L’Utilitarisme

John Stuart Mill

John Stuart Mill

L’Utilitarisme

Traduction par P.-L. Le Monnier.
Félix Alcan, 1889 (2e éd. revue) (p. --tdm).

L’UTILITARISME

PAR

J. STUART MILL

Traduit de l’anglais par P.-L. LE MONNIER

DEUXIÈME ÉDITION REVUE

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108 boulevard saint-germain, 108

—

1889

CHAPITRE PREMIER

Remarques générales

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 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 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 lumière ou le son. Notre faculté morale, d'après ces interprètes qui s'intitulent penseurs, nous fournit seulement les principes généraux des jugements 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 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 critique complète des doctrines morales passées et actuelles. Il serait pourtant facile 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 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 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 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.

CHAPITRE II

Ce que c’est que l’utilitarisme

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 Épicure jusqu’à Bentham, les écrivains 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, ils l’ont toujours identifié avec ces choses. D’un autre côté, le troupeau vulgaire composé 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 perverti 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[1].

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.

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 Épicure ; et aujourd'hui les adversaires allemands, français, anglais de l'utilitarisme n'emploient pas de termes de comparaison plus polis.

Les Épicuriens 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 Épicuriens 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 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 Épicuriens 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 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 instruite à devenir ignorante, aucune personne 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 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 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.

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 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 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 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 considérions 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 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 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 bonheur 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 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 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.

À 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.

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 les 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 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.

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 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 transcendantentalistes. La morale utilitaire reconnaît dans les créatures

humaines le pouvoir de sacrifier leur plus 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 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 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 envers lequel il a de plus grandes obligations qu’envers le premier[2].

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 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 s'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 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.

Un autre reproche contre l'utilitarisme est fondé sur l'idée fausse 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, 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 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 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 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 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 transcendantales, 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 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 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 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. 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 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 d'eux 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 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. Cependant 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 casuistiques 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 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 quelqu'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.

CHAPITRE III

De la sanction suprême du principe d'utilité

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 : À 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 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.

Le principe d'utilité a pour lui toutes les sanctions des autres systèmes de morale. Ce 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 augmenter 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 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 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 ennemi 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 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 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 trancendentalistes 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 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 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 transcendantale. 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 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, fut-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, 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 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 États 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. À chaque âge on fera quelque progrès vers un État 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 État 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 (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 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. À ceux qui trouvent cette réalisation 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 insuffisant, 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 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 dépouillés. 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 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.

CHAPITRE IV

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

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 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 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 ; 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 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 ? À 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 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 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. À 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, 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.

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 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 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 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 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.

CHAPITRE V

Du rapport qui existe entre la justice et l'utilité

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 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 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 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 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 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 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 conçoive 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 *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 : 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'adjuger, 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 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 qu'il constitue en donnant aux magistrats 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 qui 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 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. Δίκαιον vient de δίκη dont la principale signification, au moins dans les âges historiques de la Grèce, était : instance en justice, procès. À 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 restreint 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 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 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 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 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 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[3].

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 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 personnes ; 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 acceptions 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 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, 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 morale 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.

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, 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 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 personne 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 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 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 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 de l'obligation, ni l'énergie particulière 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 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 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 différences 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 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. 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 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 châtiment 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. Évidemment 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 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 châtiment, 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 châtiment qui est nécessaire pour punir le crime n'a rien à faire avec la question de justice. 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 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 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 le 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 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 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 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 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 peu de bienfaits. Ne pas répondre à une espérance fondée, 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 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 également mérité 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[4]. Le droit de chacun au bonheur, suivant 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. 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 fausse 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 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 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 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 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

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

Remarques générales 1

CHAPITRE II

Ce que c'est que l'utilitarisme 11

CHAPITRE III

De la sanction du principe d'utilité 49

CHAPITRE IV

De quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité 65

CHAPITRE V

Du rapport qui existe entre la justice et l'utilité 79

1. ↑ 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, répugnant 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.
2. ↑ Un adversaire, dont c'est un plaisir de reconnaître la Note de l'auteur. loyauté intellectuelle et morale (le Rev. J. Liewellyn Davis) 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, 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.

3. ↑ Voyez ce que dit, en ce sens, le professeur Bain dans l'admirable chapitre (les Émotions Éthiques, ou le Sens Moral) du second des deux traités qui composent l'ouvrage si pensé, si profond de l'Esprit.
4. ↑ 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 refuse 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 moderne 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.