

John Stuart MILL (1871) L'UTILITARISME

Chapitre I Remarques générales

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 instinct, 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 ils sont en conflit, soit par lui-même évident. (chap. 1)

Chapitre II Ce qu'est l'utilitarisme.

(1) 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. (chap. 2)

(2) 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. (ibid.)

(3) 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. (ibid.)

(4) 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. (ibid.)

(4) 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. (ibid.)

(5) 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 bonheur 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 fit 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. (ibid.)

(6) [Les adversaires de l'utilitarisme] Ils disent que c'est trop demander aux hommes que d'exiger d'eux qu'ils agissent toujours en voulant favoriser 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 (...). 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 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. (*ibid.*)

(7) 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. (...) 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 nécessairement 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 doit 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 (*ibid.*)

(8) 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. (ibid.)

Chapitre III De la sanction ultime du principe d'utilité

(1) 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. (chap. 3)

(2) 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. (ibid.)

(3) 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. (ibid.)

Chapitre IV

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

(1) 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. (ch. 4)

(2) 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.

(3) 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.

(4) 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.

Chapitre V De la connexion entre justice et utilité

(1) 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 particulier 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 infaillibles 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.

(2) 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. (...)

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. (...)

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. (...)

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 ou 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 (...)

(3) Je pense qu'on ne peut douter que l'*idée mère* 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 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.

(4) (...) 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.

(5) (...) 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 nécessaire, 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 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.

(6) 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.

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

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/>