la justice, sont les cours, l'administration de la loi. La *justice* en français est le terme employé pour judicature. On ne peut douter, je crois, que l'*idée mère*, l'élément primitif, dans la formation de la notion de justice, n'ait été la conformité à la loi. C'est même toute l'idée de la justice chez les Hébreux jusqu'à la naissance du Christianisme : il ne pouvait en être autrement chez un peuple dont les lois essayaient d'embrasser tous les sujets qui demandent une règle, et qui croyait que ces lois sont une émanation directe de l'Être suprême. D'autres peuples, les Grecs et les Romains surtout, qui savaient que leurs lois avaient été faites par les hommes, n'étaient pas effrayés d'admettre que ces hommes pouvaient faire de mauvaises lois, ordonner des choses qui, faites par des individus sans la sanction de la loi, seraient qualifiées d'injustes. C'est ainsi qu'on est arrivé à attacher le sentiment de l'injuste non à toutes les violations de la loi, mais seulement aux violations des lois telles qu'il *doit* en exister, comprenant dans cette notion les lois qui devraient être, mais ne sont pas ; et aux lois elles-mêmes si elles sont contraires à (92) ce qui devrait être la loi. De cette manière l'idée de la loi et de ses commandements est encore prédominante dans l'idée de justice, même quand les lois actuellement en activité cessent d'être acceptées comme règles de justice.

Il est vrai que l'humanité considère l'idée de la justice et de ses obligations comme applicable à des choses qui ne sont pas et qu'on ne doit même pas désirer voir réglées par des lois. Personne ne désire que les lois viennent régler les détails de la vie privée et cependant on reconnaît que, dans sa conduite de chaque jour, une personne peut et doit être juste ou injuste. Mais ici encore l'idée de l'infraction à ce qui devrait être la loi se montre sous une forme particulière. Nous voyons toujours avec un certain plaisir les actes que nous jugeons injustes punis, quoique nous ne pensions pas toujours que ce soit nécessaire de

les voir punis par les tribunaux. Nous abandonnerions pourtant ce plaisir s'il provoquait des inconvénients accidentels. Nous serions contents de voir la bonne conduite récompensée, la mauvaise punie, même dans les plus petits détails, si nous n'étions pas, avec raison, effrayés de donner aux magistrats un tel pouvoir sur les individus. Lorsque nous pensons qu'une personne est tenue en justice (93) de faire une chose, c'est une forme ordinaire du langage que de dire qu'elle doit être forcée de la faire. Nous serions satisfaits de voir cette obligation mise en action par quelqu'un qui en aurait le pouvoir. Si nous voyons qu'on ne peut le faire par la loi à cause de quelque inconvénient, nous déplorons cette impossibilité, nous considérons l'impunité de l'injustice comme un mal, et nous tâchons de la compenser en faisant porter sur le coupable tout le poids de notre désapprobation et de celle du public. C'est ainsi que l'idée de la contrainte légale est encore l'idée mère de la notion de justice, quoique cette notion subisse des transformations nombreuses, avant de devenir complète dans un état avancé de société.

L'exemple ci-dessus montre, je crois, réellement comment est née et a grandi l'idée de justice. Mais nous devons faire observer qu'il ne contient rien qui puisse faire distinguer cette obligation de l'obligation morale en général. La vérité est que l'idée de la sanction pénale qui est l'essence de la loi entre non seulement dans l'idée d'injustice, mais dans celle de n'importe quelle espèce de tort. Nous ne qualifions une action de mauvaise que parce que nous voulons dire que la personne qui l'a commise doit être punie d'une façon ou d'une autre ; si ce n'est par la loi, du moins par (94) l'opinion de ses semblables ; si ce n'est par l'opinion, du moins par les reproches de sa propre conscience. Cela me semble la marque réelle de la distinction qui existe entre la morale et la simple Utilité. Une personne peut être légitimement obligée de remplir son devoir ; cette obligation est une partie de la notion du devoir sous toutes ses formes. Le devoir peut être *exigé* d'une personne, comme on exige le remboursement d'une dette. Nous ne considérons comme son devoir que ce qui peut être exigé d'elle. Des raisons de prudence, ou l'intérêt d'autrui peuvent empêcher de l'exiger

immédiatement, mais la personne elle-même n'est pas autorisée à se plaindre et à rejeter son devoir. Il y a d'autres choses, au contraire, que nous désirons qu'on fasse, pour lesquelles nous admirons ou aimons les personnes qui les accomplissent, et peut-être, méprisons celles qui ne les font pas, tout en admettant bien que ces personnes ne sont pas *forcées* de les faire. Elles ne sont pas dans le cas d'obligation morale ; nous ne les blâmons pas, ou plutôt nous pensons qu'elles ne méritent pas une punition. Comment arrivons-nous à ces idées de mériter ou de ne pas mériter une punition ? C'est ce que nous démêlerons peut-être plus tard ; mais je pense qu'on ne peut douter que cette (95) distinction ne se trouve à la base des notions de justice et d'injustice, que nous qualifions une conduite d'injuste ou de quelque autre terme dépréciateur, suivant que nous pensons qu'une personne doit ou ne doit pas être punie à cause de cette conduite. Nous disons alors qu'il serait juste d'agir de telle ou de telle façon, ou simplement que ce serait désirable et louable selon que nous voudrions voir la personne en cause forcée ou exhortée à agir de cette manière <sup>12</sup>.

Donc, la différence caractéristique qui sépare non la justice, mais la morale en général, des autres branches de l'Utilité et du Mérite étant définie, il reste encore à chercher le caractère qui distingue la justice des autres branches de la morale. On sait que les moralistes divisent les devoirs moraux en deux classes désignées par les expressions mal choisies de devoirs d'obligation parfaite, et de devoirs d'obligation imparfaite ; cette dernière expression se rapporte aux cas dans lesquels l'acte est obligatoire, mais où les occasions particulières de l'accomplir (96) sont laissées à notre choix : tel est le cas de la charité ou bienfaisance que nous sommes tenus de pratiquer, mais non envers une personne définie, dans un temps prescrit. Dans le langage plus précis des philosophes, les devoirs d'obligation parfaite sont ceux en vertu desquels un *droit* corrélatif réside dans une ou plusieurs per-

---

<sup>12</sup> Voyez ce que dit, en ce sens, le professeur Bain dans l'admirable chapitre (les Emotions Ethiques ou le Sens Moral) du second des deux traités qui composent l'ouvrage si pensé, si profond de l'Esprit. (Note de Mill)

sonnes ; les devoirs d'obligation imparfaite sont des obligations morales qui ne donnent naissance à aucun droit. Je crois qu'on trouvera que cette distinction coïncide exactement avec celle qui existe entre la justice et les autres obligations morales. Dans notre examen des acceptations populaires variées de la justice, nous avons vu que ce terme semble toujours impliquer l'idée d'un droit personnel, d'un titre que posséderait un ou plusieurs individus, titre semblable à celui que donne la loi quand elle confère une propriété, ou tout droit légal. Que l'injustice consiste à priver une personne de ce qui lui appartient, à manquer à la foi qu'on lui a promise, à la traiter plus mal qu'elle le mérite, ou plus mal que d'autres personnes qui n'ont pas des droits plus grands, tous ces cas impliquent deux choses : un tort fait, une personne déterminée à laquelle on fait tort. On peut aussi commettre une injustice en traitant une personne mieux que (97) d'autres, mais alors le mal est pour ces autres personnes qui sont déterminées. Il me semble que cette particularité dans ce cas – le droit d'une personne, corrélatif de l'obligation morale – constitue la différence spécifique qu'il y a entre la justice et la générosité ou la bienveillance. La justice implique quelque chose qu'il n'est pas seulement bien de faire et mal de ne pas faire, mais quelque chose qu'un individu peut réclamer de nous en vertu de son droit moral. Personne n'a un droit moral à notre générosité ou bienfaisance, parce que nous ne sommes pas moralement forcés de pratiquer ces vertus envers des individus déterminés. Et l'on trouvera ici, comme pour toute définition correcte, que les exemples qui semblent la contredire sont ceux qui la confirment le mieux. Car si un moraliste essaie, comme quelques-uns l'ont essayé, de prouver que l'humanité en général, non un individu déterminé, a droit à tout le bien que nous pouvons lui faire, il renferme, par cette théorie, la générosité et la bienfaisance dans la justice. Il est obligé de dire que nos efforts suprêmes sont *dus* à nos semblables, les assimilant ainsi à une dette, ou bien encore que nous ne pouvons donner moins en *retour* de ce que fait pour nous la société, classant ainsi nos efforts parmi les actes de reconnaissance (98), c'est-à-dire les faisant rentrer, dans les deux cas, dans les actes reconnus de justice. Tout cas qui suppose un droit est un cas de justice, et non un cas de vertu et de

bienfaisance. Quiconque ne met pas la distinction entre la justice et la morale en général là où nous l'avons mise, arrivera à ne faire aucune distinction entre elles et à fondre toute moralité dans la justice.

Maintenant que nous nous sommes efforcés de déterminer les éléments distinctifs qui entrent dans la composition de l'idée de justice, nous sommes prêts à examiner si le sentiment qui accompagne l'idée de justice lui est associé par une disposition spéciale de la nature, ou s'il a pu croître, par quelque loi connue, en dehors de l'idée elle-même et s'il a pu naître de la considération de l'utilité générale.

Je conçois que le sentiment lui-même ne vienne pas de ce qu'on appelle, correctement ou non, l'idée de l'utilité ; mais ce qu'il y a de moral dans ce sentiment doit en venir.

Nous avons vu que les deux éléments essentiels du sentiment de la justice sont le désir de punir une personne qui a fait le mal, et la connaissance ou la croyance qu'il y a un ou plusieurs individus définis qui ont souffert de ce mal.

(99) Il me semble maintenant que le désir de punir une personne qui a fait un mal, un tort à une autre, naît spontanément de deux sentiments, tous deux naturels au plus haut degré, et qui tous deux sont, ou semblent être des instincts : le sentiment de la défense personnelle, le sentiment de la sympathie.

Il est naturel de ressentir et de rendre le mal fait ou tenté contre nous-mêmes ou contre ceux qui ont nos sympathies. Il n'est pas nécessaire de discuter ici l'origine de ce sentiment. Qu'il soit un instinct ou le résultat de l'intelligence, il est commun à toute nature animale, car tout animal cherche à rendre le mal qu'un autre animal a fait, ou tenté de faire, à lui ou à ses petits. Les créatures humaines sur ce point, ne diffèrent des autres animaux que par deux particularités. Premièrement, elles sont capables de sympathiser non seulement avec leurs enfants, ou, comme quelques-uns des plus nobles animaux, avec

quelque animal supérieur bon pour eux, mais avec tous les hommes, et même avec toutes les créatures sensibles. Deuxièmement, elles ont une intelligence plus développée qui donne plus d'ampleur à tous leurs sentiments personnels ou sympathiques. En vertu de cette intelligence supérieure, même lorsqu'on met à part la supériorité des sentiments sympathiques (100), une créature humaine est capable de concevoir, entre elle et la société humaine dont elle est une partie, une communauté d'intérêt telle que toute conduite qui menace la sécurité de la société menace sa sécurité individuelle et fait appel à son instinct (si instinct il y a) de défense personnelle. La même supériorité d'intelligence, jointe au pouvoir de sympathiser avec les autres créatures humaines, rend l'homme capable de s'attacher aux idées collectives de famille, de nation, d'humanité, si bien que tout acte nuisible pour la société éveille ses instincts sympathiques et l'engage à la défense.

Le sentiment de la justice considéré dans un de ses éléments, le désir de punir, est donc, je crois, le sentiment naturel de la vengeance appliqué, grâce à l'intelligence et à la sympathie, à ces maux qui en même temps nous blessent, nous et la société. Ce sentiment en lui-même n'a rien de moral ; ce qui est moral, c'est sa subordination exclusive aux sympathies sociales. Les sentiments naturels tendent à nous faire ressentir indistinctement tout ce qui peut nous être désagréable ; mais quand ces sentiments sont rendus moraux par l'addition du sentiment social, ils agissent seulement dans un sens conforme au bien général. Une personne juste ressent une (101) blessure faite à la société comme si elle était personnellement atteinte, et ne ressent pas une blessure personnelle, quoique douloureuse, à moins que la société n'ait avec elle intérêt à la punir.

Ce n'est pas une objection contre cette théorie que de dire que, lorsque notre sentiment de la justice est outragé, nous ne pensons pas à la société, à un intérêt collectif, mais seulement à un cas individuel. Il est assez ordinaire en effet, quoique regrettable, d'éprouver du ressentiment simplement parce que nous avons souffert. Mais une per-

sonne dont le ressentiment est vraiment un sentiment moral. – c'est-à-dire qui cherche si un acte est blâmable avant de se permettre d'en concevoir du ressentiment, – si elle ne se dit pas expressément qu'elle agit en vue de l'intérêt de la société, sent pourtant qu'elle agit d'après une règle dont les autres bénéficient aussi bien qu'elle. Si elle ne sent pas ceci, si elle ne considère l'acte que comme l'affectant individuellement, elle n'est pas juste à bon escient, elle ne s'inquiète pas de la justice de ses actes. Les moralistes anti-utilitaristes l'admettent eux-mêmes. Lorsque Kant (comme je l'ai déjà dit) proposait comme principe fondamental de la morale : « Agis de façon que ta règle de conduite puisse être adoptée (102) comme loi par toutes les créatures raisonnables, » il reconnaissait virtuellement que l'intérêt de l'humanité collectivement, ou du moins de l'humanité indistinctement, doit être présent à l'esprit de l'agent quand il cherche à décider consciencieusement quelle est la moralité d'un acte. Autrement Kant aurait employé des mots sans signification ; car on ne peut soutenir comme plausible qu'une loi même de parfait égoïsme ne *puisse* être adoptée par toutes les créatures raisonnables, que la nature des choses oppose à son adoption des obstacles insurmontables. Pour donner quelque signification au principe de Kant, on doit le transformer en celui-ci ; nous devons diriger notre conduite d'après une règle que toutes les créatures raisonnables puissent adopter *avec bénéfice pour leur intérêt collectif*.

Récapitulons : l'idée de justice suppose deux choses : une règle de conduite et un sentiment qui sanctionne cette règle. On doit supposer que la règle est commune à toute l'humanité et faite pour son bien. Le sentiment est le désir que la personne qui a enfreint la règle soit punie. Dans ce sentiment est comprise et comme additionnée, l'idée qu'une personne définie a dû souffrir de cette infraction, personne dont les droits (puisque telle est l'expression (103) consacrée) ont été violés. Le sentiment de la justice me semble être le désir animal de rendre un mal reçu par soi ou ses amis, désir étendu par la faculté qu'a l'homme d'élargir ses sentiments sympathiques, et par la conception humaine d'un égoïsme intelligent jusqu'à comprendre toutes les créatures. De

ces derniers éléments, le sentiment tire son caractère moral ; du premier, sa force particulière et son énergie à s'affirmer lui-même.

En passant, j'ai parlé de l'idée d'un *droit* appartenant à la personne atteinte par l'injustice, droit violé par cette injustice, non comme élément distinct dans la composition de l'idée et du sentiment, mais bien comme une des formes sous lesquelles s'abritent ces deux éléments. Ces éléments sont : d'un côté un tort fait à une ou plusieurs personnes déterminées ; de l'autre côté, la demande de la punition. L'examen de notre propre esprit nous montrera, je crois, que ces deux choses renferment tout ce que nous voulons dire, lorsque nous parlons de la violation d'un droit. Quand nous appelons une chose le droit d'une personne, nous voulons dire que cette personne peut demander à la société de la protéger dans la possession de cette chose, soit par la force de la loi, soit par la puissance de l'éducation et de (104) l'opinion. Si elle a ce que nous considérons comme des titres suffisants pour demander que la société protège ses possessions, nous disons qu'elle a droit à ces possessions. Si nous voulons prouver que rien ne lui appartient en droit, nous l'admettons aussitôt si nous pouvons montrer que la société n'a pas de mesures à prendre pour la protéger, et doit la laisser au hasard, ou à ses propres forces. Ainsi nous disons qu'une personne a droit à ce qu'elle peut gagner par une concurrence loyale dans sa profession, parce que la société ne doit pas exciter une autre personne à l'empêcher de faire ses efforts pour gagner autant qu'elle le peut. Mais elle n'a pas droit à 300 livres par an, quoiqu'il puisse arriver qu'elle les gagne, parce que la société n'est pas chargée de lui faire gagner cette somme. Au contraire, si elle a dix mille livres placées sur les fonds publics, à trois pour cent, elle a droit à 300 livres par an parce que la société s'est chargée de lui fournir ce revenu.

Donc, avoir un droit, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession. Si on me demande pourquoi la société doit me le garantir, je n'ai pas de meilleure raison à donner que celle de l'utilité générale. Si cette expression ne semble pas exprimer avec assez de puissance la force (105) de l'obligation, ni l'énergie particu-

lière du sentiment, c'est parce qu'il entre dans la composition de ce sentiment non seulement un élément rationnel, mais encore un élément animal, la soif des représailles ; cet élément tire son intensité aussi bien que sa justification morale, de l'espèce d'utilité extraordinairement importante et puissante qui s'y rapporte. L'intérêt en cause est celui de la sécurité, le plus vital de tous les intérêts pour les sentiments de chacun. Presque tous les autres biens terrestres peuvent être nécessaires à une personne, et non à une autre ; beaucoup peuvent, s'il est nécessaire, être sacrifiés gaiement ou remplacés par d'autres ; mais aucun homme ne peut faire la moindre chose sans la sécurité. C'est d'elle que nous dépendons lorsque nous voulons nous soustraire au mal, et donner au bien toute sa valeur, pour une durée autre que le moment actuel. Rien n'aurait de valeur pour nous, sinon pendant un instant aussitôt passé, si nous pouvions être dépouillés d'un bien un instant après l'avoir possédé, par quelqu'un de momentanément plus fort que nous. Cette sécurité, nécessité la plus indispensable après celle de la nourriture, ne peut exister que si le mécanisme chargé de la produire fonctionne avec activité et continuité. Donc, l'idée des (106) raisons que nous avons à nous associer à nos semblables, afin de rendre plus sûr le terrain où doit se passer notre existence, amasse autour d'elle des sentiments d'autant plus intenses, par rapport aux sentiments provoqués dans les cas les plus ordinaires d'utilité, que la différence en degré (comme il arrive souvent en psychologie) devient une réelle différence d'espèce. Les droits prennent alors ce caractère absolu, cette apparente infinité, cette incommensurabilité, par rapport aux autres considérations, qui constituent la distinction entre le sentiment du juste et de l'injuste et le sentiment de ce qui est simplement utile ou nuisible. Les sentiments en rapport avec les droits sont si puissants, et nous comptons si positivement trouver chez les autres les sentiments correspondants que les mots *ils doivent*, *ils peuvent*, deviennent *il faut* que ces sentiments soient reconnus, et que cette nécessité indique une nécessité morale, analogue aux nécessités physiques et possédant souvent autant de force d'obligation.

Si l'analyse précédente n'est pas l'exposé correct de la notion de justice, si la justice est complètement indépendante de l'utile et peut être *per se* un principe régulateur que l'esprit admet à la suite d'un simple examen intérieur, il est difficile de comprendre ( 107) pourquoi cet oracle intérieur est si ambigu, et pourquoi tant de choses paraissent successivement justes ou injustes suivant le point d'où l'on se place pour le regarder.

On nous dit continuellement que l'utilité est un principe incertain que chaque personne interprète différemment ; on dit qu'il n'y a de sécurité possible que dans les décisions immuables, ineffaçables, incontestables de la Justice, qui portent leur évidence en elles-mêmes, et sont indépendantes des fluctuations de l'opinion. C'est supposer qu'il ne peut y avoir controverse au sujet de la justice ; que si nous la prenons comme règle de conduite, ses applications à tous les cas donnés ne nous laisseront pas plus de doute qu'une démonstration mathématique. Cela est si loin d'être un fait réel, qu'il y a autant de différences d'opinion, autant de discussions brûlantes sur ce qui est juste que sur ce qui est utile à la société. Non seulement les nations et les individus différents ont des notions différentes de la justice, mais dans l'esprit d'un même individu, la justice n'est pas une règle unique, un principe unique, une maxime unique mais elle en comporte plusieurs qui ne concordent pas toujours dans leurs applications ; pour choisir entre ces différents principes, l'individu est guidé par (108) un autre principe étranger, ou par ses prédilections personnelles.

Ainsi quelques personnes disent qu'il est injuste de punir quelqu'un pour l'exemple ; cette punition n'est juste que faite pour le bien du patient lui-même ; d'autres soutiennent le contraire, disant que punir quelqu'un, qui a l'âge de raison, pour son bien, c'est du despotisme, de l'injustice, puisque, si le but est seulement son propre bien, personne n'a le droit de contrôler là-dessus son propre jugement ; tandis qu'on peut justement le punir pour prévenir le mal fait aux autres, ceci étant l'exercice du droit légitime de défense personnelle. M. Owen affirme même qu'il est injuste de punir, car le criminel n'a pas

fait son propre caractère ; l'éducation et les circonstances en ont fait un criminel ; ainsi il n'est pas responsable. Toutes ces opinions sont très plausibles ; aussi longtemps qu'on discutera la question comme relevant simplement de la justice, sans aller jusqu'aux principes qui sont la source d'autorité de la justice, je ne vois pas comment on pourrait réfuter ces raisonnements. Car tous trois sont appuyés sur des règles de justice évidemment vraies. Le premier fait appel à l'injustice reconnue qu'il y a à prendre un individu et à le sacrifier sans son consentement, pour le bien des autres. (109) Le second repose sur la justice reconnue de la défense personnelle et l'injustice qu'il y a à forcer une personne à se conformer aux notions qu'ont les autres sur ce qui constitue son bien. Les partisans de M. Owen invoquent le principe reconnu d'après lequel il est injuste de punir une personne pour ce qu'elle ne peut empêcher. Chacun des partis est triomphant tant qu'il n'est pas appelé à prendre en considération les maximes de justice autres que celle qu'il a choisie ; mais aussitôt que leurs divers principes propres sont confrontés, chacun semble avoir à dire, pour sa défense, exactement autant que les autres. Aucun ne peut faire triompher sa notion personnelle de la justice sans fouler aux pieds une autre notion également obligatoire. Voilà les difficultés ; on les a toujours considérées comme telles ; on a inventé bien des expédients pour les tourner plutôt que pour les vaincre. Pour échapper à la dernière théorie, les hommes ont imaginé ce qu'ils appellent la liberté de la volonté, se figurant qu'ils ne pouvaient justifier la punition d'un homme dont la volonté était dans un état complètement haïssable, qu'en supposant qu'il était arrivé dans cet état sans être influencé par des circonstances antérieures. Pour échapper aux autres difficultés, l'invention favorite a (110) été celle d'un contrat primitif : à une époque inconnue, tous les membres de la société se seraient engagés à obéir aux lois et auraient consenti à être punis s'ils y désobéissaient ; ils auraient ainsi donné à leurs législateurs le droit, que ceux-ci n'auraient sans doute pas eu sans cela, de punir les individus, soit pour leur propre bien, soit pour celui de la société. On trouvait que cette jolie invention levait toutes les difficultés et légitimait le châtement en vertu de la maxime acceptée : *volenti non fit injuria*, ce qui est fait

avec le consentement de la personne qu'on suppose atteinte n'est pas injuste. Je dois à peine faire remarquer que, même si ce consentement n'était pas une fiction, cette maxime n'a pas une autorité supérieure à celle des autres maximes qu'elle remplace. Au contraire, c'est même un spécimen instructif de la manière incertaine et irrégulière dont se forment les soi-disant principes de justice. Evidemment le principe en question a été mis en usage pour répondre aux grossières exigences des cours de justice, qui sont souvent obligées de se contenter d'assertions incertaines afin d'éviter les maux plus grands qui naîtraient d'une tentative faite pour arriver à une décision plus exacte. Mais les cours de justice elles-mêmes ne peuvent pas adhérer constamment à un (111) principe, elles avouent que les engagements volontaires peuvent être mis de côté sous prétexte de fraude, d'erreur ou de manque d'informations.

Encore une fois, lorsqu'on a admis la légitimité du châtement, que de notions contradictoires de la justice on met en lumière, lorsqu'on en vient à discuter quelle doit être la proportion de la punition à l'offense ! La loi qui se présente avec le plus de force devant le sentiment primitif et spontané de la justice, c'est la *lex talionis*, œil pour œil, dent pour dent. Quoique cette loi, qui est le principe de la loi juive et mahométane, soit généralement abandonnée en Europe comme maxime pratique, je soupçonne cependant beaucoup d'esprits d'avoir pour elle de secrètes préférences. Quand, accidentellement, cette loi est mise en pratique, le sentiment général de satisfaction qui suit montre combien est naturel le désir de cette sorte de remboursement en espèce. Pour beaucoup, la justice doit proportionner la peine au crime ; c'est-à-dire qu'on doit mesurer exactement la peine à la culpabilité morale de l'accusé (quel que soit d'ailleurs le principe d'après lequel on mesure la culpabilité morale). D'après ces personnes, l'évaluation de la somme du châtement qui est nécessaire pour punir le crime n'a rien à faire avec la question de justice. (112) D'autres, au contraire, trouvent que cette considération est tout, et maintiennent qu'il est injuste, du moins, pour l'homme, d'infliger à son semblable, quel que soit son crime, un total de peine dépassant ce

qui suffirait pour l'empêcher d'y retomber, et pour empêcher les autres d'imiter sa mauvaise conduite.

Prenons un autre exemple, sur un sujet déjà connu. Dans une association industrielle coopérative, est-il juste ou non que le talent ou le savoir donnent droit à une rémunération supérieure ? Ceux qui répondent négativement disent : quiconque fait de son mieux mérite également et ne doit pas, en justice, être mis dans une position d'infériorité sans qu'il y ait faute de sa part ; les capacités supérieures ont déjà trop d'avantages par l'admiration qu'elles excitent, trop d'influence personnelle, trop de sources intimes de satisfaction, sans qu'on y ajoute encore une quantité supérieure de biens du monde ; pour être juste, la société devrait plutôt compenser les inégalités imméritées au lieu de les accuser davantage. D'un autre côté, les partisans de l'affirmation disent : la société reçoit davantage de celui qui produit plus : ses services étant plus utiles, la société doit les payer plus largement ; une plus grande partie du résultat commun est son œuvre ; ne pas faire droit à ce qu'il (113) peut demander de ce résultat, c'est une espèce de vol ; s'il ne reçoit pas plus que les autres, on ne peut pas lui demander de produire plus ; il ne doit donner à la société qu'une quantité moindre de temps et d'efforts, quantité proportionnelle à sa supériorité effective. Qui décidera entre ces appels à deux principes contradictoires de justice ? La justice donne les deux côtés de la question ; il est impossible de les harmoniser ; deux adversaires choisissent les deux côtés opposés ; l'un ne voit que ce qu'il est juste que reçoive l'individu ; l'autre ce qu'il est juste que donne la société. Ces deux points de vue sont exacts l'un et l'autre, on ne peut les détruire ; tout choix entre l'un des deux, si l'on se place sur le terrain de la justice, serait parfaitement arbitraire. – L'utilité sociale peut seule décider entre les deux.

Et encore, que de principes de justice inconciliables auxquels on réfère en discutant la répartition de l'impôt ! L'un soutient que le paiement à l'état doit être proportionné aux moyens pécuniaires ; d'autres pensent que la justice commande l'impôt progressif qui consisterait à percevoir plus de ceux qui ont plus à épargner. Au point

de vue de la justice naturelle on peut très bien trouver qu'il ne faut pas tenir compte des moyens et qu'il faut demander à (114) tous la même somme absolue (toutes les fois que c'est possible). C'est ainsi que tous les souscripteurs à un mess, à un club, paient la même somme pour avoir les mêmes privilèges, qu'ils puissent tous également la donner ou non. On peut dire encore : la loi protège tout le monde, tout le monde demande cette protection, ce n'est pas injuste de la faire acheter au même prix par tous. Il est reconnu juste et non injuste que la marchand vende à tous les consommateurs un même article au même prix, et non à un prix variant suivant leurs moyens pécuniaires. Cette doctrine appliquée au règlement des impôts ne trouve pas d'avocats parce qu'elle est en opposition avec les sentiments et les idées de l'humanité sur l'utilité sociale ; mais le principe de justice sur lequel elle repose est aussi vrai que tous ceux qu'on pourrait lui opposer. Il exerce une influence tacite sur l'opposition qu'on fait à d'autres manières de fixer l'impôt : quelques personnes croient devoir dire que l'état fait plus pour le riche que pour le pauvre, comme pour justifier l'imposition plus forte du riche, quoique ceci ne soit pas vrai en réalité, car les riches pourraient, bien mieux que les pauvres, se protéger eux-mêmes en l'absence de lois et de gouvernement, et arriveraient probablement à faire des pauvres leurs (115) esclaves. D'autres, prenant le revers de la question, soutiennent que tout le monde devrait payer une taxe égale par tête, afin que la personne de chacun fût protégée (cette protection ayant une valeur égale pour chacun), et une taxe inégale pour la protection donnée aux propriétés (qui sont inégales). – A ceci, d'autres répondent que le tout de chacun a une valeur égale pour chacun. Il n'y a pas d'autre moyen de trancher toutes ces difficultés, de sortir de ces confusions, que de faire appel à l'utilitarisme.

La différence faite entre le juste et l'utile est-elle donc une distinction imaginaire ? L'humanité était-elle donc sous l'empire de l'illusion en croyant que la justice est une chose plus sacrée que la politique et qu'on ne doit écouter la seconde qu'après avoir satisfait à la première ? Nullement. L'exposition que nous avons faite de la nature

et de l'origine du sentiment de la justice montre qu'il existe une réelle distinction ; et personne, parmi ceux qui professent le plus sublime mépris pour les conséquences des actions considérées comme un élément de leur moralité, n'attache plus d'importance que je ne le fais à cette distinction. Pendant que je discute les prétentions des théories qui s'appuient sur un principe de justice non fondé sur l'utilité, je considère la justice (116) fondée sur l'utilité comme la partie la plus importante, la plus sacrée, de la morale. La justice est un nom qui réunit certaines classes des règles morales qui touchent de très près au bonheur de l'homme et sont à cause de cela d'une obligation plus absolue que toutes les autres règles de conduite de la vie. La notion que nous avons trouvée être l'essence de l'idée de justice, celle d'un droit appartenant à un individu, implique et témoigne cette forme supérieure d'obligation.

Ces règles morales qui empêchent les hommes de se nuire les uns aux autres, et d'attenter à la liberté de chacun, sont plus nécessaires au bonheur de l'homme que toutes les maximes, cependant importantes, qui ne traitent que de la meilleure manière de mener un côté des affaires humaines. Elles ont aussi cette particularité, qu'elles sont l'élément important qui sert à déterminer quelle est la totalité des sentiments sociaux de l'humanité. C'est par leur observance seule que la paix se maintient entre les créatures humaines ; si l'observance à ces lois n'était pas la règle, et l'infraction l'exception, chacun verrait dans son semblable un ennemi probable contre lequel il devrait se mettre en garde. Et ce qui est à peine moins important, ces lois sont les principes que l'humanité a (117) de sérieux motifs pour imposer à tous. En se donnant simplement des instructions ou exhortations de prudence, les hommes ne gagneraient rien ; ils ont incontestablement intérêt à inculquer à tous le devoir de la bienfaisance positive, mais cependant cet intérêt n'est pas encore universel ; une personne peut n'avoir pas besoin des bienfaits des autres, tandis qu'elle a toujours besoin que les autres ne lui nuisent pas. Ainsi la morale qui protège l'individu directement en lui évitant d'être atteint par autrui, ou indirectement en sauvegardant sa liberté et en lui permettant de chercher le bonheur, est la

morale qui doit tenir le plus au cœur de l'homme, celle qu'il a le plus grand intérêt à professer et à renforcer par la parole et par l'action. C'est par l'observance de cette morale qu'une personne est jugée en état de faire partie de la société ; car de cette observance dépend le décret qui la juge nuisible ou utile à ses semblables. Ce sont ces règles premières de justice morale qui forment les obligations de justice. Les cas d'injustice les plus saillants, ceux qui excitent le plus la répugnance générale, sont les actes d'agression non justifiés, ou les actes arbitraires d'autorité ; les actions les plus nuisibles sont ensuite celles qui consistent à ne pas rendre ce qui est dû ; dans ces deux cas, on (118) fait souffrir à la personne atteinte soit un mal direct, soit une privation d'un bien auquel elle avait droit, que ce bien fût physique ou social.

Les mêmes motifs puissants qui commandent l'observance des principes premiers de morale ordonnent la punition de ceux qui les ont violés ; et comme le sentiment de la défense personnelle, de la défense des autres et de la vengeance s'élève aussitôt contre les personnes qui ont violé ces principes, le désir du remboursement, le désir de faire le mal pour le mal, est uni intimement au sentiment de la justice et universellement compris dans l'idée de la justice. Rendre le bien pour le bien est également dicté par la justice ; quoique ce principe ait une utilité sociale évidente, et réponde à un sentiment naturel de l'homme, il n'a pas à première vue ce rapport évident avec le tort fait à une personne, qui existe dans les cas les plus élémentaires du juste et de l'injuste, rapport qui est la source de l'intensité caractéristique du sentiment. Mais ce rapport, pour n'être pas si évident, n'en est pas moins réel. Celui qui accepte un bienfait et qui ne le rend pas lorsque cela est nécessaire cause un véritable dommage en ne répondant pas à la plus raisonnable des attentes, à une attente tacitement encouragée car sans elle il y aurait (119) peu de bienfaits. Ne pas répondre à une espérance, c'est causer un tort dont l'importance est prouvée par ce fait que c'est ce qui constitue la criminalité principale de deux actes hautement immoraux, trahir l'amitié et manquer à une promesse. Pour un homme, il est peu de blessure plus profonde que celle qu'il reçoit

lorsqu'un ami sur lequel il avait l'habitude de compter l'abandonne à l'heure où il en aurait besoin ; aucun refus de faire du bien n'excite plus de ressentiment et de la part de celui qui est blessé et de la part du spectateur qui sympathise. Donc le principe, donnez à chacun ce qu'il mérite, c'est-à-dire le bien pour le bien, le mal pour le mal, n'est pas seulement enfermé dans l'idée de justice telle que nous l'avons définie, mais il est encore la cause de l'intensité du sentiment qui, dans l'estime des hommes, place le Juste au-dessus de la simple Utilité.

Beaucoup de maximes qui ont cours dans le monde, auxquelles le monde fait appel dans ses transactions, ne sont que des instruments pour faire passer dans la pratique les principes de justice dont nous venons de parler. Une personne n'est responsable que de ses actes volontaires ; il est injuste de condamner une personne sans l'entendre ; le châtiment doit être proportionné au crime, et d'autres semblables sont des (120) maximes inventées pour que le principe juste – rendez le mal pour le mal – ne devienne pas – infligez le mal sans justification. La plus grande partie de ces maximes vient du langage des cours de justice qui étaient naturellement conduites à une connaissance et à une élaboration plus complète de ces maximes que les gens du monde ; ces maximes leur étaient nécessaires pour remplir leur double fonction : punir ceux qui le méritent, faire reconnaître le droit de chacun.

La première des vertus judiciaires, l'impartialité, est une obligation de justice, d'abord pour la raison déjà mentionnée, comme étant une condition nécessaire de l'accomplissement des autres obligations de justice. Mais ce n'est pas là l'origine unique du rang supérieur qu'occupent ces maximes d'égalité et d'impartialité qui, dans l'estime du peuple, comme dans celle des gens les plus éclairés, sont comprises dans les préceptes de justice. Si l'on se place à un certain point de vue, elles peuvent être considérées comme les corollaires des principes déjà exposés. Si c'est un devoir de traiter chacun suivant ce qu'il mérite, de rendre le bien pour le bien comme le mal pour le mal, il s'ensuit naturellement que nous devons traiter également bien (quand un devoir supérieur ne nous en empêche pas) tous ceux qui ont égale-

ment mérité (121) de nous, et que la société doit traiter également bien tous ceux qui ont également bien mérité d'elle, c'est-à-dire qui ont bien mérité également d'une manière absolue. Voilà le principe abstrait le plus élevé de la justice sociale et distributive ; c'est vers lui que doivent tendre les institutions et les efforts des citoyens vertueux. Mais ce grand devoir moral repose sur un fondement bien plus profond encore, en tant qu'émanation directe du premier principe de morale, et non comme simple corollaire logique de doctrines secondaires ou dérivées. Il est renfermé dans la signification même de l'Utilité ou principe du plus Grand Bonheur. Ce principe n'est qu'un assemblage de mots sans signification rationnelle si le bonheur d'une personne, supposé égal en intensité (avec part faite pour la qualité), n'est pas compté exactement pour autant que le bonheur d'une autre personne. Ces conditions énoncées, le dicton de Bentham « chacun doit compter pour un, personne ne doit compter pour plus d'un » peut être écrit sous le principe d'utilité comme commentaire explicatif <sup>13</sup>. Le droit

<sup>13</sup> Cette conséquence du premier principe du système utilitaire, l'impartialité parfaite entre les individus, est considérée par M. Herbert Spencer (*Social Statics*) comme la réfutation de la prétention de l'utilité à être un guide suffisant vers ce qui est juste, puisque, dit-il, le principe d'utilité présuppose le principe antérieur : chacun a un droit égal au bonheur. L'expression serait plus correcte si l'on disait qu'il suppose que des totaux égaux de bonheur sont également désirables, qu'ils soient atteints par la même personne ou par plusieurs. Ceci cependant n'est pas une présupposition inutile pour soutenir le principe d'utilité, mais c'est bien le principe lui-même ; car qu'est-ce que le principe si « bonheur » et « chose désirable » ne sont pas synonymes ? S'il y a un principe antérieur impliqué, il ne peut être autre que celui-ci : les vérités mathématiques sont applicables à l'évaluation du bonheur, comme à toute autre quantité mesurable.

M. Herbert Spencer, dans une communication privée au sujet de la note précédente, a refusé d'être considéré comme adversaire de l'utilitarisme ; il assure qu'il regarde le bonheur comme la fin suprême de la morale ; mais il estime que ce but ne peut être que partiellement atteint par les généralisations empiriques faites à la suite de résultats de conduite observés, et qu'il ne peut être complètement atteint qu'en déduisant des lois de la vie et des conditions de l'existence quelles sont les espèces d'action qui tendent nécessairement à produire le bonheur, et quelles sont celles qui produisent le malheur. Si l'on excepte le mot *nécessairement*, je n'ai pas d'objections à faire contre cette doctrine ; et, toujours en omettant ce mot, je ne crois pas qu'un avocat mo-

de chacun au bonheur, suivant (122) les moralistes et les législateurs, renferme un droit égal à tous les moyens pour atteindre le bonheur, à moins que les conditions inévitables de l'existence et l'intérêt général dans lequel est compris l'intérêt individuel ne posent des limites à cette maxime ; et ces limites doivent être strictement déterminées. Comme toutes les autres maximes de justice, celle-ci n'est pas universellement applicable ni appliquée ; au contraire, comme je l'ai déjà fait remarquer, elle se plie aux idées de chacun sur ce qui est utile à la société. Mais dans tous les cas où elle est jugée applicable, on la regarde comme dictée par la justice. (123) On estime que tout le monde a *droit* à un traitement égal à moins que quelque convenance sociale reconnue ne demande le contraire. De là toutes les inégalités sociales qui, lorsqu'elles cessent d'être regardées comme des utilités, prennent le caractère de l'injuste, et semblent si tyranniques que le peuple se demande comment il a jamais pu les tolérer, oubliant ainsi que lui-même tolère peut-être d'autres inégalités causées par une notion fautive de l'utile ; cette notion redressée, il verra ce qu'il approuve maintenant sous un jour non moins odieux que ce qu'il a appris à condamner. L'histoire entière des progrès sociaux est formée de la série des transitions qui (124) amènent une coutume ou une institution à passer du rang de nécessité première dans l'existence sociale, à celui d'injustice universellement condamnée. Cela s'est passé ainsi pour les distinctions entre les esclaves et les hommes libres, les nobles et les

---

derne de l'utilitarisme puisse avoir une autre opinion. Bentham, auquel en réfère M. Spencer dans ses *Social Statics*, est moins disposé que tout autre à ne pas déduire l'effet des actions sur le bonheur des lois de la nature humaine, et des conditions universelles de la vie humaine. On l'accuse, au contraire, communément de s'appuyer trop exclusivement sur ces déductions, et de trop négliger les généralisations de l'expérience spécifique dans lesquelles M. Spencer croit que se confinent les utilitaires. Mon opinion, et celle de M. Spencer je crois, est que dans la morale, comme dans toutes les autres branches des études scientifiques, la réunion des deux procédés inductif et déductif, l'un corroborant et vérifiant l'autre, est nécessaire pour donner aux propositions générales le degré d'évidence qui constitue la preuve scientifique. (Note de Mill)

serfs, les praticiens et les plébéiens ; c'est ainsi que cela se passe maintenant pour les aristocraties de couleur, de race, de sexe.

Il semble donc, d'après ce qu'on vient de voir, que la justice est un nom désignant certaines nécessités morales qui, considérées dans leur ensemble, occupent un rang plus élevé dans l'échelle de l'utilité sociale, et sont d'une obligation supérieure à celle des autres nécessités morales. Cependant, dans des cas particuliers, ces autres devoirs sociaux peuvent devenir si importants qu'ils doivent passer avant toutes les autres maximes générales de la morale. Ainsi pour sauver la vie d'un homme, non seulement on peut, mais on doit voler, prendre par force la nourriture ou les médicaments nécessaires, et forcer un médecin à exercer sa profession. Dans de tels cas, comme nous n'appelons justice que ce qui est vertu, nous disons habituellement, non pas que la justice doit céder la place à quelque autre principe moral, mais que ce qui est juste dans un cas ordinaire, en raison de cet autre (125) principe n'est pas juste dans le cas particulier. Par cet artifice commode de langage, nous sauvegardons le caractère absolu attribué à la justice, et nous ne sommes pas forcés de dire qu'il peut y avoir des injustices louables.

Les considérations que nous venons de présenter résolvent, je crois, la seule véritable difficulté que présente la théorie utilitaire de la morale. Tous les cas de justice, c'est évident, sont aussi des cas d'utilité ; la différence entre les deux réside dans le sentiment particulier qui s'attache aux premiers en opposition avec les seconds. Si l'on tient suffisamment compte de ce sentiment caractéristique, s'il n'est pas nécessaire de lui assigner une origine particulière, s'il est simplement le sentiment naturel de la vengeance rendu moral par son alliance avec le désir du bien social, et si ce sentiment non seulement existe mais doit exister dans tous les cas auxquels correspond l'idée de la justice, cette idée ne se présente plus comme la pierre d'achoppement de la morale utilitaire. La justice reste le nom approprié à certaines utilités sociales qui sont de beaucoup plus importantes, et par conséquent plus absolues, plus impératives que toutes les

autres dans leur ensemble (quoique ces autres puissent l'être (126) plus dans des cas particuliers). Ces utilités doivent donc être protégées par un sentiment différent en degré et en espèce des autres sentiments ; elles doivent donc être distinguées du sentiment moyen qui s'attache à l'idée simple du plaisir et de l'utile, d'abord par la nature plus définie de ses commandements, puis par le caractère plus sévère de ses sanctions.

Fin