

**Elie Halévy**

Philosophe et historien français  
(1870-1937)

**La formation du radicalisme  
philosophique**

**Tome I**

**La jeunesse de Bentham  
1776-1789**

(Première édition, 1901)

Paris : Les Presses Universitaires de France,  
Nouvelle édition révisée, 1995.  
Collection : Philosophie morale.

ÉDITION SANS LES NOTES DE FIN.

Un document produit en version numérique conjointement  
par Diane Brunet, et Jean-Marc Simonet, bénévoles.  
Courriels: [Brunet\\_diane@hotmail.com](mailto:Brunet_diane@hotmail.com) et [Jean-Marc\\_Simonet@uqac.ca](mailto:Jean-Marc_Simonet@uqac.ca).

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/)

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

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée conjointement par Diane Brunet-, bénévole, Chicoutimi, Québec, et Jean-Marc Simonet, bénévole, professeur des universités à la retraite, Paris.

Numérisation : Jean-Marie Tremblay : [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Correction : Diane Brunet [Brunet\\_diane@hotmail.com](mailto:Brunet_diane@hotmail.com)

Relecture et mise en forme : [Jean-Marc Simonet](#)

Courriels: [Jean-Marc\\_Simonet@uqac.ca](mailto:Jean-Marc_Simonet@uqac.ca).

À partir du livre de

**Elie Halévy** (1870-1937), Philosophe et historien français, **La formation du radicalisme philosophique, Tome I : La jeunesse de Bentham 1776-1789**

Postface de Jean-Pierre Dupuy

Traduction des textes anglais et latins par Jean-Pierre Cléro ; Références aux œuvres de Bentham révisées par Mary Sokol ; Annotation revue par Sophie Jallais.

Nouvelle édition dirigée par Monique Canto-Sperber

Ouvrage publié avec le concours du CNL

Paris : Les Presses Universitaires de France, 1995, 363 pp.

Collection : Philosophie morale. Réédition de la 1<sup>re</sup> édition de 1901.

1<sup>re</sup> édition : Félix Alcan éditeur, 1901.

Nouvelle édition révisée, PUF « Philosophie morale » : 1995.

Polices de caractères utilisées :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes : Times New Roman, 10 points.

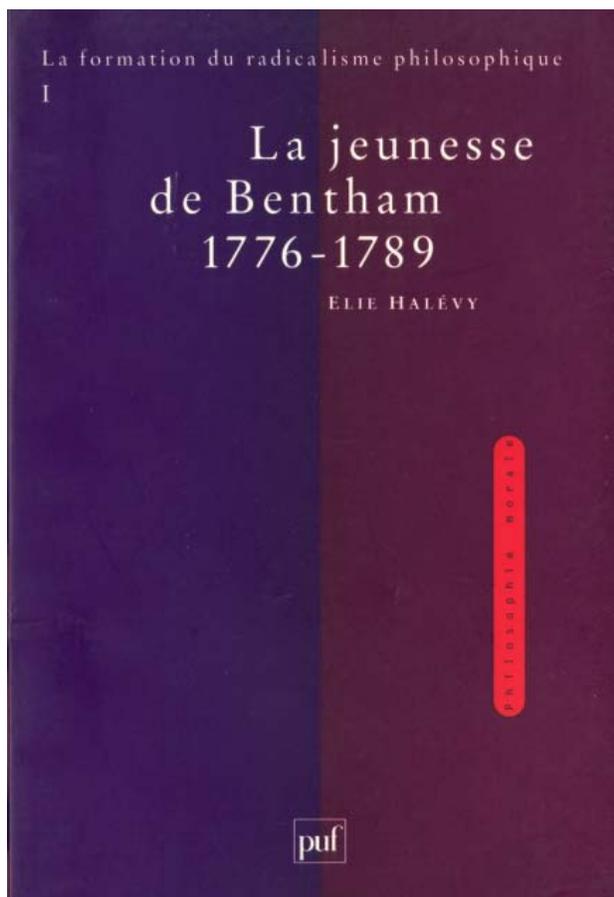
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 25 juin 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



**Elie Halévy** (1870-1937), Philosophe et historien français, **La formation du radicalisme philosophique**,  
Tome I : La jeunesse de Bentham 1776-1789



Postface de Jean-Pierre Dupuy  
Traduction des textes anglais et latins par Jean-Pierre Cléro ; Références aux œuvres de Bentham révisées par Mary Sokol ; Annotation revue par Sophie Jallais.  
Nouvelle édition dirigée par Monique Canto-Sperber  
Ouvrage publié avec le concours du CNL  
Paris : Les Presses Universitaires de France, 1995, 363 pp.  
Collection : Philosophie morale. Réédition de la 1<sup>re</sup> édition de 1901.  
1<sup>re</sup> édition : Félix Alcan éditeur, 1901.  
Nouvelle édition révisée, PUF « Philosophie morale » : 1995.

## ***Table des matières***

Dans cette table, nous avons conservé la présentation détaillée de l'édition originale, mais à l'exception de quelques titres qui, par suite de la nouvelle pagination, ne figurent plus sur certaines pages impaires de ce volume (Note de L'Éditeur).

### **Préface de Monique Canto-Sperber**

### **Introduction**

## **Tome I :**

## **LA JEUNESSE DE BENTHAM (1776-1789)**

### **Avant-propos**

### **Chapitre I : Origines et principes**

« Locke et Newton ». — Le principe de l'association et le principe de l'utilité : Gay. — Le principe de l'association des idées, Hartley, et Hume. — Le principe de l'utilité : Hume. — Le principe de la fusion des intérêts — La thèse égoïste : le principe de l'identité naturelle des intérêts, et la théorie du progrès indéfini. — Le principe de l'identification artificielle des intérêts. — Jeunesse de Bentham, influences françaises. — Helvétius. — Beccaria. — Priestley et Paley. — Premiers travaux de Bentham, sa presse à publier. — L'« Introduction aux principes de la morale et de la législation ». — Critique des faux principes. Le calcul des plaisirs et des peines. — Classification des plaisirs et des peines ; des motifs. — But que se propose Bentham.

## **Chapitre II : La philosophie juridique de Bentham**

Bentham et Blackstone ; droit civil et droit pénal.

### **I. Droit civil**

La notion de service antérieure à la notion d'obligation. — La fiction du contrat. — Bentham disciple de Hume. — Le droit de propriété ; Locke ; Priestley ; Hume ; Bentham ; le principe de la sûreté ; le bien de l'égalité. — La pathologie mentale. — Solutions pratiques. — Les deux tendances de la philosophie du droit civil chez Bentham.

### **II. Droit pénal**

Critique de la notion de mérite. — Définition de la peine légale. — Beccaria. — Classifications techniques et classification naturelle. — Classification des délits. — Classification des peines. — Qualités de la peine. — Règles pour proportionner la peine au délit. — Critique du sentimentalisme. — Conclusion.

### **III. La doctrine et l'époque**

Dumont de Genève. — La codification. — Helvétius et Bentham sur l'influence du législateur. — Indifférence du public anglais pour les réformes proposées par Bentham. — Conservatisme de Paley. — La réforme des prisons. — Le Panopticon. — L'inspection universelle, et l'identification des intérêts. — Bentham fait paraître en français ses « Traités de législation ».

### **Chapitre III : Théories économiques et politique**

#### **I. Adam Smith et Bentham**

Bentham disciple d'Adam Smith. — Le principe de l'identité naturelle des intérêts chez Adam Smith. — La division du travail. — Postulats de l'économie politique d'Adam Smith. — La valeur en échange, proportionnelle au travail. — Pourquoi le principe de l'identité naturelle des intérêts tend à prévaloir sur les principes contraires. — Adam Smith et Bentham. — La définition de l'économie politique chez Bentham. — La « Défense de l'Usure ». — La critique du système colonial. — Les deux formes du principe de l'utilité.

#### **II. Démocrates et utilitaires**

La naissance du programme démocratique ; la révolution d'Amérique. — Les agitateurs de Londres. — Cartwright et la doctrine de la représentation personnelle. — Le principe de l'utilité et les théoriciens de la démocratie : Priestley ; Paine. — La théorie du contrat originel. — La critique de Hume. — La critique de Bentham. — La théorie des droits naturels, et son opposition à la théorie de l'utilité. — Conservatisme de Hume. — Scepticisme politique de Smith. — Indifférence de Bentham au problème constitutionnel. — Le « Fragment sur le gouvernement ». — Bentham chez lord Shelburne. — Tories, whigs et démocrates. — L'« Essai sur la représentation ». — Bentham et les despotes réformateurs du Continent.

#### **Bibliographie**

#### **Postface de Jean-Pierre Dupuy**

## Préface

La formation du radicalisme philosophique est un ouvrage dont la réputation a longtemps été, pour les historiens de la pensée moderne, aussi grande que la difficulté à se le procurer. Ce livre monumental d'Élie Halévy, dont les deux premiers volumes (La jeunesse de Bentham et L'évolution de la doctrine utilitaire) sont parus en 1901 et le troisième (Le radicalisme philosophique), en 1904, n'a pas été réédité depuis plus de quatre-vingt-dix ans.

Ce sort injuste est sans doute partagé par de nombreux ouvrages parus dans la première moitié du siècle. Mais dans le cas de La formation du radicalisme philosophique, la personnalité intellectuelle de l'auteur, l'importance historique des courants dont traite son ouvrage, et la faveur qu'il a connue dans les pays anglophones rendent peu justifiable la confidentialité dans laquelle il s'est trouvé maintenu pendant presque un siècle.

Élie Halévy est né en 1870. Après de brillantes études à l'École normale supérieure, il est reçu à l'agrégation de philosophie. Dès 1892, à l'occasion d'un long séjour en Angleterre, il s'intéresse à la pensée anglaise. En 1896, il donne à l'École libre des Sciences politiques plusieurs conférences consacrées à l'œuvre de Jeremy Bentham. Pendant près de huit ans, il étudiera le mouvement radical et utilitariste. Les volumes de La formation du radicalisme philosophique paraissent de 1901 à 1904. Le deuxième volume fournit la substance de la thèse de doctorat que Élie Halévy soutient en 1901. Dès 1891, il participe activement avec Xavier Léon à la fondation de La revue de métaphysique et de morale qui paraît en 1893, à laquelle il associe ses amis, Célestin Bouglé, Émile Chartier (Alain) et Léon Brunschvicg et dont il devient directeur après la mort de Xavier Léon en 1935. De 1898 jusqu'à sa mort en 1937, Élie Halévy est professeur à l'École libre des Sciences politiques, où il dispense chaque année un

*enseignement consacré soit à l'évolution des idées politiques en Angleterre soit, à partir de 1902, à l'histoire du socialisme européen. Ses principaux ouvrages, Histoire du peuple anglais au XIX<sup>e</sup> siècle (6 volumes, publiés de 1912 à 1932) et L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre (publié un an après sa mort), en font un modèle de pensée critique au sein de la tradition libérale. Élie Halévy a exercé une influence considérable sur ses amis, ses élèves et ses auditeurs. La publication de sa Correspondance (1892-1937), contemporaine de la présente réédition, permettra d'en prendre la mesure.*

*Le radicalisme philosophique anglais est, en tant que mouvement, un objet historique que l'étude d'Élie Halévy a en partie créé. Dans les premières pages de son ouvrage, Halévy insiste sur le caractère exhaustif et systématique de son examen de la pensée utilitaire. « Nous étudions, dit-il, l'utilitarisme intégral. » Intégral, l'utilitarisme dont traite Halévy l'est à cause de la diversité des domaines (les réformes économiques, la théorie constitutionnelle, le droit pénal, la philosophie politique et morale) et des auteurs considérés (David Hartley, David Hume, Jeremy Bentham, Adam Smith, Robert Malthus, David Ricardo, James Mill et John Stuart Mill). Intégral, l'utilitarisme l'est aussi, par l'étendue de la période ou la doctrine utilitaire se développe, de 1776 jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, de la Révolution américaine, contemporaine des premiers ouvrages d'Adam Smith et de Jeremy Bentham, jusqu'au début de l'ère victorienne. Intégral, l'utilitarisme l'est enfin grâce à la méthode d'investigation employée : méthode génétique, soucieuse de montrer la formation des doctrines, le développement des concepts et la manière dont des théories diverses, parfois incompatibles, sont venues s'agréger pour constituer la philosophie radicale. Halévy s'attache à démêler les ambiguïtés de la pensée utilitaire : pensée autoritaire et libérale, démocratique et élitiste, émancipatrice et paternaliste. C'est autant par sa méthode, l'étude historique et logique d'une doctrine, que par son objet, un épisode fondamental de la pensée progressiste, que La formation du radicalisme philosophique est restée une œuvre de référence. Comme le disait Halévy, cette étude est « en même temps qu'un chapitre d'histoire de la philosophie, un chapitre de philosophie de l'histoire ».*

*Le souhait de publier de nouveau cet ouvrage vient d'abord d'un constat surprenant. Si le sujet dont traite Halévy dans ce livre était un sujet neuf en 1904, il l'est encore aujourd'hui. Quatre-vingt-dix ans après sa publication, La formation du radicalisme philosophique reste la seule synthèse disponible sur la pensée radicale. Aucune publication française ne lui a fait concurrence, aucun ouvrage étranger ne l'a encore réellement égalé. Certaines thèses ont été critiquées, des compléments ont été apportés, mais cet ouvrage demeure un des grands classiques de l'histoire des idées, appliquée à l'une des séquences les plus passionnantes de la formation de la modernité, dont la tradition française puisse s'enorgueillir.*

*Un autre constat incitait à rendre de nouveau cet ouvrage accessible. Alors qu'il était méconnu et souvent introuvable dans sa propre patrie, ce fleuron de l'histoire de la philosophie est vite devenu, dans les pays anglophones, une sorte de bestseller de l'édition universitaire. Traduit en 1928, il est depuis constamment réimprimé et il figure, en Grande-Bretagne comme aux États-Unis, en bonne place parmi les lectures requises des étudiants en philosophie et en sciences politiques, mais aussi en droit et en économie. Ce qui est considéré, dans ces pays, comme un ouvrage instructif et formateur, ne pourrait-il pas l'être au même titre pour les étudiants français ?*

*La formation du radicalisme philosophique, dans cette nouvelle publication, se présente comme un texte de référence et un outil de travail. Car la présente réédition n'est pas seulement la réimpression de l'ouvrage qu'Halévy a publié au début du siècle. Songeant à une reprise de son livre, Élie Halévy avait préparé une liste d'ajouts et de corrections qui ont été intégrés dans le texte de cette édition. De plus, Élie Halévy fut un pionnier de l'étude historique et philosophique de l'utilitarisme. Il a été l'un des premiers à dépouiller les monceaux de manuscrits, jusqu'alors quasi inexploités, que Jeremy Bentham avaient légués à University College. Halévy a réalisé le mieux qu'il était possible ce travail héroïque : il est parvenu à lire la plupart des manuscrits (ce qui n'est pas une tâche facile) et à en établir une chronologie. Les longs extraits qu'il cite dans les notes du Radicalisme donnent le seul accès que nous ayons encore aujourd'hui à de nombreux manuscrits de Bentham restés inédits. Mais lorsqu'Halévy cite les textes publiés de Bentham, il les cite dans des éditions dont la va-*

*leur scientifique est aujourd'hui très contestable. L'essai, rédigé par Mary Sokol, et publié en annexe à la présente publication, renseignera le lecteur sur les raisons qui ont rendu nécessaire de réviser les références à l'œuvre de Bentham et d'y adjoindre, là où c'était possible, leur équivalent dans l'édition complète des écrits de cet auteur (en cours de parution depuis plusieurs années sous la responsabilité du Bentham Committee). Par ailleurs, l'œuvre de la plupart des auteurs cités par Halévy ayant fait depuis 1904 l'objet d'une édition de référence, il fallait là encore ajouter aux références que Halévy donne dans son ouvrage leur équivalent dans des éditions modernes.*

*Le principe que nous avons adopté pour la révision des notes est simple. Nous n'avons rien ôté au texte originellement publié par Élie Halévy. Le lecteur trouvera donc dans la présente réédition les références que Halévy lui-même avait indiquées. Mais nous avons ajouté ad locum l'équivalent de chaque référence dans les meilleures éditions et, le cas échéant, dans les traductions françaises réalisées depuis. Selon le même principe qui vise à rendre ce texte plus accessible et à en faire un outil de travail, nous avons conservé les citations anglaises et latines, et nous y avons ajouté leur traduction française.*

*Le lecteur pourra lire en annexe à cette publication une note biographique consacrée à Élie Halévy, une bibliographie de ses œuvres principales, des extraits de la correspondance qu'il entretenait au moment de la rédaction de La formation du radicalisme et quelques lettres témoignant de l'accueil réservé à son ouvrage.*

*La mise à jour de l'ensemble de l'annotation, en particulier la difficile collation avec les Complete Works of Jeremy Bentham, a été réalisée par Sophie Jallais. Les traductions des extraits cités en anglais et en latin et l'établissement des références aux traductions françaises ont été faits par Jean-Pierre Cléro. Cette nouvelle édition n'aurait pas été possible sans leur ténacité et leur travail minutieux.*

*Ce projet a également bénéficié de la caution du Bentham Committee of University College, London, et de la collaboration de Mary Sokol, qui a révisé l'ensemble des références à l'œuvre de Bentham, manuscrite et éditée, et rédige l'essai consacré aux textes de Bentham ; sa participation à ce projet a été des plus précieuses.*

*Le meilleur témoignage assurant qu'une étude historique continue de vivre est qu'elle alimente les débats consacrés à l'interprétation de la période considérée. Les auteurs des postfaces à chacun des trois volumes — Jean-Pierre Dupuy, pour le volume I, La jeunesse de Bentham ; Pierre Bouretz, pour le volume II, L'évolution de la doctrine utilitaire, et Philippe Mongin, pour le volume III, Le radicalisme philosophique — amorcent une discussion de ce type, appréciant en chaque cas la force des thèses de Halévy, leur originalité, comme les critiques ou confirmations qu'elles ont reçues depuis. Cette réédition leur doit d'être assortie d'une réelle dimension critique.*

*Enfin, la publication de La formation du radicalisme philosophique a grandement bénéficié de l'aide constante d'Henriette Noufflard-Guy-Loë, nièce d'Élie Halévy. Tous ceux qui ont participé à ce travail la remercient chaleureusement.*

Monique CANTO-SPERBER.

[Retour à la Table des matières](#)

À M. A. DARLU

*Son élève*  
ÉLIE HALÉVY

*Il n'existait, jusqu'à ces derniers temps, ni en France, ni en Allemagne, ni même en Angleterre, aucune histoire générale du mouvement utilitaire ; et nous nous étions proposé de combler cette lacune. Malgré l'apparition récente du grand ouvrage en trois volumes, de M. Leslie Stephen, sur les Utilitaires anglais, nous espérons que notre livre conservera quelque intérêt. Le plan suivi n'est pas le même. Le cadre n'est pas le même. Enfin, l'examen de manuscrits importants nous a permis de préciser plusieurs questions relatives à la biographie de Bentham, à la chronologie de ses œuvres, à l'histoire de sa pensée, à la formation de son groupe. Nous remercions le Comité directeur d'University College (Londres) qui nous a permis de consulter les manuscrits de Bentham, conservés dans la bibliothèque du Collège, et M. Graham Wallas, l'auteur de la remarquable biographie de Francis Place, qui a bien voulu nous signaler, au British Museum, dans les papiers de Place, des documents intéressants pour la connaissance de l'histoire du groupe utilitaire.*

[\*Retour à la Table des matières\*](#)

## **Introduction**

Quelles sont les idées qu'éveille, dans l'esprit d'un étudiant ou d'un professeur de philosophie, le nom de la doctrine utilitaire ? Il se rappelle les règles de l'arithmétique morale de Bentham, le titre d'un essai de Stuart Mill. Il sait que le lien est assez étroit entre la morale de l'utilité et la psychologie de l'association des idées, que, généralement, les utilitaires ont été des associationnistes. Mais sait-il que l'arithmétique morale a beaucoup moins pour objet de fonder une morale que de fonder une science de droit, de fournir une base mathématique à la théorie des peines légales ? Sait-il, si ce n'est vaguement, que l'économie politique orthodoxe, la tradition d'Adam Smith, de Malthus, de Ricardo, a fait partie de la doctrine ? Sait-il encore qu'à l'époque ou l'utilitarisme était une philosophie constituée, et non pas seulement une opinion courante, il fallait être radical pour être utilitaire (d'où la désignation de radicaux philosophiques), et que les adeptes de la morale de l'utilité étaient en même temps les théoriciens de la démocratie représentative et du suffrage universel ? Mais, si l'on ne sait pas cela, peut-on vraiment dire que l'on connaisse la morale utilitaire et le principe même de l'utilité ? Car ce qui érige une proposition en principe, c'est précisément la fécondité logique de cette proposition, le nombre des conséquences qu'elle implique. Pour connaître vraiment le principe de l'utilité, il faut donc en connaître toutes les conséquences, toutes les applications juridiques, économiques et politiques. Nous essayons de rendre la connaissance de la morale utilitaire plus exacte en la rendant plus complète. Nous étudions l'utilitarisme intégral.

Or, pour étudier la doctrine à la fois dans son unité et dans toute sa complexité, quelle méthode convient-il de choisir ? Pourrait-on, afin d'en simplifier l'exposition, supposer le radicalisme philosophique

déjà constitué, et analyser l'ensemble des opinions philosophiques et sociales, théoriques et pratiques, qui pouvaient être celles d'un Stuart Mill, aux environs de 1832 ? La méthode présente des inconvénients graves. Suivant que l'exposition de la doctrine en mettrait mieux en lumière l'unité ou les contradictions, on nous soupçonnerait, dans le premier cas d'avoir employé, pour la reconstituer, des procédés arbitraires et factices, ou, dans le second cas, d'avoir volontairement insisté sur les contradictions, afin de faciliter la tâche du critique. Mieux vaut sans doute laisser parler les faits, montrer à la suite de quelles péripéties tant de théories diverses sont venues successivement s'agréger au bloc de l'utilitarisme intégral, étudier le développement réel des concepts fondamentaux, raconter l'histoire de la formation du radicalisme philosophique. Par où notre sujet d'étude prend une ampleur nouvelle, en raison de l'importance que présente, dans l'histoire de l'esprit public en Angleterre, la doctrine utilitaire. Car l'Angleterre a eu, comme la France, son siècle de libéralisme ; et au siècle de la Révolution française correspond, de l'autre côté de la Manche, le siècle de la révolution industrielle ; à la philosophie juridique et spiritualiste des droits de l'homme, la philosophie utilitaire de l'identité des intérêts. Les intérêts de tous les individus sont identiques. Chaque individu est le meilleur juge de ses intérêts. Donc il faut supprimer toutes les barrières factices que les institutions traditionnelles élèvent entre les individus, toutes les contraintes sociales qui se fondent sur la prétendue nécessité de protéger les individus les uns contre les autres et chacun contre soi-même. Philosophie émancipatrice, très différente par son inspiration et ses principes, mais voisine par beaucoup de ses applications, de la philosophie sentimentale de J.-J. Rousseau. La philosophie des droits de l'homme viendra aboutir, sur le continent, à la révolution de 1848 ; la philosophie de l'identité des intérêts, en Angleterre et vers la même époque, au triomphe du libre-échange manchesterien. Nous étudions, à ce point de vue, les origines, historiques et logiques, du radicalisme philosophique, un peu comme nous pourrions étudier la formation des principes de 1789 ; et dès lors, notre étude constitue, en même temps qu'un chapitre d'histoire de la philosophie, un chapitre de philosophie de l'histoire.

Mais n'est-ce pas là, peut-être, reculer à l'excès les limites de notre sujet ? Nous ne le pensons pas, et nous croyons qu'une circonstance historique donne à notre étude un caractère aussi défini que possible.

Car en Jérémie Bentham le radicalisme philosophique possède son grand homme ; à sa carrière philosophique et littéraire correspond la période que l'on peut tenir, dans l'histoire du radicalisme philosophique, pour la période de formation de la doctrine. — 1776, c'est l'année de la révolution d'Amérique, qui prépare les révolutions européennes ; c'est l'année où Adam Smith publie sa *Richesse des Nations* ; où le major Cartwright formule pour la première fois en Angleterre le futur programme radical et chartiste des parlements annuels et du suffrage universel ; mais c'est aussi l'année où Bentham, âgé de vingt-huit ans, publie son premier ouvrage, le *Fragment sur le gouvernement*. — 1832, c'est l'année de la réforme qui, pour la première fois en Angleterre, accorde aux districts industriels et, dans une certaine mesure, aux classes laborieuses, le bénéfice de l'électorat, et donne à l'opinion radicale la possibilité de s'exprimer et d'exercer une influence sur la législation nationale ; mais c'est aussi l'année où meurt Jérémie Bentham, âgé de quatre-vingt-quatre ans, vénéré par un groupe de disciples comme un patriarche, un chef spirituel, presque un Dieu, dont James Mill serait le saint Paul. C'est, d'ailleurs, à la réforme théorique et pratique du droit que, de tout temps, Bentham s'est attaché ; c'est en ces matières qu'il a été véritablement un inventeur. Si les réformateurs du régime économique et politique, et de la philosophie elle-même, finissent par reconnaître en Bentham un chef d'école, ce n'est pas que Bentham ait été, sur tous ces points, le principal ou le seul auteur des doctrines nouvelles ; il n'a inventé ni la loi de Malthus, ni la psychologie de Hartley ; et, s'il a constitué la théorie utilitaire du radicalisme politique, il n'en a pas inventé le programme. Bien des individus, bien des circonstances ont collaboré à la formation du radicalisme philosophique. Quels individus ? Quelles circonstances ? Comment, aux environs de 1832, un grand nombre d'individus — les plus intelligents et les plus énergiques de leur génération — ont-ils été amenés à professer des opinions communes, une doctrine collective ? Et quel a été le rôle précis joué par Bentham dans la formation de l'école benthamique ? Ainsi prend une forme définie le problème historique que nous essayons de résoudre.

**Tome I**

**La jeunesse de Bentham**

**1776-1789**

[Retour à la Table des matières](#)

## **Avant-propos**

D'une part le développement des sciences physiques, la découverte du principe de Newton, qui permet de fonder, sur une loi unique, une science intégrale de la nature, et l'espérance conçue de découvrir un principe analogue, capable de servir à la constitution d'une science synthétique des phénomènes de la vie morale et sociale ; — d'autre part, une crise profonde de la société, crise elle-même due en partie au développement de la science et au progrès de ses applications pratiques, crise qui appelle des transformations du régime juridique, économique, politique, qui suscite des projets de réforme et des réformateurs sans nombre, qui réclame enfin un principe unique capable d'unir en un seul bloc théorique tant de notions encore éparses : — voilà les causes générales de la formation du radicalisme philosophique. Elles agissent dès le XVIII<sup>e</sup> siècle ; la doctrine utilitaire ne prend pas encore cependant, à cette date, sa forme définitive. Bentham, auteur déjà d'un Code intégral, d'une *Vue d'un corps complet de législation*, ne deviendra pas illustre, comme réformateur de la science du droit, avant les premières années du siècle suivant. Vingt-cinq années de crise séparent les deux périodes extrêmes de son existence : l'une antérieure à 1789, où, obscur encore, il est un philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle, à la manière de Voltaire et de Hume, de Helvétius et de Beccaria ; l'autre, postérieure à 1815, où il est le théoricien d'un parti d'agitation démocratique organisé d'après les méthodes propres au XIX<sup>e</sup> siècle.

Il faut donc, pour raconter la formation du radicalisme philosophique, décrire d'abord l'état primitif par lequel passe, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la doctrine utilitaire. Comment Bentham se trouvera-t-il, un jour, désigné par son génie propre, par des circonstances plus ou moins particulières, pour être le chef de l'école ? Les circonstances qui expli-

quent ce fait sont complexes et variables ; et le progrès de la doctrine ne s'opère pas, sur tous les points, avec la même vitesse ni selon la même loi. Aux approches de 1789, on peut tenir, en matière juridique, la doctrine utilitaire pour constituée de toutes pièces ; mais les Anglais, fiers de l'excellence relative de leurs institutions judiciaires, n'éprouvent aucun besoin de les réformer ; de sorte que Bentham, disciple du français Helvétius et de l'italien Beccaria, admirateur de Frédéric et de Catherine, écrit en langue française un livre qui paraîtra sur le continent, mis au net et édité par un Suisse. La doctrine est en avance sur l'époque. — Vers le même temps, l'économie politique utilitaire, sous réserve des additions que feront plus tard Malthus et Ricardo à la doctrine d'Adam Smith, peut être également considérée comme fondée, avec la théorie de la valeur et la thèse du libéralisme commercial et industriel. Bentham adopte les idées, déjà populaires, d'Adam Smith. *L'Enquête sur la Nature et les Causes de la richesse des Nations* est contemporaine de la Révolution d'Amérique et de la chute du système mercantile : elle exprime fidèlement l'esprit de l'époque. En matière politique, enfin, les utilitaires sont des sceptiques et des autoritaires, indifférents aux moyens que les gouvernements emploieront pour détruire les préjugés et réaliser leurs réformes. C'est le temps, cependant, où déjà s'élabore, parmi les révolutions et les émeutes, le futur programme radical. La doctrine utilitaire, en matière politique, retarde sur l'époque.

[Retour à la Table des matières](#)

## Chapitre I

### *Origines et principes*

Jérémie Bentham naît en 1748, et les moindres incidents de son enfance révèlent qu'il est né à une époque de transition et de crise. Son père a été jacobite, mais a fini par se rallier à la dynastie de Hanovre. Les femmes de la famille sont dévotes et superstitieuses, on raconte autour de lui des histoires de spectres, son imagination enfantine a été tourmentée de visions diaboliques ; mais le père de Bentham lui a donné un précepteur français, qui lui fait lire *Candide* à l'âge de dix ans. Le relâchement des mœurs, le déclin de la foi, tout au moins dans les classes éclairées, sont choses universellement admises et déplorées. Mais cette désagrégation des mœurs anciennes dissimule, en réalité, la naissance d'un monde nouveau. Un autre âge commence pour la société occidentale. En France, le « siècle de Louis XIV » expire, ouvert par le *Discours de la méthode*, clos par le livre de Voltaire qui le dénomme et le consacre, le siècle classique, le siècle de l'ordre et de la loi ; le siècle de la Révolution s'annonce, avec l'*Esprit des lois*, avec les premiers écrits de Rousseau, le siècle romantique, le siècle de l'émancipation religieuse, intellectuelle et morale. En Angleterre, Hume publie son *Enquête sur l'entendement humain* ; Hartley, ses *Observations sur l'homme*. C'est le siècle utilitaire qui commence, le siècle de la « Révolution industrielle », le siècle des économistes et des grands inventeurs. Voilà déjà cinquante ans que la crise se prépare ; deux noms, contemporains de la Révolution de 1688, symbolisent l'ère nouvelle : « Locke et Newton », c'est une association de noms devenue proverbiale, en Angleterre et sur le Continent.

Toute l'intelligibilité de la loi consiste dans sa généralité. Dire qu'une relation est nécessaire, c'est dire non qu'elle est intelligible,

mais qu'elle est constante. Pour qu'il me soit possible d'agir utilement sur la nature extérieure, il n'est pas nécessaire que je comprenne les relations des phénomènes entre eux, à titre de relations intelligibles, il suffit que ces relations soient constantes, et que je sois sûr de provoquer, par la production d'un premier phénomène, l'apparition d'un second phénomène, objet de mon désir : nul n'a besoin que son savoir aille plus loin que son pouvoir. Telle est la conception que se font les Newtoniens des lois de la nature ; elle s'accorde avec la conception nouvelle de la science, définie comme étant non plus contemplative et théorique, mais active et pratique, comme ayant pour objet d'assurer, par la connaissance des lois naturelles, notre domination sur la nature extérieure.

Il est possible, d'ailleurs, de procéder, lorsqu'on étudie la nature de l'homme individuel et social, comme procède, en d'autres matières, le physicien, et d'appliquer, ici encore, la méthode newtonienne à la détermination d'un nombre aussi petit que possible de lois générales et simples, qui, une fois découvertes, permettront d'expliquer, par voie synthétique et déductive, tout le détail des phénomènes. Il est possible par suite, de fonder sur ces connaissances une science pratique, d'étendre notre pouvoir dans la même mesure où nous étendons notre faculté de prévoir. Le nom de Locke résume, pour l'opinion publique, cette préoccupation sociale, présente déjà à l'esprit de Hobbes lorsqu'il avait essayé de définir, par voie d'observation, la fin nécessaire de nos actions et l'ordre d'enchaînement de nos pensées, afin de constituer, sur ces bases, une politique rationnelle. Étant constituées une science de l'âme et une science de la société, qui présentent le caractère de sciences à la fois expérimentales et exactes, analogues à la physique newtonienne, pourquoi ne pas fonder, sur ces disciplines nouvelles, une morale et une législation scientifiques, achèvement de la science pratique universelle ? Tel est le problème que va se poser, pendant tout le siècle de Bentham, l'Angleterre pensante. Ce qu'on appellera l'utilitarisme, le radicalisme philosophie, peut se définir tout entier un newtonianisme, ou, si l'on veut, un essai de newtonianisme appliqué aux choses de la politique et de la morale.

Dans ce newtonianisme moral, deux principes tiennent la place du principe de l'attraction universelle. Ce sont le principe de l'association des idées et le principe de l'utilité. Or, quoique Locke soit universel-

lement reconnu comme le précurseur du nouvel esprit, on ne rencontre cependant chez lui ni développement méthodique d'une morale de l'utilité, ni application universelle du principe de l'association ; mais, en 1730, paraît, en tête de la réédition d'un ouvrage de philosophie, une « dissertation sur les principes et le critérium de la vertu et l'origine des passions », dont l'auteur, Gay, qui se donne, d'ailleurs, pour un disciple de Locke, peut être considéré comme ayant véritablement fondé la nouvelle philosophie, la morale de l'utilité et la psychologie de l'association. Assurément, la pensée de Gay contient encore un élément théologique : Gay fait appel, en morale, à l'idée des récompenses et des peines éternelles. Mais, si on laisse de côté cet élément étranger à l'esprit de la doctrine et qui va en quelque sorte s'éliminer de lui-même, voici comment la philosophie de Gay peut se résumer. Tous les hommes cherchent le plaisir et fuient la peine ; la recherche du plaisir est la loi nécessaire et normale, tout à la fois, de toute action humaine ; les actes obligatoires sont ceux qui conduisent au bonheur. Or, si l'on peut obtenir aisément que tous les hommes se mettent d'accord sur le but à poursuivre, ils cessent visiblement de s'accorder quant aux moyens à employer en vue d'atteindre cette fin nécessaire : c'est que l'idée du bonheur n'est pas liée, chez tous les individus, avec les mêmes idées, c'est, en d'autres termes, que les associations d'idées varient d'individu à individu ; et ces variations individuelles sont soumises elles-mêmes à une loi que le moraliste doit connaître, s'il veut conduire les hommes au bonheur. Rien ne paraît, au premier abord, plus clair et plus simple à comprendre que cette tentative faite pour fonder une morale de l'utilité sur une psychologie de l'association. Il va nous suffire cependant de suivre le développement des deux principes nouveaux, à partir du traité de Gay jusqu'au moment où Bentham fonde sur eux sa doctrine sociale, pour en faire apparaître l'obscurité et la complexité réelles.

Considère-t-on d'abord le principe de l'association ? La doctrine associationniste a pour fondateur reconnu David Hartley, dont les *Observations sur l'homme, sa constitution, son devoir et ses destinées*, paraissent en 1749. Sur certains points, peut-être ne prépare-t-il pas directement la future doctrine de l'utilité, en tant qu'elle doit rendre possible la constitution de sciences morales autonomes ; il place, en

effet, la morale et la politique sous la dépendance de l'idée religieuse, et l'on ne doit pas oublier que le but qu'il se propose, c'est de montrer, dans le mécanisme des lois de la nature, la justification de l'optimisme chrétien. Du moins veut-il fonder une « psychologie » (le mot se rencontre, croyons-nous, chez nul de ses prédécesseurs), théorie de l'intelligence humaine et de l'intelligence animale, branche de la « philosophie naturelle », science qui présentera un caractère déductif, ou « synthétique », aussitôt que les « lois générales » qui en gouvernent les « phénomènes » auront été découvertes par « analyse ». Hartley introduit, de la sorte, franchement en psychologie la méthode et la terminologie de Newton. Il simplifie, d'ailleurs, à l'extrême l'explication des faits, et ramène toutes les associations au type unique de l'association par contiguïté. Il combine sa théorie psychologique avec une théorie physiologique, dont l'idée première a été encore empruntée à Newton, et où les « vibrations en miniature » ou « vibratiuncules » prennent la place des « traces » cartésiennes : n'est-on pas en droit de considérer que ces préoccupations de physiologiste et de médecin ont peut-être contribué à former, chez Hartley, la conviction déterministe et la disposition à rendre compte scientifiquement du mécanisme des phénomènes mentaux ? En 1774, Priestley, disciple de Locke, de Gay et de Hartley, lit l'*Enquête sur l'esprit humain* du docteur Reid, s'afflige de voir que la tentative de ses maîtres pour fonder une science positive des phénomènes de l'esprit humain risque d'avoir échoué, écrit tout un livre pour réfuter Reid, Oswald, Beattie, et annonce son intention de rééditer, avec l'autorisation du fils de Hartley, les *Observations sur l'homme*. Hartley lui-même avait admis que la partie psychologique et la partie physiologique de son livre n'étaient pas indissolublement liées l'une à l'autre : en 1775, Priestley publie *La Théorie de l'esprit humain de Hartley, fondée sur le principe de l'association des idées*, édition abrégée des *Observations* où il supprime tout ce qui concerne la doctrine des vibrations, « afin, nous dit-il, de simplifier la doctrine et de faire de la doctrine de l'association le seul postulat, la seule chose prise pour accordée dans cet ouvrage ». L'édition devient vite populaire, et fonde décidément la renommée de Hartley. Bentham y renvoie dans une note de son *Introduction aux principes de morale et de législation*, où il explique l'influence de l'habitude par l'opération du principe de l'association des idées ; il reconnaîtra, dans une autre occasion, avoir appris de Hartley à considérer le bonheur comme une somme de plaisirs simples, unis par as-

sociation. Le succès du livre prouve que le public anglais ratifie le jugement porté par Priestley : « quelque chose a été fait sur le domaine du savoir par Descartes, beaucoup par Locke, mais beaucoup plus par le docteur Hartley, qui a jeté sur la théorie de l'esprit une lumière plus féconde que n'a fait Newton sur la théorie du monde naturel ».

Or Hume, avant Hartley, dans son *Traité de la nature humaine*, paru en 1738, puis dans son *Enquête sur l'entendement humain*, avait essayé déjà d'interpréter tous les phénomènes de la vie mentale en se fondant sur le principe de l'association des idées ; et Hume est un penseur infiniment plus pénétrant que Hartley. Malgré cela, ou peut-être même à cause de cela, sa philosophie renferme une ambiguïté fondamentale, qui fera toujours hésiter les doctrinaires de l'associationnisme à le tenir pour leur maître.

Hume, assurément, nous offre son traité comme « une tentative pour introduire la méthode expérimentale dans le traitement des sujets moraux ». Il veut faire, pour la philosophie morale, ce que Newton a fait pour la philosophie naturelle, et croit avoir découvert, avec le principe de l'association, « un genre d'*attraction* auquel on trouvera, dans le monde mental, des effets aussi extraordinaires que dans le monde matériel, et des manifestations aussi variées ». Les phénomènes psychologiques *s'attirent* les uns les autres, sont soumis, selon la déclaration formelle de Hume, à des relations de causalité : « la conjonction constante de celles de nos perceptions qui se ressemblent est une preuve convaincante que les unes sont les causes des autres ». Car l'établissement d'une science morale suppose le déterminisme moral : le principal emploi de l'histoire n'est-il pas « de découvrir les principes constants et universels de la nature humaine, en nous montrant les hommes dans les circonstances et les situations les plus variées, et nous fournissant les matériaux grâce auxquels nous pourrions former nos observations et devenir familiers avec les ressorts normaux de l'action et de la conduite humaines » ? Et toute espèce d'action sociale ne suppose-t-elle pas comme possible l'établissement d'une science sociale ? Toutes les lois, fondées sur des récompenses et les peines, supposent que les mobiles de l'espérance et de la crainte exercent sur l'esprit une influence régulière et uniforme capable de produire les actions bonnes et de prévenir les actions mauvaises. « Si grande, nous dit Hume, est la force des lois et des formes particulières de gou-

vement, elle dépend si peu des variations d'humeur et de caractère des individus, que, parfois, on peut en déduire des conséquences presque aussi générales et aussi certaines que toutes celles que peuvent nous donner les sciences mathématiques ». Quel penseur manifesta jamais plus de confiance en la raison humaine ? Quel savant crut jamais plus fermement à la possibilité de transformer la science théorique en science pratique ?

Mais, à côté de cette tendance systématique, on rencontre, chez Hume, une tendance qui la contredit. Il existe assurément des lois, ou, si l'on veut des « principes », pour respecter la terminologie de Hume, qui unissent les images entre elles : le principe d'association par ressemblance, notamment, et le principe d'association par contiguïté. Mais leur action n'est ni infaillible ni exclusive. Ce sont des principes « généraux » qui mettent entre les idées des connexions « faibles » et laissent place à l'indétermination dans l'enchaînement des phénomènes psychologiques. Il n'y a pas, entre les idées, de connexions inséparables ; et Hume ne se lasse pas d'insister « sur la liberté que possède l'imagination de transposer et changer ses idées ». C'est seulement en apparence que la liaison des effets avec leurs causes, fondement du déterminisme universel, apparaît comme moins lâche que les associations d'images contiguës et semblables : Hume analyse l'association de la cause avec l'effet et n'y trouve rien qu'une complication des associations par ressemblance et par contiguïté : donc elle participe de leur indétermination. L'ordre de la nature est un produit de l'imagination ; la raison, un instinct merveilleux et inintelligible, qui, sans l'effet de l'habitude, devrait être une source perpétuelle d'étonnement. Mais alors le fruit de la réflexion philosophique ne sera-t-il pas de détruire les croyances naturelles, de paralyser l'instinct ? Nullement, et la dernière démarche du raisonnement consiste bien plutôt à comprendre que le scepticisme peut être pensé, non vécu, que la raison est insignifiante, lorsqu'on la compare à l'instinct qui fait vivre. Si donc le doute sceptique qui porte sur la raison et les sens est une maladie incurable, cependant, puisqu'il naît de la réflexion, on pourra le faire décroître en affaiblissant l'effort de la réflexion : « l'incuriosité et l'inattention seules peuvent nous fournir un remède au scepticisme, et je me repose entièrement sur elles ». Chez Montaigne, on trouverait des expressions équivalentes. En fait, avec plus de dialectique et d'analyse, avec moins d'érudition, Hume est à bien des

égard le Montaigne anglais ; il est à Kant ce que Montaigne fut à Pascal. L'associationnisme est, chez lui, une philosophie contre les philosophes, une série de raisonnements tournés contre le raisonnement lui-même, un irrationalisme.

Il y a donc bien dualisme dans la méthode de Hume. Par un côté, sa méthode est rationaliste. Il cherche à déterminer des causes et des lois dans l'univers moral, analogues au principe physique de l'attraction universelle. Il est le fondateur des sciences morales que toute une école va travailler à organiser, sous forme déductive et systématique. C'est de lui que procède le dogmatisme associationniste, c'est de lui que procède encore la doctrine économique d'Adam Smith, son compatriote, son ami et son disciple. Mais, d'un autre côté, il passe universellement pour un sceptique, qui cherche à bannir de l'univers la notion de nécessité, et, loin de travailler à créer des sciences nouvelles, vient détruire l'apparence scientifique et rationnelle des disciplines déjà constituées. D'ailleurs la critique de Hume ne tend en aucune manière à paralyser et suspendre l'action. C'est plutôt, en fin de compte, la réflexion que Hume condamne, précisément parce qu'elle paralyse les facultés d'action. La persistance de la vie, en dépit des contradictions de la raison, prouve, empiriquement, que l'optimisme n'est pas enchaîné au rationalisme, et qu'il est bon de se fier à l'instinct, de s'abandonner à la nature, sans être dupe d'aucune illusion logique, sans confondre la nature avec la providence, ni l'instinct avec la raison. La philosophie de Hume est moins un scepticisme qu'un naturalisme. D'où la défiance que son nom inspirera toujours à une école de doctrinaires. Sans doute Bentham le tient pour un de ses maîtres. Mais l'opinion arrêtée de Priestley, dans le traité qu'il consacre, en 1774, à réfuter la philosophie du sens commun, c'est que Hume, par son affectation de scepticisme, a compromis la saine doctrine de Locke et de Hartley. Cinquante ans plus tard, James Mill, disciple attitré de Bentham, en même temps qu'il accordera à Hume l'honneur d'avoir fait « une grande découverte », déplorera qu'après quelques « développements brillants », il se soit égaré « à la recherche d'un petit nombre de résultats surprenants ou paradoxaux ». Le conflit entre deux tendances, l'une rationaliste, l'autre naturaliste, n'en est pas moins réel, dans la logique même de l'associationnisme ; nous le verrons se reproduire sans cesse, dans le grand mouvement d'idées dont nous entreprenons l'étude.

Mais les philosophes qui appartiennent à ce mouvement sont, avant tout, des réformateurs pratiques : dans le principe de l'association des idées, ils cherchent un point d'appui pour la constitution d'une science sociale, à la fois théorique et susceptible d'être convertie en un art. Si Gay, dans sa dissertation, avait proposé d'étendre le principe de l'association à l'explication de tous les phénomènes psychologiques, c'est en vue de constituer une philosophie morale, fondée sur ce qu'il aurait déjà pu appeler le principe de l'utilité : mais la dénomination se rencontre, pour la première fois, dans les écrits de Hume ; et c'est à Hume que Bentham fait honneur, dans son premier ouvrage, le *Fragment sur le gouvernement*, paru en 1776, de la découverte du principe. Or, Hume peut, à juste titre, être tenu pour un précurseur de la morale utilitaire ; cependant, il ne saurait pas plus être tenu pour avoir été le fondateur de l'utilitarisme doctrinal, que de l'associationnisme doctrinal.

D'une part, en effet, Hume n'entend pas la science même de la morale au sens où l'entendront les moralistes utilitaires. Sans doute, il procède en newtonien : il se propose expressément d'appliquer la « méthode expérimentale » à l'analyse de la notion de mérite personnel. S'il peut établir une relation de coexistence entre la distinction du bien et du mal et quelque autre distinction psychologique définie, relation telle que les deux distinctions varient ensemble, dans la même proportion et sous l'action des mêmes causes, il croit pouvoir conclure à l'identité de l'une et de l'autre. La loi générale permettra de rendre compte des phénomènes, même lorsqu'ils semblent divers, même lorsqu'ils semblent contradictoires. « Le Rhin coule vers le nord, le Rhône coule vers le sud ; tous deux prennent cependant leur source dans la même montagne, et sont entraînés dans des directions opposées par le même principe de gravité ». L'analogie du principe de l'attraction universelle, c'est, en matière de philosophie morale, le principe de l'utilité : nous disons, en fait, d'une action qu'elle est moralement louable, dans la mesure où elle paraît conforme à l'intérêt social. Mais, précisément parce qu'il prétend se conformer à une méthode purement expérimentale, Hume ne pense pas que la tâche du philosophe moral soit de donner des ordres. Il cherche *ce qui est* ; c'est par une étrange pétition de principe que la plupart des moralistes,

après avoir procédé de même, se trouvent tout à coup occupés à définir *ce qui doit être*. Or, s'il faut voir ici une pétition de principe, l'objection porte contre Bentham ; car l'idée maîtresse de Bentham, ce sera précisément d'avoir découvert, dans le principe de l'utilité, un commandement pratique en même temps qu'une loi scientifique, une proposition qui nous enseigne indivisiblement ce qui est et ce qui doit être. La raison, selon Hume, est essentiellement inactive. Faite uniquement pour comparer des idées, elle est impuissante à distinguer le bien et le mal dans l'action. Le jugement moral se fonde non sur une idée, mais sur une impression, un « sentiment » : analyser ce sentiment, dire quel est, en fait, le sentiment moral, telle est la tâche du moraliste. C'est une chose caractéristique, quoique aussi bien Bentham n'emploie pas les mots de *raison* et de *sentiment* tout à fait au même sens où Hume les employait, que, dans son *Introduction aux principes de morale et de législation*, il se propose explicitement de soustraire la morale à la domination du sentiment, pour y faire régner la raison.

Mais, d'autre part, il est intéressant de remarquer que, dans les écrits de Hume, précisément parce que sa pensée est complexe et se défie des solutions simples, on trouve à l'état naissant les diverses interprétations qui peuvent être proposées, et vont effectivement être proposées, du principe de l'utilité. Que le plaisir soit la fin des actions humaines, cela est conforme à la thèse générale que soutient Hume. « Demandez à un homme *pourquoi il prend de l'exercice*, il répondra, *parce qu'il désire conserver sa santé* ; si vous demandez, alors, *pourquoi il désire la santé*, il répondra sans hésiter, *parce que la maladie est pénible*. Si vous poussez plus loin votre enquête, et demandez à savoir *pour quelle raison il hait la peine*, il est impossible qu'il vous en donne jamais une. C'est là une fin dernière, et qui n'est jamais rapportée à un autre objet ». Mais ce qui est agréable pour moi n'est pas nécessairement agréable pour mon prochain ; ni ce qui est pénible pour moi, pénible pour lui. Si l'objet naturel de mes désirs, c'est mon plaisir, si l'objet naturel de mes aversions, c'est ma douleur, comment concevoir que le sens moral, qui m'inspire de poursuivre l'utilité générale, et non mon intérêt privé, fasse partie de ma nature ? Trois réponses sont possibles à cette question ; toutes se rencontrent chez Hume : elles constituent trois doctrines logiquement distinctes, et peut-être contradictoires entre elles ; il n'en est pas une, cependant,

qui, sous une forme plus ou moins explicite, ne soit présente dans toute doctrine de l'utilité.

On peut admettre, d'abord, que l'identification de l'intérêt privé et de l'intérêt général se fait spontanément, à l'intérieur de chaque conscience individuelle, par le fait du sentiment de sympathie qui nous intéresse immédiatement au bonheur de notre prochain : et c'est ce qu'on peut appeler le principe de la fusion des intérêts. Le principe de la sympathie apparaissant ainsi comme une forme spéciale du principe de l'utilité, les moralistes du XVIII<sup>e</sup> siècle qui font la théorie du « sens moral » peuvent être considérés souvent déjà comme des « utilitaires » ; et c'est ce que confirme l'examen de leurs ouvrages. Tel est le sens des observations présentées par John Brown, dans l'essai, paru en 1751, où il discute le traité de lord Shaftesbury : chez Shaftesbury, selon les judicieuses observations de Brown, un langage idéaliste continue à être employé, comme par un phénomène de survivance linguistique, pour exprimer des idées d'utilité que les Platoniciens n'avaient pas prévues. L'évolution est plus sensible avec Hutcheson, professeur de philosophie morale à Glasgow, précurseur de Hume, maître d'Adam Smith, et par l'intermédiaire de qui, selon une conjecture au moins plausible, Hume et Adam Smith auraient été mis en rapports directs. Avant Hume, il réclame l'introduction en morale de la méthode newtonienne. Avant Bentham, il définit « la rectitude et la bonté des actions » comme « consistant dans leur tendance au bonheur universel, ou comme découlant du désir de ce bonheur ». Il emploie déjà la formule que Bentham rendra classique. « Le mal moral ou vice (d'une action donnée) est, nous dit-il, comme le degré de misère et le nombre de ceux qui souffrent ; de sorte que la meilleure action est celle qui procure *le plus grand bonheur des plus grands nombres* » ; et tel chapitre de sa *Philosophie morale* renferme certains éléments de ce que, dans l'école de Bentham, on appellera l'arithmétique morale. Hume, enfin, tient le système égoïste pour un produit de ce besoin exagéré de simplification théorique, qui finit par compliquer les explications, et que la méthode expérimentale condamne plus encore en morale qu'en physique. Il n'admet pas qu'on établisse une contradiction entre les sentiments égoïstes et sociaux : ces sentiments ne sont pas plus opposés entre eux que l'égoïsme et l'ambition, l'égoïsme et l'esprit vindicatif, l'égoïsme et la vanité ; les sentiments sociaux ne sont-ils pas, bien au contraire, nécessaires pour donner une matière à

la forme vide de notre égoïsme ? Le principe de la sympathie apparaît alors comme une conséquence nécessaire du principe de l'utilité une fois admis : car c'est seulement par sympathie que le bonheur d'un étranger nous affecte. Nous verrons, par la suite, que la morale de l'utilité ne saura jamais se débarrasser complètement, en dépit de tous les efforts, du principe de la fusion sympathique des intérêts. Bentham, dans son *Introduction*, fait place aux plaisirs de la sympathie, qu'il appelle encore la bienveillance ou le bon vouloir, et admet que les individus peuvent être liés entre eux par la sympathie aussi bien que par l'intérêt.

Mais une tendance très différente se révèle, dans le développement de la philosophie morale en Angleterre, avant Bentham. Que l'égoïsme soit, sinon le penchant exclusif, tout au moins le penchant prédominant, de la nature humaine, c'est une idée qui gagne du terrain, chez les moralistes anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle. Hume accorde que la maxime peut être fautive *en fait*, mais il insiste avec force sur cette idée qu'elle est vraie *en politique*. Car, d'une part, le sentiment d'honneur, s'il agit parfois sur les individus isolés, cesse d'agir sur les individus, dès qu'ils sont considérés comme appartenant à un parti : un homme n'est-il pas sûr d'obtenir l'approbation de son parti, pour tout ce qui sert l'intérêt commun ? De plus, toute assemblée prend ses décisions à la majorité des voix : il suffira donc que le mobile égoïste influence seulement la majorité (comme ce sera toujours le cas), pour que l'assemblée tout entière obéisse aux séductions de cet intérêt particulier, et agisse comme si elle ne contenait pas un seul membre qui se préoccupe de la prospérité et de la liberté publiques. Mais constituer la politique comme une science expérimentale et objective, n'est-ce pas la préoccupation dominante de tous les moralistes de l'utilité ? Aussi conçoit-on que Bentham tende à admettre, comme Hume, et en faisant moins de réserves que lui, l'influence, sinon exclusive, au moins prédominante, de l'égoïsme sur les actions humaines : plus étroitement encore, il déclare que « de toutes les passions, celle qui est le plus accessible au calcul, et des excès de laquelle, en raison de sa force, de sa constance et de son universalité, la société a le plus à craindre », c'est la passion « qui correspond au motif de l'intérêt pécuniaire ». Le but que poursuit Bentham, d'accord avec tous les philosophes de l'utilité, c'est de fonder la morale comme science exacte. Il cherche donc à isoler dans l'âme humaine, le sentiment qui paraisse le

mieux se prêter à la mesure. Or, le sentiment de sympathie paraît, moins que tout autre, satisfaire à cette condition : comment dire, sans absurdité, que le sentiment de sympathie varie, selon une loi quelconque, en raison du nombre de ses objets ? Au contraire, les sentiments égoïstes admettent, mieux que tous les autres, un équivalent objectif. La crainte d'une douleur se laisse, avec quelque précision, évaluer et comparer à d'autres craintes, lorsque les douleurs considérées sont des douleurs proprement égoïstes, lorsqu'il s'agit, par exemple, de la crainte d'une amende déterminée : c'est pourquoi l'idée d'appliquer le principe de l'utilité à la théorie du droit pénal semble s'être présentée la première à l'esprit de Bentham. Une espérance se laisse, avec quelque précision, évaluer et comparer à d'autres espérances, lorsque les plaisirs espérés sont d'ordre égoïste, lorsqu'il s'agit, par exemple, de l'espérance de recevoir un nombre déterminé de pièces de monnaie égales entre elles : c'est pourquoi l'économie politique, la « dogmatique de l'égoïsme », constitue peut-être la plus fameuse des applications du principe de l'utilité.

Mais, alors même que l'on admet la prédominance des mobiles égoïstes, le principe de l'utilité peut être, et a été effectivement interprété de deux manières distinctes, qui donnent naissance, en face de la thèse de la fusion des intérêts, à deux thèses nouvelles.

On peut raisonner d'abord de la façon suivante : puisqu'il est reconnu que les mobiles égoïstes sont prédominants dans la nature humaine et que, d'ailleurs, l'espèce humaine vit et subsiste, il faut admettre que les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes et produisent mécaniquement le bien de l'espèce. Bentham ira même plus loin et tirera argument de la persistance de l'espèce humaine pour démontrer la prédominance des mobiles égoïstes : l'humanité pourrait-elle subsister un seul instant, si chaque individu était occupé à promouvoir l'intérêt de son prochain, au détriment de son intérêt propre ? Thèse qui présente un caractère éminemment paradoxal, qui est appelée cependant à faire fortune : on peut l'appeler la thèse de l'identité naturelle des intérêts.

Mandeville, dans sa *Fable des Abeilles*, parue en 1723, avait développé cette théorie que les vices des individus sont à l'avantage du public : *private vices, public benefits*. Il s'était flatté de démontrer

« que ni les qualités qui forment les liaisons d'amitié, ni les affections naturelles à l'homme, ni les vertus réelles qu'il est capable d'acquérir par la raison, ni le renoncement à soi-même, ne sont le fondement de la société. C'est ce que nous appelons *Mal* dans le monde soit *moral*, soit *physique*, qui est le grand principe pour nous rendre des créatures sociables ». Mais qu'est-ce que Mandeville appelle le mal, ou le vice ? Est-ce l'égoïsme ? Pourquoi, si l'égoïsme est utile au public, et si, d'autre part, on convient d'appeler vertueuses chez les individus les qualités utiles au public, persister à appeler l'égoïsme un vice ? C'est la critique que vont adresser à Mandeville tous les moralistes qui se rattachent à la tradition utilitaire, depuis Hume et Brown jusqu'à Godwin et Malthus. Si Mandeville avait commencé par réviser la terminologie courante, fondée sur les notions d'une morale erronée et confuse, il aurait découvert la thèse de l'identité des intérêts, travaillé au progrès de la science morale, au lieu de procéder en littérateur, faiseur de paradoxes. Car l'économie politique utilitaire repose tout entière, à partir d'Adam Smith, sur la thèse de l'identité naturelle des intérêts. Par le mécanisme de l'échange et la division du travail, les individus, sans le vouloir, sans le savoir, en poursuivant chacun son intérêt propre, travaillent à réaliser, d'une manière immédiate, l'intérêt général. Peut-être Adam Smith, qui fonde sa morale sur le principe de la sympathie, serait-il disposé à admettre que la thèse de l'identité naturelle des intérêts, vraie en économie politique, est fautive en morale. On voit cependant combien il sera tentant, pour les théoriciens du système égoïste, d'accaparer une thèse qui semble justifier leur doctrine.

On peut, d'ailleurs, fort bien tenir pour paradoxale la thèse suivant laquelle les égoïsmes s'harmonisent d'une manière immédiate, et, sans abandonner la thèse de l'identité naturelle des intérêts, s'accommoder de la doctrine plus modérée, développée par Hartley, selon laquelle l'identification des intérêts s'opère d'une façon nécessaire sans doute, mais seulement progressive et graduelle. La grande préoccupation de Hartley est de démontrer la coïncidence du mécanisme de l'association avec l'optimisme chrétien, qui se fonde sur des considérations de finalité. Après avoir établi d'abord, en pur langage benthamique, que tous les plaisirs, qui nous paraissent irréductibles et spécifiquement différents, ne diffèrent, en réalité, que par le degré de leur complication, et sont tous des collections d'éléments simples, diversement associés, Hartley pense pouvoir rendre compte, par le seul

mécanisme de l'association, de la formation de tous les sentiments, sympathiques aussi bien qu'égoïstes, et démontrer, en outre, que la quantité de plaisir tend, selon une progression mathématique, à prévaloir sur la quantité de peine. « Ainsi l'association des idées convertira un état, où le plaisir et la peine seront perçus alternativement, en un état où le pur plaisir sera seul perçu ; ou du moins fera, pour les êtres qui en subiront l'influence à un degré indéfini », « la distance qui les rapproche de cet état plus petite que toute quantité finie ». C'est, nous dit Hartley en propres termes, la promesse du paradis reconquis : « l'association tend à nous rendre tous finalement semblables, de sorte que, si l'un est heureux, tous doivent l'être ». Priestley emprunte la théorie à Hartley, la dégage des éléments théologiques qui, chez celui-ci, la compliquent. Elle devient la théorie du progrès indéfini. Nous en verrons les destinées.

Mais on peut raisonner encore autrement : on peut admettre toujours que les individus sont principalement, ou même exclusivement, égoïstes, et nier cependant l'harmonie, soit immédiate, soit seulement progressive des égoïsmes. On déclare alors que, dans l'intérêt des individus, il faut identifier l'intérêt de l'individu avec l'intérêt général, et qu'il appartient au législateur d'opérer cette identification : et c'est ce qu'on peut appeler le principe de l'identification artificielle des intérêts. Hume, après avoir approuvé la maxime des écrivains politiques, suivant laquelle tout homme doit être, en principe, tenu pour une canaille (*every man should be held a knave*), conclut, de ce principe une fois posé, que l'art de la politique consiste à gouverner les individus par leurs intérêts, à imaginer des artifices tels qu'en dépit de leur avarice et de leur ambition ils coopèrent au bien public. Si l'on ne procède pas ainsi en politique, c'est en vain que l'on se vantera de posséder les avantages d'une bonne constitution ; on trouvera, en définitive, que l'on n'a pas de garantie autre, pour ses libertés et ses biens, que la bienveillance de ses maîtres, ce qui revient à dire que l'on n'aura aucune garantie. — Or, c'est sous cette dernière forme que Bentham adopte d'abord le principe de l'utilité. Il pourra bien appliquer, accidentellement, le principe de la fusion des intérêts. Il pourra bien, en matière d'économie politique, adopter, avec les idées d'Adam Smith, le principe de l'identité naturelle des intérêts. Mais la forme primitive et originale que revêt, dans sa doctrine, le principe de l'utilité, c'est le principe de l'identification artificielle des intérêts.

Bentham s'adresse au législateur, pour résoudre, par l'application bien réglée des peines, le grand problème de la morale, pour identifier l'intérêt de l'individu avec l'intérêt de la collectivité ; son premier grand ouvrage est une « introduction au principes » non seulement « de la morale », mais encore et surtout « de la législation ».

N'est-ce pas ainsi que vient de procéder le philosophe français Helvétius, dans son livre fameux *De l'esprit* ? Et, si oublié que soit aujourd'hui cet ouvrage, est-il possible d'exagérer l'influence qu'il exerça, dans toute l'Europe, au moment de son apparition ? Influence particulièrement profonde et durable en Angleterre, et que Bentham éprouva l'un des premiers : aussi bien Helvétius ne se donne-t-il pas pour un disciple de Hume ? et le public anglais ne retrouve-t-il pas, dans les écrits du philosophe français, les idées, en quelque sorte dépaysées, de ses philosophes nationaux ? Les temps ne sont plus, d'ailleurs, où Voltaire et Montesquieu allaient prendre en Angleterre des leçons de philosophie et de politique. Maintenant, le phénomène inverse se produit ; les « libres penseurs » anglais, tombés en discrédit dans leur propre pays, ont fait école en France, où les Anglais vont renouer la tradition rompue. C'est le temps où l'usage s'établit, pour les jeunes gens de grande famille, d'achever leur éducation par un voyage en France. Le père de Jérémie Bentham n'est qu'un riche bourgeois ; mais il sait et aime le français, et rédige son journal quotidien dans une sorte de français bizarre, mêlé de mots anglais et d'anglicismes. Il confie son fils, qui, âgé de six ans, sait déjà le latin et le grec, à un précepteur français, sous la direction duquel Jérémie passe, rapidement, des *Contes* de Perrault aux *Contes* de Voltaire et découvre déjà, si nous en croyons ses déclarations, dans un passage du *Télémaque*, les premières lueurs du principe de l'utilité. Puis Bentham entre, en 1755, à l'école de Westminster, et, en 1760 (il est âgé de douze ans seulement : on le dispense de prêter serment tant il est jeune) à l'Université d'Oxford ; bachelier ès arts en 1763, il va s'inscrire comme étudiant à Lincoln's Inn, puis revient entendre à Oxford les leçons du fameux professeur de droit Blackstone. Mais ni les milieux où il a grandi ni les maîtres qu'il a écoutés ne semblent avoir agi sur lui, si ce n'est par répulsion. Les influences profondes qu'il subit vers cette époque sont françaises. En 1770, il fait le voyage de Paris. Un

peu plus tard, il se met à correspondre en français avec son frère. Il lit Voltaire, dont il traduit un des contes en anglais, Montesquieu, qu'il apprécie médiocrement ; Maupertuis, auquel il emprunte certaines formules de son calcul moral ; Chastellux, dont il goûte le traité *De la félicité publique*, et avec qui il entre en relations. Surtout, c'est en 1769 qu'il a lu Helvétius, et découvert sa vocation. Un problème avait tourmenté son enfance : il comprenait mal le sens du mot *génie*. Il en trouve, chez Helvétius, le sens étymologique : *génie* vient de *gigno*, et veut dire *invention*. Quel est donc son génie ? Et, d'autre part, de toutes les formes du génie, quelle est la plus utile ? Helvétius lui répond : le génie de la législation. Mais a-t-il le génie de la législation ? « D'une voix tremblante », il se répond à lui-même « oui ». Son ambition, il l'avoue, quelques années plus tard, aux premières lignes d'un de ses ouvrages manuscrits : « Ce que Bacon fut pour le monde physique, Helvétius le fut pour le monde moral. Le monde moral a eu son Bacon ; mais son Newton est encore à venir ».

Helvétius, à l'exemple de Hume, veut « traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale ». Il assigne pour principe à la morale « l'intérêt public, c'est-à-dire celui du plus grand nombre » ; et c'est dans « la pratique des actions utiles au plus grand nombre » qu'il fait consister la justice. L'intérêt est l'unique dispensateur de l'estime et du mépris attachés aux actions et aux idées : voilà la thèse fondamentale de son livre. — Aux idées. Pourquoi établissons-nous une hiérarchie entre les sciences ? Ce n'est pas en raison des caractères intrinsèques qu'elles présentent, de leur plus ou moins de complexité ou de difficulté. La science des échecs est peut-être aussi complexe que les mathématiques abstraites ; mais elle est moins utile et, par suite, moins estimée : c'est en proportion de leur utilité que nous estimons les divers ordres de connaissance. Principe que Bentham reprendra pour l'appliquer, dans sa *Chrestomathie*, à un essai de classification des sciences. — Aux actions. « Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt » ; et, si l'intérêt personnel est l'unique et universel appréciateur du mérite des actions des hommes, la probité, par rapport à un particulier, n'est, conformément à sa définition, que « l'habitude des actions personnellement utiles à ce particulier ». Par rapport à un particulier, soit ; mais par rapport à la société ? C'est toujours le même problème qui se po-

se ; et Helvétius y répond en se ralliant au principe de l'identification artificielle des intérêts.

Il réfute la théorie des climats, développée par Montesquieu dans son *Esprit des lois*. Au déterminisme physique et en quelque sorte géographique de Montesquieu, Helvétius oppose un déterminisme moral ; l'homme est moins le produit des circonstances géographiques que des circonstances sociales, de l'éducation au sens le plus large du mot : « c'est uniquement, nous dit-il, dans le moral qu'on doit chercher la véritable cause de l'inégalité des esprits ». La conséquence de cette théorie, c'est que l'homme est muni, grâce à la connaissance qu'il acquiert des lois de la nature humaine, d'un pouvoir illimité de transformer ou de réformer l'homme. C'est la théorie que reprendront, au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, les éducateurs comme James Mill, disciple de Bentham, ou comme Robert Owen, disciple de Godwin : par l'éducation, on enseigne aux individus à identifier leur intérêt avec l'intérêt général. Or Bentham et Godwin sont deux disciples d'Helvétius. Du moment que toutes les inégalités entre individus proviennent de causes morales, il en doit être de même de l'inégalité des sexes. Elle est due à des causes sociales et modifiables, non physiologiques et immuables. Helvétius est féministe. Or c'est Mary Wollstonecraft, femme de Godwin, qui fondera, en 1792, le féminisme anglais avec son *Apologie des droits de la femme* ; et, aux approches de 1832, la plupart des radicaux utilitaires, Bentham en tête, seront, eux aussi, féministes. On aperçoit sous quelle influence Bentham a conçu l'espoir de constituer une science exacte de la morale, lorsqu'on voit Helvétius déclarer qu'il existe un art pédagogique, un art d'inspirer et de régler les passions, dont les principes sont « aussi certains que ceux de la géométrie ».

Helvétius demande, d'ailleurs, qu'on entende le mot « éducation » au sens le plus large : « chacun, si je l'ose dire, a pour précepteurs, *et la forme du gouvernement sous lequel il vit*, et ses amis et ses maîtres, et les gens dont il est entouré, et ses lectures, et enfin le hasard, c'est-à-dire une infinité d'événements dont notre ignorance ne nous permet pas d'apercevoir l'enchaînement et les causes ». Le législateur est donc un pédagogue, un moraliste : la morale et la législation ne font « qu'une seule et même science ». C'est uniquement par de bonnes lois qu'on peut former des hommes vertueux : tout l'art du législa-

teur consiste à forcer les hommes, par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. Toute l'étude des moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire des récompenses et des peines, et le secours qu'on en peut tirer pour lier l'intérêt personnel et l'intérêt général. Dans cette union, Helvétius voit « le chef-d'œuvre que doit se proposer la morale » ; et, avec plus de précision encore, il trace, comme il suit, le programme même que Bentham essaiera bientôt de remplir : « C'est à l'uniformité des vues du législateur et à la dépendance des lois entre elles que tient leur excellence. Mais, pour établir cette dépendance, il faut pouvoir *les rapporter toutes à un principe simple*, tel que *celui de l'utilité du public*, c'est-à-dire du *plus grand nombre* d'hommes soumis à la même forme du gouvernement : principe dont personne ne connaît toute l'étendue ni la fécondité ; *principe qui renferme toute la morale et la législation* ».

Avant de se propager en Angleterre, la doctrine d'Helvétius s'est propagée en Italie, où Beccaria essaie, dans un livre fameux, d'appliquer systématiquement les principes de la philosophie d'Helvétius à la matière du droit pénal. Le *Traité des délits et des peines* paraît en 1764 : la traduction française de Morellet, en 1766 ; la première traduction anglaise, en 1767. Bentham est le disciple de Beccaria, comme il est le disciple d'Helvétius. D'une part, il pousse plus loin que n'avait fait Beccaria l'application du principe de l'utilité à la solution des problèmes juridiques, projette et commence de rédiger un Code universel, rédige tout un Code pénal ; et son *Introduction* a dû être intitulée *Introduction à un Code pénal*, avant de recevoir un titre visiblement emprunté à Helvétius. D'autre part, il se sert de diverses observations, éparses dans le petit traité de Beccaria, pour donner une rigueur mathématique aux principes de la philosophie de l'utilité ; y trouve, un peu plus explicite que chez Helvétius, sa formule du « plus grand bonheur du plus grand nombre », *la massima felicità divisa nel maggior numero* ; dans l'analyse, instituée par Beccaria, des éléments qui font la gravité de la peine : intensité et durée, proximité et certitude, il aperçoit les premiers éléments de son calcul moral « O mon maître, s'écrie-t-il, premier évangéliste de la raison, toi qui as élevé ton Italie si au-dessus de l'Angleterre, et j'ajouterais de la France, si Helvétius, sans écrire sur les lois, ne t'avait pas déjà aidé, ne t'avait pas fourni tes idées fondamentales, toi qui parles raison sur

les lois, alors qu'en France on ne parlait que jargon, lequel, cependant, comparé au jargon anglais, était la raison même, toi qui as fait des excursions si fréquentes et si utiles dans le sentier de l'utilité, que restet-il à nous autres ? de ne nous en écarter jamais ». Nul penseur n'a été moins soucieux que Bentham de dissimuler ce qu'il emprunte à ses devanciers, à ses contemporains, à son siècle.

Enfin, dans le moment même où Bentham va chercher des inspirateurs en France et en Italie, la morale de l'utilité, depuis longtemps préparée, et énoncée sous des formes constamment plus parfaites par des penseurs tels que Gay, Hutcheson, Hume et Brown, continue à se développer en Angleterre, autour de Bentham. Les idées fondamentales sur lesquelles sa philosophie va reposer sont déjà les idées courantes des contemporains de sa jeunesse ; et c'est une chose curieuse que, vers cette époque, la doctrine de l'utilité trouve en Angleterre son expression presque définitive, chez deux écrivains populaires qui sont deux hommes d'Église, le dissident Priestley et l'anglican Paley.

Priestley, dans un essai, publié en 1768, « sur les premiers principes du gouvernement, et sur la nature de la liberté politique, civile et religieuse », propose d'adopter, à titre de « grand critérium » pour trancher toutes les questions de politique, « le bien et le bonheur des membres, c'est-à-dire de la majorité des membres d'un État ». Il s'étonne que l'idée ait échappé jusqu'ici à tant d'écrivains ; car « cette unique idée générale, convenablement suivie, jette le plus grand jour sur le système entier de la politique, de la morale... » ; il ajoute même « de la théologie » : car on ne peut considérer Dieu comme animé par une autre préoccupation que celle du bonheur de ses créatures. Mais ce penseur bizarre, cet hérétique de profession, déterministe, matérialiste, négateur de la divinité de Jésus, et cependant prêtre chrétien, d'ailleurs historien fécond, agitateur politique, grand chimiste, « Priestley-Protée », comme on l'appelle, manque de l'esprit de suite nécessaire pour entreprendre, dans la solitude et la méditation, l'application systématique du principe qu'il a découvert ou pense avoir découvert. Est-ce même à lui que Bentham a emprunté la formule du « plus grand bonheur du plus grand nombre » ? Bentham l'affirme quelque part ; mais il affirme ailleurs l'avoir trouvée chez Beccaria ; il pouvait l'avoir trouvée chez Helvétius. Il est naturel

qu'une idée courante tende, un peu de tous côtés, à s'exprimer par les mêmes formules.

Paley, qui peut, lui aussi, avoir emprunté à Priestley l'idée maîtresse de son livre, applique, en 1785, dans ses *Principes de philosophie morale et politique*, le principe de l'utilité aux problèmes de morale et de théologie. Il définit le bonheur, une somme de plaisirs, qui diffèrent seulement par la durée et l'intensité, ou, plus exactement, comme l'excès d'une somme de plaisirs sur une somme de douleurs. Il tient que les actions morales diffèrent des actions immorales par leur tendance, et que le critérium du droit, c'est l'utilité. Quant au problème de savoir comment l'intérêt public et l'intérêt privé se trouvent liés ensemble, il le résout, comme autrefois Gay, par le recours à un Dieu rémunérateur et vengeur. L'ouvrage devient rapidement le manuel classique de morale à l'Université de Cambridge, où Paley professa sept ans de suite, où l'on enseigne depuis longtemps la philosophie de Locke, où l'on enseignera désormais « Locke et Paley ». Paley restera pendant un demi-siècle le représentant attitré de la morale de l'utilité. On dénoncera les « Paleyens » bien avant de dénoncer les « Benthamites ». Même en 1828, Austin, disciple de Bentham, s'inspirera visiblement, dans la partie philosophique de ses leçons de droit, des *Principes* de Paley plus que de l'*Introduction* de Bentham. Plus tard encore, Coleridge enveloppera dans une même réprobation ceux qu'il appellera ironiquement « les sages de la nation », — non pas Bentham et Malthus — mais Paley et Malthus.

Les amis de Bentham s'émeuvent du succès qu'obtient le livre nouveau ; ils s'impatientent de l'incroyable paresse de Bentham à faire imprimer ses manuscrits, à faire paraître les épreuves imprimées de ses œuvres. Depuis 1772 il travaille à un grand ouvrage, qui doit réformer la science du droit. En 1775, il considère comme très avancé le « Plan d'un Digeste », en d'autres termes d'un Code intégral, et, comme touchant à sa fin, un « Commentaire des Commentaires », où il réfute tout le système du grand jurisconsulte anglais Blackstone. Mais, en 1776, il se borne à détacher quelques pages de ce dernier ouvrage et à publier le *Fragment sur le gouvernement*, où il discute, chez Blackstone, les principes du droit constitutionnel. Cependant, il ne cesse d'écrire, travaille maintenant à des *Éléments critiques de la jurisprudence*, très avancés déjà en 1776. Mais c'est le moment où la

réforme des prisons se discute à Londres : dans un *Aperçu sur le « Hard Labour Bill »*, il se contente de publier, en 1778, une application très particulière des principes fondamentaux de sa théorie des peines à l'organisation du régime pénitentiaire. Car un prix vient d'être proposé, par la Société économique de Berne, pour l'année 1779, à l'auteur du meilleur projet de réforme des lois criminelles ; et Bentham songe à concourir. Il n'arrive pas à temps, d'ailleurs, et commence, à Londres, en 1780, l'impression du *Code pénal* qu'il vient d'écrire. Mais, une fois de plus, il n'aboutit pas, se dégoûte des lenteurs de l'impression, et s'occupe d'autre chose. Les questions de chimie l'ont toujours passionné : elles occupent plus de place, dans sa correspondance avec son frère Samuel, que les questions de droit ou de politique ; c'est comme apprenti chimiste, non comme réformateur social, qu'il fait, en 1775, la connaissance de Priestley ; il publie, en 1783, la traduction d'un ouvrage allemand de chimie appliquée. Il travaille toujours, cependant, soit à Lincoln's Inn, dans son logement d'avocat, soit au château de Bowood, chez lord Shelburne, qui le protège, à son grand ouvrage de jurisprudence, songe maintenant à une « vue générale d'un corps de législation », approfondit les questions de principes, rédige un traité sur la « législation indirecte », un autre sur la « transplantation des lois ». Il cherche le moyen de propager ses idées sur le continent, et va rejoindre, en 1785, son frère Samuel, qui a obtenu, en Russie, une fonction et un grade. Il s'intéresse aux questions économiques, et publie une *Défense de l'usure* qui obtient un vif succès. Il s'intéresse de nouveau à la réforme du régime pénitentiaire, et, avec la collaboration de son frère, trace le plan du *Panopticon*, la prison modèle, à l'adoption de laquelle il va consacrer plus de vingt ans d'efforts infructueux. Mais son grand ouvrage théorique ne paraît toujours pas. En vain son ami George Wilson l'avertit de la publication du livre de Paley : beaucoup des idées de Paley sur les peines sont identiques à celles que Wilson a toujours tenues pour les plus importantes parmi les découvertes de Bentham... Bentham répond par des plaisanteries : c'est la faute de Wilson et de ses critiques, s'il s'est abstenu de publier l'ouvrage. Wilson proteste : « La cause en est à votre naturel. Avec le dixième de votre génie, et un degré moyen de constance, Samuel et vous seriez l'un et l'autre, depuis longtemps, parvenus à la gloire. Mais votre histoire, depuis que je vous connais, a toujours été de courir d'une bonne idée à une meilleure. Cependant, la vie se passe, et rien ne s'achève. » En 1788, Wilson revient à la char-

ge : qui sait si Paley n'a pas plagié Bentham ? Des épreuves ne se sont-elles pas égarées, celles, en particulier, que Bentham avait confiées, en 1781, à lord Ashburton ? En fait, malgré le succès immédiat obtenu par le livre de Paley, malgré la paresse et l'indifférence de Bentham qui se laisse gagner de vitesse, il semble qu'on peut deviner déjà pour quelles raisons profondes Bentham, et non Paley, est appelé à devenir le chef de l'école utilitaire.

Paley est un prêtre : d'où le fondement théologique qu'il donne à la morale de l'utilité. Or, le caractère théologique de son utilitarisme, s'il rend plus facilement acceptable son enseignement dans une Université officielle, lui interdit de devenir jamais ce que veut être Bentham : il lui manque l'intransigeance du révolutionnaire et du doctrinaire. Lorsque en 1772, la question de la *subscription*, de l'adhésion obligatoire aux trente-neuf articles fondamentaux de l'Église Anglicane, agite l'Université de Cambridge, et qu'une pétition se signe pour obtenir la suppression de cette formalité, Paley, malgré sa sympathie pour le parti libéral, se dérobe, alléguant plaisamment qu'il n'a pas de quoi se payer le luxe d'une conscience. Bentham prend plus au sérieux les questions de conscience : il se souviendra, toute sa vie, avec quelle horreur, lors de son temps d'étude à Oxford, il vit expulser cinq étudiants méthodistes pour crime d'hérésie ; avec quelle horreur il se vit obligé d'adhérer publiquement, sans la foi, aux trente-neuf articles : les angoisses qu'il éprouva ce jour-là, il les compare à celles de Jésus crucifié. Paley a beau, critiquant la théorie du « sens moral », exprimer, en des termes très voisins de ceux qu'emploiera Bentham, sa crainte « qu'un système de moralité, fondé sur des instincts, trouve des raisons et des excuses aux opinions et aux pratiques établies » ; il est lui-même un conservateur, dont le système apporte une justification à peu près complète à toutes les institutions établies, judiciaire aussi bien que religieuses et politiques. Bentham, entré au barreau sur le désir d'un père ambitieux, y plaide à peine une ou deux fois ; déjà, disciple d'Helvétius et de Beccaria, il lui répugne de s'enrichir en faisant le métier d'interpréter, aux dépens du public, un droit vicieux. À « se noyer » dans la carrière, il n'aurait bientôt plus ni le talent ni l'inclination nécessaire pour entreprendre son grand dessein. « Dans le chemin que je suis, écrit-il dès 1772 à son père, je marche, plein d'allégresse et d'espérance ; dans tout autre je me tramerais, sans élan et à contrecœur... Pardonnez-moi, Monsieur, de vous le déclarer sim-

plement, une fois pour toutes : tant que cette grande affaire ne sera pas réglée, je me sens incapable de toute autre ». Déjà il rêve de fonder une école, de commander à des disciples qui publieront et propageront ses écrits ; déjà il trouve, à Lincoln's Inn, chez Lind, chez Wilson, des amis zélés et prêts à travailler sous ses ordres, prêts à rendre ses idées publiques. Sorti des écoles, désertant le barreau, il se sent libre enfin, libre de poursuivre cette infatigable guerre aux abus qui va occuper sa vie tout entière.

Uniquement préoccupé de pratique, les questions de métaphysique ne l'inquiètent pas. Peu lui importe le problème de la réalité du monde extérieur. « Si ce morceau de pain qui est placé devant moi n'existe pas, comme ils disent, et, si, de cette belle philosophie, je ne tire aucune conclusion pratique, je n'y trouve aucun profit ; si j'en tire une, je meurs de faim ». Peu lui importe le problème du libre arbitre. Le philosophe écossais Gregory lui demande, par l'intermédiaire de Wilson, son avis sur un ouvrage où il a discuté la question : Bentham se dérobe, allègue que le temps lui fait défaut, et ajoute, confidentiellement, dans sa réponse à Wilson, qu'il se soucie de la liberté et de la nécessité comme d'un fétu : comment un homme qui a une profession active peut-il se tourmenter de questions aussi purement spéculatives ? C'est même dans cette indifférence qu'il faut chercher peut-être, comme l'a conjecturé Dumont, la vraie cause de sa paresse à publier son ouvrage. L'« Introduction » n'a de valeur à ses yeux que comme préface à une œuvre immense, tout entière pratique et législative, la réforme intégrale du droit : que lui importent, prises en soi, les discussions de principes ? Il a déjà rédigé intégralement, confié à Dumont pour les publier en France, les manuscrits d'une *Vue générale d'un corps complet de législation*, lorsque enfin, sur les instances répétées de ses amis, l'*Introduction aux principes* paraît en 1789.

L'« Introduction » débute par une proposition presque textuellement copiée chez Helvétius. « La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la *peine* et le *plaisir*. C'est à eux seuls de montrer ce que nous devons faire, aussi bien que ce que nous ferons. La distinction du juste et de l'injuste, d'une part, et, d'autre part, l'enchaînement des causes et des effets, sont attachés à leur trône. Le *principe de l'utilité* constate cette sujétion, et la prend pour fondement du système dont l'objet est d'élever l'édifice de la

félicité par la main de la raison et de la loi. Par le principe de l'utilité, on entend le principe qui approuve ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie intéressée ; ou, ce qui revient au même, à favoriser ou à contrarier ce bonheur. je dis : d'une action quelconque et, par suite, non seulement de tous les actes d'un particulier, mais de toute mesure gouvernementale ». Deux points sont à retenir dans cette définition, qui donnent à l'œuvre de Bentham son véritable caractère.

D'une part, Bentham distingue aussi peu que possible entre le problème moral et le problème législatif « Par la main de la raison, écrit-il, *ou de la loi* », et encore : « tous les actes d'un particulier *et toutes les mesures de gouvernement* ». La morale et la législation ont même principe, même méthode. La morale, au sens large, peut être définie « l'art de diriger les actions des hommes en vue de la production de la plus grande quantité possible de bonheur, pour ceux dont l'intérêt est en vue ». Ou bien donc l'homme dont je me proposerai de diriger les actions, ce sera moi-même ; alors la morale sera *l'art du gouvernement de soi*, ou la *morale privée*. Ou bien les hommes dont je dirigerai les actions seront des hommes autres que moi-même. S'ils ne sont pas adultes, l'art de les gouverner s'appelle *l'éducation*, elle-même *privée* ou *publique*. S'ils sont adultes, l'art de diriger leurs actions en vue de produire le plus grand bonheur du plus grand nombre relève soit de la *législation*, si les actes du gouvernement sont de nature permanente, soit de *l'administration*, s'ils sont de nature temporaire, s'ils sont commandés par les circonstances. — Bentham semble donc, assurément, faire de la législation une branche particulière de la morale ; mais on voit en quel sens il entend la morale, et pourquoi on est autorisé à dire qu'il confond les notions de morale et de législation. Il est le disciple d'Helvétius, malgré les tempéraments que son bon sens apporte à une doctrine paradoxale ; et la morale présente pour lui un caractère impératif, gouvernemental, ou encore, si l'on veut, il se rallie au principe de l'utilité sous la forme spécifique du principe de l'identification artificielle des intérêts. La science de la nature humaine permet de vaincre la nature humaine dans l'intérêt des hommes, de même que, dans l'intérêt des hommes, la science de la nature physique permet de vaincre la nature physique. Et il écrit encore, dans un langage directement inspiré d'Helvétius, « que c'est l'affaire du gouvernement de travailler à accroître le bonheur social, en punissant et

en récompensant ». Et encore ; « Le magistrat joue le rôle de tuteur à l'égard de tous les membres de l'État, par la direction qu'il donne à leurs espérances et à leurs craintes. À la vérité, sous un gouvernement scrupuleux et attentif, le précepteur ordinaire, le père lui-même, n'est, en quelque sorte, que le délégué du magistrat, dont l'influence dominante, différente à cet égard de celle du précepteur ordinaire, suit chaque homme jusqu'à sa mort. »

D'autre part, la fin que se propose Bentham, c'est de fonder, pour la première fois, l'art de la morale et de la législation sur une science objective des mœurs. Le principe de l'utilité diffère des autres préceptes moraux, qui ont été successivement proposés, en ce qu'il énonce non pas une préférence subjective du moraliste, mais une vérité de fait, une loi objective de la nature humaine. Il n'est pas susceptible d'une preuve *directe* : car ce qui sert à prouver tout le reste ne peut soi-même être prouvé. Mais c'est un fait d'observation qu'il n'y a pas ou qu'il n'y a jamais eu de créature humaine vivante assez stupide ou perversie pour ne s'y être pas rapportée dans beaucoup, sinon dans la plupart, des occasions de la vie. C'est un principe que les hommes adoptent et appliquent en général sans y penser. Le principe sera dès lors susceptible au moins d'une preuve *indirecte*. On peut prouver que « lorsqu'un homme essaie de combattre le principe de l'utilité, c'est avec des arguments empruntés, sans qu'il s'en rende compte, à ce principe même. Ses arguments, s'ils prouvent quelque chose, ne prouvent pas que ce principe soit *faux*, ils prouvent que, dans les applications qu'il suppose en être faites, il est *mal appliqué* ». Mais le principe de l'utilité approuve ou désapprouve les actions selon leur tendance à augmenter ou diminuer le bonheur des individus considérés. Par conséquent, dire que tous les hommes se réfèrent inconsciemment au principe de l'utilité, c'est dire que tous les hommes considèrent le bonheur comme une quantité, les plaisirs et les peines comme étant des valeurs auxquelles s'appliquent les opérations arithmétiques, et les fins de l'action humaine comme un objet possible de science. Or cela, qui est postulé par Bentham, n'a certainement pas l'évidence d'un axiome. À l'en croire, énoncer un principe de morale autre que le principe de l'utilité, c'est en révéler le caractère contradictoire, et, par suite, le réfuter. En réalité, réfuter un principe de morale contraire au principe de l'utilité revient, dans la philosophie de Bentham, à démontrer qu'il ne peut servir de fondement à une science sociale.

Voici d'abord le principe de l'ascétisme, qui, nous dit Bentham, « comme le principe de l'utilité, apprécie les actions humaines, selon la tendance qu'elles paraissent avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie intéressée ; mais qui, à l'inverse du même principe, approuve les actions dans la mesure où elles tendent à diminuer son bonheur, les désapprouve dans la mesure où elles tendent à l'augmenter. » La morale du sacrifice peut être née de cette observation qu'il convient de sacrifier le plaisir immédiat au plaisir futur : le plaisir reste donc toujours la fin de l'action. Elle peut encore se fonder sur ce qu'il faut sacrifier l'intérêt des individus à l'intérêt public ; mais qu'est-ce, demande Bentham, que l'intérêt public, sinon la somme des intérêts individuels ? Le principe de l'ascétisme ne peut pas servir de fondement à la science du gouvernement, il n'est pas susceptible d'universalisation : « quelque mérite qu'un homme ait pu croire qu'il y avait à se rendre malheureux, il ne semble pas qu'il soit jamais venu à l'esprit de personne, qu'il peut y avoir mérite, encore moins obligation, à rendre les autres hommes malheureux ; cependant, il apparaîtrait, que si une certaine quantité de malheur était une chose si désirable, peu importerait qu'elle fût imposée par un homme à soi-même, ou par un homme à un autre homme ».

Autre principe opposé au principe de l'utilité : c'est celui que Bentham appelle le principe de sympathie et d'antipathie, celui qu'il appelle encore le principe capricieux ou principe arbitraire. Sous ce chef, Bentham groupe tous les principes, à l'exclusion du principe ascétique, que les philosophes ont successivement proposés pour fonder la morale. Or, ou bien ces principes divers se ramènent au principe de l'utilité : la *raison*, par exemple, signifie l'obligation de viser au plus grand bonheur du plus grand nombre, le *droit*, ce qui est conforme à l'utilité, les lois *naturelles*, les prescriptions ou « dictées » de l'utilité. Mais alors à quoi bon ces expressions détournées, ou métaphoriques ? Ou bien le principe de sympathie et d'antipathie, sous toutes ses formes, est un principe nominal, et non réel : il constitue moins un principe positif qu'il ne signifie l'absence complète de principe. « Ce que l'on s'attend à trouver dans un principe, c'est la marque d'une considération extérieure, capable de contrôler et de diriger les sentiments internes d'approbation et de désapprobation : cette attente est mal remplie par une proposition qui se borne, purement et simplement, à présenter chacun de ces sentiments comme étant à soi-même son fon-

dement et sa règle ». Si chaque individu essaie d'imposer aux autres ses préférences instinctives et irraisonnées, le principe arbitraire est un principe *despotique* ; mais il n'y a point de place, dans la science, pour l'autoritarisme, pour ce que Bentham appelle, par allusion à l'ἀταξία des Pythagoriciens, l'« ipsedixitisme ». Si les individus s'accommodent d'avoir chacun son critérium, sa manière de juger et de sentir en morale, le principe arbitraire est un principe *anarchique* : mais il n'y a pas de place, dans la science, pour le subjectivisme, pour ce que Bentham appelle le « sentimentalisme ».

Bref, le principe de l'utilité seul, à l'exclusion du principe ascétique et du principe sentimental, peut servir de critérium en morale et en législation, fonder une science sociale. « L'arithmétique et la médecine sont les branches de l'art et de la science, où le législateur, dans la mesure où le maximum de bonheur est l'objet de ses tentatives, doit chercher ses moyens d'action — les peines et les pertes de plaisir produites par un acte malfaisant correspondant aux symptômes que produit la maladie » ; et c'est effectivement de l'analogie de ces deux sciences que s'inspire Bentham. En posant les règles de son arithmétique morale, il travaille à constituer, en quelque sorte, une morale mathématique analogue à la physique mathématique. En cherchant le principe d'une classification naturelle des motifs et des délits, il procède comme le médecin qui classe les maladies ; ou encore, pour demeurer dans le même ordre de sciences, il procède comme le botaniste, qui classe les genres et les espèces, comme le chimiste qui veut donner une langue à la science nouvelle, créer une nomenclature scientifique. La botanique, la chimie n'ont-elles pas été, pour Bentham, des sciences de prédilection ?

Comment appliquer le calcul aux choses de la morale ? Les *fins* que le législateur a en vue, ce sont le plaisir et l'absence de peine : il faut donc qu'il en connaisse la *valeur*. Les *instruments* qu'il doit employer à produire ces fins, ce sont encore les plaisirs et les peines ; les quatre *sanctions* que Bentham énumère, politique, morale, religieuse et physique, se ramènent toutes à la dernière, consistent toutes dans l'espérance de certains plaisirs, dans la crainte de certaines peines, dont il importe, à ce point de vue encore, qu'il connaisse la valeur. Donc, la science de la législation suppose, pour condition première, qu'une comparaison quantitative des plaisirs soit possible. Les règles

de ce calcul, tous les moralistes anglais, depuis Hobbes jusqu'à Bentham, ont contribué, chacun pour sa part, à les élaborer : Bentham achève l'œuvre collective. Pour une personne considérée en elle-même, la valeur d'un plaisir ou d'une peine, considérés en soi-même, sera plus ou moins grande, selon les circonstances suivantes : 1 /son *intensité* ; 2 /sa *durée* ; 3 /sa *certitude* ou son *incertitude* ; 4 /sa *proximité* ou son *éloignement*. Ce sont, dira Bentham, les quatre *éléments*, ou encore les quatre *dimensions*, du plaisir ou de la peine. Mais la valeur d'un plaisir ou d'une peine, considérés par rapport aux plaisirs et aux peines dont ils peuvent être suivis ou accompagnés, varie selon deux circonstances nouvelles : sa *fécondité*, la chance qu'il présente d'être suivi de sensations du même genre ; sa *pureté*, la chance qu'il présente de n'être pas suivi de sensations du genre *opposé*. À ces six éléments, il faudra en ajouter un septième, si l'on envisage non plus une personne considérée en elle-même, mais un certain *nombre* de personnes, à savoir l'*extension*, c'est-à-dire « le nombre de personnes à qui le plaisir *s'étend*, en d'autres termes, qui en sont affectées ». Grâce à la connaissance de ces éléments, la formule du plus grand bonheur du plus grand nombre prend une signification scientifique. Bentham a essayé de définir, jusque dans le détail, les règles de son arithmétique morale. Tous les nombres sur lesquels elle opère ne sont pas de même nature. L'intensité d'un plaisir a un minimum : le plus faible degré de plaisir qui se laisse distinguer d'un état d'insensibilité. La durée d'un plaisir a un minimum ; la moindre portion de durée qui soit perceptible à la conscience. À partir de leur minimum pris comme unité, l'intensité et la durée d'un plaisir sont des grandeurs susceptibles de croître sans limite. La proximité d'un plaisir a pour maximum la réalité actuelle de ce plaisir. La probabilité d'un plaisir a pour maximum la certitude absolue qui appartient à un plaisir actuellement éprouvé. À partir de ce maximum pris pour unité, la proximité et la certitude d'un plaisir sont des grandeurs qui décroissent sans limite. Les degrés d'intensité et de durée doivent donc s'exprimer par des nombres entiers, et les degrés de proximité et de certitude par des fractions. En outre, toutes les opérations de l'arithmétique morale ne sont pas de même nature. On additionne les plaisirs de valeurs diverses ; mais on multiplie la valeur d'un plaisir donné par le nombre des individus qui l'éprouvent ; on multiplie entre eux les éléments qui constituent la valeur : les nombres qui expriment l'intensité par ceux qui en expriment la durée, les nombres qui expriment la grandeur par

ceux qui en expriment la proximité ou la probabilité. Sans doute, Bentham n'espère pas que cette méthode de calcul puisse être appliquée, dans sa rigueur, à tous les jugements d'approbation et de désapprobation morales, à tous les actes législatifs. Mais on peut l'avoir toujours présente à l'esprit : mieux on s'y conformera, plus on donnera à la morale le caractère d'une science exacte.

L'hypothèse sur laquelle repose la théorie du calcul des plaisirs et des peines, c'est que tous les plaisirs et toutes les peines sont comparables sous le rapport quantitatif. Or, lorsqu'il s'agit de la quantité extensive, il faut que les objets étudiés soient homogènes pour être comparables. Bentham admet cependant que les plaisirs (comme aussi les peines) sont hétérogènes entre eux, constituent des espèces distinctes, et est amené, dès lors, à concevoir la science de la législation comme une science de classification et non plus comme une science de calcul. Après avoir présenté « ce qui appartient pareillement à toutes les sortes de plaisirs et de peines », il en vient à « montrer, chacune isolément, les diverses sortes de peines et de plaisirs ». Il distingue quatorze plaisirs simples, douze peines simples, et demande, d'ailleurs, qu'on distingue, parmi ces sentiments de plaisir et de peine, ceux qui, supposant un plaisir ou une peine, éprouvés par une autre personne, peuvent être appelés *extra-personnels* (*extra-regarding*), et ceux qui, ne supposant rien de semblable, peuvent être appelés *personnels* (*self-regarding*). Ainsi se trouvera vérifiée, d'une manière inattendue, une idée maîtresse de la nouvelle morale, la thèse de la prédominance de l'égoïsme : car, si l'on excepte les quatre classes constituées par les plaisirs et les peines de la bienveillance et de la malveillance, tous les sentiments de plaisir et de peine que Bentham énumère sont des sentiments personnels.

Or, sur quel principe toute cette classification est-elle fondée ? Il peut sembler, à première vue, que ce soit une classification par les causes ; mais Bentham lui-même nous interdit de l'interpréter ainsi. « Ce qui fait, nous dit-il, qu'une somme de plaisirs est regardée comme consistant dans un seul plaisir complexe, plutôt que dans divers plaisirs simples, c'est la nature de la cause stimulante. Tous les plaisirs qui sont excités à la fois par l'action de la même cause sont de nature à être considérés comme ne constituant tous ensemble qu'un seul plaisir » : l'identité de la cause peut donc bien faire l'*unité* du

phénomène complexe, mais non pas la *simplicité*. La simplicité consistera-t-elle donc dans l'irréductibilité du phénomène à l'analyse ? « Les peines et les plaisirs peuvent être désignés, nous dit Bentham, par la dénomination commune de perceptions intéressantes (*interesting perceptions*). Les perceptions intéressantes sont ou simples ou complexes. Les perceptions simples sont celles dont aucune ne peut être résolue en plusieurs ; les perceptions complexes sont celles qui sont résolubles en diverses perceptions simples ». Mais, s'il existe un nombre, petit ou grand, d'espèces simples de sensations, irréductibles entre elles, qu'advient-il de la possibilité d'un calcul des phénomènes de la sensibilité, d'une comparaison quantitative des plaisirs et des peines ? Je sais, je suis capable de prévoir qu'un homme préférera une heure de travail à deux heures de travail, deux francs de salaire à un franc de salaire, mais je ne sais pas, si ce n'est par observation et pour un cas particulier, je ne puis prévoir d'une façon générale, si un homme préférera satisfaire sa faim, ou son besoin d'exercice, ou son besoin de dévouement. La science de la nature implique la possibilité de réduire l'hétérogène à l'homogène, ou du moins de ramener les phénomènes hétérogènes à un mode commun de représentation par l'homogène. Est-ce que le goût de la classification ne fait pas tort, chez Bentham, à l'esprit d'analyse ? — En réalité, le goût de la classification répond, chez Bentham, à une préoccupation très sérieuse et très scientifique, qui est, encore une fois, de mettre fin, en morale, à l'ère du subjectivisme, de fonder une morale objective.

Pour qui accepte le principe de l'utilité, les plaisirs et les peines qui résultent d'un acte en font la valeur. Sans doute, lorsqu'il s'agit d'apprécier une action, il n'est pas indifférent de savoir si, oui ou non, elle a été intentionnelle : mais c'est dans la mesure où l'intention implique, chez l'agent, la conscience des conséquences de l'acte, et justifie, de la part du public, la crainte d'une récidive. Au contraire une opinion commune porte à croire que l'intention emprunte son caractère moral non pas aux conséquences de l'acte intentionnel, mais aux motifs qui l'ont inspiré. Or, le motif est toujours un plaisir ou une peine : un plaisir que l'on s'attend à voir continuer ou produire par l'acte en question, une peine que l'on s'attend à voir interrompre ou prévenir. Et le plaisir, pris en soi, est un bien, il est même le bien absolu ; la peine, prise en soi, est un mal, elle est même le mal absolu. Il faut donc dire, contrairement à l'opinion commune, *qu'il n'existe pas une*

*espèce de motif qui soit en elle-même mauvaise.* Mais, si cette proposition est vraie, l'étude scientifique des motifs devient délicate. Car, pour les étudier, nous sommes bien obligés de nous servir de mots ; or, le langage courant est mal fait, et emploie, pour désigner les motifs, des mots auxquels s'attache inséparablement, selon une observation déjà faite par Hartley, une acception favorable ou défavorable. « Si donc il s'astreint à parler le langage usuel, un homme peut difficilement éviter de tomber, en apparence, dans des contradictions perpétuelles. Ses propositions paraîtront, d'une part, contraires à la vérité : d'autre part, hostiles à l'utilité. En tant que paradoxes, elles exciteront le mépris ; en tant que paradoxes malfaisants, l'indignation ». Ce fut le tort de Mandeville de vouloir exprimer de nouvelles idées morales dans un langage ancien. Le remède consiste à mettre de côté l'ancienne terminologie, à réformer le langage de la morale ; et, puisque l'erreur fondamentale qui vicie le langage, c'est le sentimentalisme, qui attribue une valeur bonne ou mauvaise aux motifs pris en eux-mêmes, il faut renoncer à désigner les motifs par des termes *sentimentaux* ou *passionnés*, pour recourir à des termes *neutres*, n'impliquant aucune idée d'approbation ou de blâme, se borner à les connaître en les classant, d'après leurs conséquences, comme motifs sociaux (eux-mêmes distingués en purement sociaux et demi-sociaux), dyssociaux, et personnels. Alors il sera devenu possible de parler de la morale non plus en littérateur et en satirique, mais en savant, avec impartialité et objectivité.

L'*Introduction aux principes de la morale et de la législation* nous apparaît donc maintenant comme le point d'aboutissement d'un long progrès intellectuel dont nous avons essayé très succinctement de marquer les étapes. Parmi les idées qu'énonce Bentham, et qui se sont popularisées sous son nom, quelles sont celles dont on peut le tenir pour l'inventeur ? Il est malaisé de répondre à cette question. Bentham n'a pas inventé l'arithmétique morale, dont on retrouve les éléments chez Maupertuis, chez Beccaria, chez Hartley, chez Hutcheson et jusque chez Hobbes. Il n'a pas inventé le principe de l'utilité, dont la formule est chez Hume. Il n'a pas inventé la formule du « plus grand bonheur du plus grand nombre », qui se trouve chez Hutcheson, chez Beccaria, chez Priestley. Peu importe, d'ailleurs, chez quel penseur individuel, à quelle date définie, il a découvert les principes de sa philosophie ; le plus simple et le plus vrai, c'est de dire qu'il les a em-

pruntés au langage courant de la pensée contemporaine. Le propre des écrivains de l'école utilitaire, et, entre tous, de Bentham, ce sera d'être moins de grands inventeurs que de grands arrangeurs d'idées : n'est-ce pas grâce à ce génie de l'arrangement logique que, réduisant en formules la philosophie courante de leur pays et de leur siècle, ils réussirent à constituer une école, où se professera une doctrine collective ?

On peut aller plus loin : les principes élémentaires sur lesquels il fonde sa doctrine, Bentham en a-t-il compris la complexité et l'obscurité réelles, telles qu'elles ressortent pour nous, à présent, de l'étude de leur développement historique ? A-t-il vu que le principe de l'association des idées et le principe de l'utilité lui-même comportent des interprétations diverses et peut-être contradictoires entre elles ? Il ne le semble pas : car tout l'effort de sa critique, Bentham le concentre, non sur des principes de métaphysique, mais sur les institutions établies, source de corruption et d'oppression. Il aime à croire qu'il a découvert, dans le principe de l'utilité, un principe positif et simple, sur lequel tous les hommes pourront s'entendre, en vue de réformer la société sur un plan systématique ; et cette croyance, une fois formée, fortifie en lui le goût de la simplification théorique, joint à la passion des réformes pratiques. Elle aide donc au succès futur de son école, elle fait de lui l'individu le plus représentatif d'un siècle qui vise à rendre la science à la fois plus simple et plus utile. Pour faire comprendre la portée, à la fois spéculative et pratique, de son œuvre, Bentham multiplie les analogies et les métaphores. Nouveau Lavoisier, il veut donner à la morale une nomenclature scientifique. Nouvel Aristote, il veut constituer cette logique de la volonté, qui existe au même titre que la logique de l'entendement. Ou bien, comparant indistinctement la nouvelle science morale à la médecine et à la mécanique, il veut fonder sur une pathologie scientifique une dynamique psychologique. Ce qui revient à achever l'œuvre poursuivie en commun, depuis le commencement du siècle, par tous les psychologues et tous les moralistes anglais : à fonder sur une psychologie scientifique une morale scientifique.

## Chapitre II

### ***La philosophie juridique de Bentham***

C'est à la réforme de la science du droit que Bentham a consacré sa vie. Dans son *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, c'est une théorie de la peine et une classification des délits qu'il fonde sur cette pathologie mentale et morale dont nous avons esquissé les grands traits. Mais déjà, avant que paraisse l'*Introduction*, il a rédigé une théorie intégrale du droit, qui attendra de longues années avant d'être connue du public, par les *Traité de législation civile et pénale*, par la *Théorie des peines et récompenses*, au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Au moment où Bentham commence à réfléchir et à écrire, un homme vient d'essayer, avant lui, la systématisation du droit anglais : Blackstone, l'auteur fameux des *Commentaires sur les lois d'Angleterre*, a été, à Oxford, en 1763 et 1764, le professeur de Bentham. Mais Bentham se vante de n'avoir pas été, même alors, dupe de ses formules. Si l'un et l'autre se placent à un point de vue systématique, ils n'appliquent pas, l'un et l'autre, la même méthode à la constitution de leur théorie juridique. Blackstone procède en *expositor*, il enseigne le droit « tel qu'il est » ; Bentham procède en *ensor*, qui enseigne le droit « tel qu'il doit être ». De tous les arrangements de la matière juridique qui ont été proposés jusqu'à présent, l'arrangement que nous offre Blackstone est peut-être le meilleur : ce n'en est pas moins, par opposition à l'arrangement « naturel », c'est-à-dire à celui qui se fonde sur la connaissance des lois générales de la nature humaine, un arrangement « technique », c'est-à-dire fondé sur la connaissance des règles traditionnelles de la corporation judiciaire. La science du droit telle que l'expose Blackstone n'est pas une science de

raisonnement, mais une science d'érudition, *a learning*, ou encore, selon l'expression de Beccaria, « une tradition domestique ». Si elle repose sur des principes, ce ne sauraient être que des principes nominaux, fictifs, inventés pour les besoins de conséquences une fois données, ou bien même que l'on ne peut adapter à ces prétendues conséquences, si ce n'est par une série de fictions légales. Le disciple d'Helvétius, qu'il s'appelle Beccaria ou Bentham, épris de rigueur logique, passionné pour le bien général, hostile à tous les intérêts de classe, a conscience que les intérêts de la corporation judiciaire, comme de toutes les autres corporations, sont « sinistres », contraires aux intérêts du public, et vise à substituer, en matière de droit, aux fictions techniques, la réalité du principe de l'utilité, du plus grand bonheur du plus grand nombre.

Les *Traité de législation* de 1802 distinguent entre le droit substantif et le droit adjectif. Le droit adjectif comprend l'ensemble des lois de procédure, qui définissent la manière dont les lois, une fois établies, devront être appliquées par les Tribunaux, sans divergence entre les intérêts du juge et ceux du public. Mais, dans l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation*, Bentham ne fait pas allusion à cette division fondamentale : la réforme de la procédure ne l'a encore, à cette date, occupé qu'en passant, et c'est seulement à la théorie du droit substantif qu'il songe lorsqu'il propose de diviser le droit tout entier en droit civil, droit pénal, et droit constitutionnel. D'ailleurs, il n'a pas encore traité systématiquement du droit constitutionnel. Le droit civil et le droit pénal sont, à cette date, les objets spéciaux de son étude. Bentham distingue entre la loi *simplement impérative*, celle qui s'énonce, par exemple, sous cette forme : il est interdit de voler, et la loi *punitive*, qui s'énonce sous la forme suivante : quiconque aura volé sera condamné à être pendu. La définition des droits (ou, ce qui revient au même, car les deux termes sont inséparables comme ils sont réciproques, des *obligations*) constitue le droit civil ; la définition des actes par lesquels les droits sont violés, c'est-à-dire des délits (ou, ce qui revient au même, et par réciproque, des *peines*), le droit pénal. L'État, envisagé dans l'exercice de ses fonctions judiciaires, crée des obligations, et réprime les manquements à ces obligations par des peines. Or, l'existence même des délits prouve que ni le principe de la fusion des intérêts ne se vérifie en ces matières, puisque, à chaque délit qui se commet, les sentiments d'antipathie préva-

lent sur les sentiments de sympathie, ni le principe de l'identité naturelle des intérêts, puisque les individus trouvent leur intérêt, au moins apparent, à léser l'intérêt du prochain. Le problème qui se pose pour l'homme d'État est de définir les obligations et de définir les peines dans des conditions telles que l'intérêt privé soit amené artificiellement à coïncider avec l'intérêt public : « la loi seule a fait ce que les sentiments naturels n'auraient pas eu la force de faire ».

[Retour à la Table des matières](#)

## I. Droit civil

Le droit civil a pour objet la définition des droits. Mais les droits entraînent toujours des obligations. Si j'obtiens un droit aux services d'un autre homme, une obligation est, du même coup, imposée à cet homme de me rendre les services en question. Si un droit m'est conféré à l'usage et à la libre disposition d'un cheval, les autres hommes subissent, par là même, l'obligation de s'abstenir de l'employer. Or, l'obligation peut être conçue de deux manières différentes, selon qu'on se place au point de vue professionnel, où se place le membre de la corporation judiciaire, ou au point de vue « naturel », où se place le philosophe de l'utilité.

Au premier point de vue, qui est le point de vue formaliste, ou « technique », l'essence de l'obligation, c'est le respect de la formalité juridique. J'ai prêté serment, selon les rites prescrits, d'agir, de telle manière déterminée, à tel instant déterminé de l'avenir. Donc, je dois agir de cette manière-là. Pourquoi ? Parce qu'il est de l'essence du serment d'être tenu, parce que la formalité juridique doit être observée. À ce point de vue, la notion d'obligation est une notion première et irréductible ; et *l'obligation est un bien*, puisque obligation, c'est, par définition, conformité à l'ordre légal.

Le point de vue de l'utilité est inverse. En créant des obligations, la loi retranche nécessairement, dans la même proportion, de la liberté : il est impossible de créer des droits, de protéger la personne, la pro-

priété, et la liberté elle-même, si ce n'est aux dépens de la liberté. Mais toute restriction imposée à la liberté est suivie d'un sentiment naturel de peine plus ou moins grand. Donc imposer une obligation, c'est infliger une douleur ou priver d'un plaisir. Or la douleur est un mal, le plaisir est un bien. Donc *toute obligation est un mal*. Si une obligation quelconque doit être justifiée, elle ne saurait contenir en soi, comme le veut la pseudo-philosophie des juristes professionnels, le principe de sa propre justification ; elle ne peut être justifiée qu'à titre de mal nécessaire, par son utilité relative.

Toute obligation qui m'est imposée devra donc, au point de vue où l'on se place maintenant, se traduire par un *service* que je rends à un autre : c'est le service qui justifie et, en même temps, limite l'obligation. — Observons, d'ailleurs, que, si l'obligation suppose le service, le service, réciproquement, ne suppose pas l'obligation. On peut rendre des services sans y être obligé. Dans l'histoire, ils ont existé avant l'établissement des lois, ils ont été le seul lien social entre les hommes avant qu'il y eût des gouvernements : les parents ont nourri leurs enfants, avant que les lois leur en fissent un devoir. Aujourd'hui encore, il y a un grand nombre de services de bienveillance, de bienséance, d'intérêt mutuel, qui se rendent librement ; et, quelque nombre d'obligations nouvelles que la loi puisse créer, sur bien des points la sociabilité devra toujours suppléer à l'impuissance de la loi. La notion des services est donc antérieure à celle des obligations ; et, en matière de droit civil, la notion première, pour qui se place au point de vue de l'utilité générale, ce n'est pas la notion d'obligation, c'est la notion de service.

D'où une révolution dans la terminologie juridique, révolution dont les conséquences dernières ne semblent pas avoir été tirées encore dans les *Traité de législation*. Bentham y distingue entre les droits sur les choses (Robinson Crusoé vécut bien des années sans exercer de puissance sur aucune personne, il ne l'aurait pu sans en exercer sur les choses) et les droits sur les services, c'est-à-dire sur les diverses manières dont l'homme peut être utile à l'homme, soit en lui procurant quelque bien, soit en le préservant de quelque mal. Mais n'en est-il pas de cette distinction verbale comme de la distinction, classique en droit romain, et retenue par Blackstone, entre les *jura personarum* et les *jura rerum* ? *Jura rerum* signifie « droits sur les choses », et

c'en est assez pour faire tomber toute la classification : car, sous le chef des « droits des personnes », il est question de droits sur les choses à peu près autant que de droits sur les personnes : droits de l'époux sur les biens de l'épouse, droit du fils sur les biens du père, et ainsi de suite. Ne faudra-t-il donc pas aller jusqu'à dire, comme fera plus tard James Mill, disciple de Bentham, que les droits sont des pouvoirs, plus ou moins étendus, que le Gouvernement garantit à un individu de faire servir une personne ou une chose à la satisfaction de ses désirs. Mais satisfaire le désir d'un individu, c'est lui rendre un *service* : le terme de service ne peut-il donc s'appliquer également aux personnes et aux choses ? Il a été employé par les juristes, tant romains qu'anglais, dans un sens restreint : ne conviendrait-il pas de l'employer maintenant à désigner la totalité des moyens propres à la satisfaction de nos désirs, que nous sommes autorisés, en vertu de droits, à tirer soit des personnes, soit des choses ? Or la révolution est une révolution dans les choses, et non pas seulement dans les mots. L'examen de la classification des obligations chez Bentham permet de voir l'opposition profonde des deux théories ; ce que nous avons appelé la théorie professionnelle ou « technique », et la théorie « naturelle ».

On peut, nous dit Bentham, rapporter à trois chefs les moyens d'acquérir les droits sur les services, en d'autres termes, les causes qui déterminent le législateur à créer des obligations. La première de ces causes, c'est l'existence d'un *besoin supérieur*, c'est-à-dire d'un « besoin de recevoir le service, supérieur à l'inconvénient de le rendre ». Les devoirs du père envers ses enfants peuvent être onéreux pour lui, mais ce mal n'est rien à côté de celui qui résulterait de leur abandon. Le devoir de défendre l'État est peut-être encore plus onéreux ; mais, si l'État n'est pas défendu, il ne peut plus exister. — La seconde de ces causes, c'est l'existence d'un *service antérieur*, c'est-à-dire d'un « service rendu, en considération duquel on exige, de celui qui en a retiré le bénéfice, un dédommagement, un équivalent en faveur de celui qui en a supporté le fardeau ». C'est ce qui fonde les droits des pères sur les enfants, lorsque, dans l'ordre de la nature, la force de l'âge mûr succède à l'infirmité de l'enfance ; c'est ce qui fonde encore le droit des femmes à la durée de l'union, lorsque l'âge a effacé leur beauté, premier mobile de l'attachement. Ou enfin, pour prendre des exemples plus particuliers, un chirurgien a donné des secours à un ma-

lade qui avait perdu le sentiment et qui était hors d'état de les réclamer ; un dépositaire a employé son travail, ou a fait des sacrifices pécuniaires pour la conservation du dépôt sans en être requis : dans l'un et l'autre cas, le malade est légalement l'obligé du chirurgien, le déposant du dépositaire. La récompense pour les services passés est le moyen de créer des services futurs. — Reste la troisième cause ; et c'est l'existence d'un pacte, d'une convention, d'un contrat, c'est-à-dire d'une « passation de promesse entre deux ou plusieurs personnes, en donnant à savoir qu'on le regarde comme légalement obligatoire ». Or, il est aisé de voir que l'ordre dans lequel viennent d'être énumérées ces trois sources de l'obligation est exactement inverse de celui où elles devraient l'être si nous adoptions la conception professionnelle ou technique de l'obligation.

À ce dernier point de vue, en effet, la forme typique, parfaite, de l'obligation, c'est celle qui naît du contrat. De toutes les formes de l'obligation, celle-ci est, en effet, la plus *formaliste* : les deux parties ont été mises en présence et ont convenu, dans un acte en forme, de toutes les conditions auxquelles elles acceptent de se plier à l'avenir. Puisque les formalités ont été remplies à l'origine, l'engagement doit être respecté. — Mais que dire alors du cas où l'obligation se fonde sur un « service antérieur » ? Le juriste qui conçoit l'existence d'un contrat préalable comme la source vraiment légitime de l'obligation s'en tirera par une fiction, dira qu'il y a là une obligation *quasi ex contractu*, que tout s'est passé comme s'il y avait eu contrat. En d'autres termes, là où le langage de l'utilité est simple et direct, la philosophie traditionnelle du droit est obligée de recourir à des fictions et à des détours d'expression. — Enfin tous les systèmes juridiques, quels qu'ils soient, sont contraints d'admettre certains cas où l'obligation est fondée, purement et simplement, sur un « besoin supérieur ». Même les juristes qui considèrent le pacte comme faisant loi par lui-même, le contrat comme sacré en tant que contrat, sont amenés à reconnaître qu'un contrat peut être cassé pour cause d'utilité publique, ou en cas de force majeure. Mais, par là, ils réfutent leur théorie elle-même. Si, en effet, le contrat doit être cassé, purement et simplement parce qu'il vaut mieux, au point de vue de l'utilité générale, qu'il ne soit pas observé, c'est donc que le principe de l'utilité, et non le principe du contrat, est souverain en matière de législation. Au lieu de considérer le cas de « besoin supérieur » comme une exception à la

règle générale, mieux vaut considérer, tout au contraire, ce cas comme étant le cas typique et primitif. Les juristes, dans les cas où le contrat est annulé, se tirent généralement d'affaire en déclarant que le marché était nul en soi-même : nouvelle et inutile fiction. Aucun marché n'est nul en soi-même, aucun n'est valide en soi-même. C'est la loi qui, dans chaque cas, leur donne ou leur refuse la validité. Mais, soit pour les permettre, soit pour les interdire, il lui faut des raisons. Pas plus en jurisprudence qu'en physique, il me faut admettre de génération équivoque. Or, ce que le pacte sert à prouver, c'est l'intérêt des parties contractantes. Cette raison d'utilité fait sa force, et c'est par elle seule qu'on distingue les cas dans lesquels il doit être confirmé et ceux dans lesquels il doit être annulé.

Parmi les neuf cas énumérés par Bentham, où, à l'en croire, la loi ne doit pas ratifier le contrat, et où les intérêts des parties doivent être réglés comme si le marché n'existait pas, attachons-nous au premier, le cas de « réticence » indue, celui où l'objet acquis se trouve être d'une valeur inférieure à celle qui avait servi de motif à l'acquisition, où, par exemple, ayant acheté un cheval, je m'aperçois qu'au moment de la vente certaine imperfection, peu visible, de l'animal, et qui le déprécie, m'avait été dissimulée. En ce cas, et sous réserve d'un certain nombre de considérations spécifiées, le contrat d'échange doit être annulé. La considération de l'utilité, le calcul des profits et des pertes, ne sont, d'ailleurs, pas aussi simples qu'on pourrait le croire ; car, dans l'échange en question, l'une des parties a gagné autant que l'autre a perdu : pourquoi ne pas tenir le gain et la perte pour équivalents ? C'est en vertu d'une proposition de pathologie mentale, fondamentale chez Bentham, et selon laquelle « bien de gain n'est pas équivalent à mal de perte ». Proposition qui se déduit elle-même de deux autres propositions. D'une part, tout homme s'attend naturellement à conserver ce qu'il a ; le sentiment de l'attente est naturel à l'homme, il se fonde sur le cours ordinaire des choses ; car, à prendre la masse totale des hommes, non seulement la richesse acquise est conservée, mais encore elle est augmentée. Toute perte est donc inopinée, et produit une déception, une peine d'attente trompée. D'autre part, la défalcation (ou l'addition) d'une portion de richesse produira dans la masse du bonheur de chaque individu une défalcation (ou une addition) plus ou moins grande, en raison du rapport de la partie défalcquée, ou ajoutée, à la partie restante, ou primitive. D'où l'inégalité

de situation, entre celui qui perd et celui qui gagne. Au jeu, par exemple, les chances en fait d'argent ont beau être égales, les chances en fait de bonheur sont toujours défavorables. Si je possède mille livres, et si j'en joue cinq cents, ou bien je gagne, et ma fortune est augmentée d'un tiers, ou bien je perds, et elle est diminuée de moitié. Si, possédant mille livres, j'en joue mille, ou bien je gagne, et c'est tout au plus si mon bonheur est doublé avec ma fortune, ou bien je perds, et mon bonheur est détruit. Telles sont les considérations, déduites du principe de l'utilité, sur lesquelles le législateur doit se fonder, pour déclarer non valables les contrats d'échange, dans certains cas où ils produisent plus d'inconvénients que de profits.

Est-ce à dire que les contrats doivent être annulés dans *tous* les cas où ils se trouvent en fin de compte désavantageux ? Non, et ils ne doivent pas l'être, dans les cas où les événements défavorables ne sont que des faits accidentels, postérieurs à la conclusion du marché. L'invalidation doit être l'exception, et la ratification la règle. Non pas, encore une fois, que le pacte fasse loi, mais parce qu'il est utile, en règle générale, que les conventions soient respectées. Toutes les fois où un individu, possédant une chose, s'en dessaisit au profit d'un autre, ou bien, se trouvant capable de rendre un service, le rend à un autre, il renonce à un plaisir ou prend une peine ; mais c'est ce qu'il ne saurait faire sans motif. Or, qui dit *motif* dit *plaisir* : *plaisir d'amitié* ou de bienveillance, si la chose se donne pour rien ; *plaisir d'acquisition*, s'il en fait un moyen d'échange ; *bien de la sûreté*, s'il l'a donné pour se sauver de quelque mal ; *plaisir de réputation*, s'il se propose par là d'acquérir l'estime de ses semblables. La somme des jouissances se trouve donc nécessairement augmentée pour les deux parties intéressées dans la transaction. L'avantage total des échanges avantageux est plus qu'équivalent au désavantage total des marchés défavorables. Les gains du commerce sont plus grands que les pertes, puisque le monde est plus riche à présent que dans son état sauvage. En résumé, *toute aliénation emporte avantage*, et c'est en raison de cette considération d'utilité que les aliénations, en général, doivent être maintenues. Il ne suffit pas, d'ailleurs, que les conventions soient sanctionnées par la loi ; il est nécessaire qu'elles soient interprétées. En tout pays, la loi a suppléé, et a eu raison de suppléer, aux vues trop courtes des individus, en faisant pour eux ce qu'ils auraient fait pour eux-mêmes, si leur imagination avait su anticiper la marche des cho-

ses. Parmi les obligations qu'un contrat, une fois signé, impose légalement aux parties contractantes, il faut distinguer les obligations *originelles*, c'est-à-dire celles dont il est fait expressément mention dans le contrat, et les obligations *adjectives*, c'est-à-dire celles dont les parties contractantes ont omis de faire mention dans le contrat primitif, mais que la loi juge à propos d'ajouter aux obligations originelles.

C'est alors que les juristes trouvent commode de recourir à la fiction des quasi-contrats. « Là où il n'y a point eu de convention, ils en supposent ; là où il n'y en a eu qu'une ou deux, ils en supposent mille ; ils ont l'effronterie ou la bêtise de vous prêter des volontés qu'eux-mêmes avouent que vous n'avez jamais eues ; et voilà, chez eux, ce qui s'appelle *raisonner* ». Sans détour d'expression, c'est sur la considération de leur utilité, de leur tendance à produire le plus grand bonheur du plus grand nombre, qu'il convient, selon Bentham, de fonder la détermination de ces obligations *adjectives*. Les analyses de Bentham suivent toujours la même marche : elles vont de l'abstrait au concret, du fictif au réel. « On peut employer le mot *obligation* dans un sens abstrait, on peut en faire une espèce d'être fictif, commode dans le discours ordinaire ; mais il faut savoir le déchiffrer dans la langue de la pure et simple vérité, dans celle des faits. Entendre les termes abstraits, c'est savoir les traduire d'un langage figuré dans un langage sans figure ». Par où Bentham procède en fidèle disciple de Hume. Hume avait réfuté la théorie suivant laquelle un sentiment d'obligation était naturellement attaché à la notion de promesse ; essayé de démontrer que les promesses sont des inventions humaines, fondées sur des considérations de nécessité et d'utilité sociale ; que le caractère obligatoire qu'elles présentent a pour origine l'égoïsme naturel à l'homme, renforcé par le sentiment de l'intérêt général et par les « artifices des politiques » ; que le mystère de la promesse, ou du contrat, est comparable, en fin de compte, aux mystères de la transsubstantiation et de la consécration, « où une certaine formule, accompagnée d'une certaine intention, change entièrement la nature d'un objet extérieur, et même d'une créature humaine ». Il ne déplairait pas à Bentham de comparer les fictions de la corporation judiciaire aux mystères absurdes inventés par les prêtres. La psychologie de Hume ramène l'idée abstraite, type de toutes les « entités fictives » (*fictitious entities*) dont parle Bentham, aux impressions sensibles dont elle est la copie. La philosophie du droit ramène, chez Bentham,

comme avant lui chez Hume, l'idée d'obligation aux services qui la justifient, aux plaisirs et aux peines qui en constituent toute la réalité.

Bref, compensation du mal de l'obligation par le bien du service, voilà le calcul, voilà l'opération d'arithmétique morale, qui constitue, dans son essence, le droit civil. Une mauvaise loi est celle qui impose une obligation sans rendre aucun service. Or, quelle va être, dans la pratique, l'application de cette arithmétique des plaisirs et des peines ? On peut considérer la définition du droit de propriété comme constituant l'objet principal du droit civil : la justice, qu'est-ce, sinon le respect du droit de propriété une fois défini ? Quelle est donc la définition du droit de propriété qui dérive logiquement du principe de l'utilité ? Il est curieux de constater l'incertitude de la doctrine de l'utilité, sur ce point, au XVIII<sup>e</sup> siècle, chez les précurseurs de Bentham et chez Bentham lui-même.

Locke avait essayé de fonder le droit de propriété directement sur la notion d'utilité. La raison naturelle, à l'en croire, « nous dit que les hommes, une fois nés, ont droit à leur conservation, et, conséquemment, aux aliments et aux autres choses que la nature fournit pour leur subsistance », et encore : « Dieu, qui a donné le monde aux hommes en commun, leur a aussi donné la raison afin d'en faire usage au mieux de la vie et des convenances ». Mais possédons-nous une mesure de l'utilité des choses ? Et d'abord de quelle utilité s'agit-il ? De l'utilité apparente, celle dont nous trouverions la définition dans l'expression des désirs de chaque individu ? Mais est-il sûr que le désir soit la mesure du besoin ? Ne désirons-nous pas posséder sans limite ? et le plaisir de posséder sans jouir ne constitue-t-il pas lui-même une jouissance, qui doit être prise en considération comme toute autre, au point de vue du principe de l'utilité ? Ou bien s'agit-il de l'utilité réelle et absolue, conçue comme indépendante des préférences individuelles et momentanées ? Mais comment la mesurer ? Considère-t-on peut-être comme possible de chercher une mesure objective de l'utilité qui résulterait de la possession d'un objet, non pas dans l'expression verbale d'un désir, mais dans la quantité de travail qu'un individu donné est disposé à fournir pour en acquérir la possession ? On serait amené de la sorte, en partant de la notion d'utilité, à fonder

le droit de propriété sur la notion du travail. C'est ce que fait encore Locke. « Quoique la terre et toutes les créatures inférieures soient, nous dit-il, communes à tous les hommes, cependant chaque homme a la *propriété* de sa propre *personne* : sur celle-ci nul n'a de droit que lui-même. Le *travail* de son corps et l'*œuvre* de ses mains, pouvons-nous dire, sont proprement siens. Tout ce qu'il retire de l'état où la nature l'a mis et laissé, il y a mêlé son *travail*, il y a joint quelque chose qui est sien, et, par là, en fait sa *propriété*... C'est cette loi de la raison qui fait que le cerf appartient à l'Indien qui l'a tué ». Ces deux notions de la propriété, cependant, quoique nous ayons essayé de montrer par quels intermédiaires logiques il serait possible de passer de l'une à l'autre, restent distinctes ; le désir de posséder peut nous pousser à travailler et à produire au-delà de nos besoins : « si le fait de recueillir les moissons et autres fruits de la terre constitue un droit sur ces choses, alors chacun peut en *accaparer* autant qu'il veut ». Locke admet la contradiction et spécifie que « la même loi de nature qui nous donne par ce moyen la propriété, *limite aussi cette propriété*. « Dieu nous a donné toutes choses abondamment » (I. TIM. VI, 12), c'est la voix de la raison confirmée par la révélation. Mais jusqu'à quel point nous les a-t-il données ? *Pour en jouir*. Autant chacun peut employer d'une chose dans l'intérêt de son existence avant qu'elle se gâte, telle est la quantité de la chose dans laquelle il peut fixer sa propriété : tout ce qui excède cela est plus que sa part et appartient à d'autres. Rien n'a été fait par Dieu pour que l'homme le gâte ou le détruise. »

Or, la nature ne règle pas d'elle-même la quantité de travail fourni sur l'utilité de l'objet. Elle obtient ce résultat, selon Locke, dans une société primitive où les produits du travail se corrompent rapidement et ne peuvent, par suite, être conservés d'une façon durable par le producteur ; mais il cesse d'en être ainsi avec l'invention de la monnaie, signe conventionnel de la valeur qui se laisse accumuler sans limite et conserver indéfiniment. Locke aurait pu ajouter que la société ne règle pas non plus la propriété sur la quantité de travail ; car l'individu qui a travaillé est libre de transmettre la propriété de son travail à un individu qui n'a pas travaillé. Donc, la théorie de Locke, soit qu'elle fonde le droit de propriété sur l'utilité, soit qu'elle le fonde sur le travail, est doublement révolutionnaire. Priestley, disciple de Locke, fonde « l'idée même de propriété, comme de tout autre droit », sur la consi-

dération « du bien général de la société sous la protection de laquelle on jouit du droit en question ». « Rien, déclare-t-il, n'appartient en propre à personne, si ce n'est ce que des règles générales qui ont pour objet le bien de l'ensemble lui assignent ». Et il en tire cette conclusion, que, dans tous les cas où les propriétaires abusent de leurs droits, « ce tribunal suprême et redoutable, dans lequel tous les citoyens ont voix égale, a le droit d'en exiger l'abandon ». D'autre part, Adam Smith, dans sa théorie économique de la valeur, s'inspire également de Locke, fonde la valeur sur le travail : tous les économistes politiques utilitaires lui emprunteront cette théorie. Dès lors Adam Smith ne peut faire autrement que de constater la distance qui sépare la société actuelle, avec ses capitalistes et ses propriétaires fonciers, d'une société où chacun reçoit le produit de son travail : nous verrons, au temps de la Révolution française, William Godwin s'emparer des observations d'Adam Smith, et, en se fondant sur le principe de l'utilité, formuler, pour la première fois, dans le monde moderne, une doctrine à la fois communiste et anarchiste.

Mais, d'un autre côté, Hume, dans son *Traité de la nature humaine*, se place à un point de vue tout différent. Il distingue trois espèces de biens ; les biens de l'esprit, les biens du corps et enfin les biens extérieurs, ceux que nous confèrent notre travail ou la fortune. Or, les biens de la troisième catégorie sont exposés à subir la violence des autres hommes ; de plus, ils ne sont pas en quantité suffisante pour subvenir aux désirs et aux besoins de tous. Il faut donc fixer des « règles générales » pour la défense de la propriété ; mais ces règles « ne sont pas dérivées d'une utilité ou d'un avantage, que l'individu ou le public peuvent recueillir de la jouissance des biens *particuliers* donnés, en sus de l'utilité qui pourrait résulter de leur possession par quelque autre personne ». D'une part, en effet, la même chose peut, dans le même instant, être également utile à plusieurs personnes. Ensuite, la détermination de l'utilité d'une chose est soumise à trop de controverses, et les hommes sont, lorsqu'ils en jugent, trop partiaux et trop passionnés, pour qu'elle puisse fonder une règle générale et fixe. Le jour où les hommes voudront se mettre d'accord pour établir une règle de justice, « il devra immédiatement se présenter à eux, comme l'expédient le plus naturel, *que chacun continue à jouir de ce dont il est à présent le maître, et que la propriété et la possession constantes soient associées à la possession immédiate* ». Tel est l'effet de

l'habitude, qu'elle nous rend difficile de vivre sans la possession des objets que nous avons longtemps possédés, facile de vivre sans la possession de ceux dont nous n'avons jamais joui. Ce n'est donc sur la considération directe ni de l'utilité, ni du travail (car seul le pouvoir de l'association des idées unit l'idée du travailleur avec l'idée du sol sur lequel il travaille), mais de l'habitude et des associations invétérées, que Hume fonde le droit de propriété. *L'occupation* est un titre de propriété ; et, sans doute, il y a pour cela une raison générale d'utilité : les hommes ne sont pas disposés à laisser la propriété en suspens, même pendant l'espace de temps le plus court, ni à ouvrir le moindre accès à la violence et au désordre. Mais il y a surtout une raison précise tirée de l'association des idées : « la première possession est toujours celle qui attire le plus l'attention ; et, si nous la négligeons, il n'y aurait pas l'apparence d'une raison pour assigner la propriété à une possession subséquente quelconque ». Il en va de même, à plus forte raison, de la *prescription*. Il en va de même encore du cas où nous acquérons la propriété des objets par accession ; nous sommes propriétaires des fruits de notre jardin, du crêd de notre troupeau, en vertu de l'opération normale des lois de l'association : « quand des objets sont associés ensemble dans l'imagination, ils sont de nature à être mis sur le même pied, et sont communément supposés doués des mêmes qualités ». La *succession* enfin est un titre légitime de propriété : par l'influence de la *relation*, ou de l'association des idées, ne sommes-nous pas naturellement conduits à porter notre attention sur le fils après la mort du père, et à lui attribuer un titre aux possessions de son père ?

Dans la philosophie benthamique du droit civil, les deux tendances, conservatrice et révolutionnaire, se manifestent tour à tour, quoique la première l'emporte constamment en importance sur la seconde, et de beaucoup. Bentham assigne quatre buts à la loi civile : la subsistance, l'abondance, la sûreté, l'égalité. La loi ne peut rien faire directement pour produire la subsistance et l'abondance. Car l'abondance, qui suppose la subsistance, se forme peu à peu par l'opération des mêmes causes que celle-ci ; mais, en vue de la subsistance, le besoin et la satisfaction du besoin sont une peine et une récompense suffisantes pour dispenser le législateur d'intervenir : n'eût-on point fait de lois directes pour la subsistance, on peut concevoir que personne ne l'eût négligée. Reste le second couple : sûreté, égalité. Dans quelle

mesure ces deux fins peuvent être poursuivies concurremment, dans quelle mesure l'une doit être sacrifiée à l'autre, c'est ce que permet de déterminer l'analyse, entreprise par Bentham, du droit de propriété.

L'homme, à la différence de l'animal, ne vit pas seulement dans le présent, il vit encore dans l'avenir, compte sur l'avenir. La sûreté est un bien en ce qu'elle justifie le sentiment de sécurité qui permet à l'homme de former un plan général de conduite, de relier les uns aux autres, de manière à en composer une vie unique, les divers moments successifs de son existence. Toute atteinte portée à ce sentiment de l'attente produit une peine, la peine du *désappointement*, ou de l'*attente trompée* ; peine que le principe de l'utilité prescrit d'éviter, et qui est grave en proportion de l'intensité même du sentiment de l'attente. Le principe selon lequel il faut éviter la peine d'attente trompée (*disappointment preventing principle*) ne le cède, selon Bentham, en importance qu'au seul principe de l'utilité, dont il dérive ; c'est la forme précise du principe de la sûreté, c'est le fondement même de la propriété. La propriété, c'est l'attente justifiée de retirer certains avantages de la chose qu'on croit posséder ; ce n'est pas une réalité physique, c'est une croyance érigée en certitude. Attente créée par la loi : à l'état de nature, bien petit est le nombre des cas où l'homme peut compter s'assurer la jouissance des choses dont il a pris possession, par ses propres forces. Attente que la loi doit s'attacher à ne pas détruire une fois créée : en consultant ce grand principe de la sûreté, que doit ordonner le législateur, demande Bentham, pour la masse des biens qui existent ? « Il doit maintenir la distribution telle qu'elle est actuellement établie. C'est là ce qui, sous le nom de *Justice*, est regardé avec raison comme son premier devoir. C'est une règle générale et simple qui s'applique à tous les États, qui s'adapte à tous les plans, même à ceux qui sont les plus contraires ».

En fondant le droit de propriété sur le principe de la sûreté, Bentham pense et s'exprime en disciple de Hume. Le vice et la vertu, disait Hume, ne consistent pas dans des objets extérieurs, dans des relations ou dans des faits : « le vice et la vertu peuvent être comparés aux sons, aux couleurs, au chaud et au froid, qui, selon la philosophie moderne, sont non pas des qualités de l'objet mais des perceptions de l'esprit ». La justice n'est que la consécration légale apportée à des habitudes, qui étaient nées de l'opération antérieure de l'association

des idées. « Il n'est point d'image, point de peinture, dit de même Bentham, point de trait visible, qui puisse exprimer de rapport qui constitue la propriété. C'est qu'il n'est pas matériel, mais métaphysique. Il appartient tout entier à la conception de l'esprit. » L'acte de porter un vêtement, de consommer un aliment, est nettement définissable en tant qu'acte matériel, mais ne constitue pas ce qu'on appelle la propriété du vêtement ou de l'aliment : un sentiment d'attente, en partie confirmé, en très grande partie créé artificiellement par la loi, voilà ce qui la constitue. Pour ce qui est des différents titres de propriété, Bentham les énumère dans l'ordre où Hume les avait énumérés, ordre d'ailleurs classique, commun à Hutcheson et à Hume, refusant de leur donner l'appellation de « titres », abstraite et trop juridique à son gré, préférant l'expression d'« événements investitifs » ou « collatifs », qui ramène l'esprit à la réalité physique à laquelle s'attache le sentiment de l'attente et s'associe l'idée de propriété. À l'*occupation* correspond, chez Bentham, la *possession actuelle*, à la *prescription*, la *possession ancienne de bonne foi* (Bentham considère néanmoins comme correspondant plus exactement à la prescription la possession ancienne de bonne foi *malgré titre contraire*) ; à l'*accession*, les autres événements investitifs que Bentham prend soin d'énumérer dans le détail. Ces différentes « collations » de propriété sont utiles, nous dit Bentham, dans la mesure où elles encouragent le travail, et, par suite, avec l'accroissement de la richesse sociale, l'accroissement des chances de bonheur pour l'humanité ; elles sont utiles surtout en ce qu'elles satisfont au sentiment de l'attente. La notion de l'attente était considérée déjà par Hume comme constituant le principal ingrédient de la notion complexe de justice. « L'expérience, écrivait-il, nous assure que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos semblables, et nous donne confiance dans la régularité future de leur conduite ; c'est seulement sur cette *attente* que se fondent notre modération et notre abstinence » ; et il ajoutait que « la justice s'établit par une sorte de convention ou d'accord, c'est-à-dire par un sentiment d'intérêt, supposé commun à tous, et où chaque acte isolé est accompli dans l'*attente* que d'autres doivent accomplir le même acte ». « Il faut, écrit Bentham, que les vues des jurisconsultes aient été bien confuses, puisqu'ils n'ont jamais donné une attention particulière à un sentiment si fondamental dans la vie humaine. À peine ce mot d'*attente* se trouve-t-il dans leur vocabulaire. À peine trouverait-on dans leurs ouvrages un argument fondé sur ce principe. Ils l'ont

suivi sans doute à beaucoup d'égards, mais ils l'ont suivi par instinct plus que par raison. S'ils avaient connu son extrême importance, ils n'auraient pas manqué de le *nommer*, de le signaler, au lieu de le laisser dans la foule ». On se rend compte de la révolution que se propose d'opérer Bentham : il veut traduire les abstractions techniques de la langue du droit dans le langage réaliste de la nouvelle psychologie anglaise.

Mais, alors, qu'advient-il de l'opinion de Bentham selon laquelle le principe de l'utilité se distingue de tous les principes « arbitraires », en ce qu'il est un principe non de conservation, mais de réforme ? Si, partis du principe de l'utilité, nous passons par l'intermédiaire du principe de la sûreté (ou, ce qui revient au même, du *disappointment preventing principle*), n'en viendrons-nous pas nécessairement à justifier, sans exception, sans critique, toutes les habitudes invétérées, toutes les croyances établies, en un mot tous les préjugés juridiques ? « Il n'y a rien de plus diversifié que l'état de la propriété en Amérique, en Angleterre, en Hongrie, en Russie ; généralement, dans le premier de ces pays, le cultivateur est propriétaire, dans le second il est fermier, dans le troisième attaché à la glèbe, dans le quatrième esclave. Cependant, le principe suprême de la sûreté ordonne de conserver toutes ces distributions, quoique leur nature soit si différente et qu'elles ne produisent pas la même somme de bonheur ». Et Bentham se fonde sur cette définition, essentiellement conservatrice, de la propriété et de la justice pour condamner, après Hobbes, l'éducation classique, qui nous accoutume, dans l'histoire de l'Antiquité, à respecter « des actes publics d'injustice, atroces en eux-mêmes (abolition des dettes, partage des terres), toujours colorés sous des noms spécieux, toujours accompagnés par un éloge fastueux des vertus romaines ».

Cependant, nous avons vu que, parmi les quatre biens de la société civile, Bentham, à côté du bien de la sûreté, fait une place au bien de l'égalité ; ce que, d'ailleurs, il entend par le mot d'égalité, pris absolument, ce n'est ni l'égalité politique ni l'égalité civile, c'est l'égalité « dans un sens relatif à la distribution des propriétés ». La loi ne devra jamais créer une inégalité : car, dans une société constituée pour assurer le plus grand bonheur du plus grand nombre, il n'y a pas de raison pour que la loi cherche à en donner plus à un individu qu'à un autre ; et, d'autre part, l'avantage qui serait acquis d'un côté par la partie fa-

vorisée ne compenserait pas la perte éprouvée par tous ceux qui ne partagent pas la même faveur. Mais, dans une société où, déjà, les richesses se trouvent inégalement distribuées, il y a contradiction entre les prescriptions du principe de la sûreté et celles du principe de l'égalité. Quelles sont les raisons qui justifient, aux yeux de Bentham, la tendance à l'égalisation des fortunes ? Que valent-elles lorsqu'on les oppose aux raisons tirées du principe conservateur de l'attente ? Comment concilier les unes avec les autres ?

Le bien de l'égalité ne saurait être fondé, aux yeux de Bentham, comme il le serait aux yeux d'un philosophe spiritualiste, sur l'affirmation, par exemple, de l'indivisibilité de la personne humaine ; il doit, si le principe de l'utilité est le principe unique de la morale, se déduire de ce principe. Bentham a tenté cette déduction, au moyen d'une série de propositions qu'il appelle des axiomes de pathologie mentale et, parmi lesquels, on peut considérer comme fondamentaux les deux suivants, indépendants l'un par rapport à l'autre, et desquels tous les autres dépendent. Premier axiome : chaque portion de richesse a une portion correspondante de bonheur. Second axiome : l'excédent en bonheur du plus riche ne sera pas aussi grand que son excédent en richesse. Bentham reconnaît, d'ailleurs, le caractère approximatif, et presque conventionnel, de la première proposition et, pour justifier la seconde, fait appel au témoignage de l'expérience commune. Mais, peut-être une troisième proposition, que Bentham présente encore comme un axiome, permettrait-elle à la fois et d'exprimer le premier axiome sous une forme plus précise, et de ramener le second axiome au premier. Bentham nous dit, effectivement, que la « défalcation d'une portion de richesse produira dans la masse du bonheur de chaque individu une défalcation plus ou moins grande, en raison du rapport de la partie défalquée à la partie restante ». Or, ce que Bentham dit, dans cette proposition, d'un accroissement négatif, est également vrai d'un accroissement positif de la quantité de richesse. Mais alors nous pouvons dire, non plus seulement que chaque portion de richesse a une portion correspondante de bonheur, mais encore que l'accroissement de bonheur correspond, selon un rapport fixe, à l'accroissement de richesse. L'accroissement sera moins grand que l'accroissement de richesse, puisqu'il sera égal non pas à la quantité absolue de l'accroissement, mais au rapport de cette quantité à la quantité de richesse déjà acquise, rapport sans cesse diminuant : ce qui

vérifie le second axiome. D'ailleurs, au-dessous d'un certain seuil, le rapport croît (positivement ou négativement) plus vite que ne l'exigerait la loi, il croît au-delà de toute limite. Si en m'ôtant les trois quarts de ma fortune, vous entamez mon nécessaire physique, et qu'en m'ôtant la moitié, vous laissez le nécessaire intact, la défalcation de bonheur ne sera pas simplement la moitié en sus, mais le double, le quadruple, le décuple : « on ne sait, dit Bentham, où s'arrêter ».

Il est facile de voir, par la discussion méthodique de tous les cas possibles, que de ces deux axiomes suivent des conséquences favorables à la thèse égalitaire. Se propose-t-on d'examiner, d'abord, l'effet d'une portion de richesse qui a toujours été dans les mains des intéressés. Alors, plus est grande la disproportion entre les deux masses de richesses, moins il est probable qu'il existe une disproportion également grande entre les masses correspondantes de bonheur, et, inversement, plus la proportion actuelle approche de l'égalité, plus sera grande la masse totale de bonheur. — Considère-t-on l'effet produit par une masse de richesse qui entre pour la première fois dans les mains d'un nouveau possesseur ? Alors, entre co-partageants à fortunes égales, plus la distribution d'une portion de richesse laissera subsister cette égalité, plus grande sera la masse totale du bonheur ; et, entre co-partageants à fortunes inégales, plus la distribution contribuera à les rapprocher de l'égalité, plus grande sera la masse totale du bonheur. — S'agit-il d'examiner l'effet produit par une masse de richesse qui sort des mains des intéressés ? Alors, à fortunes égales, plus sera grand le nombre de personnes entre lesquelles une perte donnée se trouve répartie, moins sera considérable la défalcation qui en résulte sur la masse totale du bonheur ; et, à fortunes inégales, la défalcation en bonheur produite par une défalcation en richesse sera d'autant moindre que la distribution de la perte sera faite de manière à les rapprocher le plus possible de l'égalité. — Enfin, est-ce qu'on se propose de déterminer l'effet d'une portion de richesse qui, pour passer dans les mains d'un individu à titre de gain, doit sortir des mains d'un autre à titre de perte ? Alors, entre des compétiteurs à fortunes égales, ce qui sera gagné par l'un devant être perdu par l'autre, le mal de la perte l'emportera toujours sur l'avantage du gain ; à fortunes inégales, si, d'une part, le perdant est le moins riche, le mal de la perte sera aggravé par l'inégalité ; si, d'autre part, le perdant est le plus riche, le mal fait par l'atteinte portée à la sûreté sera compensé en partie

par le bien proportionné au progrès fait vers l'égalité. On voit, dans ce dernier cas, que le bien de l'égalité doit être mis en balance avec le bien de la sûreté ; et, d'ailleurs, le bien de la sûreté reste toujours « prééminent » par rapport au bien de l'égalité. Car, sans égalité, on constate qu'il peut y avoir sûreté, mais, sans sûreté, on ne conçoit pas l'égalité, une fois établie, comme pouvant persister un seul instant. Comment concilier ces deux biens ? Bentham, très circonspect et très conservateur en ces matières, se borne à suggérer deux méthodes.

L'une, toute négative, consiste à supprimer les obstacles qu'une législation mal conçue a mis à la libre circulation des richesses, et, par suite, à leur nivellement graduel. La loi anglaise, en particulier, met des entraves au pouvoir d'aliéner des biens-fonds, par le stratagème juridique des substitutions. Ces entraves, toutes négatives, doivent être supprimées. Car celui qui cherche à aliéner un fonds de terre prouve par là qu'il ne lui convient pas de le garder, qu'il lui est impossible de l'améliorer, que peut-être le nécessité s'impose à lui de le dégrader pour satisfaire à un besoin immédiat. Celui qui veut acheter prouve, au contraire, par là, que certainement il n'a pas l'intention de le dégrader, que peut-être même il se propose d'en augmenter la valeur.

L'autre méthode, positive, résout, selon Bentham, le problème de distribuer plus équitablement la richesse, sans désappointer aucune attente. Le seul médiateur entre les intérêts contraires de l'égalité et de la sûreté, c'est le temps. « Voulez-vous suivre les conseils de l'égalité sans contrevenir à ceux de la sûreté, attendez l'époque naturelle qui met fin aux espérances et aux craintes, l'époque de la mort ». Alors, en effet, pendant un instant, la propriété se trouve sans propriétaire, le législateur peut en disposer sans blesser les attentes du propriétaire primitif, qui n'est plus, sans blesser, du moins au même degré, celles des héritiers et des légataires, qui ne sont pas encore propriétaires. D'où la possibilité d'une série de mesures législatives, tendant à l'égalité sans léser la sûreté.

En matière d'expropriation, Bentham tient qu'il y a une condition indispensable, exigée par le principe de la sûreté, sans laquelle toute réforme est un plus grand abus que ceux qu'on prétend corriger, celle d'un *dédommagement complet accordé à ceux dont on diminue les appointements ou dont on supprime les charges*. La société trouve un

bénéfice à accorder de telles indemnités : « car le mal du dédommagement s'arrête, pour la société, avec la vie des individus à qui l'indemnité est accordée ; la société trouve un bénéfice légitime à la conversion de rentes perpétuelles en rentes viagères. » C'est en vertu du même principe que, pour dissoudre les ordres monastiques et les couvents, il suffirait de défendre à ces sociétés de recevoir de nouveaux sujets. Elles disparaîtraient graduellement, et les individus ne souffriraient aucune privation.

Mais c'est surtout en matière de testaments et de successions que la méthode préconisée par Bentham trouve à s'appliquer. Le législateur doit avoir trois objets en vue dans la loi des successions : pourvoir à la subsistance de la génération naissante ; prévenir les peines d'attente trompée ; tendre à l'égalisation des fortunes. En matière de testaments, il limitera la liberté de tester, dans la mesure où cette limitation ne sera pas un encouragement excessif à la dissipation. En matière de successions, il établira le partage égal entre les enfants, et, à défaut d'ascendants et de descendants immédiats et de leurs descendants directs, l'application des biens au fisc, sous réserve, en vertu du principe posé ci-dessus, « d'en distribuer les intérêts, en forme de rente viagère, entre tous les parents en ligne ascendante à degré quelconque, à portions égales ». On peut objecter à cette disposition législative que « les collatéraux qui se trouvent exclus peuvent être dans le besoin », mais ce n'est pas directement sur le principe de l'utilité et de la considération des besoins que la doctrine de Bentham fonde le droit de propriété, c'est sur le principe de la sûreté et la considération des attentes ; et les collatéraux en question « ont pour ressource naturelle la propriété de leurs auteurs respectifs, et ils n'ont pu asseoir leur attente et fixer leur plan de vie que sur cette base ».

La philosophie de l'utilité, qui se donne pour une philosophie réaliste, s'oppose donc, en matière de droit civil, à la philosophie contractuelle, qui est comme nourrie de notions vagues et de fictions légales. Si, d'ailleurs, c'est à Helvétius et à Beccaria que Bentham emprunte, comme nous allons voir, sa théorie du droit pénal, la critique de la notion de contrat et la théorie du droit de propriété sont incontestablement empruntées à Hume. Or, nous avons distingué, chez Hume, deux tendances, l'une au naturalisme, l'autre au rationalisme : visiblement, c'est la première qui triomphe ici sur la seconde. Ben-

tham affirme la « prééminence » du bien de la sûreté sur le bien de l'égalité. Que la sûreté soit un bien, cela présente l'évidence d'un axiome ; que l'égalité soit un bien, cela doit être démontré mathématiquement, en remontant à d'autres axiomes. On pourrait même se demander si Bentham, en faisant de l'*égalité* un des buts distincts de la loi civile, n'a pas obéi à une préoccupation d'ordre extrinsèque. C'est une de ses thèses que le principe sentimental est confus et vague, mais non pas radicalement faux comme le principe ascétique ; généralement, il coïncide, dans ses conclusions, lorsqu'elles ont été convenablement analysées, avec le principe de l'utilité. Or, la notion d'*équité* est une notion courante en philosophie juridique : le problème, pour le philosophe de l'utilité, serait donc de découvrir des détours logiques propres à conférer à cette notion vague le caractère d'une vérité mathématiquement exacte et rigoureuse ; et c'est ce qu'essaierait de faire Bentham. Mais, si le principe de la sûreté est le principe fondamental, chez Bentham, du droit civil, sa philosophie juridique apparaît donc essentiellement comme une philosophie de la tradition, un empirisme. Pas de droit naturel vrai pour tous les temps et pour tous les pays. Autant de droits distincts que d'habitudes, d'associations d'idées invétérées, dans chaque siècle et dans chaque nation. Comment des associations d'idées fortuites, contingentes, variables, produisent-elles le semblant d'un ordre ? C'est le mystère de la nature, devant lequel le naturalisme de Hume nous invite à incliner notre raison.

Mais la nouvelle morale de l'utilité recèle, en outre une tendance rationaliste déjà sensible chez Hume, beaucoup plus forte chez Helvétius et chez Bentham. On peut conjecturer que la philosophie du droit civil, chez Bentham, tend à l'égalitarisme, dans la mesure, où l'inspiration rationaliste tend, par instants, à y prédominer sur l'inspiration naturaliste.

Le rationaliste croit à la toute-puissance de la vérité et de la science : n'est-ce pas cette croyance qui encourage en ce moment même le philosophe de l'utilité à préparer la constitution d'une science exacte de la morale et de la politique ? De même que la science assure à l'homme la puissance de transformer, à son gré et sans limite, la nature physique, de même elle devra lui assurer, si elle ne ment pas à ses promesses, la possibilité de transformer sans limites la nature humaine. Les causes physiologiques et physiques sont négligeables :

l'éducation a la faculté de transformer sans limites le caractère humain, de faire tous les hommes intellectuellement égaux et dès lors dignes de posséder des richesses égales. C'est la théorie d'Helvétius, le maître de Bentham. Hartley, de même, chez qui la loi du progrès indéfini était une loi strictement intellectuelle, dérivée de la loi de l'association des idées, affirmait la tendance nécessaire du genre humain vers un état final, où tous seraient à la fois parfaitement heureux et parfaitement égaux : Hartley, lui aussi, est un des inspirateurs de Bentham.

Le rationaliste est disposé, en outre, à négliger le particulier, pour ne s'attacher qu'à la considération du général : l'existence de « faits généraux » lui fournit un moyen commode pour distinguer, par un détour, le nécessaire de l'accidentel. Étant donné qu'il existe des individus, il trouvera donc commode d'admettre d'abord que tous les individus peuvent être tenus pour sensiblement égaux. Que ce soit là une convention et un postulat, Bentham l'admet dans une « observation générale » qui précède ses « propositions de pathologie sur lesquelles se fonde le bien de l'égalité ». Après avoir énoncé cet « axiome » que « chaque portion de richesse a une portion correspondante de bonheur », il ajoute assurément que, pour parler avec rigueur, il faudrait dire : « possède une *chance* correspondante de bonheur ». Mais il faut faire abstraction « de la sensibilité particulière des individus et des circonstances extérieures où ils peuvent se trouver », à moins de vouloir s'interdire toute espèce de proposition générale : et c'est assez, pour justifier ces deux abstractions, nous dit Bentham, si, d'une part, elles approchent plus de la vérité que toutes celles qu'on pourrait leur substituer, d'autre part, si elles peuvent avec moins d'inconvénient que toutes autres servir de base au législateur. C'est donc, semble-t-il, traduire exactement la pensée de Bentham, de dire qu'il faut être égalitaire dans la mesure où l'on veut fonder une science des mœurs à titre de science rationnelle.

Vienne une crise révolutionnaire, on verra les adeptes du principe de l'utilité se partager en deux factions extrêmes, les uns allant tout droit au communisme égalitaire, les autres se faisant les apologistes du principe héréditaire et traditionaliste. Quant à la philosophie utilitaire proprement dite, celle que Bentham travaille déjà à fonder, celle dont il sera un jour le chef reconnu, elle semble déjà devoir se tenir à

égale distance des deux extrêmes. Pour quelles raisons ? Elles sont multiples et ne se sont pas encore révélées toutes à l'intelligence de Bentham ; mais l'égalitarisme modéré, qui sera plus tard celui de la secte, trouve déjà son expression précise dans les manuscrits d'où Dumont extrait les *Traités*. — « Quand la sûreté et l'égalité sont en conflit, il ne faut pas hésiter un moment. C'est l'égalité qui doit céder... L'établissement de l'égalité n'est qu'une chimère : tout ce qu'on peut faire, c'est de diminuer l'inégalité ».

[Retour à la Table des matières](#)

## II. Droit pénal

Le droit pénal définit les délits, et, pour les réprimer, édicte des peines. Or, la conception de la peine, de même que la conception de l'obligation, varie, selon qu'on se place au point de vue du principe de l'utilité, ou au point de vue professionnel de la corporation judiciaire.

Le magistrat prend l'habitude, en quelque sorte professionnelle, de frapper d'une peine chacun des délits qui sont soumis à son examen. Il finit donc par associer inséparablement l'idée de peine avec l'idée de délit ; il finit par croire qu'entre ces deux termes il existe une liaison naturelle, que le délit, en vertu de son essence même, appelle la peine, que le délinquant *mérite* d'être puni. Il en est de la notion de mérite, en droit pénal, comme de la notion d'obligation, en droit civil : le système « technique » la pose comme primitive, inexplicable par une notion plus simple. À ce point de vue, la peine apparaît comme un bien, puisqu'elle est l'expression de l'ordre légal.

Cette conception de la pénalité a pris corps dans la philosophie classique du droit ; Montesquieu, libéral et réformateur, mais magistrat de profession et attaché, malgré tout, aux préjugés de la profession à laquelle il appartient, considère les lois comme étant des « rapports nécessaires qui dérivent *de la nature des choses* », et tient pour évident, en vertu d'un rapport d'équité antérieur à toute loi positive « qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent *mérite* de

recevoir le même mal ». Il propose, en conséquence, afin de suspendre, en matière de droit, le règne de l'arbitraire, de faire en sorte que la peine ne descende point « du caprice du législateur, mais *de la nature de la chose* », et demande qu'on établisse une analogie qualitative entre le délit et la peine. Il est *de la nature*, par exemple, que la peine des crimes contre la sûreté des biens soit punie par la perte des biens, La peine, ainsi conçue, devient une « espèce de talion » ; elle est « tirée *de la nature de la chose*, puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal ». Montesquieu espère, en établissant ainsi une sorte de liaison objective entre la nature du délit et la nature de la peine, soustraire la détermination des peines à ce qu'il appelle « le caprice du législateur » ; Bentham pense cependant que la doctrine de Montesquieu se fonde encore sur ce qu'il appelle le principe « arbitraire », le principe de sympathie et d'antipathie. Peut-être est-ce le principe de sympathie qui fait parler du délit comme méritant la peine. L'équation des deux termes satisfait comme un besoin de symétrie de notre esprit ; il y a là comme une perversion professionnelle des idées et des sentiments. Cependant c'est surtout, ici, le principe d'antipathie qui prévaut. « C'est le principe d'antipathie qui fait parler du délit comme *méritant* une peine ; c'est le principe correspondant de sympathie qui fait parler de telle action comme méritant une récompense ; ce mot *mérite* ne peut conduire qu'à des passions et à des erreurs. » Le XVIII<sup>e</sup> siècle lui-même, dans la plus grande partie de l'Europe, jusqu'aux environs de 1760, fonde le droit de punir sur les exigences de la « vindicte publique ». « Les hommes, écrit Bentham vers 1773, punissent parce qu'ils haïssent... on leur dit qu'ils doivent haïr les crimes ; on leur fait un mérite de haïr les crimes... Comment puniraient-ils si ce n'est dans la mesure où ils haïssent ?... Quelle mesure est plus claire ? Pour savoir s'ils sont d'accord pour haïr, — pour savoir, de deux crimes donnés, lequel ils haïssent le plus — qu'ont-ils à faire, si ce n'est de consulter leurs sentiments ? »

Mais précisément l'objet de Bentham, en appliquant le principe de l'utilité aux choses de la morale et de la législation, c'est de faire prévaloir, en ces matières, le règne du calcul sur celui de l'instinct et du sentiment. Au point de vue du magistrat professionnel, la peine, qui satisfait au goût de la symétrie, à l'instinct de la vengeance, est un bien et est définie comme l'expression de l'ordre légal. Mais, au point de vue de l'utilité, toute peine est un mal ; car toute peine consiste

dans l'infliction d'une douleur ; et la douleur est un mal. Quant à sa nature intrinsèque, la peine ne se distingue pas du délit ; c'est une sorte de contre-délict, commis avec l'autorité de la loi. Quelle est donc la différence ? C'est que « le délit, pour le profit d'un seul, produit un mal universel ; la peine, par la souffrance d'un seul, produit un bien général ». Des droits sont violés par des actes, et la loi se propose deux objets par rapport à ces actes : réparer le mal de l'acte quand il a eu lieu, et empêcher le renouvellement futur de l'acte. Dans le premier cas, le remède légal s'appelle un remède satisfactoire. Dans le second cas, deux classes de moyens peuvent encore être employées : attendre que l'acte soit sur le point d'être commis, et intervenir ; ou créer des motifs qui feront obstacle à la volonté de le commettre. Le premier ordre de remèdes, qui ne peuvent être employés que dans un petit nombre de cas, constitue l'ensemble des remèdes préventifs et suppressifs ; le second ordre, l'ensemble des remèdes pénaux, ou des peines. « D'après le principe de l'utilité, les peines légales sont des maux infligés, selon des formes juridiques, à des individus convaincus de quelque acte nuisible, défendu par la loi, et dans le but de prévenir de semblables actes » ; ou encore, pour introduire dans la définition de la peine la notion de service, à laquelle Bentham donne une extension égale au domaine entier du droit, « les peines légales sont des services imposés à ceux qui les subissent pour le bien de la société ; aussi parle-t-on du supplice d'un criminel comme d'une dette qu'il a acquittée ». Pour éviter la récidive, la peine opère de deux manières : en corrigeant la volonté, en ôtant le pouvoir de nuire. Elle influe sur la volonté par la crainte, en réformant le coupable ; elle ôte le pouvoir par quelque acte physique, en incapacitant le coupable. Le problème, dans l'infliction des peines, se ramène encore à un cas particulier de l'arithmétique morale : régler le mal de la peine de manière qu'il n'excède pas le bien du service.

Il convient, d'ailleurs, d'ajouter que l'application du principe de l'utilité au droit pénal permet d'apporter une justification relative au principe vindicatif. Car « toute espèce de satisfaction entraînant une peine pour le délinquant produit naturellement un plaisir de vengeance pour la partie lésée ». Or, le plaisir de la vengeance, considéré en soi-même, est un bien ; c'est donc une jouissance qu'il conviendra de cultiver, au même titre que toutes les autres. Condamner les plaisirs que l'on tire de la satisfaction du sentiment d'antipathie, déclarer que

« l'esprit de vengeance est odieux, que toute satisfaction puisée dans cette source est vicieuse, que le pardon des injures est la plus belle des vertus », c'est obéir aux suggestions du principe sentimental, c'est parler à son tour le langage de l'antipathie, non de la raison. Le mobile de la vengeance est un mobile utile, et même nécessaire, à la société : sauf les cas héroïques, exceptionnels, où l'accusateur poursuit le crime par pur amour du bien public, l'accusateur obéit au mobile égoïste de l'intérêt pécuniaire, ou au mobile dissocial de la malveillance : si donc il est utile que les crimes soient poursuivis, il est utile qu'il en soit ainsi. Et si, néanmoins, le plaisir de la vengeance ne suffit pas à justifier la peine, ce n'est pas qu'il soit mauvais en soi (tout plaisir est un bien), c'est parce que ce plaisir n'équivaut en aucun cas à la peine subie par le coupable. Car mal de perte l'emporte sur bien de gain : on serait tenté de voir ici une application nouvelle du principe de la sûreté.

Cette définition de la peine est l'idée fondamentale, on serait tenté de dire l'idée unique, dont toute la philosophie benthamique du droit pénal est le développement. Or, elle avait déjà été rendue populaire par Beccaria, dont le petit *Traité des délits et des peines*, paru en 1764, avait été, en 1766, traduit en français par l'abbé Morellet, à la demande de Malesherbes, pour devenir un objet d'étude européenne, et être d'ailleurs bientôt traduit en anglais. Bentham avait subi l'influence directe des écrits de Hume ; mais il avait subi cette même influence indirectement, par l'intermédiaire d'Helvétius. Il avait subi, d'une manière profonde et directe, l'influence d'Helvétius ; il la subissait inconsciemment, et par un détour, à travers Beccaria, disciple d'Helvétius. Après Helvétius, après Hume, Beccaria reprenait, pour l'appliquer aux choses de l'âme, la métaphore newtonienne. « Telle est, écrivait-il, la malheureuse condition de l'esprit humain, qu'il connaît avec exactitude les révolutions des corps célestes, tout éloignés qu'ils sont de lui, tandis que les notions bien plus rapprochées et bien plus importantes de la morale restent ensevelies dans les ténèbres de l'incertitude, et que, flottantes au gré du tourbillon des passions, elles sont à la fois établies par l'ignorance et admises par l'erreur ». Mais c'est que l'éloignement même des corps célestes en simplifie les apparences : « les principes moraux perdent de leur clarté pour être trop à notre portée ». Cependant, « semblable à la gravitation des corps, une force secrète nous fait toujours tendre vers notre bien-être,

et ne s'affaiblit qu'en raison des obstacles qu'on lui oppose. Toutes les actions des hommes sont des suites de cette tendance, et les châtiments, que je nommerai *obstacles politiques*, empêchent les funestes effets de leur choc, mais sans en détruire la cause, inséparable de l'humanité. Tel qu'un architecte habile, le législateur s'occupe en même temps de diminuer les forces destructives de la pesanteur et de rassembler toutes celles qui peuvent contribuer à la solidité de l'édifice ». « Le plaisir et la douleur, écrit Beccaria, reprenant une formule d'Helvétius, sont les grands moteurs des êtres sensibles », et « parmi les moyens qui gouvernent les hommes, le divin Législateur a choisi les peines et les récompenses comme les plus puissants ». C'est, en conséquence, sur les deux principes de la nouvelle philosophie : le principe de l'utilité et le principe de l'association des idées, que Beccaria fonde sa théorie des peines. « Le but des peines n'est ni de tourmenter ou d'affliger un être sensible, ni d'empêcher qu'un crime déjà commis ne le soit effectivement... le but des châtiments n'est autre que d'empêcher le coupable de nuire encore à la société, et de détourner ses concitoyens de tenter des crimes semblables ». Or, la peine remplit cet office, en raison du principe de l'association des idées : « il est démontré que l'union des idées est le ciment qui lie tout l'édifice de l'entendement humain, et que, sans elle, le plaisir et la douleur seraient des sentiments isolés et de nul effet ». Les lois se proposent d'unir, dans l'esprit des hommes, inséparablement, les deux idées de crime et de châtimement, en sorte qu'ils en viennent insensiblement à considérer la punition comme un effet certain du délit.

En quoi consiste donc l'originalité de Bentham, par rapport à Beccaria ? Elle consiste dans cette faculté supérieure de l'arrangement logique, destinée un jour, après bien des vicissitudes, à l'ériger en chef d'école. Beccaria pose un principe, ébauche un système ; mais, ni dans la définition rigoureuse du principe, ni dans le développement systématique des conséquences, Beccaria n'approche de Bentham.

Le fondement de la peine, selon Beccaria, c'est le principe de l'utilité. Cependant, il lui arrive, tantôt de faire intervenir dans son exposition le principe indéterminé, et dont on n'aperçoit pas en tous cas la relation avec le principe de l'utilité, des *rappports immuables des choses*, tantôt, et plus souvent de confondre, au moins en apparence, le principe utilitaire avec le principe contractuel. N'est-ce pas en se

fondant à la fois sur le principe du contrat social et sur le principe de l'utilité, considérés dès lors comme deux principes distincts, et cependant également légitimes, qu'il condamne la peine de mort ? L'infliction de la peine de mort constitue, nous dit-il, une violation du contrat social : car, les lois représentant la volonté générale et n'étant que la somme totale des petites portions de liberté déposées par chacun, comment supposer que, dans le sacrifice que chacun a fait de la plus petite portion de liberté qu'il a pu aliéner, il ait compris celui de la vie elle-même ? et, d'autre part, l'infliction de la peine de mort n'est, selon lui, ni nécessaire ni utile : car les peines effraient moins par leur rigueur momentanée que par leur durée. Il en est de même de Blackstone. S'inspire-t-il de Beccaria, s'inspire-t-il de Hutcheson, lorsqu'il nous dit avec beaucoup de précision, que la fin des peines, ce n'est pas d'expié le crime déjà commis, mais de prévenir des délits futurs du même genre ? Mais, après avoir montré dans l'utilité la fin des peines, il revient, dans sa définition du droit de punir, à la théorie du contrat social : c'est en vertu de ce contrat que le droit de punir tant les crimes contre la loi de nature (*mala in se*) que les crimes contre les lois sociales (*mala prohibita*) est délégué au pouvoir souverain. Or, conçoit-on une philosophie cohérente qui repose sur deux notions irréductibles l'une à l'autre ? ou bien, si, de ces deux principes, l'un doit être conçu comme dérivé par rapport à l'autre, le principe de l'utilité ne doit-il pas être tenu pour premier, le droit n'étant, selon l'expression de Beccaria, que la manifestation de la force la plus utile au grand nombre ? Il appartenait à Bentham, meilleur logicien, de faire la séparation des deux principes, de toujours ramener, sans détour, sans fiction, la question de droit à la question de fin, ou d'utilité. Il lui appartenait surtout, une fois le principe posé, d'en tirer non pas, comme Beccaria, la matière de quelques observations détachées, mais un essai de théorie scientifique et systématique du droit pénal. Nous avons vu que Bentham considère la science de la morale fondée sur le principe de l'utilité comme étant à la fois une science de classification et une science mathématique. Il applique sa méthode à la matière du droit pénal : il veut fonder une classification naturelle des délits et des peines, il veut définir, mathématiquement, la proportionnalité des peines aux délits.

Bentham considère l'œuvre de classification naturelle des délits comme restant tout entière à faire, car Beccaria, après avoir constaté que, s'il fallait examiner et distinguer les différentes espèces de crimes et la manière de les punir, « leur nature varie tellement, selon les temps et les lieux, que le détail en serait aussi immense que fatigant », se borne, indiquant ce qu'il appelle « les principes généraux », à distinguer, hâtivement, entre les crimes qui tendent directement à la destruction de la société ou de celui qui la représente (crimes de lèse-majesté), ceux qui nuisent à la sûreté particulière des citoyens en attaquant leur vie, leurs biens ou leur honneur (il les appelle encore ; délits contraires à la sûreté de chaque citoyen, et : attentats contre la liberté et la sûreté des citoyens), enfin les actions contraires à ce que la loi prescrit ou défend en vue du bien public. Classification extrêmement vague, qui n'est pas fondée sur le principe d'utilité, puisqu'en vertu de ce dernier principe la troisième catégorie comprendrait tous les délits sans exception. Mais ce qui est vrai de la classification proposée par Beccaria est vrai, à plus forte raison, de toutes les autres classifications qui s'enseignent dans les écoles. Tantôt les classifications sont telles qu'aucun caractère commun ne corresponde à chacune des classes distinguées : c'est le cas, selon Bentham, pour les distinctions opérées par le droit romain entre *delicta privata et publica*, *publica ordinaria et publica extraordinaria*. Or, dans quel état se trouverait une science quelconque, la botanique, par exemple, si les classes y étaient distinguées de telle sorte qu'on ne pût trouver de caractères communs qui leur correspondent ? Tantôt les distinctions établies par les procédés de classification en cours sont des distinctions vagues, où les séparations entre classes ne correspondent à aucune réalité définie. La division établie par le droit romain entre *culpa lata, levis, levissima* est une distinction qui réside non dans l'objet même de la classification, mais dans le sentiment qu'un individu quelconque, et notamment un juge, est disposé à éprouver relativement à l'objet en question : dans laquelle de ces trois classes un cas donné devra être rangé, cela est livré entièrement à l'appréciation arbitraire du juge. D'une manière générale, toutes les classifications techniques ont ce vice commun de se fonder non sur la nature du délit, mais sur la nature des peines : la définition, en droit pénal anglais, des *félonies*, est typique à cet égard : les *félonies* sont les délits qui sont frappés de la peine de mort, par opposition aux *misdemeanors*, aux *trespasses*, qui sont frappés d'une peine inférieure. Mais alors comment espérer

que, sur cette classification des délits, on fondera une théorie des peines, puisque la classification suppose connu le système de peines établi, dont précisément on se propose l'examen critique ? La langue du droit pénal réclame une révolution, difficile en raison des intérêts de classe que favorise une terminologie technique, mais nécessaire : comme la botanique a eu son Linné, comme la chimie a eu son Lavoisier, il lui faut un homme qui lui donne une nomenclature.

Le procédé de classification auquel Bentham essaie de se conformer, c'est le procédé dichotomique, ce que Bentham appelle la « méthode exhaustive » : cette méthode consiste, en partant de la définition du domaine logique dont on se propose l'étude, à le partager en deux parties, puis chacune de ces deux parties en deux parties à son tour, et ainsi de suite jusqu'à épuisement, ou *exhaustion* du domaine. Bentham admet, d'ailleurs, qu'il serait difficile de suivre le procédé dichotomique à la rigueur. Il s'agit, pour lui, d'une part, d'obtenir une énumération systématique de toutes les modifications possibles du délit, pourvues ou non de dénominations ; d'autre part, de trouver une place sur la liste pour tous les noms de délits qui sont d'un usage courant. Si nous poursuivions seulement le premier but, il suffirait, en nous conformant purement et simplement à la nature, de suivre imperturbablement le procédé dichotomique : mais on aboutirait ainsi à un langage juridique entièrement nouveau, inintelligible, et qui laisserait inexpliqués les mots courants. Il faudra employer le procédé dichotomique avec la préoccupation constante de retrouver en chemin les expressions courantes, et même parfois renoncer au pédantisme du procédé suivi rigoureusement.

Doit être érigé en délit, conformément au principe de l'utilité, tout acte qui est, ou qui peut être, nuisible à la communauté. Mais le mal dont il est cause pour la communauté peut être maintenant, à un point de vue nouveau, divisé en classes distinctes, selon les individus ou groupes d'individus qui le subissent. Le procédé dichotomique trouve ici son application ; les individus qui subissent le mal sont ou assignables, c'est-à-dire tels qu'ils puissent être désignés par leur nom propre ou par toute circonstance particulière ; ou, dans tout autre cas, inassignables. Les individus assignables qui subissent le mal de l'action sont, ou des individus autres que l'agent, ou l'agent lui-même. Les individus inassignables sont, ou la totalité des individus qui consti-

tuent la communauté, ou un groupe subordonné de cette communauté. D'où quatre classes de délits : *privés*, qui portent sur un ou plusieurs individus assignables, autres que l'agent ; *semi-publics*, qui portent sur un groupe d'individus inassignables autres que l'agent ; *réflectifs*, qui portent sur l'agent ; *publics*, qui portent sur la totalité de la communauté.

On peut diviser, par l'application de la méthode dichotomique, chaque classe à son tour, si l'on excepte la quatrième, à propos de laquelle Bentham s'avoue impuissant à observer rigoureusement la règle posée en commençant. Qu'il s'agisse des délits privés ou des délits réflectifs, la méthode à suivre est la même. Le bonheur d'un individu dépend en partie de sa *personne*, en partie des *objets extérieurs* qui l'entourent. Ces objets extérieurs d'où son bonheur dépend sont ou bien des choses et constituent sa *propriété*, ou bien des personnes, dont il attend soit des services, en raison de sa *condition* légale, soit simplement ces égards de bienveillance, qui constituent la *réputation*. Il y aura donc des délits contre la personne, des délits contre la réputation, des délits contre la propriété, et des délits contre la condition. La même division s'applique au moins en partie aux délits semi-publics, si seulement on distingue les cas où le mal qui résulte de ces délits est inintentionnel (délits fondés sur *quelque calamité*, par exemple une inondation, une contagion, un incendie), d'avec ceux où il est intentionnel (délits *de pure malice*), et si l'on s'attache à la considération de ceux-ci, qui seront encore des délits contre la personne, contre la réputation, contre la propriété, ou contre la condition.

La même méthode permet encore, dans chaque division de chaque classe, de distinguer des genres. Soit la première division de la première classe : délits privés, délits contre la personne. La personne est composée, ou supposée composée de corps et d'âme. Les actes qui exercent une influence malfaisante sur la partie corporelle de la personne peuvent l'exercer soit d'une façon immédiate, sans affecter la volonté de la personne, soit d'une façon médiate et par l'intermédiaire de cette faculté. Lorsqu'elles l'exercent d'une façon médiate, c'est au moyen d'une contrainte mentale, qui s'appelle proprement *contrainte*, dans le cas où elle nous impose une façon positive d'agir, *restriction*, dans le cas où elle tendra à nous interdire d'agir d'une certaine façon déterminée. La surface de la terre pouvant se diviser tout entière en

deux parties, l'une plus grande et l'autre plus petite, la restriction s'appellera *confinement*, dans le cas où la partie de la terre dont l'accès nous est interdit est plus grande que l'autre, *bannissement* dans le cas contraire. Si les actes malfaisants le sont immédiatement, ils sont ou mortels, ou non mortels. Si non mortels, ils sont réparables, et ce sont des *injures corporelles simples*, ou irréparables, et ce sont des injures corporelles *irréparables*. D'autre part, si le mal qui résulte de l'acte est éprouvé par la partie spirituelle de la personne, la peine éprouvée est ou d'appréhension, et le délit s'appelle *menace* — ou de souffrance positive, et le délit s'appelle *injure mentale simple*. De là neuf genres de délits contre la personne, obtenus par dichotomie : injures corporelles simples ; injures corporelles irréparables ; restriction injurieuse simple ; compulsion injurieuse simple ; confinement illégitime ; bannissement illégitime ; homicide illégitime ; menaces illégitimes ; injures mentales simples. Nous sommes parvenus au point où l'application de la méthode dichotomique nous ramène en présence des formes de délit connues, et où, les principes étant posés, il devient inutile, à moins de rédiger un code proprement dit, d'aller plus avant. Bentham poursuit l'application de la méthode de classification par dichotomie aux trois autres genres de la première classe : là, encore une fois, il s'arrête. Une analyse régulière ne saurait s'appliquer ni aux délits réfléchis (la question préalable se posant, de savoir s'il convient de légiférer à ce sujet), ni aux délits semi-publics ou publics, eu égard à la complication des circonstances locales.

La classification des délits, ainsi conçue, est une classification « naturelle », parce que, fondée exclusivement sur le principe de l'utilité, elle ignore les motifs qui peuvent avoir inspiré les actes dénommés délictueux, et ne tient compte, à la différence d'une classification « sentimentale », que des conséquences, diversement nuisibles à la collectivité, de l'acte une fois commis. Elle est encore, dans l'esprit de Bentham, une classification « naturelle », par opposition à une classification « technique », parce qu'elle ignore les peines dont les tribunaux, dans un temps et un pays donnés, ont coutume de frapper les actes jugés délictueux. Bref, elle ignore les préjugés locaux ; par où le système « naturel » de jurisprudence, au sens où Bentham l'entend, se rapproche du « droit naturel », au sens classique de l'expression. Le droit ancien, celui dont Bentham réfute les généralités arbitraires, distingue entre des *lois naturelles*, éternelles et univer-

selles, et des *lois positives*, variables avec les temps et les lieux. Mais l'analyse de Bentham a le double mérite de démontrer que cette distinction est vaine (car toutes les lois sans exception sont ou doivent être fondées uniquement sur un calcul d'utilité) et de l'expliquer, de lui donner une justification relative dans un système fondé sur le principe de l'utilité. L'analyse des délits, nous dit Bentham, a été menée par lui jusqu'au point où les divisions obtenues cesseraient de valoir pour toutes les nations sans exception. Et c'est pour cette raison qu'il a poussé l'analyse de la classe des délits privés plus loin que celle des autres classes. Car la première classe des délits est privilégiée. Les délits privés présentent, entre autres caractéristiques, celle d'être partout, et de devoir être partout réprouvés par la censure de l'opinion d'une façon plus énergique que les délits semi-publics en tant que tels, et surtout que les délits publics ; d'être réprouvés d'une façon plus constante par l'opinion que ne le sont les délits réfléchifs (ils le seraient universellement, n'était l'influence exercée par les deux faux principes de l'ascétisme et de l'antipathie) ; d'être moins aptes que les délits semi-publics et publics à recevoir des définitions différentes selon les états et les pays (par où ils ressemblent aux délits réfléchifs). Ces trois caractéristiques, et surtout la dernière, expliquent pourquoi ces délits ont été tenus par les juristes pour constituer autant d'infractions à une loi naturelle supposée douée d'une existence supérieure aux lois écrites de tous temps et de tous pays. Cette loi naturelle est, aux yeux de Bentham, une fiction. Elle correspond cependant, on le voit, dans son système, à une réalité. Rien ne ressemble moins à l'empirisme d'un historien, d'un « antiquaire », comme Montesquieu, que la doctrine de Bentham. Ce que Bentham enseigne, avec des formules nouvelles, c'est encore un droit fondé sur la connaissance de la nature universelle de l'homme (Bentham emploie le mot en ce sens), capable de servir pour la jurisprudence de toutes les nations, « dont la langue servira de dictionnaire pour expliquer tous les systèmes de droit positif, dont le contenu servira de modèle pour les juger tous ».

Mais le législateur ne définit les délits qu'en vue de les prévenir par des peines. Reste donc, après avoir défini et classé les délits, à définir et à classer les peines. Or, dans la philosophie de l'utilité, le délit et la peine, qui diffèrent par leurs effets, ne diffèrent point par leur nature intrinsèque : les peines et les délits sont également des maux infligés par la libre intervention de l'activité des hommes. Il est donc à

prévoir que la même division qui s'applique aux délits s'applique aux peines, que le catalogue des peines est le même que celui des délits : on ne peut effectivement punir un individu qu'en le frappant dans sa personne, dans sa propriété, dans sa réputation, ou dans sa condition. Les peines qui affectent immédiatement la personne, dans ses facultés actives ou passives, constituent la classe des peines *corporelles*. Bentham les subdivise à leur tour ; et, bien que cette division nouvelle ne soit pas de tous points symétrique, chez Bentham, à la subdivision en genres des délits contre la personne, il n'est pas moins vrai que, d'une part, la symétrie est aisée à établir, que, d'autre part, Bentham, pour établir la table des délits contre la personne, n'a souvent fait que prendre des noms de peines et les appeler délits par une simple transposition (confinement illégitime ; bannissement illégitime). Quant aux peines qui affectent la propriété, la réputation ou la condition, elles présentent ce caractère commun de priver l'individu de quelque avantage dont il jouissait auparavant : en face de la classe des peines corporelles, elles peuvent être considérées comme formant la classe unique des peines privatives (les « forfeitures » du droit anglais).

Il ne faudrait pas, seulement, que cette symétrie des délits et des peines engendrât une illusion trop naturelle, et qu'en vertu d'une sorte de loi du talion chaque délit fût considéré comme devant subir la peine qui lui est intrinsèquement analogue. D'une part, cette symétrie, en effet, n'existe qu'entre les peines en général et les délits de la première classe ; et les délits de la première classe diffèrent précisément des délits de toutes les autres classes en ce que seuls ils admettent la possibilité de l'application du talion. Mais faudra-t-il s'abstenir de définir les peines qui conviennent contre tous les autres délits ? D'ailleurs, la notion du talion ne satisfait en aucune manière au principe de l'utilité. Les hommes sentent, en général, qu'il doit y avoir proportion entre la peine et le délit. Mais, tandis que le principe du talion, pour satisfaire à un besoin en quelque sorte professionnel de symétrie, réclame entre ces deux termes, sans raison, une proportion qualitative, le principe de l'utilité exige une proportion quantitative : il faut que le mal de la peine, connu à l'avance du criminel possible, compense le bien qui résulte du délit pour le délinquant, et prévienne par suite le délit. Venant après Montesquieu, qui du moins a eu ce mérite d'appeler, en matière

de droit pénal, l'attention sur l'idée de proportionnalité, Beccaria semble avoir compris cela : toute peine, écrit-il, « doit essentiellement être publique, prompte, nécessaire, proportionnée au délit, la plus petite des peines possibles dans les circonstances données et dictée par les lois ». Mais Bentham ne considère tous ces éléments énumérés par Beccaria que comme autant d'éléments de la proportionnalité elle-même. Quelles qualités doit présenter la peine pour que la proportionnalité de la peine au délit puisse être établie, pour qu'une arithmétique législative soit possible ? Quelles sont les règles qui doivent présider à l'établissement de cette proportionnalité ?

Bentham, dans l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation*, assigne aux peines légales onze qualités distinctes ; mais, de son propre aveu, ces onze qualités ne présentent pas une importance égale. Une, la onzième, la qualité de *rémissibilité*, a pour objet de pallier un mal accidentel, de parer aux erreurs judiciaires. Trois sont groupées ensemble par Bentham, comme visant à atteindre ce qu'il tient pour être trois fins secondaires de la peine : la réformation morale, l'incapacité du coupable, la compensation à la partie lésée. Restent sept propriétés, qui doivent rendre la peine apte à intimider les coupables possibles, par l'*exemple*. On peut les répartir elles-mêmes en trois groupes.

Quatre ont pour objet de définir la valeur réelle de la peine.

D'abord, puisque toute peine est un mal, il faudra que la peine puisse toujours être réduite au strict nécessaire, qu'elle présente ce que Bentham appelle la propriété de *frugalité*, ou d'*économie* : « C'est la perfection de l'économie dans une peine, quand non seulement il n'y a pas de peine superflue pour la personne punie, mais quand la peine qu'elle subit produit un plaisir pour une autre personne » ; les peines pécuniaires, qui consistent simplement dans l'obligation, pour la personne coupable, de dédommager la personne lésée, satisfont à cette condition. En second lieu, pour que, d'une façon générale, la gravité de la peine se règle quantitativement sur la gravité du délit, il faut que la peine soit *divisible*, qu'à chaque délit plus grave, à chaque aggravation du même délit, on puisse faire correspondre une aggravation égale de la peine ; et cette propriété n'est qu'une expression de ce que l'on peut tenir pour le postulat général de toute la doctrine de

l'utilité, postulat dont toutes les spéculations de l'école, en matière juridique, économique et même constitutionnelle, ne seront qu'une longue mise à l'épreuve. Conformément à ce postulat, double en quelque sorte, non seulement les plaisirs et les peines sont comparables sous le rapport de la quantité, mais encore il est possible de trouver, aux plaisirs et aux peines, des équivalents quantitatifs objectifs.

Pourtant, l'application du postulat présente, en matière de droit pénal, une difficulté générale, qui porte sur la possibilité d'établir une correspondance entre la modification de la sensibilité et son équivalent objectif supposé, entre la peine au sens psychologique et la peine au sens légal du mot. D'une part, est-il vrai qu'une même peine, au sens objectif du mot, produise universellement un même sentiment de peine ? Cela n'est pas vrai de toutes les peines au même degré. La peine du bannissement fait souffrir plus ou moins, selon le prix que le condamné attache au séjour sur le territoire dont il est banni ; une même peine pécuniaire est plus ou moins grave selon l'état de la fortune du condamné. Il est désirable, en conséquence, qu'une peine donnée soit non seulement divisible, mais encore, ce qui ne revient pas au même, *égale à elle-même*. — D'autre part, étant donnée une série de châtiments différents par leur nature, comment établir une correspondance entre la série des peines légales et la série des sentiments subjectifs de peine qu'elles produiront, sentiments qui diffèrent en degré seulement, non en nature ? Le législateur peut se proposer d'aggraver une peine légale par l'addition d'une autre peine ou surtout de substituer parfois une peine à une autre, dans le cas où le délinquant n'a pas voulu, ou n'a pas pu, se soumettre à la première : comment les comparer entre elles ? Nous n'avons pas ici de monnaie qui remplisse, même d'une façon grossière, l'office de dénominateur commun. Une amende, une peine d'emprisonnement, sont essentiellement divisibles, elles admettent tous les degrés numériques. Mais, pour comparer une somme d'argent avec une somme d'emprisonnement, il faut recourir à un artifice, et dire, par exemple, qu'« une journée de prison sera censée acquitter une dette égale au revenu d'une journée ». Les deux peines sont ainsi rendues *commensurables*. La commensurabilité est, en sus de la divisibilité et de l'égalité, une propriété que la peine légale doit présenter, pour qu'une arithmétique des plaisirs et des peines soit possible en ces matières.

Deux propriétés ont pour objet de définir ce que Bentham appelle la valeur apparente de la peine. Car, selon Bentham, le mal qui résulte d'un acte quelconque, déficit ou peine, se décompose lui-même en deux parties. Le mal du premier ordre est celui qui est subi par un ou plusieurs individus assignables, en conséquence de l'acte. Le mal du second ordre, l'alarme inspirée, le danger créé, est celui qui, résultant du mal du premier ordre, s'étend soit à la société tout entière, soit à un nombre quelconque d'individus non assignables. Mais, selon que l'acte considéré est un délit ou une peine, la proportion du mal du second ordre au mal du premier ordre n'est pas la même. Le délit produit un mal du premier ordre et un mal du second ordre : il inflige une souffrance à un individu qui n'a pu l'éviter, répand une alarme, crée un danger. La peine produit un mal de premier ordre, et, en fin de compte, un bien du second ordre : elle inflige une souffrance à un individu qui l'a volontairement encourue, mais, dans ses effets postérieurs, elle rassure l'opinion, et écarte un danger. Pour préciser encore, il n'est pas vrai de dire que la peine produit exclusivement un bien du second ordre : en menaçant quiconque serait tenté de commettre l'acte défini délit par la loi, elle crée une alarme et un danger. Mais il appartient au public d'annuler le danger en s'abstenant de commettre l'acte nuisible. Quant au mal de l'alarme, moins grand que le mal de la peine (car la crainte d'un mal est un moindre mal que le mal), il est la partie essentielle de la peine. La valeur *réelle* de la peine, c'est le mal entier de la peine, tout celui qui est éprouvé quand elle est infligée. La valeur *apparente*, c'est le mal probable qui se présenterait à l'imagination du public, d'après la simple description de la peine, ou la vue de son exécution. Or, dans l'infliction d'une peine, la peine réelle est la perte, et la peine apparente, le profit. Donc le but auquel tend le droit pénal, c'est de parvenir à produire le mal du second ordre sans produire le mal du premier ordre, de causer aux délinquants possibles un sentiment d'alarme sans jamais avoir besoin de recourir à l'infliction de la peine elle-même. Deux propriétés de la peine rapprochent de ce but, dispensent d'augmenter la valeur réelle de la peine, par l'augmentation de la valeur apparente. Afin que l'idée de la peine s'associe fortement dans les imaginations à l'idée du délit, il convient qu'elles soient *exemplaires*, c'est-à-dire entourées d'une solennité frappante, et qu'elles soient *caractéristiques*, ou *analogues au délit*, c'est-à-dire qu'entre le délit et la peine on établisse non seulement une proportionnalité quantitative, mais encore une analogie qualitative : de

même qu'en droit civil l'idée d'équité, de même en droit pénal l'idée du talion retrouve, dans la philosophie de l'utilité, une place subordonnée et une justification relative, par rapport au principe de l'utilité.

Reste un dernier caractère, qui se distingue de tous les autres : c'est celui que Bentham appelle le caractère de *popularité*. En vertu du principe même de l'utilité, le législateur doit éviter soigneusement, dans le choix des peines, celles qui choqueraient des préjugés établis. Car l'avantage net de la loi est comme son avantage brut, abstraction faite des mécontentements qu'elle entraîne, et des inconvénients que ces mécontentements peuvent produire. Mais cette dernière règle pourrait courir le risque d'annuler toutes les autres, du moment où, au nom du principe même de l'utilité, nous donnerions la consécration de la loi à des préjugés souvent contraires à ce principe. En fait, Bentham ajoute que cette propriété doit être considérée comme n'ayant qu'une valeur provisoire. Elle suppose nécessairement, dans le peuple ou dans une partie du peuple, l'existence d'un préjugé que c'est l'affaire du législateur de travailler à corriger. Elle est un signe d'indolence, de la part du législateur qui permet au peuple d'entrer en lutte avec son propre intérêt, faute de l'instruction qui devrait et pourrait lui être donnée. De sorte que Bentham finit par insister, une fois de plus, sur le caractère universel de la science du droit, une fois que le peuple aura été éclairé sur le principe de l'utilité. Il serait absurde de dire qu'il ait méconnu les tempéraments que doit apporter, à l'application du principe, la diversité des circonstances nationales, puisque nous le voyons compter la *popularité*, c'est-à-dire l'adaptation aux préjugés locaux, parmi les caractères fondamentaux de la peine, puisqu'il a d'ailleurs écrit tout un petit traité sur l'*Influence des temps et des lieux en matière de législation*. Mais, Bentham, dans ce traité lui-même, reste un disciple d'Helvétius, hostile à la théorie fataliste des climats. Quelle que soit l'influence des circonstances physiques — climat, sol, circonstances géographiques — à côté des circonstances morales — gouvernement, religion, mœurs — l'histoire prouve qu'il n'y a point de climat ni de sol qui oppose une résistance invincible au bonheur des hommes, et que, partout où les hommes peuvent vivre, on peut leur donner un gouvernement, une religion et des mœurs qui les rendent heureux. Que l'on considère l'exemple de Pierre le Grand. « Ce qu'il n'a pas fait en législation, il ne faut pas l'attribuer au climat : ce n'est point le climat qui a borné ses succès ; il a été aussi loin que son

génie le portait ; et, s'il avait eu dans l'esprit un système parfait de législation, il aurait trouvé plus de facilité à l'établir qu'un système imparfait ».

Il est donc possible d'établir une proportionnalité entre les peines et les délits : une arithmétique morale, en matière de droit pénal, est possible. Reste à définir les règles élémentaires de cette arithmétique juridique. Bentham en énonce treize. Mais, sur ces treize règles, la sixième s'adresse au juge plutôt qu'au législateur : « afin que la quantité de peine réellement infligée à chaque délinquant individuel corresponde à la quantité qu'on a voulu infliger aux coupables du même délit considérés en général », elle exige « qu'il soit tenu compte des diverses circonstances qui influent sur la sensibilité ». La treizième est moins une règle additionnelle qu'une atténuation aux règles qui précèdent : il ne faut pas s'attacher à l'esprit mathématique de la proportion au point de rendre les lois subtiles, compliquées et obscures, car il y a un bien supérieur, qui est la simplicité. Restent onze règles fondamentales, pour établir la proportion des peines et des délits. Elles peuvent être ramenées à deux règles fondamentales, qui fixent l'une la limite inférieure, l'autre la limite supérieure que la peine ne devra jamais dépasser. Première règle fondamentale : faites que le mal de la peine surpasse l'avantage du délit. Ou bien il y aurait intérêt à commettre le délit. Deuxième règle fondamentale : s'il faut que le mal de la peine surpasse l'avantage du délit, il faut qu'il le surpasse aussi peu que possible. Car toute peine est un mal et doit être infligée dans la stricte mesure où elle est nécessaire, non au-delà. La première règle fondamentale résume les quatre premières règles du tableau de Bentham ; la deuxième règle fondamentale est la cinquième du tableau.

Par quels artifices on réussira à maintenir la peine dans l'intervalle des deux limites, c'est ce que définissent les six règles demeurantes. Or, c'est un fait caractéristique que, de ces six règles, une seule tend à diminuer la peine : il faut, en fixant la quantité de la peine, faire attention aux circonstances dans lesquelles toute espèce de peine serait trop dispendieuse. Les cinq autres règles tendent, au contraire, à aggraver la peine. Plus il manque à la peine du côté de la certitude, plus il faut y ajouter du côté de la grandeur. — Plus il manque à la peine du côté de la proximité, plus il faut y ajouter du côté de la grandeur. — Quand l'acte est de nature à fournir une preuve concluante d'une

habitude, il faut que la peine soit assez forte pour excéder non seulement le profit du délit individuel, mais encore de tous les délits semblables, qu'on peut supposer avoir été commis impunément par le même délinquant. — Enfin, quand une peine, qui est particulièrement bien faite pour atteindre sa fin au point de vue de la qualité, ne peut exister au-dessous d'une certaine quantité, il peut quelquefois être utile, en vue de l'employer, de dépasser un peu la quantité qui, à d'autres égards, serait strictement nécessaire ; et c'est le cas en particulier, nous dit Bentham, lorsque la peine est destinée à opérer à titre de leçon morale.

Le fait est curieux, et doit être mis en lumière : soucieux de donner à la science de la législation le caractère d'une science exacte et impassible, Bentham considère comme autant d'objections « capricieuses », lorsqu'il s'agit d'établir une peine, ce qu'il appelle les objections d'« humanité ». « N'écoutez pas, nous dit-on, la raison qui nous trompe si souvent, mais le cœur qui nous conduit toujours bien. Je rejette sans examen cette peine que vous proposez, parce qu'elle fait violence aux sentiments naturels, elle fait frémir les âmes sensibles ». Ainsi parlent ceux que la *Théorie des peines* dénomme, avec mépris, « les orateurs sentimentaux ». Sans doute, toute peine est mauvaise ; toute peine, par conséquent, doit apparaître comme révoltante pour le sentiment. De sorte que, si la répugnance d'un cœur sensible est une objection suffisante contre une loi pénale, il faut anéantir le Code pénal. Mais, d'autre part, les peines sont nécessaires : il y a donc lieu de se défier des indications que nous donne le sentiment.

La première règle énoncée par Bentham veut « que le mal de la peine surpasse le profit du délit ». Or, la force de la tentation est, toutes choses égales d'ailleurs, proportionnelle au profit du délit ; mais la quantité de la peine doit croître avec le profit du délit ; donc, toutes choses égales d'ailleurs, elle doit, nous dit Bentham, croître avec la force de la tentation. Cette maxime semble dure (*harsh*) ; elle choque la sensibilité. Et, sans doute, il faut tenir compte de l'élément « tentation », pour atténuer la peine, dans la mesure où l'influence plus forte d'une tentation légère est signe, chez l'agent, d'une disposition plus mauvaise. Mais il convient de ne pas confondre la règle et l'exception.

Dire que la preuve d'une disposition dépravée est moins concluante, ce n'est pas dire que la dépravation soit moindre. Car il reste toujours possible, en dépit des indices contraires, que le délit eût été commis, même si la tentation avait été moins forte. La circonstance atténuante est seulement affaire de présomption ; le délit est affaire de certitude. Les hommes sont trop portés à considérer la force de la tentation comme une excuse pour le criminel. Telle est l'action qu'exerce le principe de sympathie et d'antipathie. « Un homme qui punit parce qu'il hait, et seulement parce qu'il hait, lorsqu'il ne rencontre rien de haïssable dans la disposition, est prêt à ne pas punir du tout ; et, quand il punit, répugne à aller plus loin, dans l'infliction de la peine, que sa haine ne l'y porte. D'où l'aversion si fréquemment exprimée pour la maxime que la peine doit croître avec la force de la tentation : la maxime contraire serait pourtant aussi cruelle pour les délinquants eux-mêmes, qu'elle serait subversive des fins de la peine. » Les innocents ne seraient pas défendus contre les délits, et, d'autre part, le mal des peines subies par les délinquants serait absolument sans profit, du moment où il cesserait d'être proportionné aux exigences du principe de l'utilité.

Beccaria traite de la *douceur* des peines ; que les peines soient adoucies, c'est peut-être sa préoccupation fondamentale. Mais Bentham désapprouve l'expression, car elle n'a pas la neutralité, l'objectivité qui convient au langage de la science. « Dire une *peine douce*, c'est associer des idées contradictoires, dire une *peine économique*, c'est emprunter la langue du calcul et de la raison ». La morale de l'utilité n'est pas une morale généreuse, qui prodigue le plaisir sans compter, parce que le plaisir est un bien ; c'est une morale économe, selon l'expression de Bentham, qui mesure aux individus le plaisir immédiat en vue de leur garantir la possession future du plaisir. « La question n'est pas si un code pénal est plus ou moins sévère : c'est une mauvaise manière d'envisager le sujet. Tout se réduit à juger si la sévérité de ce code est nécessaire ou ne l'est pas. » Il est intéressant de marquer sur ce point le contraste qu'offre sa doctrine avec la doctrine de Beccaria.

Beccaria, avant Bentham, s'attache à évaluer, dans la peine, les quatre éléments : *intensité*, *proximité*, *certitude* et *durée*. Ces quatre éléments, devenus partie intégrante de l'arithmétique morale créée par

Bentham, et passés avec lui dans le domaine de la philosophie morale proprement dite, Bentham les a empruntés au *Traité des délits et des peines*. Du moment où l'intensité, la proximité, la certitude sont des éléments intégrant de la valeur, ou, ce qui revient au même, de la gravité d'une peine, on pourra, en considération de telles ou telles raisons subsidiaires, diminuer l'importance d'un élément, augmenter l'importance d'un autre, la gravité de la peine demeurera égale à elle-même, pourvu que l'augmentation opérée d'un côté compense la diminution opérée d'autre part, comme cela est nécessaire, si l'on veut que la peine conserve la même efficacité. C'est ce que Beccaria paraît ignorer : sentimentalement préoccupé, comme il paraît l'être, de diminuer la rigueur, c'est-à-dire l'*intensité*, il ne s'aperçoit pas qu'il admet constamment des aggravations des autres éléments quantitatifs de la peine, aggravations qui peuvent, en certains cas, compenser, et au-delà, la diminution d'intensité des peines. De là tant de fautes de calcul que visiblement Bentham s'attache à corriger.

« Ce n'est point, écrit Beccaria, par la rigueur des supplices qu'on prévient le plus sûrement les crimes, c'est par la certitude de la punition ; c'est par la vigilance du magistrat et par cette sévérité inflexible, qui n'est une vertu dans le juge qu'autant que la législation est douce ». Bentham, parti des mêmes données, raisonne autrement : le profit du délit l'emporte nécessairement, sur le mal de la peine, en proximité et en certitude ; donc, ce qui manque au mal de la peine, pour compenser le mal du délit, en proximité et en certitude, il faut le corriger en ajoutant à l'intensité de la peine. Or, si le raisonnement de Beccaria est plus « humanitaire » que celui de Bentham, certainement il est logiquement moins rigoureux. Il faut augmenter, nous dit Beccaria, dans l'infliction de la peine, le mal de la certitude, afin de diminuer le mal de l'intensité ; et, d'autre part, il faut augmenter le mal de la proximité, afin de diminuer, du même coup, le mal de l'intensité et le mal de l'incertitude. C'est-à-dire que tour à tour l'incertitude est considérée comme un mal et comme un bien, suivant qu'il devient nécessaire de se placer à l'un ou à l'autre point de vue pour diminuer l'intensité de la peine. Mais l'intensité de la peine est un mal au même titre seulement que la certitude et la proximité ; c'est une illusion du langage qui, seule, lui fait attribuer, en quelque sorte, une réalité plus grande. « Plus le châtement sera prompt, écrit Beccaria, plus il suivra de près le crime qu'il punit, plus il sera juste et utile ». Juste, « parce

qu'alors le criminel n'aura point à souffrir les cruels tourments de l'incertitude ». Et utile, « parce que moins il s'écoule de temps entre l'action et le supplice qu'elle a mérité, plus s'unissent dans l'esprit, d'une manière ineffaçable, ces deux idées : *crime* et *châtiment* ». Les deux épithètes « juste » et « utile » sont mal choisies. Car « juste », dans l'esprit de Beccaria, paraît signifier « doux », productif d'une moins grande somme de peine ; « utile » signifie « efficace », productif d'une plus grande somme de peine. La promptitude dans l'application de la peine aurait donc ce résultat contradictoire d'atténuer et d'aggraver la peine en même temps.

La durée est encore un élément de l'arithmétique morale : Beccaria en introduit la considération dans la discussion de la peine de mort. Il condamne la peine de mort, d'abord, parce qu'il la considère comme le maximum de la peine, la perte du « plus grand des biens » : « les instants de malheur répandus sur tout le cours de la vie ne sauraient, pense-t-il, être comparés au moment affreux du dernier supplice, que par le spectateur qui en calcule la durée et la totalité, et non par le coupable, que ses maux présents distraient de la pensée de ses peines à venir ». Mais il la condamne, immédiatement après, sous prétexte que « les peines effraient moins l'humanité par leur rigueur momentanée que par leur durée ». Or, si elles effraient moins, c'est qu'elles sont moins graves, c'est qu'au total leur valeur est moins grande ; la peine de mort est moins grave que l'emprisonnement perpétuel. Une illusion « sentimentale » a faussé les calculs de Beccaria ; et le résultat d'une faute de calcul est qu'il aggrave les peines en croyant les atténuer. Bentham évite de commettre cette faute de logique. S'il critique la peine de mort, ce n'est point parce qu'elle est très rigoureuse, c'est, par exemple, parce que, le prix de la vie n'étant pas le même pour tous les individus, elle n'est pas égale, et aussi parce qu'elle n'est pas rémissible. Sans doute, il semble qu'il commette le même sophisme que Beccaria, dans l'endroit où il traite de la peine de l'emprisonnement. « Rendez, dit-il, la peine plus sévère pour la rendre plus courte ; la somme totale en sera moindre. Au lieu d'affaiblir les sensations pénibles en les dispersant sur la longue durée d'un emprisonnement mitigé, vous augmentez considérablement leur effet, en les réunissant sur le court espace d'un emprisonnement rigoureux. La même quantité de peine ira donc beaucoup plus loin de cette manière que de l'autre. » Encore faut-il songer que la peine coûte non seule-

ment à celui qui la subit, mais à la société qui l'inflige, en proportion de sa durée. Mais Bentham ajoute aussitôt une seconde raison, pour lui décisive : l'infliction d'un régime pénitentiaire plus sévère et plus court évite la production, complètement inutile pour la prévention des délits, de ce qu'il appelle mal du troisième ordre : les facultés de l'individu épuisées, son industrie suspendue, son commerce passant en d'autres mains. « Tous ces maux contingents et éloignés, qui ne produisent aucun bon effet, ni pour lui ni pour l'exemple, seront épargnés en rendant la peine sévère et courte ».

Sans doute, on ne saurait détacher Bentham du temps où il a vécu. Contemporain de Beccaria, de Servan, de Voltaire, il dénonce les mêmes abus, et finit par demander, avec eux un « adoucissement » général des peines. Nulle part peut-être en Europe plus qu'en Angleterre la peine de mort n'est prodiguée : cent soixante *felonies* capitales en 1765 ; plus encore en 1786 si nous en croyons Romilly ; entre février 1800 et avril 1801, cent exécutions pour crime de faux, si nous en croyons Bentham. — Blackstone lui-même, si conservateur, s'est ému de l'état où il trouve le droit pénal de son pays. Et, sans doute, Bentham s'en émeut également : après avoir constaté que, dans l'infliction des peines, « le plus grand danger serait du côté de l'erreur en *moins*, parce que la peine serait inefficace », il admet que « l'erreur du côté *plus* est, au contraire, la pente naturelle de l'esprit humain et des législateurs, soit par l'antipathie qui porte à une sévérité outrée, soit par un défaut de compassion pour des hommes qu'on se représente comme dangereux et vils » ; par suite, « c'est là qu'il faut porter les précautions ». Pourtant, ce qui le choque dans le droit pénal anglais, c'est peut-être moins le gaspillage qui s'y trouve fait de la peine de mort que l'inefficacité d'un droit pénal trop sévère pour qu'on songe même à l'appliquer : l'infliction des peines, dès lors, au lieu d'être définie par la loi, en raison de considérations rationnelles, est livrée à l'arbitraire du juge. « La douceur du caractère national étant en contradiction avec les lois, ce sont les mœurs qui triomphent, ce sont les lois qui sont éludées : on multiplie les pardons, on ferme les yeux sur les délits, on se rend trop difficile sur les témoignages ; et les jurés, pour éviter un excès de sévérité, tombent souvent dans un excès d'indulgence. De là résulte un système pénal incohérent, contradictoire, unissant la violence à la faiblesse, dépendant de l'humeur d'un ju-

ge, variant de circuit en circuit, quelquefois sanguinaire, quelquefois nul.

Une théorie scientifique de la peine, définie comme un mal utile et nécessaire ; une classification scientifique des délits et des peines, fondées sur la connaissance complète des conséquences, utiles ou nuisibles à la collectivité, d'un acte quelconque ; une analyse des caractères que devra présenter la peine légale pour être susceptible d'une évaluation vraiment scientifique, et pouvoir, en conséquence, être proportionnée au délit, conformément à des règles méthodiques que Bentham énumère : ainsi se développe une philosophie du droit pénal qui ne recourt plus, comme la théorie de Montesquieu et des juristes, aux fictions de la « nature des choses » et du talion légal. Les règles que pose Bentham sont, d'une part, absolument universelles : elles sont vraies, sans acception de temps ni de lieu. Elles sont, d'autre part, susceptibles d'une application rigoureusement exacte à tous les cas particuliers qui se présenteront. Ce sont les problèmes de droit pénal qui, les premiers, attirent l'attention de Bentham ; et c'est la facilité même avec laquelle il a cru pouvoir employer, à la solution, en quelque sorte mathématique, de ces problèmes, le principe de l'utilité, qui l'a déterminé à croire que le même principe lui fournirait la solution de tous les problèmes moraux et législatifs. Rien ici, ou presque rien, de la dualité de principes qui complique l'interprétation de sa philosophie du droit civil ; mais un principe simple, suivi méthodiquement jusque dans ses conséquences dernières. C'est que, chez Bentham, la philosophie du droit civil dérive de Hume, et la philosophie du droit pénal, au contraire, d'Helvétius : la tendance naturaliste s'évanouit, le rationalisme subsiste.

Mais cette confiance en la raison, qui inspire à Helvétius et à Bentham l'espoir de fonder une science, mathématiquement exacte, des peines légales, ne pourrait-elle faire concevoir aussi l'espérance qu'un jour viendra où, tous les hommes étant, par le progrès de la science, devenus raisonnables, toute contrainte légale, toute atteinte à la liberté des individus, deviendront superflues ? C'est ce qui arrive un peu partout, autour de Bentham vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ; et cette attente d'une ère prochaine d'émancipation absolue satisfait aux exigences du

sentimentalisme régnant, auquel toute peine, toute contrainte, apparaît comme odieuse. Mais la philosophie de Bentham n'est ni un libéralisme ni un sentimentalisme. Sans doute, il arrive à Bentham de se trouver d'accord avec les libéraux pour protester contre l'oppression d'une corporation égoïste, avec les sentimentaux, pour dénoncer la rigueur excessive des peines. Mais, d'un accord partiel sur les conséquences, ne concluons pas à l'accord sur les principes. Bentham ne veut pas placer la liberté au nombre des buts de la loi civile, il ne la tient que pour une forme secondaire de la sûreté. Il ne veut pas qu'elle soit le véritable moyen à employer en vue de l'intérêt général : sa philosophie est essentiellement une philosophie écrite à l'adresse des législateurs et des hommes de gouvernement, c'est-à-dire à l'adresse des hommes dont la profession est de restreindre la liberté. Il se défie, d'ailleurs, de la sensibilité, oppose la raison au sentiment : déjà il donne à la philosophie réformatrice, en Angleterre, la couleur qui la distinguera de la philosophie humanitaire, régnante au pays de Rousseau, et même au pays de Beccaria. Disciple d'Helvétius, il tient l'homme pour un animal, capable de plaisir et de peine, et le législateur pour un savant, qui connaît les lois auxquelles obéit la sensibilité humaine ; il n'espère pas supprimer la souffrance, mais plutôt il confisque, au profit du législateur, avec la connaissance de l'utile, le pouvoir d'infliger les peines, afin d'identifier artificiellement les intérêts. C'est à la raison du législateur qu'il appartient, despotiquement et méthodiquement, par des souffrances imposées aux individus, au mépris de leurs protestations instinctives et sentimentales, de faire en sorte que, finalement, dans la collectivité, la somme des plaisirs l'emporte sur la somme des peines.

[Retour à la Table des matières](#)

### III. La doctrine et l'époque

*L'Introduction des principes de morale et de législation* paraît, après bien des délais, en 1789, mais n'attire que médiocrement l'attention du public. C'est en 1788 que Bentham rencontre son futur rédacteur et éditeur, Dumont de Genève, et de longues années

s'écouleront encore avant que paraissent les *Traité de législation civile et pénale*. Lord Shelburne, premier marquis de Lansdowne, et depuis trois années protecteur de Bentham, découvre, en 1785, Samuel Romilly, avocat, jeune et obscur encore. Romilly a fait par Brand Hollis la connaissance de Mirabeau, par Mirabeau celle de Benjamin Vaughan, par Benjamin Vaughan, enfin, celle de lord Lansdowne, qui lui demande des renseignements sur un ancien pasteur nommé Dumont, de nationalité suisse, dont il songe à faire le précepteur d'un de ses fils. Les relations de lord Lansdowne et de Romilly deviennent intimes ; Bentham, à son retour de Russie, en 1788, vient passer quelque temps au château de Bowood, y rencontre Romilly, qu'il a déjà connu à Lincoln's Inn, et Dumont, à qui Romilly communique quelques manuscrits de Bentham. La même année, Dumont va passer, en compagnie de Romilly, deux mois à Paris ; Mirabeau, par l'intermédiaire de Wilson, voit Dumont à l'hôtel où il est descendu avec Romilly, fait sa conquête. Dans l'espace de quelques mois, grâce à Romilly, Dumont de Genève a trouvé sa voie, comme secrétaire intime de Mirabeau, d'une part, et, d'autre part, comme disciple, éditeur et rédacteur de Bentham. Mais on voit quel concours de circonstances particulières il a fallu pour que Bentham trouvât un rédacteur. Si Bentham a été trop paresseux pour éditer ses propres ouvrages, s'il a fallu qu'un écrivain français se présentât pour les publier, à Paris, dans une langue étrangère, si, en conséquence, c'est après de longues années seulement que Bentham pourra, par un détour aussi étrange, exercer une influence sur ses compatriotes, ne sommes-nous pas en présence d'un cas typique, où se révèle l'action des petites causes, des accidents individuels, sur l'histoire ?

En fait, ici même, dans la préparation de cet événement particulier, des causes générales sont en œuvre. Ce n'est point parce qu'il est d'un tempérament paresseux que Bentham laisse à un autre, à un étranger, le soin de publier ses œuvres ; aussi bien il consent à publier, en langue anglaise, cette *Introduction aux principes de morale et de législation*, qui contient ses idées fondamentales en matière de droit pénal. C'est bien plutôt parce qu'il se sent condamné, en raison même des théories qu'il propose, à être méconnu dans sa patrie, qu'il est peu soucieux de publier ses œuvres. Les circonstances historiques veulent qu'il se tourne, pour être entendu, vers le public du continent. L'état de l'opinion en Angleterre, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne promet aucun

succès au programme réformateur de Bentham : la révision de toutes les idées juridiques au point de vue du principe de l'utilité, la *codification* systématique du droit civil et du droit pénal. Car non seulement Bentham introduit dans le droit civil la notion, empruntée à la psychologie de Hume, du sentiment de l'attente ; non seulement il introduit en droit pénal l'idée, empruntée à Beccaria, d'une proportion quantitative à établir entre la peine et le délit ; il ajoute encore, aux idées qu'il s'approprie, la perfection de l'arrangement logique, la précision de la pensée et de la langue scientifiques. Mais le droit ne possédera ces qualités que du jour où il sera écrit et *codifié*.

Le conflit est le même toujours entre le point de vue de l'utilité générale et le point de vue des intérêts de corporation ou de classe. Une corporation judiciaire a intérêt à ce que le droit soit connu d'elle seule, ignoré du public, et, pour cela, ne soit pas écrit. Voilà pourquoi, en Angleterre, la partie de beaucoup la plus considérable du droit constitue ce que les juristes appellent la loi commune, en d'autres termes la loi non écrite, la jurisprudence plusieurs fois séculaire des tribunaux. Les lois non écrites, dit Blackstone, « reçoivent leur efficacité, leur force de loi, d'un long et immémorial usage, et de leur adoption universelle dans le royaume ». Comme les sentences successives dont elles sont le résumé se répartissent sur une durée indéfinie, depuis un temps à compter duquel, selon l'expression légale, « la mémoire de l'homme n'oppose rien de contraire », elles ont l'apparence de l'*éternité*. Comme ces décisions sont très nombreuses, adoptées dans la totalité du royaume, elles ont l'apparence de l'*universalité*. Les jurisconsultes anglais finissent par parler de la loi commune, comme à Rome on parlait du droit naturel ; elle est, aux yeux du jurisconsulte Coke, la « perfection de la raison ». Mais ce n'est là qu'une illusion. L'antiquité même de la loi commune la rend surannée, non adaptée aux besoins nouveaux des temps : c'est un adage benthamique qu'« antiquité de la loi n'est pas raison ». Consistant dans un recueil de décisions anciennes, elle est obscure, exige l'intermédiaire d'un interprète, d'un avocat, seul compétent pour présager, par l'étude des décisions anciennes, la décision prochaine du juge actuellement constitué ; et c'est à cette obscurité même que les membres de la corporation judiciaire trouvent leur intérêt, contraire à l'intérêt public. Elle met entre leurs mains le monopole de la connaissance du droit, et le pouvoir, à chaque cas nouveau, sans contrôle que leur conscience et

une tradition non écrite, de définir arbitrairement le juste et l'injuste, de « tuer les gens pour n'avoir pas deviné leurs rêves ». « Partout où la loi non écrite existe, les hommes de loi en seront les défenseurs, et peut-être innocemment les admirateurs. On aime un moyen de puissance, un moyen de réputation, un moyen de fortune. On aime la loi non écrite, par la même raison que les prêtres d'Égypte aimaient leurs hiéroglyphes, par la même raison que les prêtres dans toutes les religions aiment les dogmes et les mystères. » Si donc on veut, selon l'expression de Beccaria, « que les lois, protectrices de tous les citoyens, favorisent plutôt chaque individu en particulier que les diverses classes d'hommes qui composent l'État », il faut que les lois soient écrites.

Mais il ne suffit pas que les lois soient écrites, il faut encore que le droit écrit constitue un corps de lois complet et systématique. En Angleterre, la collection des « statuts » parlementaires, qui complète sur certains points la « loi commune », statuts votés sans réflexion et rédigés sans méthode, satisfait mal à cette condition. S'il faut que les lois soient connues, en effet, c'est afin de créer dans l'esprit des hommes l'attente, qui seule les rend efficaces, de leur application prochaine. Or, malgré les illusions du principe de sympathie et d'antipathie, et même du principe ascétique, issu du régime corporatif, tous les hommes s'attendent naturellement que les lois soient conformes au principe de l'utilité générale : systématiser les lois par rapport au principe de l'utilité, c'est les grouper dans un ordre à la fois accessible au sens commun — car tous les hommes comprennent ce que c'est que plaisir et que peine — et indestructible pour la raison. Un code fondé sur ce principe sera simple à la fois dans l'arrangement et dans l'expression des matières ; systématiser, à ce point de vue, ce n'est pas compliquer, c'est simplifier. « Plus la loi est complexe, plus elle est supérieure aux facultés d'un grand nombre ». Mais « plus les lois seront conformes au principe de l'utilité, plus le système en sera simple ; un système fondé sur un seul principe peut être aussi simple pour la forme que pour le fond. Il est seul susceptible d'une méthode naturelle et d'une nomenclature familière ». Il est vrai que simplicité et familiarité ne sont pas nécessairement synonymes : les vérités mathématiques sont peut-être simples puisqu'elles sont abstraites : combien pourtant l'étude en est pénible ! Bentham nous avertit, dans la préface de son *Introduction*, que la familiarité est sans doute un signe,

mais un signe très trompeur, de la facilité du sujet, et qu'il n'y a pas plus de voie royale dans la science de la législation que dans la science mathématique. Il partage, cependant, en dernière analyse, une conviction commune à tout son siècle, et tend à confondre ce qui est rationnellement simple avec ce dont l'intelligence est, immédiatement et sans entraînement préalable, accessible à tous. Le code, le recueil systématique de toutes les lois, est appelé à devenir le manuel universel de la morale de l'utilité. Le code « parlera la langue familière à tout le monde. Chacun pourra le consulter au besoin. Ce qui le distinguera des autres livres, c'est une plus grande simplicité et une plus grande clarté. Le père de famille, le texte des lois à la main, pourra, sans interprète, les enseigner lui-même à ses enfants, et donner aux préceptes de la morale particulière la force et la dignité de la morale publique ».

Hume avait attribué le premier rang, parmi les bienfaiteurs de l'humanité, aux législateurs et aux fondateurs d'États, blâmé l'Antiquité d'avoir divinisé les inventeurs, Bacchus et Esculape, élevé seulement au rang de demi-dieux Romulus et Thésée. Helvétius, inspiré par la même idée, avait grandi, presque sans limite, l'action du législateur. Il n'avait pas considéré que le législateur eût achevé son rôle quand il avait promulgué des lois et infligé des peines ; il considérait encore, et surtout, le législateur comme un éducateur qui, en éveillant le sentiment de l'honneur, en dirigeant, dans le sens de l'utilité générale, les passions humaines, formait le caractère même des peuples. La législation, ainsi entendue, est un art dont les principes, « aussi certains que ceux de la géométrie », ont été aperçus par quelques grands hommes dans la guerre et la politique : mais, si le courage des soldats contribue, autant que l'ordre où ils ont été rangés, à la victoire, un traité sur l'art d'inspirer les passions ne serait-il pas, demande Helvétius, aussi utile aux généraux qu'un traité de tactique ou de stratégie ? Bentham fait, sur ce point, des réserves, et considère comme des auteurs de « romans politiques » les écrivains qui, tolérant la législation directe comme un mal nécessaire, s'échauffent quand ils viennent à parler des moyens de prévenir les délits, de rendre les hommes meilleurs, de perfectionner les mœurs, et semblent prêts à produire le grand œuvre, à refondre le genre humain -on pense d'autant plus magnifiquement d'un objet qu'il est moins familier, et l'imagination a plus d'essor sur des projets vagues qui n'ont point en-

core subi le joug de l'analyse. Et il se borne, après Beccaria, à dresser un catalogue, scientifiquement établi, des « moyens indirects de prévenir les délits », afin de réduire « toutes ces espérances indéfinies aux justes dimensions du possible ». Mais ces dimensions sont considérables encore, « immenses » ; et Bentham reste toujours le disciple d'Helvétius. « L'influence du gouvernement, nous dit-il, s'étend presque à tout, ou plutôt elle embrasse tout, excepté le tempérament, la race et le climat. Car la santé même peut en dépendre à plusieurs égards, en vertu de la police, de l'abondance, du soin d'écartier les causes nuisibles. La manière de diriger l'éducation, de disposer des emplois, des récompenses, des peines, déterminera les qualités physiques et morales d'un peuple. »

Or il se trouve qu'à cette époque il n'y a point demande, en Angleterre, pour l'offre d'un droit systématisé et codifié. Bentham, dans un de ses manuscrits, énumère les récompenses qui ont été offertes, un peu partout en Europe, pour inviter à la réforme des lois criminelles. Médaille de vingt ducats promise, en 1764, par la Société Économique de Berne à l'auteur anonyme du *Traité des délits et des peines*, s'il veut se faire connaître. Prix de cinquante louis d'or offert, en 1777, par la même Société au meilleur plan de code pénal intégral : Voltaire et l'Anglais Thomas Hollis ajoutent cinquante louis d'accessits, et Bentham songe à concourir. En 1773, médaille offerte par l'Académie de Mantoue, pour la solution d'un problème relatif aux principes du droit pénal. « Je pourrais, ajoute Bentham, citer plusieurs exemples du même genre ; et beaucoup sans doute m'ont échappé. Mais tous se sont produits sur le continent ; et à ces libéralités notre île reste étrangère ». Frédéric II donne un code à la Prusse ; le roi de Suède annonce son intention d'adoucir et de corriger les lois criminelles ; le grand-duc de Toscane simplifie la procédure dans ses États ; ce ne sont que projets de codes, jusqu'en Pologne, jusqu'en Espagne. C'était, nous dira quelques années plus tard un contemporain, une fermentation générale : « tout semblait annoncer une révolution prochaine dans la législation de l'Europe entière ; les philosophes en marquaient les abus ; les princes semblaient chercher le moyen de les détruire. » Mais précisément les institutions judiciaires de l'Angleterre sont constamment citées comme un modèle à imiter, par les réformateurs de l'Europe entière. D'une façon générale, l'Angleterre apparaît comme le pays où, à la différence des pays despotiques, « comme la France et la Tur-

quie », ce n'est pas l'autorité du gouvernement, c'est la liberté du sujet qu'on suppose illimitée, où toutes les actions de l'individu passent pour légitimes jusqu'au moment où l'on nomme la loi qui les déclare illégitimes, où enfin, l'accusation une fois portée, toutes les précautions semblent être prises par la loi, non pour assurer, mais pour retarder et empêcher une condamnation. L'Angleterre ignore la question, la torture ; elle possède l'institution du jury. Les complications mêmes du système judiciaire apparaissent comme les sauvegardes de la liberté des sujets : Montesquieu, de Lolme, fixent sur ce point l'opinion du sens commun. Mais alors, comment Bentham, qui désire la rédaction d'un code afin d'imposer une règle à l'arbitraire des gens de loi, se ferait-il écouter dans un pays où, par tradition, les gens de loi, assistés des jurys, sont considérés comme les défenseurs des libertés anglaises contre le pouvoir royal, toujours soupçonné de desseins usurpateurs ?

Le livre de Paley est caractéristique à cet égard : c'est un ouvrage à la fois libéral et conservateur, par lequel le principe de l'utilité publique pénètre dans l'enseignement universitaire de la morale, et s'applique aux choses du droit, aux questions d'organisation judiciaire et de droit pénal. Il examine le système anglais d'organisation judiciaire, et il conclut : « Un homme politique, qui voudrait tracer un plan d'administration de la justice publique défendue contre tout accès à l'influence et à la corruption, et réunissant les avantages distincts du savoir et de l'impartialité, trouverait, en finissant, qu'il n'a fait que transcrire la constitution judiciaire de l'Angleterre ». Il applique le principe de l'utilité au droit pénal, et, comme Bentham, mais aussi comme Blackstone lui-même, assigne pour fin à la peine « non la satisfaction de la justice, mais la prévention du crime. Voilà pourquoi des crimes moralement égaux sont frappés souvent de peines inégales : « car aucun gouvernement ne punit ni ne doit punir les crimes en proportion de leur gravité morale (*guilt*), mais en proportion de la difficulté et de la nécessité de les prévenir » ; et ce principe permet à Paley de justifier toutes les bizarreries du droit pénal anglais : le vol, par exemple, puni de mort ou non, selon qu'il est commis ou non dans une boutique. Bentham constate que, dans une peine donnée, les deux éléments intensité et certitude doivent varier en raison inverse l'un de l'autre, pour que la peine reste égale ; Beccaria, du même principe tirait cette conséquence, qu'on pouvait adoucir les peines, en les rendant plus certaines ; Madan, du principe qu'une peine est inefficace

quand elle est incertaine, concluait, en 1784, dans un ouvrage paradoxal, qui fit du bruit, qu'il fallait appliquer la peine de mort dans tous les cas où elle était prescrite par la loi ; Paley, enfin, partant comme Bentham du principe de l'utilité, considère l'incertitude de la loi anglaise, « la glorieuse incertitude de la loi », selon une expression proverbiale, comme en constituant une des excellences. D'ailleurs, en dépit de cette incertitude, le nombre des exécutions reste très élevé : mais c'est l'effet normal de l'absence de toute autre peine, qui soit capable d'inspirer une terreur suffisante, du développement des grandes villes, des libertés mêmes dont jouit le peuple anglais, car « les libertés d'un peuple libre, et encore plus la jalousie avec laquelle on veille sur ces libertés pour les défendre, ne permettent pas ces précautions et ces restrictions, cette inspection, cette surveillance, ce contrôle qu'exercent avec succès les gouvernements arbitraires ». Bentham nous promettait que le principe de l'utilité serait un principe réformateur, qu'avec son introduction en matière de législation et de morale, le règne de la science succéderait au règne des généralités vagues. Voici pourtant que chez Paley, au même titre que toute forme du principe arbitraire, le principe de l'utilité se montre apte à justifier n'importe quelle institution donnée, à fonder une nouvelle scolastique sociale.

Dans quelle mesure, la réalité des faits correspond à cette théorie du libéralisme anglais en matière d'institutions judiciaires ; dans quelle mesure une magistrature dont les décisions font jurisprudence, sans contrôle parlementaire efficace, un parlement aristocratique, des jurys aristocratiques eux aussi par leur composition, cadrent avec la symétrie de la doctrine ; dans quelle mesure Disraeli aura raison de dénoncer la « mystification politique » d'une oligarchie de parvenus, exploitant, cent années durant, un peuple sans droits politiques et sans éducation, et lui faisant croire qu'il était le peuple le plus libre et le plus éclairé de la terre, c'est ce que nous n'avons pas à rechercher. La réalité du préjugé nous importe plus que la réalité des faits, auxquels le préjugé peut fort bien ne pas correspondre. Les Anglais sont fiers de leurs institutions judiciaires, et le zèle de Bentham vient échouer contre cet orgueil. Si l'empirisme et la routine leur ont assuré, en Europe, le monopole de ces admirables institutions, pourquoi se préoccuperaient-ils de rationaliser leur droit ? Le droit romain est codifié ; or la procédure que consacre le droit romain, c'est la procédure secrète-

te, inquisitoriale, accompagnée de la torture, la procédure de la Chambre Étoilée ; la politique qu'il consacre, c'est la politique absolutiste du *quod principi placuit*. Lorsque, en 1791, Bentham abordera l'étude des problèmes relatifs à la réforme de la procédure et de l'organisation judiciaire, il constatera que, pour les Anglais, un système de judicature locale, rendant la justice sur les lieux, dans toute les branches, est nouveau, non seulement en pratique, mais en imagination » ; qu'en Angleterre, « il ne s'est pas encore trouvé d'homme assez audacieux pour insinuer que cinquante livres peuvent être un prix trop cher à payer pour avoir cinq shillings, et quatre cents milles une route trop longue à parcourir ». Il se rendra compte de l'inertie complète de l'opinion en ces matières, et se rendra compte sans doute aussi, l'année suivante, lorsqu'il dénoncera, dans un pamphlet, la glorification en quatre points des institutions judiciaires de l'Angleterre prononcée par Sir William Ashhurst, juge *puisne* du banc du Roi, que le discours du personnage officiel traduit assez fidèlement l'état moyen de l'opinion.

Un grand mouvement réformateur, philanthropique, se dessine cependant, à la même époque, autour de Bentham ; il est au moins une question de droit pénal, la question du régime pénitentiaire, qui préoccupe les philanthropes, les juristes, les législateurs. Une nouvelle forme, pratique, sociale, « utilitaire » en même temps que piétiste, du christianisme, se manifeste, dont les « saints », les hommes du « parti évangélique », sorte de méthodistes restés à l'intérieur de l'église anglicane, sont les représentants typiques ; ils demandent, et, avec du temps, obtiendront l'abolition des jeux sanglants, la stricte observation du repos dominical, l'abolition de l'esclavage, et enfin la réforme des prisons. Une loi de 1773, pour la première fois, assigne aux prisons des chapelains réguliers ; et c'est à dater de 1773 que John Howard, le grand philanthrope, ami de Bentham, qui « vécut en apôtre, et mourut en martyr de la bienveillance », se consacre tout entier, pour les dix-sept années qui lui restent à vivre, visitant les maisons pénitentiaires de l'Europe entière, dénonçant les abus, cherchant des améliorations, à l'idée fixe de la réforme des prisons. — D'ailleurs, les événements historiques rendent la réforme du régime pénitentiaire en quelque sorte nécessaire. Avant la guerre d'Amérique, les condamnés étaient loués à bail aux planteurs des colonies : c'est un genre d'exportation devenu, depuis la révolution, impossible comme tous les autres. Les

condamnés encombrant les prisons de la métropole, puis les pontons de Woolwich, Langston, Portsmouth, établis en vertu d'une loi de 1776. L'encombrement augmente les scandales du régime : édifices peu ou point aérés, nourriture presque nulle, geôliers corrompus ; chaque prison, une école de vice et un centre de contagion, où sévit la « fièvre des prisons ». La question se présente donc avec un caractère d'urgence, pour les moralistes, pour les hygiénistes, pour les politiques ; et Bentham ne fait ici que suivre les indications de l'opinion, lorsqu'il prend part, en 1778, par son opuscule intitulé *View of the Hard Labour Bill*, à la discussion du projet de loi par lequel William Eden demande l'érection de deux prisons d'un nouveau type. Le livre, bientôt classique, de Howard, sur l'*État des prisons*, l'a, dit-il, inspiré, et Howard va être désigné pour garantir, d'accord avec deux autres « surveillants », l'exécution du *bill* d'Eden, adopté en 1779. Enfin, Bentham se trouve ici d'accord avec son adversaire Blackstone, un des promoteurs de la loi : Blackstone aurait, selon Bentham, tiré parti, pour améliorer le projet, de certaines idées émises dans l'opuscule.

Puis, lorsque le Parlement inaugure, en 1784, l'expédient de la déportation administrative en Australie, Bentham oppose système à système et, en contraste avec l'idée de la déportation, trace le plan de cette prison modèle, qu'il appelle le *Panopticon*. Application nouvelle du principe de l'identification artificielle des intérêts, dont il avait trouvé l'idée chez Helvétius. « Si l'on trouvait un moyen de se rendre maître de tout ce qui peut arriver à un certain nombre d'hommes, de disposer tout ce qui les environne de manière à opérer sur eux l'impression que l'on veut produire, de s'assurer de leurs actions, de leurs liaisons, de toutes les circonstances de leur vie, en sorte que rien ne pût échapper ni contrarier l'effet désiré, on ne peut pas douter qu'un moyen de cette espèce ne fût un instrument très énergique et très utile que les gouvernements pourraient appliquer à différents objets de la plus haute importance. » La prison réalise l'idéal d'une école où l'éducateur serait maître absolu de déterminer toutes les conditions extérieures où se trouve l'élève, d'une société où le législateur serait maître absolu de créer à son gré toutes les relations sociales de citoyens entre eux. Le problème pénitentiaire est double. D'une part, il faut que la surveillance des prisonniers soit portée au plus haut point de perfection ; il faut, d'autre part, que la surveillance, s'exerce, autant que possible, dans l'intérêt des prisonniers. C'est par l'effet d'un sophisme politique

trop courant que l'on répugne à réformer les prisons, sous prétexte que les prisonniers doivent souffrir en prison. Ils doivent souffrir dans la mesure prévue par la loi, et en tant qu'ils sont emprisonnés ; mais toute peine additionnelle est dispendieuse et superflue.

La première partie du programme est réalisée par Bentham au moyen de ce qu'il appelle « une simple idée d'architecture » ; cette idée, inventée et pour la première fois appliquée, en Russie, par son frère Samuel auquel Bentham rend visite à Crichoff en 1786, c'est l'idée du *Panopticon*, la prison dans laquelle l'inspecteur possède la faculté de voir d'un coup d'œil tout ce qui s'y passe ; la prison circulaire où un inspecteur, ou tout au moins un très petit nombre d'inspecteurs, est en situation de surveiller toutes les cellules disposées concentriquement autour d'un pavillon central : un système de volets rend invisible l'inspecteur qui voit tout. « L'avantage fondamental du *Panopticon* est si évident, qu'on est en danger de l'obscurcir en voulant le prouver. Être incessamment sous les yeux d'un inspecteur, c'est perdre en effet la puissance de faire le mal, et presque la pensée de le vouloir. » La même disposition architecturale permettra d'admettre des visiteurs étrangers à inspecter, sans être vus, et les prisonniers et l'administration de la prison : ainsi se trouvent réalisées les idées de Howard sur l'importance de la publicité. Bien des problèmes se trouvent ainsi simplifiés, supprimés. Faut-il isoler, par exemple, les prisonniers ? En vue de la réformation morale, Howard considérait l'isolement comme n'étant ni nécessaire ni utile, passé un certain délai. Pourtant, l'isolement peut être nécessaire pour éviter la contagion des mauvais conseils, pour empêcher les complots d'évasion ; et, dans les vingt et une lettres qui composent la partie primitive du *Panopticon*, Bentham opine pour l'isolement cellulaire. Mais il s'apercevra postérieurement que le « principe d'inspection universelle » (*universal inspection principle, inspection principle*) obvie aux dangers en question, sans nécessité de recourir à l'isolement. La disposition architecturale obvie, en fait, à toutes les difficultés concevables : dans un accès d'enthousiasme, Bentham compare la situation privilégiée de l'inspecteur dans son observatoire à l'omnipotence divine. Il conseillera d'étendre l'application du principe aux manufactures, aux maisons de santé, aux hôpitaux, aux écoles elles-mêmes, pour la surveillance des enfants pendant les heures de classe et de récréation. Cette idée pédagogique soulève bien des ob-

jections : n'échangera-t-on pas l'esprit de liberté et l'énergie d'un citoyen libre contre la discipline mécanique du soldat, contre l'austérité du moine ? Le résultat de cette conception ingénieuse ne serait-il pas de construire une série de *machines* sous l'apparence d'*hommes* ? Ce n'est pas la question, répond Bentham ; la seule question est de savoir s'il est probable que la quantité de bonheur serait accrue ou diminuée par cette discipline. « Appelez-les soldats, appelez-les moines, appelez-les machines : s'ils sont seulement heureux, peu importe. Mieux vaut lire de guerres et de tempêtes, mieux vaut jouir de la paix et du calme plat. » La liberté n'est pas, selon Bentham, un but de l'activité humaine ; la doctrine de l'utilité n'est pas, à son origine et dans son essence, une philosophie de la liberté.

Mais, pour que l'inspecteur use en conscience de la faculté d'inspection universelle qui lui a été conférée, il ne suffit pas du contrôle occasionnel des visiteurs étrangers à l'établissement : Bentham complète l'invention architecturale du *Panopticon* par une innovation administrative, celle du *contract-management*, ou administration par contrat. Bentham pose trois règles auxquelles l'administration des prisons devra satisfaire. Règle de douceur : la condition d'un prisonnier ne doit pas être accompagnée de souffrances physiques, qui soient nuisibles, dangereuses pour la santé ou la vie. Règle de sévérité : sous réserve des égards dus à la vie, à la santé, au confort physique, la condition ordinaire d'un prisonnier ne doit pas être rendue préférable à celle de la classe la plus pauvre des sujets innocents et libres. Règle d'économie ; sous les mêmes réserves, l'économie doit être, en toute matière d'administration, la préoccupation prédominante, et il ne faut pas faire de dépenses publiques, rejeter de profit ou d'épargne, dans une vue de sévérité ou d'indulgence. Il n'est guère à craindre que la seconde règle soit violée ; mais quel mode d'administration garantira le prisonnier contre la dureté des gardiens, la société contre le gaspillage des administrateurs ? On a le choix entre l'administration par contrat et l'administration de confiance (*trust-management*). « L'administration par *contrat* est celle d'un homme qui traite avec le gouvernement, qui se charge des prisonniers à tant par tête, et qui applique leur temps et leur industrie à son profit personnel, comme fait un maître avec ses apprentis. L'administration de *confiance* est celle d'un seul individu, ou d'un comité, qui soutiennent les frais de l'établissement aux dépens du public, et qui rendent au trésor public

les produits du travail des prisonniers.» De ces deux modes d'administration, c'est au premier qu'il faut recourir, si l'on veut que les devoirs de l'entrepreneur envers les individus confiés à ses soins soient tellement liés à son intérêt, qu'il sera forcé de faire, pour son propre avantage, tout ce qu'il ne serait pas porté à faire pour le leur », si l'on veut, en d'autres termes, appliquer le principe de l'identification artificielle des intérêts, ce que Bentham appellera le *interest-and-duty-connection-prescribing principle*. Le *bill* de 1778 préconisait déjà le *contract-management*, dont Howard avait signalé des applications diverses dans les prisons de Gand, de Delft, de Hambourg. En 1787, Bentham complète l'idée par une disposition administrative nouvelle : il pense que les assurances sur la vie offrent un excellent moyen « de lier l'intérêt d'un homme à la conservation de plusieurs ». Soient trois cents prisonniers, sur lesquels les statistiques établissent qu'en moyenne, et si l'on prend en considération les circonstances particulières de la prison, il doit, chaque année, en mourir un nombre déterminé : que l'on donne à l'entrepreneur une somme égale à dix livres sterling, par exemple, ou même au double, pour tout homme qui doit mourir, sous condition de restituer, à la fin de l'année, la même somme pour chaque individu mort en prison : la différence sera le bénéfice du directeur, dès lors pécuniairement intéressé à abaisser dans sa prison le taux moyen de la mortalité.

C'est ainsi qu'au moyen de deux principes, *l'inspection centrale*, *l'administration par contrat*, « on s'assure de la bonne conduite actuelle et de la réformation future des prisonniers ; on augmente la sécurité publique en faisant une économie pour l'État ; on crée un nouvel instrument de gouvernement par lequel un homme seul se trouve revêtu d'un pouvoir très grand pour faire le bien, et nul pour faire le mal ». Autant Bentham est responsable du retard apporté à la publication de *l'Introduction*, autant ici c'est son ami George Wilson, qui semble, à partir du moment où Bentham lui adressa son manuscrit, en décembre 1786, avoir retardé l'apparition de l'ouvrage. L'ouvrage, rédigé dès 1787, paraît en 1791, augmenté de deux volumineux *post-scriptum* ; à partir de cette époque, Bentham consacre tout son temps, toute sa fortune, à propager ses idées de réforme du régime pénitentiaire. Sur un point de détail, il espère faire triompher, dans son pays, les principes despotiques et philanthropiques, utilitaires, mais nullement libéraux, de la doctrine d'Helvétius.

Pourquoi Bentham se décide-t-il à publier, en 1789, son *Introduction* ? Parce que, dans la morale officielle et courante, la doctrine de l'utilité fait de rapides progrès, parce que ses amis craignent de voir Paley lui enlever, par son ouvrage déjà populaire, la renommée qui lui est due de novateur et d'inventeur. Pourquoi se consacre-t-il à la solution du problème spécial de la réforme pénitentiaire ? Parce que la question est partout discutée autour de lui en Angleterre, que Howard s'est illustré par son zèle de philanthrope, que le Parlement cherche des remèdes à l'état scandaleux des prisons. Nous ne pensons pas seuls. L'isolement intellectuel (aussi bien que toute forme d'isolement) répugne à la pensée de l'homme moyen : pour lui, penser seul, c'est rêver. Nous avons, d'une façon générale, besoin de confirmer l'accord intérieur de notre pensée avec elle-même par son accord avec la pensée de nos semblables : pour agir, pour écrire (ce qui est la façon intellectuelle d'agir), il faut être plusieurs. Pourquoi donc Bentham laisse-t-il en manuscrit la partie la plus importante, la plus fondamentale de son œuvre ? Parce que, dans sa préoccupation de donner au droit la forme d'un système intégral, d'un code, il se sent isolé dans son propre pays. L'idée de codifier les lois est une idée continentale, non britannique. Et voilà pourquoi Bentham conçoit le projet d'adresser au continent des idées que la lecture des penseurs continentaux a inspirées, des idées pour lesquelles l'Europe, et non pas l'Angleterre, se trouve mûre. Il a voulu d'abord, en 1779, au temps même où il rêvait d'obtenir le prix offert par la Société économique de Berne, partir pour la Russie avec son frère Samuel, et mettre, à côté de lui, ses talents au service de Catherine. Samuel part seul ; du moins Jérémie compte sur lui pour transmettre à l'impératrice ses idées législatives. « Plutôt que de la manquer, tu la guetteras dans les rues, tu te prosternerai devant elle, et, après avoir mangé autant de poussière que tu as envie, tu lui jetteras mon billet au nez, ou bien à la gorge, si elle veut bien que tes mains soient là. Allons, mon enfant, ne perdons pas courage. Elle vaut bien qu'on prenne un peu de peine pour elle ». Si elle sait l'anglais, on lui enverra l'édition anglaise de l'*Introduction* comme au grand-duc de Toscane et au premier ministre des Deux-Siciles, pour lesquels Bentham a déjà des lettres, toutes rédigées, dans ses tiroirs. Si elle ne sait pas l'anglais, on lui communiquera la traduction allemande, que Bentham compte adresser au roi de Prusse et au

roi de Suède. Mais trois traducteurs allemands, successivement, déplaissent ou se dérobent. Cependant Samuel réclame sans relâche une traduction française : c'est la langue qui convient en Russie ; même le roi de Prusse préfère le français à l'allemand. Oui, répond Jérémie, mais comment trouver un traducteur ? Où sont les cent cinquante livres nécessaires pour tenter De Lolme ? Que Jérémie, répond Samuel, se fasse donc son propre traducteur. Bentham commence par résister, ne se soucie point de perdre six mois à ce travail. Puis, en 1783, il se décide à suivre l'avis de son frère, trois ans plus tard, à Crichoff, près de Samuel, il est encore occupé à compléter ses manuscrits français. En 1787, il écrit à Wilson de lui découvrir un Français capable de les revoir et de les corriger. Pas un homme d'Église, l'ouvrage est trop irréligieux. De retour en Angleterre, il se dispose à partir pour Paris, aussitôt certaines parties de son *Code* achevées, sans lesquelles le reste ne peut paraître, afin de trouver un correcteur et un imprimeur. C'est alors qu'il rencontre, au château de Bowood, Dumont de Genève, qui se constitue son disciple, emporte ses manuscrits, et dispense Bentham du voyage.

[Retour à la Table des matières](#)

[Retour à la Table des matières](#)

## Chapitre III

### *Théories économiques et politiques*

Un double problème se pose, en outre du problème juridique, dans toute philosophie sociale, et, en particulier, dans la doctrine de l'utilité : un problème économique, et un problème constitutionnel, ou politique.

L'État, pour entretenir les fonctionnaires chargés de faire les lois, de les appliquer, de veiller à leur exécution, de défendre la nation contre les ennemis extérieurs, doit imposer aux citoyens des charges pécuniaires, et léser, d'une manière au moins relative et temporaire, les intérêts économiques des citoyens. En outre, l'État peut se préoccuper de défendre, contre la concurrence extérieure, les intérêts économiques des citoyens, et de défendre, à l'intérieur, les intérêts économiques de telle ou telle classe déterminée. Bref, l'État s'attribue une fonction économique. C'est en 1776, dans sa *Richesse des nations*, qu'Adam Smith a essayé de résoudre le problème économique en se fondant sur le principe de l'utilité. Bentham adopte, en 1787, dans un premier essai d'économie politique, les idées fondamentales d'Adam Smith.

L'État législateur, policier, percepteur d'impôts, peut être conçu sur les plans les plus divers. Il peut être monarchique, aristocratique, démocratique, ou encore être mixte, et contenir une combinaison d'éléments monarchiques, aristocratiques ou démocratiques. Mais tout État possède une constitution. En 1776, Bentham, dans son *Fragment sur le gouvernement*, où il s'inspire de David Hume, fonde sur le principe de l'utilité une critique des doctrines constitutionnelles en cours.

Donc, en matière économique et en matière constitutionnelle comme en matière juridique, Bentham, disciple de David Hume et d'Adam Smith, est un représentant typique du mouvement utilitaire naissant. Nous recherchons comment se fait au XVIII<sup>e</sup> siècle, chez tous ceux qui se réclament de la thèse utilitaire, et en particulier, chez Bentham, futur chef de l'école, l'application du principe de l'utilité aux questions d'économie politique et de droit constitutionnel.

[Retour à la Table des matières](#)

## I. Adam Smith et Bentham

« Je ne me souviens pas, écrit Bentham dans la lettre à Adam Smith qui sert de conclusion à sa *Défense de l'usure*, quel dialecticien grec, s'étant mis à l'école d'un professeur de renom pour apprendre ce qui recevait alors le nom de sagesse, choisit, pour thème du premier écrit par lequel il fit l'épreuve de son talent, une attaque dirigée contre son maître ». Bentham procède de même ; mais il ne veut pas être ingrat. Au lieu de déclarer, au moment où il se prépare à réfuter Adam Smith, qu'il ne lui doit rien, il professe qu'il lui doit tout. « Si j'avais le bonheur de remporter sur vous l'avantage, ce serait donc avec des armes dont vous-même m'avez enseigné l'usage, que vous-même m'avez mises entre les mains ; car, puisque c'est vous qui avez défini les grands critères dont on peut se servir pour distinguer le vrai du faux en ces matières, je ne connais qu'un seul moyen pour vous convaincre d'erreur ou d'inadvertance, et c'est de recueillir de votre propre bouche des paroles pour vous condamner ». Le principe que Bentham applique à défendre, sans réserves, la liberté du prêt à intérêt, c'est effectivement l'idée maîtresse de la *Richesse des nations*, la thèse du libéralisme commercial et industriel. Puisque, dès maintenant, Bentham se donne, en économie politique, non pour un inventeur, mais pour un disciple intransigeant d'Adam Smith, puisque, d'ailleurs, la doctrine d'Adam Smith, après une évolution de quarante années, est appelée à venir s'incorporer au « radicalisme philosophique », il est nécessaire de définir cette idée fondamentale, comme aussi le lien par où elle se rattache au principe général de l'utilité.

La thèse fondamentale, dont toutes les autres thèses, chez Adam Smith, sont les corollaires, nous en avons donné déjà la formule, et défini l'origine : c'est la thèse de l'identité naturelle des intérêts, ou, si l'on veut, de l'harmonie spontanée des égoïsmes. Parfois, sans doute, Adam Smith recourt au principe de l'identification artificielle des intérêts : il impose, par exemple, à l'État « le devoir d'ériger et d'entretenir certains travaux publics et certaines institutions publiques, qu'un individu ou un petit nombre d'individus ne pourront jamais avoir intérêt à ériger et à entretenir, parce que le profit n'équivaudrait jamais aux dépenses effectuées, tandis qu'il pourrait être beaucoup plus qu'équivalent aux dépenses faites par une grande société ». On ne trouvera pas davantage, chez Adam Smith, une négation explicite du principe de la fusion des intérêts : aussi bien n'est-ce pas sur la notion de sympathie que repose sa morale tout entière ? Et qu'on n'aille pas supposer une transformation de sa pensée, entre le moment où il écrit les *Sentiments moraux* et celui où il écrit la *Richesse des nations*, puisque, dans son cours de Glasgow, qui est de 1763, il recourt alternativement, selon la matière enseignée, à l'hypothèse de l'égoïsme universel pour expliquer le mécanisme de l'échange, et à l'hypothèse de la sympathie, pour expliquer soit l'origine des gouvernements, soit encore l'origine de la notion de peine légale. Il reste qu'Adam Smith, dans la mesure où il s'attache à l'étude de ce que nous appellerions aujourd'hui les phénomènes économiques, considère l'homme comme exclusivement, ou, du moins, fondamentalement égoïste. « Le principe qui pousse à économiser, c'est le désir d'améliorer notre condition, un désir, qui, tout en présentant un caractère calme et exempt de passion, s'empare de nous dès le berceau, et ne nous quitte pas avant la tombe. Dans tout l'intervalle qui sépare ces deux instants, il y a peut-être à peine un seul instant où un homme soit assez parfaitement et complètement satisfait de sa situation pour ne pas former le désir d'un changement ou d'une amélioration quelconque », et « une augmentation de fortune est le moyen par lequel la plupart des hommes visent et aspirent à améliorer leur condition ». Mais Adam Smith ne se borne pas à poser en principe que « tout individu fait continuellement effort pour découvrir l'emploi le plus avantageux de tout capital qu'il peut demander » et que « c'est à la vérité son propre avantage, et non celui de la société, qu'il a en vue », il ajoute que « l'étude de son propre

avantage le conduit, naturellement ou plutôt nécessairement, à en préférer l'emploi qui sera socialement le plus avantageux ». Si l'on persistait à vouloir appeler l'égoïsme un vice, il faudrait dire, avec Mandeville, que les « vices » des particuliers tendent à l'avantage du public. La doctrine économique d'Adam Smith, c'est la doctrine de Mandeville, exposée sous une forme non plus paradoxale et littéraire, mais rationnelle et scientifique ; le principe de l'identité des intérêts n'est peut-être pas un principe vrai à l'exclusion de tous les autres, mais c'est un principe d'application constante — générale sinon universelle — en matière d'économie politique.

Les passages abondent, dans la *Richesse des nations*, où Adam Smith se place à ce point de vue pour interpréter les événements historiques, pour montrer comment les passions égoïstes, amour du lucre, amour du luxe, dirigées par une « main invisible », concourent, nécessairement, et sans que la sagesse des législateurs y soit pour rien, à réaliser l'intérêt général, soit d'une société, soit de la civilisation tout entière. Mais toutes ces explications de détail reposent sur une théorie fondamentale, celle qu'Adam Smith expose aux premières pages de son livre, la théorie, devenue classique, de la division du travail.

« Le travail annuel de chaque nation est le fonds qui lui fournit originellement tous les objets nécessaires et utiles à la vie qu'elle consomme annuellement, et qui consistent toujours, soit dans le produit immédiat de ce travail, soit dans ce qui s'achète, avec le produit en question, à d'autres nations. Donc, selon que ce produit, ou ce qu'on achète avec lui, comporte une proportion plus ou moins grande au nombre de ceux qui doivent le consommer, la nation sera plus ou moins bien fournie de tous les objets nécessaires ou utiles dont elle a besoin. » Or, la cause qui augmente la productivité du travail, et qui fait la différence entre une société barbare et une société civilisée, c'est la division du travail. La division du travail accroît la dextérité de chaque ouvrier pris en particulier, spécialisé dans une occupation unique. Elle est la cause, bien plus que l'effet, de la différence des aptitudes : elle entraîne une économie du temps qui, sans la division du travail, serait perdu à passer d'une occupation à une autre. Elle produit enfin l'invention des machines « qui facilitent et abrègent le travail, et permettent à un homme de faire le travail de plusieurs ». Sans doute Hutcheson, Hume, avaient déjà discerné l'importance de ce principe :

mais il appartenait à Adam Smith d'y voir une démonstration du théorème de l'identité naturelle des intérêts, d'en mettre en évidence le lien logique avec le principe de l'utilité. La division du travail n'est plus pour lui, comme pour Hutcheson, une cause, mais un effet de l'échange, et par là se trouve vérifiée la thèse fondamentale, selon laquelle le bien général n'est pas l'objet conscient, mais le produit en quelque sorte automatique des volontés particulières. Car la division du travail, avec l'opulence générale qui en dérive, ne résulte pas d'un calcul de la « prudence », ou de la « sagesse » humaine. « Elle est la conséquence nécessaire, quoique graduelle et très lente, d'un certain penchant de la nature humaine qui ne poursuit pas une utilité aussi étendue : le penchant à troquer, à échanger une chose contre une autre ». Penchant que l'on peut considérer lui-même, soit comme primitif, soit bien plutôt comme étant « la conséquence nécessaire des facultés du raisonnement et du langage », ou, comme disait Adam Smith dans son Cours, de ce « désir de persuader qui est si prédominant dans la nature humaine ». Penchant ignoré de tous les animaux, commun à tous les hommes, et par qui s'opère la conciliation immédiate de l'intérêt général et des intérêts privés. La division du travail ne constitue donc pas non plus, comme Hume, un lien social, analogue à l'« union des forces », et dont il faut tenir compte, au même titre que des autres formes de la coopération sociale. Car la coopération réfléchie à une même tâche suppose, de la part des collaborateurs, une disposition constante au sacrifice ; mais il en est autrement de la coopération qui se fait par l'échange et la division du travail. L'individu qui propose à son semblable un échange ne fait pas appel à sa bienveillance, ni même à l'intérêt qui pourra être, pour la société, le bénéfice lointain de la collaboration, et compenser tels ou tels inconvénients passagers de l'assistance mutuelle qu'ils se prêtent ; c'est en s'adressant à son égoïsme qu'il le persuade. Pour présenter un aspect paradoxal, l'observation n'en est pas moins exacte. Dans la mesure où les hommes s'entendent pour accomplir en commun des actes identiques, il y a constamment divergence entre les intérêts particuliers et l'intérêt général. Dans la mesure où les hommes accomplissent, chacun en particulier dans son intérêt propre, des actes différents, l'identité des intérêts particuliers est absolue. L'échange différencie constamment les tâches de tous les individus, considérés comme producteurs ; il égalise constamment les intérêts de tous les individus,

considérés comme consommateurs. Telle est la forme prise en matière d'économie politique, par l'individualisme utilitaire.

L'échange, voilà donc le plus simple et le plus typique de tous les phénomènes sociaux ; voilà la cause première de l'harmonie des égoïsmes ; or, selon quelle règle s'accomplit l'échange ? Il faut d'abord, évidemment, que l'objet échangé soit *utile*. Mais son utilité est la condition nécessaire seulement, et non pas suffisante, de la valeur qu'il peut présenter en échange. Un objet très utile, mais existant en quantité pratiquement indéfinie et de nature à ne pouvoir pas être approprié par un individu — tel que, par exemple, l'air ou l'eau — n'a pas de valeur *échangeable*. Un individu A possède une certaine quantité d'un objet dont il n'a pas besoin, et dont peut-être un individu B a besoin. Un individu B possède une certaine quantité d'un objet dont il n'a pas besoin, et dont peut-être un individu A a besoin. Pour vérifier quels sont leurs besoins respectifs, ils se mettront en rapport ; le marché naîtra de la comparaison de leurs besoins, chacun s'efforçant de persuader l'autre qu'il a besoin des produits apportés par lui sur le marché. Mais la comparaison elle-même ne se peut effectuer qu'indirectement. C'est la quantité de produits apportée par A ou par B qui, de chaque côté, représentera l'*offre*, la quantité de produits apportée par B ou par A, la *demande*. Le rapport de l'offre et de la demande constitue la valeur échangeable d'un produit. Si, l'offre restant une quantité fixe, la demande varie, la valeur échangeable varie [en sens inverse de] la demande. Si, la demande restant une quantité fixe, l'offre varie, la valeur échangeable varie [en sens inverse de] l'offre. Ainsi se définissent les variations de la valeur courante ou marchande.

L'analyse de la valeur, parvenue à ce point, reste pourtant incomplète. Nous supposons une certaine quantité de produits apportée sur le marché, et *donnée*. Selon que cette donnée est plus ou moins grande, la valeur échangeable varie en fonction d'une variable indépendante. Enfin, par hypothèse, on peut indifféremment considérer comme variable indépendante, ou comme quantité fixe, soit l'offre soit la demande. Mais, pour présenter les choses sous cet aspect, il faut considérer l'offre et la demande comme consistant en deux quantités d'objets matériels, apportés sur le marché, ou, si l'on veut, comme exprimées par ces deux quantités. N'est-il pas permis de chercher, cependant, pour quelle raison telle quantité déterminée, et non telle au-

tre, a été apportée de chaque côté ? Dans la notion même de demande un élément psychologique est impliqué : une demande, c'est un désir ou un besoin. Faut-il donc placer, en face de l'offre, quantité objective, la demande, élément psychique, qui ou bien n'est pas mesurable, ou bien n'est pas mesurable par les mêmes procédés que l'offre ? En réalité, la notion d'offre se résout dans la notion de demande ; de sorte qu'en fin de compte nous avons affaire non à deux offres d'une même quantité de produits, mais à deux besoins psychologiques, à deux demandes. Suivant donc que l'on considérera, dans un marché, l'un ou l'autre des côtés comme constituant la demande, c'est la demande qui réglera l'offre. Si je travaille et continue à travailler pour produire au-delà de ce qu'exige mon besoin, c'est que je sais, ou crois savoir, qu'il y a une demande pour ce superflu, et la quantité de travail que j'ai dépensé pour produire l'objet peut servir de règle à mes exigences vis-à-vis du demandeur. — Ou encore, ce qui revient à exprimer la même idée sous une autre forme, nous sommes instinctivement portés à considérer l'échange comme consistant dans le troc d'un produit contre un autre. Tel est, en effet, l'aspect sous lequel les choses se présentent d'abord. L'échange, et par suite la comparaison, se fait plus souvent entre objets et objets qu'entre un objet et du travail. « Il est plus naturel, nous dit Adam Smith, d'estimer la valeur échangeable d'un objet par la quantité de quelque autre objet que par celle du travail qu'il peut acheter. En outre, la plupart des gens comprennent mieux ce qu'on entend par une quantité d'un objet particulier, que par une quantité de travail. » C'est là cependant une vue superficielle et inexacte des choses. Tout échange est essentiellement échange non d'un objet contre un objet, mais d'une peine contre un plaisir, de la peine de se séparer d'un objet utile contre le plaisir d'acquérir un objet plus utile : la *valeur* économique réside essentiellement dans cette *équivalence*. Mais alors le travail qui a servi à produire l'objet et qui consiste à prendre de la peine pour obtenir un plaisir, ne peut-il pas être considéré comme le type même de l'échange, la notion d'échange dans sa pureté ne supposant pas une dualité d'individus, mais seulement la comparaison d'une peine avec un plaisir ? « Le prix réel de toute chose, ce que toute chose coûte réellement à l'homme qui veut l'acquérir, c'est le labeur et la peine de l'acquérir... Le travail fut le premier prix, la monnaie originelle qui fut payée pour toutes choses. Ce ne fut pas avec de l'or ou de l'argent, mais avec du travail, que toute la richesse du monde fut achetée à l'origine. » Produire, c'est

travailler, échanger une peine contre un plaisir ; échanger, c'est travailler encore, produire un objet défini en vue d'en obtenir un autre. Ou bien donc, après l'échange, dans un cas particulier, mon travail ne recevra pas la rémunération attendue, je cesserai dès lors de produire l'objet en question. Ou bien il la recevra ; le prix marchand se confondra avec ce qu'Adam Smith appelle le prix naturel, identique lui-même au prix réel ; en d'autres termes, j'aurai obtenu, en produits du travail d'un autre, la même valeur que j'aurais obtenue si j'avais travaillé à sa place. Le travail que j'ai dépensé à produire l'objet peut donc être considéré comme égal, en ce cas, au travail que cet objet commande ou achète sur le marché. Cela est conforme à la nature des choses. « Il est naturel que ce qui est habituellement le produit de deux jours ou de deux heures de travail vaille deux fois ce qui est habituellement le produit d'un jour ou d'une heure de travail. Le prix naturel d'un objet, c'est la valeur totale du travail qui doit être dépensé pour l'apporter au marché. »

Nous retrouvons ici, dans la théorie économique d'Adam Smith, l'expression de « nature » que nous avons rencontrée, déjà, dans la théorie juridique de Bentham. La mesure « naturelle » de la peine résulte, selon Bentham, de la comparaison instituée entre la quantité de douleur physique infligée par le juge, et la quantité de douleur physique qui a résulté de l'acte qualifié délit. La mesure « naturelle » de la valeur résulte, pour Adam Smith, de la comparaison qui se fait entre la quantité de peine subie, ou, si l'on veut, de plaisir sacrifié, pour produire l'objet, et la quantité de plaisir qui est supposée devoir résulter de l'acquisition de l'objet, que cette acquisition se fasse directement par le travail, ou indirectement par un travail suivi d'un échange. Pour que la peine soit efficace, il faut que le mal de la peine compense, et au-delà, le mal du délit. Pour que le travail soit efficace, il faut que le bien de la rémunération compense, et au-delà, la peine du travail. Mais, d'ailleurs, pour régler la gravité de la peine légale sur la gravité du délit, il ne suffit pas de faire intervenir le seul élément de l'intensité ; sept caractères doivent être considérés, si l'on veut que l'appréciation soit complète. De même, lorsque je veux apprécier le salaire, ou la rémunération, qu'exige un travail donné, je ne me borne pas à considérer si l'occupation, prise en soi, est plus ou moins agréable. Il faut considérer, en second lieu, si elle a été plus ou moins difficile, ou plus ou moins coûteuse, à apprendre ; si elle présente un de-

gré, plus ou moins grand, de constance ; si elle implique un degré, plus ou moins grand, de confiance chez celui qui s'y livre ; si le succès y est plus ou moins probable. Il y a donc, chez Adam Smith, pour l'évaluation intégrale du salaire, une arithmétique morale, qui n'est pas sans rapport avec l'arithmétique morale de Bentham. Seulement, dans la théorie juridique de Bentham, le calcul des plaisirs et des peines est l'œuvre réfléchie du législateur et du magistrat ; c'est artificiellement que s'établit la proportion naturelle de la peine légale au délit. Au contraire, dans la théorie économique d'Adam Smith, le même calcul se fait spontanément. Non seulement il n'est pas nécessaire que le législateur intervienne, mais encore il est nécessaire que le législateur n'intervienne pas, si l'on veut que le travail reçoive sa récompense, que le salaire se proportionne au travail. « La totalité des avantages et des désavantages des divers emplois du travail... doit, en un même lieu, ou bien être parfaitement égale ou bien tendre continuellement à l'égalité. Si dans un même lieu il y avait un emploi qui fût, avec évidence, plus ou moins avantageux que le reste, tant de gens s'y presseraient dans le premier cas, tant de gens le déserteraient dans le second, que les avantages retomberaient bientôt au niveau des autres emplois. Tel serait, du moins, le cas dans une société où on laisserait les choses suivre leur cours naturel, où il y aurait liberté parfaite, et où chaque homme serait parfaitement libre de choisir l'occupation qu'il jugerait convenable, et d'en changer aussi souvent qu'il le jugerait convenable. L'intérêt de chaque homme le pousserait à chercher l'emploi avantageux, et à éviter l'emploi désavantageux. » Bref, la nature, dans la théorie juridique de Bentham, dicte au législateur la méthode qu'il doit suivre, mais qu'il peut ne pas suivre ; la nature, dans la théorie économique d'Adam Smith, opère dans le sens de la justice, ou de la satisfaction de tous les intérêts individuels, sans intervention du législateur. Mais à quelles conditions cette assertion d'Adam Smith est-elle fondée ? À trois conditions principales, selon nous. En premier lieu, le principe selon lequel les objets s'échangent proportionnellement à la quantité de travail qui les a produits est vrai seulement des objets dont le travail peut multiplier indéfiniment la quantité. En second lieu, c'est d'une manière seulement approximative que l'échange se règle sur la quantité de travail. Enfin, le principe est vrai seulement d'une société dans laquelle, contrairement à ce qui se passe dans la société actuelle, il n'y a pas à tenir compte, dans la détermination du prix, en outre du salaire du travailleur, de la rente du

propriétaire et du profit du capitaliste. Examinons tour à tour ces trois restrictions, afin de comprendre pourquoi la nouvelle doctrine économique tend à en diminuer l'importance et à attribuer, malgré tout, au principe de l'identité des intérêts une valeur universelle.

Adam Smith distingue lui-même entre trois espèces de produits bruts. « La première comprend ceux qu'il est à peine au pouvoir de l'industrie humaine de multiplier ; la seconde, ceux qu'elle peut multiplier en proportion de la demande ; la troisième, ceux où l'efficacité de l'industrie est ou limitée, ou incertaine ». Laissons de côté la troisième espèce, qui est de nature mixte, et intermédiaire entre les deux premières. Si nous ne retenons que les deux cas extrêmes, il est clair que le principe suivant lequel les produits s'échangent proportionnellement à la quantité de travail consacrée à leur production ne saurait logiquement s'appliquer qu'au second cas. Dans les deux cas, ce qui fait varier la valeur échangeable, c'est le degré de facilité à obtenir l'objet ; voilà le principe général. Mais, dans le premier cas, la difficulté d'obtenir s'explique par une rareté qui est définie une fois pour toutes par la nature des choses ; dans le second cas, la rareté n'est que momentanée ou provisoire, il appartient au travail humain de l'abaisser, constamment et indéfiniment. Il est curieux, dès lors, de se demander pourquoi l'économie politique, principalement depuis Adam Smith, attache, dans l'interprétation des phénomènes sociaux, une importance prépondérante à la deuxième espèce de produits, et tend à définir la valeur en fonction, non de la rareté, mais de la difficulté d'obtenir par un travail : car Adam Smith avait, sur ce point, le choix entre deux traditions doctrinales parfaitement distinctes l'une de l'autre.

Pufendorf, d'une part, donne pour fondement à ce qu'il appelle « le prix propre et intrinsèque », c'est-à-dire la valeur, « l'aptitude qu'ont les choses ou les actions à servir, soit médiatement, soit immédiatement, aux besoins, aux commodités, ou aux plaisirs de la vie », c'est-à-dire l'utilité. Mais l'utilité, cause de la valeur, n'en est pas la mesure ; en conséquence, Pufendorf, introduit, dans sa théorie de la valeur, la considération d'un second élément ; la *rareté* des choses. Hutcheson, qui suit Pufendorf de très près, considère, une fois admise « quelque aptitude à satisfaire une utilité humaine », que les prix des objets dépendent de ces deux éléments réunis, « la *demande* en raison d'un

usage ou d'un autre que beaucoup d'hommes désirent, et la *difficulté* d'acquérir ou de cultiver pour un usage humain ». En d'autres termes, la demande étant donnée, les valeurs respectives de deux objets sont comme la difficulté d'obtenir les objets. Langage très voisin de celui d'Adam Smith, plus exact sur deux points. Par usage (*use*), Hutcheson veut, à la différence d'Adam Smith, qu'on entende non pas seulement l'utilité naturelle ou raisonnable, mais encore toute aptitude à produire un plaisir, fondé sur la coutume et la mode ; et surtout, par « difficulté d'acquérir », il veut qu'on entende non pas seulement la quantité de travail nécessaire pour produire ou obtenir l'objet, mais, d'une façon plus générale, la rareté, dont cette difficulté constitue seulement un cas particulier.

Mais Locke, au contraire, fondait la valeur sur le travail : « c'est, disait-il, le *travail* qui *confère la différence de valeur* à toute chose » ; et il estimait aux neuf dixièmes, et même aux quatre-vingt-dix-neuf centièmes, la part qui revient au travail dans la valeur d'un objet. Il en concluait, nous l'avons déjà vu, que c'est le travail qui approprie les choses, que c'est une « loi de raison » qui attribue le cerf à l'Indien qui l'a tué ; en d'autres termes, sa théorie économique de la valeur était, en même temps et indivisiblement, une théorie juridique du droit de propriété. Si la justice prescrit de rétribuer chacun selon son travail, il faudrait, pour que la nature fût conforme à la justice, que la portion de la valeur d'un objet dans l'échange, qui provient d'une rareté naturelle, irréductible au travail humain, fût négligeable. Alors l'état primitif de civilisation où il est vrai que les objets s'échangent selon des valeurs proportionnelles aux quantités de travail qui les ont produits se confondrait, en dernière analyse, avec cet « état de nature » auquel, dans la théorie politique de Locke, l'injustice seule des individus obligea de substituer une société civile, où les droits naturels des individus sont limités par l'intervention d'un gouvernement.

Si donc Adam Smith suit, dans sa définition de la valeur, la tradition de Locke, n'est-ce point peut-être parce qu'il obéit, plus ou moins consciemment, à la même préoccupation ? Il veut que le prix naturel soit le juste prix, postule, autant qu'il le prouve, le principe de l'identité des intérêts, et postule en même temps que les intérêts de tous seront également sauvegardés, si chacun reçoit en proportion de son travail : « le produit du travail, nous dit-il, constitue la *récompens-*

*se naturelle*, ou le salaire de son travail ». De fait, les expressions juridiques, qu'il est difficile de ramener à la philosophie de l'utilité, abondent chez Adam Smith, pour définir cet état de choses naturel, où les objets s'échangent proportionnellement au travail qui les a produits, sans intervention législative. Il lui arrive d'opposer le *droit* à l'*utile*. Et parfois, sans doute, l'utilité signifie seulement l'intérêt particulier, ou, comme dirait Bentham, « sinistre » du trésor ; Adam Smith se plaindra, par exemple, que « les droits sacrés de la propriété privée soient sacrifiés aux intérêts présumés du revenu public ». Ou bien encore, lorsqu'il interdit de « sacrifier les lois ordinaires de la justice à une idée d'utilité publique, à une sorte de raison d'État, à un acte d'autorité législative qui ne doit être exercé, qui ne peut être excusé qu'en cas de la nécessité la plus urgente », l'expression se laisse interpréter, si l'on entend, par « les lois ordinaires de la justice », l'utilité ramenée à des règles générales, par opposition à l'utilité considérée dans tel ou tel cas particulier et exceptionnel. Mais toujours la liberté, pour chaque individu, de chercher son intérêt à sa guise, est définie comme un droit. Deux lois, qui font obstacle au progrès de la division du travail, sont déclarées « injustes », du moment où elles constituent « des violations évidentes de la liberté naturelle » ; attenter à la liberté économique des citoyens d'une nation, c'est, nous dit Adam Smith, violer manifestement « les droits sacrés de l'humanité » ; et le programme qu'il préconise, c'est ce qu'il appelle « le plan libéral de l'égalité, de la liberté et de la justice ». Quoique, sur ce point, sa théorie fût, en 1763, déjà élaborée, son voyage en France, et la fréquentation des physiocrates, pour qui les lois naturelles sont des lois de finalité, l'ordre des choses un ordre providentiel, conforme à la justice divine, dérangé seulement par les interventions arbitraires et coupables de l'homme, peuvent avoir exercé, sur la pensée d'Adam Smith, une influence décisive.

En second lieu, même en ce qui concerne les objets dont la quantité peut être indéfiniment accrue par le travail, la règle n'est vraie que d'une façon générale et moyenne. Cette nouvelle restriction qu'il convient d'apporter à la prétendue démonstration du principe de l'identité naturelle des intérêts est impliquée dans la définition même d'Adam Smith : « il est naturel, nous dit-il, que ce qui est *habituellement* le produit de deux jours ou de deux heures de travail ait une valeur double de ce qui est *habituellement* le produit d'un jour ou d'une

heure de travail ». Si deux chasseurs se sont, à la même heure, mis en quête d'un cerf, et rapportent chacun leur cerf, peu importera que l'un ait pris son cerf après deux heures, l'autre après quatre heures de chasse, le prix naturel du cerf sera estimé d'après le temps moyen qu'il faut pour prendre un cerf, dans la société considérée. De plus, le prix naturel étant lui-même ainsi défini, le prix courant et le prix naturel ne coïncident pas toujours : il faut dire, pour parler en toute rigueur, que le prix courant se règle, en moyenne, sur la quantité moyenne de travail nécessaire pour produire l'objet sur le marché. C'est ce que démontre l'analyse du jeu de l'offre et de la demande. Étant donné une certaine offre, il y a demande *effective* de la part de ceux qui sont disposés à payer le prix naturel ; et la demande effective, ainsi définie, se distingue de la demande absolue. D'un homme très pauvre on peut dire, en un sens, qu'il demande un carrosse : car il peut lui arriver de le désirer. Mais sa demande n'est pas effective : car l'objet ne peut jamais être apporté sur le marché pour le satisfaire. Ou bien donc la quantité offerte sera insuffisante pour satisfaire à la demande effective : alors, par la concurrence des demandeurs, le prix s'élèvera au-dessus du prix naturel. Ou elle sera trop forte : le prix s'abaissera au-dessous du prix naturel. Mais ces oscillations, supérieures et inférieures au niveau que marque le prix naturel, ne peuvent-elles pas être extrêmement fortes et extrêmement prolongées ? Adam Smith en doute, et incline à les considérer comme négligeables. « La quantité de tout objet apporté au marché s'accommode naturellement à la demande effective. Il est de l'intérêt de ceux qui travaillent à apporter un objet au marché, que la quantité n'en excède *jamais* la demande effective ; et il est de l'intérêt des autres qu'elle ne tombe *jamais* au-dessous de la demande. » « Sans intervention de la loi, par conséquent, les intérêts privés et les passions des hommes les conduisent naturellement à diviser et à distribuer le capital de chaque société, entre les différents travaux qui s'y exécutent, et cela, *d'une façon aussi approchée que possible*, dans la proportion la plus conforme à l'intérêt de la société tout entière ». Il est légitime que le théoricien, à la recherche d'une explication rationnelle des phénomènes naturels, voie, dans l'universalité d'un phénomène, le signe d'une loi nécessaire ; il est naturel qu'impatient d'avoir découvert des principes nécessaires, il tende à identifier le général avec l'universel, à faire abstraction de ce qu'il appelle l'accidentel, et presque à nier les exceptions particulières au principe, qui, d'ailleurs, dans une science plus com-

plète, seraient susceptibles d'une explication par l'action perturbatrice d'autres principes.

On serait donc en droit de se demander si Adam Smith, au lieu d'avoir donné, par sa théorie de la division du travail et de la valeur en échange, une démonstration du principe de l'identité naturelle des intérêts, n'en revient pas à postuler la vérité de ce principe, afin de pouvoir négliger les exceptions que souffre, en fait, sa théorie de l'échange. Du moins Adam Smith s'attache-t-il à mettre en évidence toutes les conditions, soit physiques, soit psychologiques, auxquelles se trouve subordonnée la vérité du principe de l'identité naturelle des intérêts. Il faudrait, d'abord, que les objets pussent, en tous temps, être apportés de tous lieux, sur le marché, en quantité indéfinie : mieux cette condition est satisfaite, et plus le prix marchand se maintient d'une façon constante aux environs du prix naturel. Mais il faudrait surtout que les individus fussent, à chaque instant, parfaitement instruits de leurs intérêts réels : et Adam Smith semble disposé à admettre que la nature des phénomènes économiques satisfait à cette dernière condition. Sans doute les vendeurs peuvent se tromper quelquefois, en plus ou en moins, sur la quantité d'un produit qu'ils ont intérêt à apporter sur le marché ; mais, en fin de compte, les erreurs particulières s'annulent. Sans doute « les principes de la prudence commune ne gouvernent pas la conduite de tous les individus » : il existe un certain nombre d'individus désintéressés et prodigues. Cependant, « ils influent toujours sur la conduite de la majorité de toutes les classes » : même parmi les emprunteurs, qui n'ont guère la réputation d'être économes, le nombre des économes et des industriels « excède considérablement » celui des prodigues et des paresseux. Non seulement chaque individu est intéressé, mais chaque individu est le meilleur juge de son intérêt : voilà peut-être le postulat fondamental de la méthode. Ce postulat peut être considéré comme confirmant, en un sens, le caractère rationaliste de la nouvelle doctrine : il suppose que les individus, parfaitement égoïstes, sont aussi, en règle générale, parfaitement raisonnables.

D'ailleurs, quand bien même les observations qui précèdent ne seraient pas fondées, quand bien même Adam Smith n'aurait pas négligé, plus qu'il ne convient, les oscillations du prix marchand autour du prix naturel, quand bien même il n'aurait pas insisté, plus qu'il ne

convient, sur l'intelligence naturelle à l'individu égoïste, dire que les principes de l'économie politique sont vrais d'une vérité seulement approchée, ce n'est pas les assimiler à de simples données empiriques, ce n'est pas nier le caractère rationnel de la doctrine. La méthode inductive en matière économique et sociale, c'est la statistique ; et Adam Smith la néglige et la dédaigne : « je n'ai guère de foi, nous dit-il, dans l'arithmétique politique ». *Il est vrai, d'une manière absolue, que, d'une manière générale, le prix courant se règle sur le prix naturel* : ainsi pourrait se résumer la doctrine d'Adam Smith, par une formule unique qui rend compte à la fois du principe et des exceptions au principe. Sa méthode, c'est toujours la méthode de Newton, dont nous avons déjà vu l'application à la psychologie et à la morale : parvenir, par voie de généralisation, à certaines vérités simples, en partant desquelles il sera possible de reconstruire, synthétiquement, le monde de l'expérience. La métaphore newtonienne va trouver son application dans la nouvelle économie politique : le prix naturel est défini par Adam Smith, à deux reprises, comme étant en quelque sorte le prix central vers lequel les prix marchands de tous les objets « gravitent » continuellement.

Mais voici qu'une troisième restriction, plus grave que les précédentes, doit être apportée au principe. Car, sans doute, il existe un état primitif de société où le produit total du travail appartient au travailleur ; mais, avec le temps, le travail produit un capital qui n'est pas consommé à mesure, et le possesseur du capital est disposé à l'avancer au travailleur, moyennant *profit* ; avec le temps aussi, la totalité du sol devient occupée, et il devient alors possible au propriétaire foncier d'exiger un fermage, une rente foncière, en échange de l'usage du sol qui lui appartient. Or ni le profit ni la *rente foncière* ne sont le  *salaire*  d'un travail. Si donc ils rentrent, à titre d'éléments, dans le prix d'un objet quelconque, c'est qu'il y a division du gain, sans division correspondante du travail ; et, puisque c'est la division du travail, fondée sur l'échange, qui crée l'identité des intérêts, il n'y a plus nécessairement identité, il peut y avoir divergence des intérêts. Adam Smith accepte, d'ailleurs, la formation du profit du capital et de la rente du sol comme des phénomènes naturels. Dans la définition du prix *naturel*, nous n'avons fait entrer, jusqu'ici, pour la commodité de l'exposition, que l'élément travail ; mais il faut dire, pour que la définition soit complète, qu'un objet se vend à son prix naturel, « quand le

prix d'un objet n'est ni plus ni moins que ce qui suffit à payer la rente du sol, le salaire du travail, et les profits du capital requis pour obtenir, préparer et porter au marché l'objet, conformément à leurs taux naturels ». Il se peut donc que la divergence des intérêts économiques soit l'œuvre non des artifices humains, mais de la nature elle-même.

C'est ce que semble admettre parfois Adam Smith. Il lui arrive de dire que, dans certains pays, « la rente et le profit dévorent les salaires », et, par suite, d'établir une opposition nécessaire d'intérêts entre ce qu'il appelle les deux classes supérieures et la classe inférieure. Il admet que les plaintes des capitalistes sont bien fondées, au point de vue de leur intérêt particulier, quoiqu'il les déclare mal fondées au point de vue de l'intérêt général, lorsqu'ils constatent l'accroissement des salaires réels, joint, dans les pays civilisés, à la baisse des profits. Il admet encore que « la rente foncière, considérée comme le prix que l'on paie pour l'usage du sol, est naturellement un prix de monopole » : il y a donc, selon lui, des monopoles naturels, qui doivent, semble-t-il, fausser, comme feraient des monopoles artificiels, le mécanisme de l'échange. Enfin, au mépris du principe en vertu duquel, d'une part, tous les intérêts sont identiques, et, d'autre part, chaque individu est le meilleur juge de son intérêt, Adam Smith, dans un passage de sa *Richesse des nations*, conclut formellement, après avoir analysé la situation économique de ces trois classes qui sont en quelque sorte naturelles, que leurs intérêts ne sont pas au même degré harmoniques avec l'intérêt général, et que les individus qui appartiennent respectivement à l'une ou à l'autre ne sont pas bons juges, au même degré, de leur véritable intérêt. — Puisque la rente foncière s'élève nécessairement avec le progrès naturel de la richesse, l'intérêt de la classe foncière est donc étroitement et inséparablement associé à l'intérêt général de la société. Malheureusement, les propriétaires fonciers sont mauvais juges de leurs intérêts, parce que, étant la seule des trois classes dont le revenu ne coûte ni travail ni souci, mais leur arrive, pour ainsi dire, spontanément et indépendamment de tout projet formé d'avance, ils deviennent indolents, incapables d'application d'esprit et de prévoyance. — Parce que les salaires du travail s'élèvent avec la demande de travail, l'intérêt du travailleur est aussi étroitement associé à l'intérêt de la société que celui du propriétaire foncier. Malheureusement le travailleur est ignorant, « incapable soit de saisir cet intérêt, soit d'en comprendre la liaison avec le sien propre », à

moins que le gouvernement ne prenne la peine de l'instruire. Très différente enfin, et en quelque sorte inverse, est la situation économique des capitalistes. Ils sont les plus avisés et les plus intelligents. Mais le taux des profits est naturellement bas dans les pays riches, haut dans les pays pauvres ; de sorte que « l'intérêt de cette troisième classe n'a pas la même liaison avec l'intérêt général de la société que celui des deux autres classes ». Nulle part le principe selon lequel chaque homme est le meilleur juge de son intérêt ne trouve mieux à s'appliquer ; en revanche, le mensonge, ou l'erreur naïve, des capitalistes, consiste à tenir pour vrai le principe de l'identité des intérêts, alors qu'entre leurs intérêts et l'intérêt public il y a divergence.

Mais alors, si la nature est injuste, si les intérêts des capitalistes ne sont pas identiques à ceux des propriétaires du sol et des travailleurs salariés, en même temps que les capitalistes ont une intelligence très supérieure de leurs intérêts particuliers, n'y a-t-il pas lieu, pour l'autorité gouvernementale, d'intervenir et de rétablir, par des artifices législatifs, la justice, l'identité des intérêts ? L'État ne peut-il, d'abord, imaginer, par exemple, des lois de protection de l'ouvrier contre le capitaliste qui l'emploie ? Adam Smith admet lui-même que le principe de la liberté souffre exception, en ce qui touche, par exemple, le commerce de l'argent ; il reconnaît légitime la violation de la liberté naturelle dans certains cas définis où elle mettrait en péril « la sécurité de la société tout entière ». Or, en ce qui touche plus particulièrement les contrats entre patrons et ouvriers, les intérêts des deux parties ne sont d'une part, aucunement les mêmes, et, d'autre part, les patrons, moins nombreux et plus riches, sont en état de coalition permanente et injuste contre les travailleurs. Adam Smith le constate : il ne demande cependant aucune intervention de l'État ; il ne demande même pas que l'on autorise les ouvriers à se coaliser librement ; il se borne à dénoncer, en termes généraux, l'esprit de coalition et de corporation, à critiquer ce système compliqué de socialisme gouvernemental que l'Angleterre a hérité soit du Moyen Âge, soit du XVI<sup>e</sup> siècle, et dont les dispositions sont une entrave perpétuelle à la libre circulation du travail. Invinciblement, Adam Smith en revient à dire, comme si le principe de l'identité des intérêts ne se trouvait pas contredit chez lui par un principe contraire, que la seule façon de protéger l'ouvrier, c'est de le laisser libre, et à identifier de nouveau, dans un texte formel, la « liberté naturelle » et la « justice ». — L'État, du moins,

n'est-il pas percepteur d'impôts ? ne peut-il donc percevoir l'impôt de manière à corriger, par voie fiscale, les inégalités économiques existantes ? L'idée apparaîtra très distinctement, cinquante ans plus tard, chez les chefs du radicalisme philosophique, et surtout chez James Mill. Elle est en germe chez Adam Smith, qui emprunte beaucoup aux physiocrates, et admet que la rente foncière serait peut-être l'espèce de revenu la mieux faite pour supporter l'imposition d'une taxe particulière. Mais Adam Smith se borne à indiquer cette idée en passant ; et aucune des quatre règles, devenues classiques, auxquelles il demande qu'on se conforme dans la perception de l'impôt, n'implique cette préoccupation de corriger l'inégale distribution du produit entre les trois classes économiques. Au contraire, Adam Smith pose pour commencer, en règle générale, et « une fois pour toutes », que « tout impôt qui finit par tomber seulement sur une des trois espèces de revenu ci-dessus mentionnées est nécessairement inégal, dans la mesure où il n'affecte pas les deux autres », et doit, par suite, être rejeté ; de sorte qu'au mépris des divergences réelles qui existent entre les intérêts des classes, le postulat sur lequel reposent les quatre règles, c'est de nouveau le postulat de l'identité des intérêts.

Comment faut-il donc expliquer que la thèse de l'identité naturelle des intérêts tende, une fois de plus, à prédominer, dans la doctrine d'Adam Smith, sur la thèse de la divergence des intérêts ? Ou encore, comment faut-il expliquer qu'Adam Smith, après avoir constaté la divergence naturelle des intérêts, puisse conclure, avec quelque apparence de logique, à la thèse du libéralisme et de la non-intervention gouvernementale ?

Observons, d'abord, que les théories relatives à la distribution des richesses entre les trois classes économiques se sont introduites dans la doctrine d'Adam Smith après coup, et comme par l'extérieur : elles y sont à l'état d'un corps étranger que l'organisme tend constamment à éliminer. On n'en trouvera trace ni dans les essais économiques de Hume, ni dans les rudiments d'enseignement économique que contient la *Philosophie morale* de Hutcheson, ni dans le cours professé par Adam Smith à l'Université de Glasgow : la théorie de l'échange et du travail, en cela consiste l'apport fait à l'économie politique moderne par ceux qu'on appelait en Angleterre, dès 1763, « les théoriciens de Glasgow ». Puis Adam Smith visite Paris, et c'est alors seu-

lement, dans l'intimité de Quesnay et des physiocrates, qu'il entrevoit la possibilité de découvrir, par analyse, un certain nombre d'éléments irréductibles dans la valeur des objets qui s'échangent. Mais cette théorie sera toujours, chez Adam Smith, une théorie d'emprunt, à laquelle toute rigueur systémique fera défaut. D'où le caractère contradictoire de la théorie de la valeur, telle qu'elle est exposée dans la *Richesse des nations* : la valeur d'un objet est mesurée, tantôt par la quantité de travail que la production de l'objet a coûtée, tantôt par la quantité de travail que l'objet, une fois produit, peut commander sur le marché. La contradiction ne se rencontre pas dans le Cours de 1763 : mais c'est que la distinction des trois éléments de la valeur — salaire, profits, rente foncière — n'a pas encore été faite, rendant impossible de mesurer la valeur, purement et simplement, par la quantité de travail que l'objet a coûtée. D'où encore l'absence de précision dans les rapports établis entre les variations des salaires, des profits, et de la rente foncière. Pas de relation fixe entre les variations des profits et celles des autres éléments de la valeur. Pas de définition rigoureuse de la rente foncière. Est-ce en raison de sa fécondité absolue que la terre fournit au propriétaire un revenu égal à la *différence* entre le salaire du travailleur et le produit total ? ou bien est-ce en raison de sa fécondité relative, c'est-à-dire de sa stérilité et de sa rareté réelles, qu'elle fournit au propriétaire un revenu égal à la *différence* entre le produit du travail sur la terre la moins fertile et le produit du travail sur les autres portions du sol ? Entre la théorie des physiocrates, et la future théorie des radicaux utilitaires, de Ricardo et de James Mill, Adam Smith manque de l'énergie logique nécessaire pour opter.

La critique que nous adressons à Adam Smith se réduit donc, en dernière analyse, à ce qu'il n'a pas su donner une forme assez systématique à sa théorie de la formation des salaires, des profits et de la rente foncière. Mais l'objection n'aurait peut-être pas touché Adam Smith : car l'objection fondamentale que, de son côté, il adresse à Quesnay et à ses disciples, c'est précisément d'avoir été systématiques avec excès. Il reproche à Quesnay — lui-même un médecin — de procéder trop à la manière de ces médecins qui, ne comptant jamais sur la *vis medicatrix naturae*, considèrent que la santé du corps dépend exclusivement de l'observation rigoureuse d'un « régime » scientifiquement déterminé. Pourtant, si une nation ne devait prospérer que « sous le régime exact de la parfaite liberté et de la parfaite

justice », il n'existe pas une nation au monde qui puisse jamais avoir prospéré. Le principal grief d'Adam Smith contre toutes les lois par lesquelles les gouvernements prétendent intervenir dans la vie économique des nations, c'est peut-être moins leurs conséquences néfastes que leur infirmité elle-même. Les établissements hollandais des Indes occidentales et orientales ne se sont-ils point développés, en dépit du régime des compagnies à monopole, parce que « l'abondance et le bon marché de la bonne terre sont des causes si puissantes de prospérité, que le pire de tous les gouvernements est à peine capable d'entraver l'efficacité de leur opération » ? La contrebande, que l'opinion publique tolère et encourage, n'est-elle point la réfutation par le fait de « toutes les lois sanguinaires » des douanes ? Les circonstances historiques, aux environs de 1776, favorisent ce scepticisme à l'égard de l'efficacité des lois. Jamais le pouvoir exécutif et législatif fut-il plus faible, qu'il ne le fut dans l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Capitulant devant les émeutes populaires, capitulant devant la coalition permanente des patrons, n'a-t-il pas pratiqué la politique du laisser-faire avant qu'elle trouvât, dans la nouvelle doctrine, une justification, ou un semblant de justification théorique ? Dans cette inertie et cette débilité gouvernementales, la thèse libérale trouve un auxiliaire puissant. Mais un pouvoir politique faible, s'il a cet avantage, au point de vue nouveau où se placent les théoriciens de la liberté commerciale et industrielle, de laisser passer et de laisser faire, a cet inconvénient grave d'être dispendieux, de dépenser et de laisser dépenser : c'est sur ce point que les adeptes de la nouvelle doctrine demandent au gouvernement de faire effort sur lui-même. Il est bien qu'il n'intervienne pas pour régler le commerce et l'industrie ; mais percevoir des impôts, c'est encore une manière d'intervenir. Il convient — les deux conditions se réduisent à une seule — que le gouvernement gouverne et dépense aussi peu que possible. À cette conception répond le sens originel, non encore aboli aux environs de 1780, de l'expression *political economy*. Par « économie politique », Adam Smith, lorsqu'il écrit sa *Richesse des nations*, Burke, lorsqu'il prononce son fameux discours sur la « réforme économique », entendent une « branche de la science de l'homme d'État ou du législateur », une théorie de la pratique, la science de la gestion prudente des finances publiques. Le progrès des dettes énormes qui pèsent sur les grandes nations militaires finira par les ruiner : cela est particulièrement vrai de l'Angleterre, prodigieusement endettée par la conquête de son empire colonial. Si, d'ailleurs,

quelques-unes des provinces de cet empire en viennent à s'insurger contre la métropole, « il est temps assurément que la Grande-Bretagne se libère des frais de défense de ces provinces en temps de guerre, ou d'entretien d'une partie de leur organisation civile ou militaire en temps de paix, et s'efforce d'accommoder ses vues et ses desseins futurs à la médiocrité réelle de sa situation ». Voilà sur quel conseil circonspect et timide s'achève la *Richesse des nations*.

Il ne s'agit donc pas de contester, dans la pensée d'Adam Smith, la coexistence de deux principes distincts. D'une part, Adam Smith démontre que la division du travail, qui identifie en quelque sorte mécaniquement les intérêts, implique, à titre de condition nécessaire et suffisante, le développement de l'échange ; et le développement de l'échange implique lui-même l'extension du marché des échanges. Cependant, il ressort d'autres passages que la division du travail ne suffit pas à identifier les intérêts, et qu'il se produit, en certains cas, des divergences d'intérêts entre les capitalistes, les propriétaires du sol et les travailleurs. Mais les raisonnements d'Adam Smith, alors même qu'ils partent de prémisses contradictoires, aboutissent à une conclusion commune : le libéralisme économique, la réduction, en quelque sorte indéfinie, des fonctions que s'arrogent, en ces matières, les gouvernements. Jamais Adam Smith, même lorsque ses principes paraissent autoriser cette conséquence, n'admet que le gouvernement intervienne pour protéger une classe contre une autre : il tient pour la liberté industrielle comme pour la liberté commerciale. Puisque la société humaine existe et subsiste, c'est donc que le principe qui identifie les intérêts individuels est plus puissant que celui qui les fait diverger ; et la raison, qui critique les injustices sociales, est bien faible pour les réparer par des artifices législatifs, à côté de la puissance instinctive de la nature. Le libéralisme économique peut donc encore être considéré comme constituant un optimisme, il ne peut certainement plus être considéré comme un optimisme fondé en raison. On s'est demandé souvent si la méthode économique d'Adam Smith devait être définie comme une méthode inductive ou déductive, comme un empirisme ou un rationalisme ; visiblement on trouve en germe, dans la *Richesse des nations*, les déductions futures de Ricardo et de James Mill ; visiblement aussi, dans le libéralisme d'Adam Smith, il y a conflit logique entre deux tendances, l'une rationaliste, qui dérive de Newton, l'autre presque sceptique, ou, plus précisément, naturaliste,

qui dérive de Hume. Il va suffire, cependant, à une époque où les réformateurs sont à la recherche d'une doctrine commune, que les conclusions pratiques présentent l'apparence de l'unité, pour que de l'unité des conséquences ils induisent l'unité du principe. Dès lors, il est naturel qu'ils préfèrent le principe rationaliste au principe naturaliste, puisqu'ils aspirent à la systématisation, ou, si l'on veut, à la rationalisation de leurs idées. Le rôle des théoriciens de la nouvelle économie politique sera de travestir en rationalisme le naturalisme anglo-saxon.

Considérons, d'ailleurs, les circonstances historiques. Si la liberté industrielle, la non-intervention de l'État entre les classes, ne se déduit pas logiquement des principes d'Adam Smith, il en est tout autrement de la liberté commerciale : or, c'est ce second problème qui attire, aux environs de 1776, l'attention des observateurs. Sans doute, le Statut d'apprentissage et tout l'ancien socialisme d'État s'en vont morceau par morceau, non pas que les intérêts des patrons et des ouvriers soient identiques, mais en raison des progrès rapides du machinisme et de l'insuffisance des anciens cadres législatifs à contenir la nouvelle société industrielle. Mais Adam Smith néglige presque, ne mentionne que par de brèves allusions, le fait historique considérable que constitue l'invention des machines. Le grand fait historique dont la doctrine d'Adam Smith est l'équivalent théorique, c'est la révolution d'Amérique, qui convertit en quelque sorte par la force le public anglais à la nouvelle doctrine du libéralisme commercial, et qui laisse apparaître comme possible, dans un avenir rapproché, l'établissement du cosmopolitisme commercial. L'idée du libre-échange se propage d'abord parmi les réformateurs isolés, puis dans la partie éclairée du public, puis dans une partie toujours plus étendue de la population, dont les intérêts immédiats souffrent d'une guerre prolongée. Ces idées libérales impliquent un principe ; elles réclament une doctrine, un penseur, pour les systématiser. Adam Smith, au moment propice, leur donne une forme définitive et classique. Nul règlement commercial ne peut accroître la quantité d'industrie au-delà de ce que peut mettre en œuvre le capital social. « Il peut seulement en détourner une partie dans une direction où elle ne pourrait autrement avoir été », et « il n'est nullement certain que cette direction artificielle ait des chances d'être plus avantageuse pour la société que celle où le capital se serait spontanément dirigé ». Tout individu tend à employer son capi-

tal aussi près de lui que possible, et, par conséquent, d'une manière autant que possible favorable au progrès de l'industrie nationale ; il tend, par-dessus le marché, à l'employer de la façon la plus fructueuse possible. Donc, « si le produit de l'industrie nationale peut être apporté à aussi bon marché que celui de l'industrie étrangère, le règlement est évidemment inutile. S'il ne le peut, il doit généralement être nuisible. C'est la maxime de tout maître de famille prudent, de ne jamais essayer de faire à domicile ce qu'il lui en coûtera plus de faire que d'acheter », et « ce qui est prudence dans la conduite de chaque famille privée peut difficilement être folie dans la conduite d'un grand royaume ». C'est grâce au commerce extérieur que « l'étroitesse du marché intérieur n'empêche, dans aucune branche particulière d'industrie ou de manufacture, la division du travail d'être portée à son plus haut point de perfection ». Tout règlement qui limite la liberté du commerce — entre deux provinces, entre une métropole et ses colonies, entre deux colonies d'une même métropole, entre deux nations quelconques — est mauvais, lorsqu'il n'est pas inutile, parce qu'il contredit le principe de l'identité des intérêts.

Bref, en dépit de tant de restrictions, le principe dont le livre d'Adam Smith paraît consacrer le triomphe, c'est le principe de l'identité naturelle des intérêts. La *Richesse des nations* ne doit être considérée, d'ailleurs, ni comme un livre utopique, ni comme un livre révolutionnaire. Contemporain de la proclamation de l'indépendance américaine, c'est à peine si l'ouvrage devance de quelques années les opinions moyennes d'un ami des réformes possibles et nécessaires pour l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle ; quiconque réfléchit va y retrouver les idées que, sous la pression des circonstances historiques, avec la collaboration tacite et permanente de toutes les intelligences, il a déjà commencé de former. Tel, entre tous, Bentham. « Le docteur Smith, avec qui je suis en relations intimes, lui écrit d'Edimbourg, en 1784, son ami Schwediaur, est notre homme ». Bentham est, à dater de 1780, l'ami intime, l'hôte périodique, de lord Shelburne : or, lord Shelburne qui, depuis vingt années, est l'ami d'Adam Smith et de Morellet, est le premier homme d'État anglais à ébaucher, dans son court ministère de 1782, la nouvelle politique du libéralisme commercial ; et c'est vers la même époque que Bentham semble avoir porté son at-

tention, jusqu'alors absorbée par le problème purement juridique, vers le problème économique. Si l'on avait encore besoin de comprendre pour quelles raisons, vers cette époque, chez les théoriciens de la doctrine nouvelle, le principe de l'identité des intérêts prédomine, invinciblement, sur l'idée confuse qu'il existe des divergences naturelles d'intérêt, il suffirait de lire, à côté de l'ouvrage écrit par le maître, les opuscules économiques de son disciple Bentham.

L'économie politique, nous dit Bentham, comprend une *science* et un *art*, la science devant être conçue comme étroitement subordonnée à l'art. Conformément au principe de l'utilité, dans toutes les branches de l'art législatif, la fin à poursuivre, ce doit être la production du maximum de bonheur, pendant un temps donné, dans la société en question. En d'autres termes, Bentham définit l'économie politique comme la définissait Adam Smith : une « branche de la législation », la connaissance de la meilleure direction qu'il convient de donner à la richesse nationale, des « moyens propres à produire le maximum de bonheur, dans la mesure où cette fin plus générale a pour cause la production du maximum de richesse et du maximum de population ». Mais Adam Smith, à ses recherches d'économie politique, avait pré-ludé par trois livres de recherches purement théoriques sur les conditions de la production et de la distribution des richesses. Bentham, au contraire, néglige complètement cette partie préliminaire des travaux de l'économiste. Exclusivement soucieux de l'application utile des théories, c'est la solution d'un problème pratique qu'il demande à l'enseignement d'Adam Smith. Il adopte son libéralisme. Mais la thèse libérale paraît impliquer, comme son principe nécessaire, le principe de l'identité naturelle des intérêts, tandis que l'examen de la distribution des richesses, dans une société composée de travailleurs, de capitalistes et de propriétaires fonciers, révèle des divergences naturelles d'intérêt. Bentham n'approfondit pas la question, se borne à renvoyer à Adam Smith, « qui n'a pas laissé grand-chose à faire, si ce n'est pour la méthode et la rigueur, et laisse à d'autres le soin de se livrer, sur les trois premiers livres de la *Richesse des nations*, à ce travail de révision logique. Selon l'expression de Dumont de Genève, « ce que la loi doit être sur tel ou tel point — ce qu'il faut faire, et surtout ce qu'il ne faut pas faire pour que la prospérité nationale atteigne au plus haut degré possible — voilà l'objet que Bentham se propose.

Il est difficile, Bentham en convient, de déterminer quelque caractère distinctif par où des lois spécialement économiques s'opposeraient à tout le reste des lois. Cependant, puisqu'on a distingué, parmi les buts du droit civil, entre la sûreté et l'égalité, la subsistance et l'abondance, on pourra considérer comme appartenant à la classe des lois économiques les dispositions qui tendent à augmenter la richesse nationale par des moyens autres que la sûreté et l'égalité. Qu'est-ce donc que la loi peut faire, relativement à la subsistance et à l'abondance ? Toute intervention du gouvernement est coûteuse ; elle est donc une cause de diminution du capital national ; elle est donc mauvaise en soi. Mais ce n'est pas une raison pour condamner radicalement toute intervention gouvernementale, comme le font tant d'écrivains et d'orateurs, ignorants de la vraie « logique des lois ». Il faut faire intervenir ici le calcul, comparer les pertes avec les profits, et dire que toute intervention du gouvernement doit être réputée mauvaise, lorsqu'il n'est pas prouvé qu'elle entraîne un excédent de bénéfice. Elle sera nécessaire lorsque fera défaut aux individus l'inclination, le pouvoir, ou le savoir, qui se rapporte à la fin poursuivie. Or, de ces trois éléments, le premier, l'inclination, ne fait pour ainsi dire jamais défaut. Car la masse générale de la richesse nationale est la somme des masses particulières qui appartiennent aux individus, et l'inclination qui porte l'individu à augmenter son capital est constante : c'est ainsi que le libéralisme économique semble dériver nécessairement de l'individualisme des utilitaires. Le pouvoir est légal ou physique. Le pouvoir légal dépend du gouvernement dans la mesure où le gouvernement s'abstient de le restreindre par des lois. Le pouvoir physique, qui consiste dans la richesse elle-même, ne peut être, par le gouvernement, conféré à l'un sans qu'il y ait perte au moins équivalente pour un autre. Reste le savoir. « Il est des cas où, dans l'intérêt du public considère en général, il peut être au pouvoir du gouvernement de provoquer soit la production soit la diffusion de telle ou telle portion du savoir, qui, sans l'initiative du gouvernement, ou n'aurait pas été produite ou n'aurait pas été divulguée. À quoi bon faire, par exemple, aux industriels des avances de capitaux ? Pour les encourager à donner à leur industrie la direction la plus avantageuse ? Mais qui les retient de le faire, sinon leur ignorance ? Ce sont donc des connaissances, non des capitaux, que leur doit le gouvernement ; sa fonction est d'enseigner, non de prêter. Encourager l'étude des sciences utiles ; instituer des prix pour les découvertes et les expérien-

ces ; faire publier les procédés usités dans chaque branche d'industrie, les prix des divers produits ; protéger les inventeurs contre la spoliation et la contrefaçon : à cela doit se borner l'activité du gouvernement. Et puis, qu'il se tienne *coi*, qu'il pratique ce que Bentham appelle le *quiétisme*. Bentham avait commencé par professer qu'en économie politique, il étudiait non la science, mais l'art ; maintenant il affirme, en des termes qui contredisent, au moins en apparence, sa déclaration première, qu'en économie politique, la science est presque tout et l'art presque rien : car, en ces matières, l'art est de savoir ne rien faire. C'est ainsi que, pour la science antique l'ordre universel paraissait ne pouvoir qu'être compromis par l'intervention sacrilège de l'art humain. Le principe de l'identité naturelle des intérêts, ainsi interprété, ne semble-t-il pas, dès lors, contredire l'idée moderne d'une science active et conquérante ? En fait, bien des contemporains, partisans du libéralisme commercial — tels Josiah Tucker et Edmund Burke — tendent à parler de l'ordre de la nature comme d'un ordre de choses providentiel et divin. Quoi qu'il en soit, Adam Smith avait posé le principe, et, sur deux points de détail, Bentham développe, avec plus d'intransigeance logique qu'Adam Smith, les conséquences de son libéralisme.

En effectuant sa classification scientifique des délits, Bentham s'était, depuis longtemps déjà, rendu compte de l'impossibilité d'assigner une place, sur la liste, au prétendu délit d'usure. Puis la nouvelle lui parvient, en Russie, que Pitt a manifesté l'intention d'abaisser encore, de cinq à quatre pour cent, le taux maximum de l'intérêt légal ; il se prépare donc à reprendre son idée et à discuter la mesure de Pitt. « Car vous le savez, écrit-il à Wilson, c'est une de mes vieilles maximes, que l'intérêt, comme l'amour et la religion, et tant d'autres jolies choses, doit être libre. » Mais ses amis de Londres l'avertissent que la nouvelle est controuvée. Ce ne sera donc pas à Pitt, pour avoir aggravé les lois existantes contre l'usure, ce sera à son maître lui-même, à Adam Smith, que Bentham s'attaquera pour avoir, au mépris de ses principes, donné son approbation à ces lois. Dans sa *Richesse des nations*, Adam Smith, après avoir discuté et critiqué l'interdiction du prêt à intérêt, interdiction qui a pour effet d'élever, au lieu de l'abaisser, le taux de l'intérêt, le créancier étant, en quelque sorte, obligé de s'assurer contre la loi, constate que « dans les pays où le prêt à intérêt est autorisé, la loi, en vue d'empêcher l'extorsion de

l'usure, fixe en général le taux maximum qui peut être pris sans sanction pénale » ; puis, sans même examiner si cette fixation est utile, inutile, ou nuisible, il se contente de poser en principe que « ce taux doit toujours être un peu supérieur au prix courant le plus bas, ou au prix qui est communément payé pour l'usage de l'argent par ceux qui peuvent donner les garanties les plus incontestées ». Si le taux légal est fixé beaucoup plus bas que le taux courant, la mesure équivaut à une prohibition totale : résultat, la loi est violée. Si le taux légal est exactement fixé au plus bas taux courant, c'est la ruine de quiconque ne peut donner absolument les meilleures garanties de crédit, et le force à consentir aux prétentions les plus exorbitantes des usuriers. Si le taux est fixé très au-dessus du plus bas taux courant, à huit ou dix pour cent par exemple, la loi favorise, aux dépens des hommes sages et prudents, les emprunteurs, les prodigues, les *projectors*, inventeurs ou lanceurs d'affaires, seuls disposés à payer un intérêt aussi élevé.

Bentham se propose d'étendre au commerce de l'argent le principe de la liberté du commerce, et de démontrer que « nul homme d'âge mur et d'esprit sain, agissant librement, et avec les yeux ouverts, ne doit être empêché, en vue de son avantage, de faire, pour obtenir de l'argent, le marché qu'il croit convenable ; et, par une conséquence nécessaire, que personne ne doit être empêché de le lui fournir, aux conditions auxquelles il croit convenable de consentir ». Pourquoi, en effet, la notion de la liberté du commerce de l'argent n'est-elle pas acceptée de l'opinion ? En raison de deux préjugés invétérés : l'un religieux et « ascétique », l'autre philosophique. D'une part, la morale ascétique condamne l'acquisition de la richesse ; le commerce de l'argent est donc coupable. Préjugé aggravé du préjugé anti-juif. Aristote a posé, d'autre part, en principe, que *toute monnaie est naturellement stérile*. Or, s'il a voulu dire que l'intérêt de l'argent est théoriquement impossible, à quoi bon se donner tant de peine pour l'interdire ? Mais en fait l'argent porte intérêt, et Bentham propose, de l'intérêt, une explication en quelque sorte physiocratique, qui en justifie l'existence : l'argent, stérile en soi, porte intérêt parce qu'il représente les forces naturelles, fécondes en soi, que l'homme prend à son service.

Il y a de l'usure une définition *légale* : faire l'usure, c'est prêter à un intérêt supérieur au taux légal ; et une définition *morale* : faire

l'usure, c'est prêter à un intérêt supérieur au taux moyen et courant. Or la première définition se ramène à la seconde, si le taux légal ne peut se régler que sur le taux courant. « La coutume est donc la seule base sur laquelle peuvent bâtir soit le moraliste dans ses règles et ses préceptes, soit le législateur dans ses injonctions. Mais quelle base peut être plus faible ou plus injustifiable, pour fonder des mesures coercitives, que la coutume qui résulte d'un libre choix ? » Les lois contre l'usure sont nuisibles en proportion du nombre d'hommes qu'elles empêchent de recevoir l'argent dont ils ont besoin. « Songez quelle détresse se produirait si la liberté d'emprunter était refusée à tous... C'est exactement la même espèce de détresse qui se produit, lorsqu'on refuse cette liberté à tant de gens dont la solidité, suffisante si on leur permettait d'ajouter quelque chose au taux légal, est rendue insuffisante par le fait qu'on leur refuse cette liberté ». Elles sont nuisibles : car, par le fait qu'elles interdisent à l'individu d'*emprunter* à des conditions supposées désavantageuses, elles l'obligent, par là même, de *vendre* à des conditions certainement désavantageuses. Dans la mesure où elles sont, en raison de leur mauvaise rédaction, éludées, elles sont en partie inefficaces, en partie nuisibles. « La loi est insignifiante, pour tous ceux chez qui la conviction qu'elle est insignifiante est parfaite ; elle est nuisible, pour tous ceux à qui manque cette confiance absolue ».

N'est-ce pas, d'ailleurs, au partisan des lois contre l'usure qu'il incombe de prouver sa thèse, puisque c'est lui qui demande qu'il soit apporté des restrictions à la liberté humaine ? Invoquera-t-il donc la nécessité de protéger l'*indigence* contre l'*extorsion* ? la *simplicité d'esprit* contre l'*imposture* ? Adam Smith a déjà répondu que chaque individu est le meilleur juge de ses intérêts. Invoquera-t-il, avec Adam Smith, la nécessité de décourager la *prodigalité* ? Bentham pense que ce ne sont point les prodiges qui sont exclusivement, ou principalement, des emprunteurs à gros intérêts : ils ont beaucoup d'autres moyens, plus naturels, de se faire de l'argent. Il reste enfin que la fixation légale du taux de l'intérêt soit nécessaire pour empêcher l'« usure » et pour réprimer la témérité des « hommes à projet », des *projectors* : c'est sur ces deux points que Bentham fait porter l'effort de sa critique.

Le travail de Bentham consiste essentiellement dans un travail de critique du langage courant. Le langage humain est mal fait : le principe de sympathie ou d'antipathie en a déterminé la formation, plus que le principe de l'utilité. Chaque mot implique une acception, favorable ou défavorable, qui n'est pas nécessairement justifiée ; et c'est ainsi que « dans le son du mot d'*usure* réside le fort de l'argument ». « L'*usure* est une mauvaise chose, et comme telle doit être empêchée ; les usuriers sont une mauvaise espèce d'hommes, et comme tels doivent être punis et supprimés. Voilà un de ces enchaînements de propositions dont chaque homme reçoit l'héritage des mains de la génération précédente — auxquels la plupart des hommes sont disposés à accéder sans examen ; sans que cela soit à la vérité absurde ni même déraisonnable, car il est impossible que la masse de l'humanité trouve le loisir, en eût-elle la faculté, d'examiner les fondements de la centième partie des règles et des maximes conformément auxquelles les hommes se trouvent obligés d'agir ». Et l'impopularité du métier de prêteur s'explique aisément. « *Ceux qui ont la résolution de sacrifier le présent à l'avenir, sont des objets naturels d'envie pour ceux qui ont sacrifié l'avenir au présent. Les enfants qui ont mangé leur gâteau sont les ennemis naturels de ceux qui ont le leur* ». Mais le maquignonage (*jockeyship*) est un mot aussi impopulaire que le mot d'*usure* ; la loi n'a jamais cependant tenté de fixer un prix légal des chevaux sur le marché. Pourquoi faire exception en ce qui concerne le commerce de l'argent ? « J'ai déjà fait allusion au mauvais renom, à l'ignominie, aux insultes, que les préjugés, cause et effet de ces lois restrictives, ont accumulés sur cette classe parfaitement innocente et même méritoire, qui, autant pour venir au secours des détresses de son prochain que pour son propre avantage, peut s'être aventurée à secouer ces contraintes. Il n'est certainement pas indifférent qu'une classe de personnes, qui, à tous les points de vue où leur conduite peut être envisagée, par rapport à leur intérêt propre ou à celui des personnes avec qui elles ont à traiter, en matière de prudence aussi bien que de bienfaisance, méritent des louanges plutôt que des blâmes, soit classée avec les réprouvés et les dissolus, et chargée d'un degré d'infamie qui est dû à ceux-là seulement dont la conduite est par sa tendance la plus opposée à la leur ».

Il en est des *projectors* comme des « usuriers ». L'opinion les voit d'un mauvais œil : d'où un sens défavorable inséparablement associé

avec le mot, et l'aggravation du préjugé hostile. La treizième lettre est adressée à Adam Smith, pour lui reprocher d'avoir accepté, sur ce point, « la pauvreté et la perversité du langage humain ». « J'ai quelquefois été tenté de penser que, s'il était au pouvoir des lois de proscrire des *mots*, comme elles proscrirent des *hommes*, la cause des inventions industrielles pourrait tirer presque le même secours d'un *bill of attainder* contre les mots *project* et *projectors*, qu'elle en a tiré de la loi autorisant des patentes. J'ajouterais cependant "pour un temps seulement" ; car même alors l'envie, la vanité, l'orgueil blessé de la foule stupide introduiraient tôt ou tard leur venin dans quelque autre mot, qui se constituerait tyran à son tour, pour épier, comme son prédécesseur, la naissance du génie enfant, et l'écraser dans le berceau ». En plaidant la cause des *projectors*, Bentham, l'inventeur du *Panopticon*, plaide un peu sa propre cause. Il comprend qu'un régime de libéralisme absolu est le plus approprié au développement des facultés d'invention. Il se fonde, d'ailleurs, pour critiquer Adam Smith, sur les principes mêmes posés par celui-ci. Adam Smith n'a-t-il pas commencé la critique de la langue vulgaire ? protesté contre l'acception défavorable que les hommes attachent instinctivement aux mots *regrater*, *engrosser*, *forestaller*, et démontré le rôle bienfaisant joué, dans le mécanisme de l'échange, par les intermédiaires qui spéculent sur les grains ? « Vous avez défendu contre des outrages immérités deux classes d'hommes, les uns innocents au moins, les autres hautement utiles : ceux qui répandent les arts anglais dans les climats étrangers, et ceux dont l'industrie s'exerce à distribuer cet objet nécessaire que l'on appelle par excellence le soutien de la vie. Puis-je me flatter d'avoir au moins réussi dans mes efforts pour recommander à la même puissante protection deux autres classes d'hommes éminemment utiles et également persécutés : les usuriers et les *projectors* ? ».

L'abolition du taux légal de l'intérêt avait été réclamée en France par les Économistes, et en Angleterre même, dans un livre d'ailleurs insignifiant, par Playfair. Mais c'est à Bentham que l'opinion attribue l'honneur d'avoir tiré le premier, sur ce point, toutes les conséquences de la nouvelle doctrine économique : le *Monthly Review* déclare que « sur le grand nombre d'ouvrages de valeur de cette nature qui ont attiré son attention, aucun ne doit être mis à un plus haut rang, en raison de la pénétration des arguments, et peut-être de l'importance nationale des conclusions, que ce petit volume ». Selon Bentham,

l'ouvrage aurait contribué à empêcher, l'année qui suivit sa publication, que le taux légal de l'intérêt fût abaissé, en Angleterre, de six à cinq pour cent. Selon Bentham encore, Adam Smith se serait déclaré converti : « l'ouvrage, aurait dit celui-ci, est celui d'un homme supérieur ; il m'a porté quelques rudes coups, mais si bien portés que je ne puis me plaindre ».

C'est donc en qualité d'économiste que Bentham paraît avoir vraiment forcé, pour la première fois, l'attention publique. Comment en serait-il autrement, si le libéralisme économique est la forme sous laquelle déjà triomphe, autour de lui, dans l'opinion anglaise, la doctrine utilitaire ? Bentham, d'ailleurs, ne borne pas son effort à faire la critique des lois contre l'usure : dans le plan général, qu'il ébauche, d'une économie politique, il se fonde encore sur la doctrine d'Adam Smith, pour condamner, avec plus de netteté peut-être qu'Adam Smith, la prétendue utilité économique des possessions coloniales. Comme Adam Smith au début de la partie pratique de son ouvrage, il pose en principe que « l'industrie est limitée par le capital ». « Si j'ai, nous dit-il, un capital de dix mille livres et qu'on me propose deux commerces qui me rapporteront vingt pour cent, il est clair que je puis faire l'un ou l'autre avec ce profit aussi longtemps que je me borne à un seul, mais qu'en faisant l'un, il n'est pas en mon pouvoir de faire l'autre, et que, si je le partage entre les deux, je ne ferai pas plus de vingt pour cent, mais je risque de faire moins, et même de changer le gain en perte. Or, si cette proposition est vraie pour un individu, elle est vraie pour tous les individus de toute la nation. L'industrie est donc limitée par le capital ». Mais il prétend suivre, avec plus de constance que n'avait fait Adam Smith, l'application de ce principe au corps entier de l'économie politique. Ce principe lui suffit, pense-t-il, pour démontrer, en peu de mots, l'inutilité des colonies. « J'ai un capital de dix mille livres dans le commerce. Supposez que l'Amérique espagnole me fût ouverte, pourrais-je, avec mes dix mille livres, faire un plus grand commerce qu'à présent ? Supposez que les Indes occidentales me fussent fermées, est-ce que mes dix mille livres deviendraient inutiles entre mes mains ? Ne serais-je pas capable de les appliquer à quelque autre commerce étranger, ou de les rendre utiles à l'intérieur du pays, ou de les employer à quelque entreprise d'agriculture domestique ? C'est ainsi que le capital garde toujours sa valeur : le commerce auquel il donne naissance peut changer de forme

ou de direction, peut s'écouler par divers canaux, peut être dirigé sur une manufacture ou sur une autre, sur des entreprises à l'extérieur ou à l'intérieur ; mais le résultat définitif est que ces capitaux productifs produisent toujours, et ils produisent la même quantité, la même valeur, ou du moins la différence ne mérite pas qu'on y fasse attention ». Sur ce point, entre Adam Smith et Bentham, peut-être n'y a-t-il point progrès, mais, incontestablement, il y a simplification.

C'est sur le principe suivant lequel « l'industrie est limitée par le capital » qu'Adam Smith avait, sans doute, principalement fondé son « économie politique », au livre IV de la *Richesse des nations*. Mais un autre principe avait été posé, au début même de l'ouvrage, le principe de l'échange et de la division du travail, qui seul doit être tenu pour véritablement fondamental. Bentham le néglige : d'où la simplicité exagérée de sa démonstration. Adam Smith ne s'était pas contenté de montrer que le monopole du commerce colonial avait continuellement soustrait du capital aux autres commerces pour le faire passer dans celui des colonies. Il avait encore démontré que, par la restriction du marché de l'échange, ce monopole avait nécessairement contribué à maintenir le taux du profit dans les diverses branches du commerce britannique, plus haut qu'il n'aurait naturellement été si la liberté des échanges avec les colonies britanniques avait été accordée à toutes les nations : d'où une divergence entre les intérêts des capitalistes et ceux du gros des consommateurs. Il ne s'en tient même pas là ; il considère l'hypothèse selon laquelle le monopole, en attirant de force dans le commerce colonial une certaine portion du capital national, aurait donné peut-être à ce capital un emploi plus avantageux que tout autre, et s'attache à démontrer, minutieusement, qu'en ce qui concerne le commerce colonial, tel ne peut pas être le cas. Mais Bentham ne discute même pas le problème : « c'est, dit-il, la *quantité de capital* qui détermine la quantité du commerce, et non l'*étendue du marché*, comme on l'a cru généralement ». En d'autres termes, il oppose l'un à l'autre, comme s'ils étaient contradictoires, le principe de la limitation de l'industrie par le capital et le principe de la division du travail. Adam Smith avait déjà constaté qu'il existe, entre les principes, une sorte de contradiction, la division du travail étant, dans une certaine mesure, accélérée par l'existence d'un capital, et la formation du capital, inversement, dans une certaine mesure, par le progrès de la division du travail ; mais il donnait, avec raison, la primauté au principe

de la division du travail. Bentham néglige ce principe ; d'où ces déclarations, inspirées par un fatalisme singulièrement optimiste : « Ouvrez un marché nouveau, la quantité de commerce ne sera pas accrue, si ce n'est par quelque circonstance accidentelle. Fermez un ancien marché — la quantité de commerce ne sera pas diminuée, si ce n'est par accident, et seulement pour un moment. » Telle est la forme grossière que prennent chez Bentham, disciple d'Adam Smith, les idées du maître, en attendant le jour, où, à côté de Bentham, dans son école, elles prendront un caractère rigoureux et systématique qu'Adam Smith et Bentham n'avaient pas prévu.

Plus la doctrine est simple, plus il est aisé à Bentham de conclure, par un raisonnement expéditif, à l'inutilité des colonies. Quelle que soit l'inutilité présente des possessions coloniales, Adam Smith ne pense pas moins que la colonisation du Nouveau Monde a été éminemment utile : elle a enrichi l'humanité par l'agrandissement du marché de l'échange. Selon Bentham, les colonies sont, pour qui se place au point de vue de l'économiste, absolument inutiles. Elles peuvent présenter, parfois, cet avantage de fournir un débouché au trop plein de la population. Elles présentent cet avantage, étant situées sous des climats lointains, avec une faune et une flore différentes des nôtres, de varier la nature de la richesse sociale. Mais elles n'en peuvent augmenter la quantité : leur utilité économique est « égale à zéro ». Adam Smith ne pense pas que l'on puisse, sans provoquer une crise dangereuse, supprimer d'un seul coup les règlements qui protègent le commerce de la métropole avec ses colonies : certains négociants, certains manufacturiers ont, sous le régime factice qui leur est fait, un intérêt réel à la conservation du monopole. Il tient encore pour chimérique d'espérer que jamais une nation renoncera volontairement à ses colonies : l'amour-propre national, l'intérêt des classes gouvernantes, s'y opposent. Bentham néglige tous ces facteurs : si l'intérêt seul de la métropole était en jeu, si les colons n'avaient pas besoin parfois d'être défendus, il conclurait toujours, dans le cas où les habitants des colonies sont de même race que les habitants de la métropole, à la séparation immédiate. « Émancipez vos colonies ! » c'est le conseil que, dans quelques années, il va adresser aux révolutionnaires de France. Déjà, depuis la publication de la *Richesse des nations*, la révolution d'Amérique n'a-t-elle point tranché le problème par le fait ? L'Angleterre a perdu la plus belle partie de son empire colonial, et,

commerciallement, n'a pas souffert de cette perte. Mais ce qu'il nous importe de mettre en lumière, c'est la simplification subie par la nouvelle doctrine, en passant du livre d'Adam Smith, homme de cabinet et d'étude, aux écrits de Bentham, philanthrope et propagandiste. Une théorie peut être trop simple, parce qu'elle omet certains aspects importants de la réalité, et cependant rester vraie. Mais, cette fois, Bentham fausse la théorie d'Adam Smith, dans la mesure où il la simplifie : visiblement, c'est la simplicité même du principe énoncé qui lui donne, aux yeux de Bentham, le prestige d'une vérité.

Bentham se trouve donc, aux environs de 1785, avoir réussi à souder, à ses théories juridiques, les théories économiques d'Adam Smith. Sur la définition des fonctions de l'État, ils sont d'accord. « Comme la liberté, écrivait Morellet à lord Shelburne, est un état naturel, et que les gênes sont, au contraire, l'état forcé, en rendant la liberté tout reprend sa place, et tout est en paix, pourvu simplement qu'on continue de prendre les voleurs et les assassins ». Sous une forme épigrammatique, c'est la pensée même d'Adam Smith. En d'autres termes, l'État n'a pas pour fonction d'accroître directement la richesse, de créer des capitaux ; il a pour fonction d'assurer la sécurité dans la possession de la richesse une fois acquise. L'État a une fonction judiciaire à remplir ; mais sa fonction économique doit être réduite au minimum. En adoptant les théories d'Adam Smith, Bentham fait accomplir un premier pas à la formation de ce système d'idées qui constituera, quarante ans plus tard, le radicalisme philosophique. Ses facultés de logicien, d'« arrangeur », plus encore que ses facultés d'inventeur, le prédisposent à prendre la direction de ce mouvement de systématisation. Car la faculté d'arrangement logique a deux utilités distinctes. Lorsqu'elle s'applique aux institutions établies, et se propose de les justifier, elle est une faculté réformatrice ; tous les efforts de l'intelligence ne peuvent pas réussir à systématiser par rapport à un principe unique des institutions absolument incohérentes ; l'arrangeur Blackstone, par le fait même qu'il poursuit la systématisation du droit anglais, est amené à suggérer certaines réformes. Lorsqu'elle s'applique aux diverses idées nouvelles, qui surgissent de tous côtés, en un même instant, dans l'esprit des novateurs et des révolutionnaires, elle joue le rôle inverse d'une faculté modératrice ; elle

élimine les idées extrêmes, souvent contradictoires ; elle introduit un élément de fixité et de stabilité dans l'instinct révolutionnaire. Essayons d'apprécier la solidité logique de la théorie sociale qui, sous réserve des modifications futures, toujours possibles, est dès à présent constituée par les doctrines combinées d'Adam Smith et de Bentham.

Le principe est le même. Le plaisir est la fin des actions humaines. Les plaisirs, en tant que plaisirs, sont susceptibles d'être comparés entre eux sous le rapport de la quantité : un calcul des plaisirs et des peines est possible. La fin que poursuivent la morale et la législation, c'est le plus grand bonheur du plus grand nombre, ou encore l'identification de l'intérêt de tous avec l'intérêt de chacun.

À la réalisation de cette fin, Adam Smith et Bentham rencontrent un même obstacle dans l'esprit corporatif. Une corporation, c'est une société particulière, constituée au sein de la société générale, et dont les intérêts divergent avec ceux de la société générale. Les corporations, vivant leur vie propre, persistent immuables pendant que la société change autour d'elle ; elles prolongent dans le présent les préjugés du passé. La lutte contre les corporations apparaît donc comme une lutte pour l'émancipation intellectuelle, et les économistes se trouvent amenés, par la nécessité des choses, à confondre le libéralisme économique avec le libéralisme moral. « Les lois sur les blés, nous dira Adam Smith, dans un passage de son livre où, d'ailleurs, il admet la nécessité de transiger avec l'erreur, peuvent être comparées partout aux lois sur la religion. Les hommes portent un tel intérêt à ce qui concerne soit leur subsistance dans cette vie, soit leur bonheur dans une vie future, que le gouvernement doit céder à leurs préjugés, et, en vue de conserver la tranquillité publique, établir le système qu'ils approuvent. » Ou encore : « La crainte populaire qu'inspirent l'accaparement et la spéculation sur les grains peut être comparée aux terreurs et aux défiances populaires qu'inspire la sorcellerie... La loi qui a mis fin à toutes les accusations de sorcellerie, et qui a mis hors du pouvoir de l'homme de satisfaire ses instincts méchants en accusant son prochain de ce crime imaginaire, semble avoir réussi à supprimer ces craintes et ces défiances, en supprimant la grande cause qui les encourageait et les soutenait. La loi qui rendrait la liberté entière au commerce intérieur du blé, apparaîtrait probablement comme aussi efficace pour mettre fin aux craintes populaires de l'accaparement et

de la spéculation sur les grains. » L'ère nouvelle, c'est, selon l'abbé Morellet, l'ère de « la liberté de conscience du commerce », selon l'expression de lord Shelburne, « l'ère du protestantisme dans le commerce ». Les corporations abusent de leur puissance pour exiger, de l'État à l'intérieur duquel elles constituent autant des petits États distincts, des lois pénales, destinées à protéger leurs intérêts « sinistres », constamment plus nombreuses et plus sévères. Adam Smith dénonce la dureté des *revenue laws* contre des crimes qui sont créés par la loi elle-même ; tous les réformateurs du droit, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, protestent, au nom de l'humanité, contre un droit pénal suranné. Pourtant ce libéralisme, ce sentimentalisme, ne sont pas les caractères propres de la nouvelle doctrine qui s'élabore. C'est l'idée d'utilité, ce n'est pas l'idée de liberté, ou d'émancipation intellectuelle qui est fondamentale, chez Adam Smith, et surtout chez Bentham : nous avons vu Bentham protester, à plusieurs reprises, contre le libéralisme sentimental. Du mouvement libéral qui emporte tout, à travers l'Europe, ils donnent une formule utilitaire, particulière au monde anglo-saxon.

Si, d'ailleurs, le principe de l'utilité sert de principe commun à la philosophie juridique de Bentham et à la philosophie économique d'Adam Smith, ce n'est pas de la même façon qu'il trouve, chez l'un et chez l'autre, son application. — L'objet de la société, c'est l'identité des intérêts ; mais l'identité des intérêts ne se réalise pas spontanément : donc il faut que la loi intervienne pour l'établir. Ainsi peut se mettre en syllogisme la philosophie juridique de Bentham. — Il en est tout autrement de la philosophie économique d'Adam Smith, adoptée maintenant par Bentham. L'objet de la société, nous dit Adam Smith, c'est l'identité des intérêts ; mais l'identité des intérêts se réalise spontanément : il est donc nécessaire, pour qu'elle se réalise, que l'État n'intervienne pas. — Dans les deux syllogismes, la majeure est la même, les mineures sont différentes. Pourquoi donc le premier syllogisme est-il vrai en matière juridique faux en matière économique ? pourquoi, inversement, le second, vrai en matière économique, ne l'est-il pas en matière juridique ? Ne peut-on pas trouver, dans l'ouvrage même d'Adam Smith, comme nous avons essayé de le faire voir, des raisons d'affirmer que l'identité des intérêts du travailleur salarié, du propriétaire foncier et du capitaliste, n'est pas réalisée spontanément, et que, par suite, une intervention de l'État dans les re-

lations économiques des citoyens est utile, ou même nécessaire, pour qui adopte le principe de l'utilité ? L'idée fondamentale de l'économie politique, c'est l'idée d'échange ; et le postulat impliqué dans le principe d'identité des intérêts, c'est l'idée que l'échange donne constamment au travail sa récompense, que le mécanisme de l'échange est juste. Mais, en réalité, les lois de l'échange ne sont conformes à la justice que dans le cas où les individus qui se livrent à l'échange sont tous deux des travailleurs, tirant un produit égal d'un travail égal. Si donc la condition n'est pas réalisée, le principe de l'utilité ne prescrit-il pas, les deux notions d'*échange* et de *récompense* ne coïncidant plus, de faire passer la notion de *récompense* avant la notion d'*échange*, et d'imaginer des artifices législatifs propres à assurer à tout travail sa récompense, ou à tout besoin sa satisfaction ? — Ou bien, au contraire, si le principe de l'identité spontanée des intérêts est vrai, pourquoi ne pas l'appliquer dans son intégralité, et, toute contrainte étant reconnue mauvaise, pourquoi ne pas refuser à l'État le droit d'intervenir dans les relations sociales des citoyens par des contraintes pénales ? Pourquoi l'idée de critiquer la notion de peine est-elle tenue pour utopique, alors que, logiquement, elle repose sur le même fondement que la critique de toute intervention de l'État dans les relations économiques des citoyens ?

Il n'est pas impossible cependant d'expliquer comment un penseur de l'école de Bentham peut justifier cette combinaison de deux interprétations différentes du principe de l'utilité. « La fonction du gouvernement, selon l'expression de Bentham, est de promouvoir le bonheur de la société, par des peines et des récompenses. » Or, si c'est le principe fondamental de la doctrine, que le plaisir est la fin naturelle des actions humaines, c'est un autre principe, presque aussi essentiel, que, naturellement, tout plaisir s'échange contre une peine, s'achète au prix d'un travail, d'un effort, d'une peine. C'est au fond, l'oubli de cette nécessité naturelle, la préférence du plaisir immédiatement obtenu à l'utile, qui est la cause des crimes. Il appartient à l'État de corriger cette tendance de l'esprit humain à l'impatience, en infligeant des peines, à condition de réduire toujours l'infliction des peines au strict minimum, et de se souvenir toujours que l'utilité de la peine réside non dans l'infliction positive, mais dans la menace du châtement. Au contraire, vouloir agir par la promesse d'une récompense, c'est, sans compter que l'on ne peut donner à l'un sans retirer à un autre, et que,

par suite, l'attribution d'une récompense implique toujours quelque part ailleurs l'infliction d'une peine, aller contre la nature des choses, et vouloir faire agir les hommes par l'attrait pur et simple du plaisir, ce qui est contradictoire : car agir, c'est travailler, et travailler, c'est souffrir. Sans doute, Adam Smith nous a paru céder aux préoccupations d'un optimisme rationaliste, lorsqu'il négligeait systématiquement tous les accidents introduits, dans le monde économique, par les difficultés naturelles de production, lorsqu'il tenait compte, pour établir sa théorie de la valeur, des seuls objets « dont le travail peut indéfiniment accroître la quantité ». Il est acquis, cependant, par là même, que le travail doit être considéré comme une condition nécessaire de l'existence humaine, si l'on veut qu'une science économique soit possible ; il est acquis que le travail seul mesure nos besoins, que, par suite, les besoins, ou, ce qui revient au même, les utilités, cessent de pouvoir être comparés et mesurés, dès qu'il y a abondance. De sorte qu'en fin de compte le libéralisme économique d'Adam Smith et de Bentham apparaît moins comme un optimisme absolu que comme une doctrine qui insiste perpétuellement sur les conditions, difficiles et pénibles, que nous devons subir, en raison de la constitution même des choses, lorsque nous nous attachons à la réalisation, méthodique et calculée, de nos intérêts.

[\*Retour à la Table des matières\*](#)

## II. Démocrates et utilitaires

Quelles sont les causes historiques du mouvement d'opinion démocratique qui ébranle le monde anglo-saxon, au temps où Bentham commence à écrire ? Sur quels principes philosophiques, plus ou moins explicites, se fondent les agitateurs ? À quels signes peut-on pressentir la fusion, lointaine encore, de l'idée utilitaire et de l'idée démocratique ? Mais comment expliquer, surtout, que l'attitude des principaux adeptes de la morale de l'utilité à l'égard des premiers démocrates semble avoir été d'abord, assez généralement, une attitude de défiance ou d'hostilité ? Autant de problèmes délicats à résoudre,

dans la confusion des idées politiques, dans l'enchevêtrement des partis parlementaires.

C'est en 1776 que Bentham publie son premier ouvrage, le *Fragment sur le gouvernement*, où il examine, chez Blackstone, les principes du droit public. Or, c'est en 1776 aussi que les colonies d'Amérique se déclarent indépendantes, après douze ou treize années de demi-rébellion. Les colons ont commencé par refuser d'acquiescer des taxes que leurs assemblées locales n'avaient pas consenties. Pas d'impôt sans représentation, c'est là, prétendent les disciples de Locke, une des clauses du contrat originel ; Hume trouve même, dans cette assertion, un argument contre la doctrine du contrat : quelle valeur, en effet, peut-on attribuer à des opinions aussi éloignées de ce qui, partout sauf en Angleterre, est la pratique courante de l'humanité ? C'est, à en croire lord Camden, une loi naturelle, une conséquence du droit de propriété. « Car tout ce qui est la propriété d'un homme est absolument sa propriété. Nul n'a le droit de le lui prendre sans son consentement exprimé soit par lui-même, soit par son représentant. Quiconque essaie de faire cela essaie de commettre une injustice. Quiconque fait cela commet un vol. » Au refus des Américains de payer un impôt que leurs représentants n'ont pas voté, le ministère répond par la distinction des impôts intérieurs et extérieurs, et encore par la théorie de la représentation virtuelle. Si les Américains ne sont pas représentés réellement, ou en acte, au Parlement, ils le sont, du moins, virtuellement, au même titre que l'habitant de Manchester ou de Birmingham, qui n'envoie pas de représentants au Parlement et paie cependant les impôts votés à Westminster. Mais les Américains refusent d'accepter la doctrine de la représentation virtuelle, expédient juridique imaginé pour justifier, en Angleterre, un régime électoral incohérent, suranné, déformé par l'action du temps. À la théorie de la représentation *virtuelle*, ils opposent la théorie de la représentation *réelle* : nul n'est représenté, qui n'élit pas son représentant. Théorie logiquement inséparable de la théorie du suffrage universel. Doctrine inscrite dans les constitutions locales de plusieurs des colonies d'Amérique, toutes plus républicaines que la Constitution anglaise, quelques-unes purement républicaines. — De sorte que, dans la lutte engagée avec la métropole, les colons d'Amérique se trouvent amenés

naturellement, pour défendre les principes de la Révolution de 1688, à poser des principes plus radicaux. Après avoir une première fois, en 1774, « déclaré » solennellement les « droits » qu'ils possèdent, « par les lois immuables de la nature, les principes de la Constitution anglaise, et les chartes ou contrats divers », les colons rompent définitivement, en 1776, avec la métropole, et énumèrent, à l'exemple des Anglais de 1688, les usurpations commises par George III sur les droits de ses sujets, mais, à la différence des Anglais de 1688, font précéder cette énumération d'un exposé purement philosophique de principes universels. La révolution d'Amérique résout par le fait un débat théorique depuis longtemps engagé : une république à grand territoire est-elle concevable ? ou bien la forme républicaine ne convient-elle qu'à de petits États ? Sidney, au XVII<sup>e</sup> siècle, penchait pour la seconde alternative, estimait le gouvernement démocratique seulement « Propre pour une ville peu considérable », et c'est pourquoi il préférerait, dans un grand État, un gouvernement mixte. Son opinion est partagée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, par la grande majorité des écrivains constitutionnels : pour eux, une république, c'est la cité grecque de l'Antiquité, la cité italienne du Moyen Âge, à la rigueur le canton suisse ou l'État de Hollande. Hume seul, toujours disposé à contester les idées reçues, fait des réserves que vient justifier la révolution d'Amérique. Un régime démocratique est possible seulement dans une ville, ou sur un territoire de médiocre étendue, si l'on entend par démocratie le gouvernement direct du peuple par le peuple. Mais l'idée de *représentation* permet d'adapter à un grand territoire les exigences du régime ; et l'idée de *fédération* permet d'étendre, à un territoire plus vaste encore, l'application du gouvernement démocratique. Pourquoi l'idée, apparue en Amérique, ne se propagerait-elle pas en Europe ? La paix universelle, demande Price, un des plus ardents avocats, en Angleterre, de la cause américaine, ne serait-elle pas établie, le jour où les nations d'Europe se constitueraient en États-Unis à l'exemple des colonies d'Amérique ?

Effectivement, l'idée démocratique, par l'intermédiaire de Price, de Priestley et de bien d'autres, passe, en cet instant précis, d'Amérique en Grande-Bretagne. John Cartwright, né en 1740, ancien officier de marine devenu politique, publie, en 1776, son *Take your Choice*, dans lequel il présente le droit de suffrage comme un droit naturel inaliénable et préconise l'établissement, en Angleterre, du suf-

frage universel : terme dernier d'une évolution de dix ou douze années d'agitation politique. Une série d'incidents violents, qui rendent célèbres les noms de Wilkes et de Junius, viennent d'humilier le pouvoir monarchique et de consacrer la liberté du journaliste, garantie désormais contre l'arbitraire de l'officier de police, du juge et de l'oligarchie parlementaire. Les premières réunions publiques se tiennent, les premières associations politiques se forment. L'élection de Wilkes, toujours renouvelée, toujours annulée, met ce fait en lumière que le roi peut user de son « influence » corruptrice contre le Parlement, et obtenir du Parlement, soi-disant issu de la volonté populaire, qu'il lui serve d'instrument contre les libertés du peuple. « Les représentants du peuple, déclare au roi le lord-maire, sont essentiels pour faire les lois ; et il vient un temps où il est moralement démontrable que les hommes cessent d'être des représentants. Ce temps est arrivé maintenant. La Chambre des Communes actuelle ne représente pas le peuple. » Des trois libertés qui seront désormais tenues pour inséparables : liberté de la presse, liberté de réunion, liberté d'association, le peuple anglais fait maintenant usage pour revendiquer une liberté plus précieuse, un droit plus essentiel — la liberté des élections, le droit de représentation.

Pour défendre la liberté des élections parlementaires, on peut réclamer un *place-bill*, spécifiant que les membres du Parlement seront exclus de tels ou tels emplois, civils et surtout militaires, afin de diminuer l'« influence » séductrice du monarque, distributeur d'emplois : c'est, en fait, une des réformes que réclame la « Société pour la défense du *Bill of Rights* », qui s'est constituée, en 1769, à l'occasion de l'affaire Wilkes, pour défendre le principe de la liberté des élections. On peut encore, afin de faire entrer l'Assemblée législative en contact plus fréquent avec le corps électoral, demander que la durée des parlements soit abrégée, réduite de sept ans à trois ans, ou même, plus radicalement, à un an, comme le demande périodiquement, à la Chambre des Communes, à partir de 1772, un des plus actifs politiciens de la Cité de Londres, un des membres les plus connus de la « Société du *Bill of Rights* », l'alderman Sawbridge. Mais surtout la question de la liberté des élections, une fois posée, implique des conséquences inattendues et très graves : pour que le principe soit sauf, on est amené à entreprendre non seulement la défense du régime électoral existant contre les usurpations du pouvoir monarchique, mais

la transformation de ce régime lui-même : la réforme de la représentation parlementaire. À côté de ceux qui considèrent que la vénalité du corps électoral est en raison directe de la pauvreté des électeurs, et qui, trouvant, dans le régime anglais, la constitution de certains districts trop démagogique, demandent, pour assurer la liberté vraie des élections, que l'on diminue le nombre des électeurs, il s'en trouvera d'autres, et plus nombreux, pour raisonner autrement, et insister sur cette thèse que, plus un corps électoral est composé d'un nombre restreint de citoyens, plus il est vénal. Il est plus facile, peut-être, d'acheter la conscience d'un pauvre que celle d'un riche ; mais il est beaucoup plus facile d'acheter cent électeurs que cent mille. Si, d'ailleurs, on admet, comme font tous les Anglais, la maxime *No taxation without representation*, comment demander que l'on restreigne le droit de vote dans un pays, sous un régime, où tant de citoyens paient l'impôt qui ne sont pas représentés par voie d'élection ? Pour rendre effective la liberté des élections, la réforme nécessaire consiste alors non pas à restreindre, mais à élargir le corps électoral. Lord Chatham, rejeté dans l'opposition, et qui vient de prendre en main la cause de Wilkes, fait campagne en ce sens, à partir de 1770, et Junius adhère à la politique de lord Chatham qu'il qualifie d'« admirable ». Le 23 juillet 1771, la « Société du *Bill of Rights* » prescrit à ses membres de travailler de toutes leurs forces à obtenir « une représentation pleine et égale du peuple au Parlement » ; et la « Société Constitutionnelle », fondée par Horne Tooke, après sa brouille retentissante avec Wilkes, poursuit la réalisation du même programme. La formule d'« une représentation pleine et égale » implique déjà, dans la pensée de plusieurs, non plus seulement, comme le demandait lord Chatham, l'attribution de nouveaux sièges aux comtés, mais encore l'abolition d'un certain nombre de bourgs pourris : c'est la proposition que fera Wilkes aux Communes, le 21 mars 1776. Mais déjà lors Chatham, Horne Tooke et Wilkes sont débordés.

Les membres de la « Société du *Bill of Rights* » et de la « Société Constitutionnelle », ceux qu'on appellera plus tard les démocrates de « la vieille école », ont beau effrayer, par leur intransigeance, un whig de tendances conservatrices et aristocratiques, comme Burke, ce sont encore, au fond, des modérés. Ils admettent une représentation *virtuelle* : après comme avant la réalisation de leur programme, des individus en nombre restreint voteront au nom de la collectivité tout entière. Ils

admettent une représentation *variée*, consentent que les bourgs soient représentés en tant que bourgs, les comtés en tant que comtés, les intérêts divers à des titres divers. Si l'on veut cependant donner tout son sens à la formule d'« une représentation pleine et égale », il faut admettre que la représentation ne sera vraiment pleine et égale, que du jour où *tous* les hommes seront *également* électeurs. Nous avons un droit absolu de propriété sur nos biens ; si nous consentons que l'État en prélève une portion, c'est en vertu du contrat originel, et dans la mesure où nous serons constamment représentés dans les conseils du gouvernement. Mais nous avons de même un droit absolu de propriété sur notre personne ; si donc nous acceptons que notre liberté personnelle subisse des contraintes légales, c'est en vertu du contrat originel, et aussi à condition d'être représentés dans une assemblée législative, afin de contrôler l'accomplissement fidèle, par le pouvoir exécutif, des clauses du contrat. Par conséquent, dans la mesure où il est légitime de dire : « Pas d'impôt sans représentation », il est également légitime de dire : « Pas de législation sans représentation » ; non seulement quiconque paie l'impôt, mais quiconque obéit à la loi, a droit à être électeur. Le titre de l'opuscule de John Cartwright est à lui seul un manifeste : *Choisissez ! La représentation et vos droits respectés ! ou l'imposture et vos droits méprisés ! Les Parlements annuels et la liberté ! ou les longs Parlements et la servitude !* Il y pose, pour la première fois, le principe de la représentation personnelle : « que la personnalité est le seul fondement du droit d'être représenté, et que la propriété n'a en réalité rien à voir dans l'affaire ». Seront seuls inéligibles les fonctionnaires et les militaires (exception faite pour la milice). Il réclame le suffrage universel : tous les citoyens âgés de plus de dix-huit ans auront une voix et seulement une voix ; — le vote au scrutin secret ; — des Parlements annuels et les élections faites en un jour ; — et des circonscriptions électorales contenant chacune un nombre égal d'habitants. L'expérience prouve que ce programme est applicable. L'Angleterre ne possède-t-elle pas une milice élue, dans laquelle Cartwright sert, avec grade de major ? Si donc on a surmonté les difficultés que soulève l'élection, au scrutin secret, de trente-deux mille représentants militaires, sera-t-il impossible de choisir cinq cent treize représentants civils, quand on aura la *volonté* de se mettre à la tâche ? Les colonies d'Amérique sont un autre exemple à l'appui. Les démocrates sympathisent avec les Américains ; et c'est une partie de la tâche que se propose la « Société du *Bill of Rights* » de restituer à

l'Amérique « le droit essentiel d'imposition par les représentants de leur propre choix libre ». Priestley attaque la politique antilibérale du gouvernement « en Grande-Bretagne et aux colonies » ; Price publie ses *Observations sur la nature de la liberté civile, les principes du gouvernement, et la justice et la politique de la Guerre d'Amérique* ; Cartwright lui-même, en 1775, un opuscule sur l'indépendance américaine. En 1777, dans la seconde édition de son livre, il fait observer que le nouveau projet de constitution de Pensylvanie satisfait à toutes les conditions qu'il a énoncées.

Cartwright, dans la réclamation du suffrage universel, aurait été précédé, en 1774, par lord Stanhope. En 1779, Jebb adhère au « système du major Cartwright ». En 1780, Cartwright fonde, avec le concours de Jebb, la *Society for Constitutional Information*, qui lance un projet de Déclaration des Droits, rédigé par Cartwright. Il entre en rapport avec les politiciens du parti whig ; et de l'alliance conclue avec Fox et Sheridan sort le *Westminster Committee of Correspondence* qui adopte, un moment, sans beaucoup de conviction, le programme de Cartwright. Déjà celui-ci, après s'être adressé vainement à lord Shelburne, a trouvé, à la Chambre des Lords, un auxiliaire dans la personne du duc de Richmond, qui, le 2 juin 1780, dépose un *bill* affirmant « le droit naturel, inaliénable, et égal, de voter pour l'élection de son représentant au Parlement » à tous les *commoners* du royaume, exception faite pour les enfants, les aliénés et les criminels, réclame des élections annuelles, et, le nombre des membres de la Chambre des Communes étant de cinq cent cinquante-huit, la division du nombre total des adultes mâles en cinq cent cinquante-huit groupes égaux, ayant chacun le droit d'élire un membre. — Les démocrates d'alors ne sont pas, sauf un petit groupe, des républicains. Price admet l'existence d'un « Conseil héréditaire » et d'un « Magistrat exécutif suprême ». « Ce seront, dit-il, d'utiles contrepoids dans une législature, qui contribueront à lui donner la vigueur, l'union et la promptitude, sans infraction à la liberté ; car aussi longtemps que la partie du gouvernement qui représente le peuple est une *représentation sincère*, et possède en outre le droit de *veto* sur toutes les mesures publiques, en même temps que le pouvoir exclusif d'imposer des taxes et d'accorder des subsides, les éléments essentiels de la liberté seront conservés ». — On voit à la suite de quelles péripéties historiques l'idée démocratique, ainsi définie et limitée, a pris forme, entre les années 1769 et

1780. Locke, un siècle plus tôt, en 1688, Adam Smith, en cet instant même, ont su consacrer l'apparition d'une idée nouvelle par la publication d'un livre classique. Mais la thèse du suffrage universel, en 1776, n'a pas cette fortune. Ni Priestley ni Price ne sont des penseurs de premier ordre. Ni Cartwright ni Jebb ne sont à proprement parler des philosophes. « L'orage qui nous a sauvés, disait Horace Walpole, en parlant des émeutes de Wilkes, a pris naissance dans les tavernes et les cabarets de nuit ». C'est dans la rue, de Westminster à Mansion House, c'est autour des *hustings* du Middlesex, dans les articles des journalistes, les brochures des pamphlétaires, les discours des politiciens, que le futur programme « radical » a été formulé, aux environs de 1776.

*Mais un programme n'est pas une doctrine : on conçoit qu'un même programme de réformes puisse se fonder, selon les individus qui le préconisent, sur des principes philosophiques distincts.* Or, les idées que propagent les démocrates de 1776, ils les ont apprises en Amérique ; et quelques années plus tard, dans son *Tableau des progrès de l'esprit humain*, un témoin français, Condorcet, reprochera expressément aux constitutions américaines d'avoir eu pour principe « l'identité des intérêts, plus encore que l'égalité des droits ». La philosophie des démocrates anglo-saxons, est-ce véritablement la philosophie de l'utilité ?

Considérons d'abord l'état de l'esprit public ; remarquons que, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce ne sont pas seulement les penseurs, ce sont tous les Anglais qui parlent le langage de l'utilité. Les parlementaires et les courtisans cyniques de George III professent et pratiquent la philosophie de Mandeville. « Je vous donnerai tant, disait le premier Fox, le grand corrupteur de 1760, vous me donnerez tant en retour, et nous défierons le monde, et chanterons tradéridéra ». La formule qu'il applique à l'achat des consciences, Adam Smith en tire la philosophie du libre-échange universel. « Tout groupe d'hommes, disait encore Fox, est honnête, il s'agit seulement d'entendre le sens du mot ; tout homme est honnête et deshonnête, selon les sentiments de l'homme qui parle de lui... l'honnêteté et l'artifice ne sont pas des

qualités absolument opposées, car je conçois qu'un homme intelligent soit très aisément ce qu'on appelle honnête, c'est-à-dire ponctuel en affaires, et bien intentionné pour l'homme à qui il a affaire, au mieux de ses intérêts, et très artificieux en même temps ». C'est l'expression, à la fois familière et cynique, du système égoïste ; et n'avons-nous pas vu déjà qu'il suffisait d'un simple travail de transposition pour donner une allure scientifique à ces paradoxes ? Ne voyons-nous pas cette transposition s'opérer déjà, dans le langage courant de la politique ? Un Anglais ne parle-t-il pas d'un *intérêt* où des Français préféreraient parler d'une *classe*, ou d'un *droit* ? Ne dit-il pas « l'intérêt foncier », ou « l'intérêt financier », pour désigner la classe des propriétaires ou des hommes d'argent ? un « intérêt établi », pour désigner un droit acquis ? Les démocrates ne seront-ils donc pas en quelque sorte condamnés, s'ils veulent que leurs idées se propagent et deviennent intelligibles à leurs compatriotes, à parler, tôt ou tard, le langage de l'utilité, à traduire dans la langue commune leur programme de réformes politiques, à faire pour celui-ci ce que font Bentham et Adam Smith pour le programme des réformes juridiques et économiques ?

Or, deux interprétations du principe de l'utilité sont possibles. Ou bien l'identification des intérêts, fin de la morale et de la législation, est contre nature, et ne peut être l'œuvre, si elle se réalise, que des artifices du législateur ; ou bien elle est l'œuvre spontanée de la nature. Bentham applique le principe sous sa première forme, à la solution des problèmes juridiques. Adam Smith et Bentham l'appliquent, sous sa seconde forme, à la solution des problèmes économiques. On peut essayer, en matière constitutionnelle, l'application de l'une et de l'autre forme du principe.

C'est le principe de l'identification artificielle des intérêts qu'adopte Priestley dans son *Essai sur les premiers principes du gouvernement*, de 1768. Ouvrage intéressant pour l'étude de la formation du radicalisme philosophique, puisque c'est là que Bentham découvrit, peut-être, la formule du plus grand bonheur du plus grand nombre, et puisque c'est là, d'autre part, que Priestley opéra consciemment, bien avant Bentham, la fusion du principe de l'utilité et des idées démocratiques. Le critérium de tout ce qui concerne un état, c'est « le bien et le bonheur des membres, ou plutôt de la majorité des membres d'un État ». La meilleure forme de gouvernement, ce sera

donc celle « qui est la plus utile au bonheur présent, et à l'accroissement futur du bonheur de l'histoire ». Le problème, en constituant un gouvernement, est donc, ainsi que Hume l'avait remarqué déjà, d'identifier l'intérêt des gouvernants avec l'intérêt des gouvernés. « Supposez que le roi d'Angleterre, et les deux chambres du Parlement, fassent une loi, dans toutes les formes usuelles, pour exempter les membres des deux Chambres de payer les impôts, ou pour les autoriser à prendre pour eux la propriété de leurs concitoyens. Une loi comme celle-là ouvrirait les yeux de toute la nation, et lui montrerait quels sont les vrais principes du gouvernement, et quel est le pouvoir des gouvernants. La nation verrait que les gouvernements les plus réguliers peuvent devenir tyranniques, et leurs gouvernants oppressifs, *s'ils séparent leur intérêt de celui du peuple qu'ils gouvernent* ». Il faut donc se prémunir contre ces périls d'usurpation. « Les bornes d'un très grand pouvoir ne peuvent jamais être assez exactement définies pour que, lorsqu'il devient de l'intérêt des hommes de les reculer, et lorsqu'un objet aussi flatteur est longtemps offert à leurs yeux, des occasions favorables ne se rencontrent ». Comment donc assurer l'identité des intérêts des gouvernants et des gouvernés compromise ? « C'est seulement la crainte continuelle de la révolte, en faveur de quelque rival, qui peut maintenir les princes dans les bornes quelconques ; en d'autres termes, qui peut leur donner un intérêt à chercher la faveur des peuples ».

Il est intéressant de noter, cependant, que Priestley lui-même, en 1768, est un démocrate très modéré. Price, quelques années plus tard, définira la liberté civile « le pouvoir, chez une société civile ou un État, de se gouverner à sa propre discrétion, ou par des lois de sa propre création, sans être soumis à aucune autorité étrangère, ou aux contraintes d'un vouloir ou d'un pouvoir extérieur quelconque ». Priestley, au contraire, dans son *Essai*, distingue expressément entre les deux notions de « liberté politique » et de « liberté civile ». La liberté politique, c'est « le pouvoir, que les membres de l'État se réservent, d'arriver aux fonctions publiques, ou du moins d'avoir des voix pour la nomination de ceux qui les remplissent ». La liberté civile, c'est purement et simplement « le pouvoir sur leurs propres actions, que les membres de l'État se réservent, et que leurs fonctionnaires ne doivent pas violer ». Or, la liberté politique n'est, selon Priestley, ni une condition nécessaire ni une condition suffisante de la liberté civi-

le. Un état de parfaite liberté politique est concevable dans une république à très petit territoire, qui présentera toujours l'inconvénient d'une très grande faiblesse militaire ; mais, dans un grand État, la liberté politique devra subir des restrictions : tout le monde ne devra pas être déclaré éligible à toutes les fonctions, tout le monde ne devra pas être pourvu du droit d'élire à toutes les fonctions. Priestley reconnaît, par exemple, comme démontrée par l'expérience, l'utilité d'une monarchie héréditaire. Le seul avantage du régime démocratique, que tous les membres de l'État peuvent espérer avoir, successivement, leur part du pouvoir, être tyrans à leur tour. Priestley considère, en dernière analyse, comme relativement peu important de savoir *qui* sont les gouvernants, quel est leur *nombre* pendant combien de *temps* ils restent en fonctions, « pourvu que leur pouvoir soit le même pendant qu'ils sont en fonctions, et que l'administration soit uniforme et sûre » ; et il reprend à son compte le vers de Pope, que ce sont les sots qui se disputent sur les formes de gouvernement, et que les meilleurs gouvernements sont ceux qui sont le mieux administrés.

La doctrine même de Priestley, malgré l'élément démocratique qui s'y trouve enfermé, autorise donc à douter qu'il existe un lien étroit entre le principe de l'identification artificielle des intérêts et l'idée démocratique. Effectivement, si la connaissance même de leurs intérêts doit porter les hommes à agir en opposition avec l'intérêt général, c'est donc qu'il faut, en considération de l'intérêt collectif, retirer aux individus, dans une mesure d'ailleurs variable, le pouvoir de gérer le leur propre : *Nemo in sua causa testis*. Mais n'en sera-t-il pas autrement, peut-être, si l'on adopte la seconde interprétation du principe de l'utilité ? Ne faudra-t-il pas alors, comme le faisait observer Sidney dès le XVII<sup>e</sup> siècle, rejeter la maxime sur laquelle se fonde Filmer : « personne ne doit être juge en sa propre cause », affirmer, au contraire, que « proprement et naturellement chacun est en droit de juger de ses propres affaires » ? Un siècle avant Adam Smith, c'est déjà presque la formule d'Adam Smith. L'idée de la nouvelle doctrine économique, c'est que les deux notions de *société* et de *gouvernement* sont séparables : sans contrainte, une société commerciale résulte du jeu spontané de l'échange et de la division du travail. Dès lors pourquoi restreindre au domaine économique, pourquoi ne pas étendre aux choses de la politique le principe de l'identité des intérêts ? Hume n'avait-il pas déjà repoussé, dans son *Traité*, la théorie de quelques philoso-

phes, suivant qui « les hommes sont entièrement incapables de former une *société sans gouvernement* » ? À Thomas Paine il était réservé de pousser cette idée jusqu'à ses conséquences révolutionnaires. Le petit fonctionnaire anglais, chassé de son pays natal par des déboires domestiques, par une saisie pour dettes, devient, en Amérique, grand journaliste et révolutionnaire redoutable. En janvier 1776, paraît son *Common Sense*, où il reproche, en commençant, à « quelques écrivains » d'avoir « confondu la société avec le gouvernement, au point de laisser peu ou point de distinction entre ces deux termes, alors que la société et le gouvernement non seulement sont différents, mais ont des origines différentes ». La société est le produit de nos besoins, le gouvernement de nos vices ; la société travaille à notre bonheur positivement, en unissant nos affections, le gouvernement négativement, en imposant des restrictions à nos vices. La société favorise les bons procédés, le gouvernement crée des distinctions. La société protège, le gouvernement punit. « La société, en tout État, est un bien ; mais le gouvernement, même dans son meilleur État, n'est qu'un mal nécessaire. » Or, la démocratie est le régime politique qui se rapproche le plus d'une société sans gouvernement. Bentham, dans son *Fragment*, considère la définition, d'ailleurs classique, que Blackstone propose de la démocratie, « gouvernement de tous », et objecte que cette forme de gouvernement se ramène à la négation de tout gouvernement. « Que Blackstone y réfléchisse, il lui apparaîtra, je crois, que la démocratie est précisément ce gouvernement, à la différence de tout autre que l'on pourrait concevoir exister, où il n'y a pas de gouvernement du tout. Notre auteur, nous pouvons nous en souvenir, éprouvait des doutes justifiés sur l'existence d'un *état de nature* : concédez-lui sa démocratie, et l'état de nature existe dans sa démocratie ». Thomas Paine n'aurait pas contredit à cette thèse, que le régime démocratique est celui qui se rapproche le plus de l'état de nature. Le principe de l'identité naturelle des intérêts, appliqué à la solution du problème politique, semble conduire logiquement à la thèse anarchiste.

Mais ces essais pour interpréter, en des sens d'ailleurs divers, la thèse démocratique au point de vue du principe de l'utilité ne sont pour l'instant que des essais qui n'aboutissent pas. L'idée sur laquelle se fonde, vers cette époque, le libéralisme politique anglais, considéré

dans son ensemble, c'est l'idée de contrat — l'idée même à laquelle Hume et Bentham opposent, comme faisant contraste avec elle, l'idée d'utilité. Les réformateurs qui demandent soit le suffrage universel, soit des élections annuelles, se fondent moins sur l'utilité supposée de ces réformes que sur leur conformité à une tradition vénérée, conforme aux clauses originelles d'une convention historique passée entre les gouvernants et les gouvernés. Quand Sawbridge commence, en 1771, la série de ses motions en faveur de la dissolution annuelle du Parlement, Grenville Sharpe publie, en réponse à Blackstone, une discussion historique tendant à établir que les lois d'Edouard III obligeaient le roi à convoquer tous les ans un nouveau Parlement. C'est le retour aux institutions saxonnes que Cartwright préconise lorsqu'il demande l'établissement de parlements annuels, l'universalisation de la franchise électorale, et l'organisation des milices. Par où les agitateurs adaptent leur doctrine démocratique aux formules du libéralisme courant. Est-ce qu'en 1688 un contrat n'a pas été passé entre le roi et ses sujets, contrat qui est et doit rester la base de tout le droit public anglais ? Et la théorie de Locke n'est-elle pas l'équivalent théorique de la Révolution de 1688 ? C'est, selon Locke, un contrat qui a fondé la société politique en établissant la loi des majorités ; et le consentement de la majorité fait la légitimité des constitutions différentes, établies en des pays différents. À mesure que les générations se succèdent, les fils, par le fait qu'ils acceptent l'héritage paternel, donnent leur consentement au gouvernement que leurs pères avaient eux-mêmes accepté : ainsi le contrat originel se trouve perpétuellement retrouvé par une série d'innombrables contrats tacites. Les gouvernants sont responsables devant les gouvernés. Mais, entre les uns et les autres, le contrat originel n'a pu prévoir d'arbitre : si donc les gouvernants violent le contrat, l'insurrection, la « résistance », est le recours des gouvernés. La « Déclaration des Droits » a proclamé que Jacques II, pour avoir violé les conditions du pacte qui le lie à ses sujets, devait être considéré comme ayant en fait abdicé ; et un nouveau contrat a été passé avec une dynastie nouvelle. De sorte que, dans l'Europe entière, le gouvernement anglais se trouve être le seul gouvernement qui soit légitime, le seul qui se fonde sur un contrat dont la date peut être fixée dans l'histoire, et qui consacre par son existence même le « droit de résistance ». D'où cette conséquence paradoxale : jusqu'en 1760, c'est le parti d'opposition, le parti jacobite, qui condamne le droit d'insurrection, préconise la doctrine de la

« non-résistance » ou de l'obéissance passive, tandis que la doctrine du droit de résistance est la doctrine du parti whig et de la dynastie régnante. Fox comprend et exprime spirituellement ce qu'il y a de paradoxal dans l'attitude d'un parti de gouvernement adoptant pour dogme fondamental la théorie du droit à l'insurrection, lorsqu'il dit que « le principe sacré de résistance doit toujours être présenté au gouvernement comme d'une application possible ; au peuple comme d'une application impossible ». Le principe n'en reste pas moins pour lui un « principe sacré » ; il restera tel, pour tous les écrivains du parti whig, jusque dans les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle. De sorte qu'utilitaires et tories se trouvent d'accord pour discuter les idées politiques du parti whig : c'est Hume, le précurseur de la philosophie de l'utilité, qui, dans un de ses *Essais*, reprenant des idées antérieurement ébauchées dans son *Traité*, donne sa forme classique à la critique de la théorie contractuelle.

En un sens, Hume est disposé à tenir pour vraie la théorie du contrat originel. Toute société est paradoxale en son essence, car elle consiste dans le gouvernement du plus grand nombre par le plus petit nombre. Or les plus nombreux sont les plus forts : c'est donc sur l'opinion seule que sont fondés tous les gouvernements, le plus despotique comme le plus libre. Les hommes étant sensiblement égaux, quant à leurs aptitudes physiques et mentales, leur consentement seul peut les avoir, à l'origine, avec le sens des avantages qui résultent de l'établissement de la paix et de l'ordre, associés ensemble et soumis à un gouvernement. Les biens extérieurs dont notre travail et la bonne fortune nous acquièrent la possession sont exposés constamment à la violence des autres hommes. Pour conférer à leur possession la stabilité qui ne leur est pas départie par la nature, les hommes ont recouru à une convention, d'où naissent les idées de justice et d'injustice, de *propriété*, de *droit*, et d'*obligation*. Cette convention n'a pas besoin d'être une *promesse* expresse : il suffit d'un sentiment général d'intérêt commun. « Deux hommes qui tirent les rames d'un bateau le font en vertu d'une entente ou convention, sans jamais s'être fait l'un à l'autre de promesses ». Tel fut le caractère des conventions dont sont sortis le langage, la monnaie. L'invention de la justice, d'ailleurs, comme l'invention du langage, est tellement simple, elle s'impose tellement à l'intelligence, qu'on ne saurait considérer l'humanité comme s'en étant longtemps passée, et que l'état primitif de l'humanité peut

être à juste titre tenu pour un état social. Ce qui n'empêchera pas encore les philosophes de parler d'un état de nature, antérieur à la formation de la société civile ; et la chose est permise, pourvu qu'il soit entendu qu'il ne s'agit ici que d'un procédé commode pour l'exposition logique des faits. On peut accorder aux psychologues la même liberté qu'aux physiciens : c'est une méthode habituelle à ceux-ci de considérer tout mouvement comme composé de mouvements plus simples, et qu'il est possible d'isoler, quoiqu'ils tiennent en même temps tout mouvement pour incomposé et inséparable en soi.

Mais les théoriciens du contrat originel exigent davantage. Ils ne se bornent pas à chercher, dans une convention, l'explication de l'origine historique des gouvernements ; ils cherchent dans cette convention le fondement de l'autorité présentement exercée par les gouvernements. Tous les hommes, si nous acceptons cette théorie, sont nés égaux, et ne doivent la soumission à aucun prince ni à aucun gouvernement, s'ils ne sont liés par une promesse conditionnelle, qui impose des obligations au sujet dans la mesure précise où le souverain lui accorde justice et protection.

Or, en premier lieu, cette thèse est contraire à l'opinion générale ; et l'appel au consentement universel, s'il n'est pas concluant en métaphysique et en physique, constitue la seule méthode propre à trancher les discussions morales. Combien d'hommes ont conscience que leur obéissance au gouvernement repose sur un contrat, et se trouve liée à l'exécution, par le gouvernement, des clauses du contrat ? L'attachement de toutes les nations pour leur ancien gouvernement, et pour les noms mêmes qui ont reçu la sanction de l'antiquité, est un fait d'expérience. L'antiquité engendre toujours la croyance au droit. Il suffit à un homme de constater qu'un gouvernement est établi depuis longtemps, pour qu'il soit porté à lui obéir : « l'obéissance et la sujétion deviennent si familières, que la plupart des hommes ne se livrent pas plus à une enquête sur leur origine et leur cause, que sur le principe de la gravitation, de la résistance, ou sur les lois les plus universelles de la nature ». — Dira-t-on que le contrat originel est inconnu de la génération présente, mais n'en a pas moins été conclu entre les hommes d'une génération antérieure ? C'est supposer, d'une part, que les promesses faites par le père peuvent engager le fils ; et l'on ne saurait, sans abuser des mots, supposer qu'il y a renouvellement *tacite* du

contrat primitif par les générations successives. — Mais, d'autre part, à supposer que tous les gouvernements légitimes soient fondés sur un contrat volontaire, signé à l'origine, il y a donc bien peu de gouvernements légitimes. Combien de régimes ont eu pour origine l'usurpation et la conquête ? Que dire des conditions dans lesquelles a été conclu le pacte de 1688 ?

En second lieu, non seulement la théorie qui fonde sur l'existence d'un contrat originel le devoir d'obéissance au gouvernement est une théorie abstraite qui ne répond pas à la réalité des choses ; mais encore, en tant que théorie abstraite, elle est contradictoire, ou plus exactement elle n'explique rien. Il suffit, pour s'en convaincre, de revenir à la critique de l'idée d'obligation contractuelle, qui fonde, dans le *Traité*, toute la théorie de la justice. On fonde le devoir d'obéir au gouvernement sur l'obligation de tenir une *promesse*. Mais une promesse n'est pas autre chose qu'« une invention humaine, fondée sur les besoins et les intérêts de la société ». Par conséquent, loin qu'il convienne de fonder l'obligation d'obéir au gouvernement sur l'obligation de tenir sa promesse, il faut assigner aux deux obligations un même fondement : l'intérêt public. À qui demande pourquoi je dois obéir, je réponds : *parce que la société ne pourrait subsister autrement*. Le théoricien du contrat originel répond : *parce que nous devons tenir notre parole*. Mais pourquoi devons-nous tenir notre parole ? Encore une fois, parce que la société ne pourrait subsister autrement. Si donc le principe du contrat nous ramène, par un détour, au principe de l'utilité, à quoi bon ce détour, et pourquoi ne pas recourir directement au principe de l'utilité ?

Adam Smith, à l'Université de Glasgow, Paley, à l'Université de Cambridge, reprennent presque textuellement, pour critiquer l'idée du contrat originel, les formules de Hume. Il en va de même de Bentham, lorsque, dans son *Fragment sur le gouvernement*, il attaque les principes de la philosophie constitutionnelle de Blackstone. La doctrine de Blackstone caractérise l'attitude du parti whig, conservateur par la nécessité des choses, en même temps que, par tradition, il reste libéral et « lockien ». Il serait difficile de dire s'il accepte, ou n'accepte pas, la théorie du contrat originel. Blackstone ne se croit autorisé, ni par l'histoire ni par la révélation, à admettre qu'il y eut un temps où il n'existait pas de social, et où, « sous l'impulsion de la raison, mus par

un sentiment de leurs besoins et de leurs faiblesses, des individus se réunirent dans une vaste plaine, formèrent un contrat originel, et choisirent le plus grand des hommes présents pour les gouverner ». Mais, si l'on admet, d'autre part, que « les seuls fondements vrais et naturels de la société sont les besoins et les craintes des individus », et que « c'est le *sentiment* de leur faiblesse et de leur imperfection qui *tient* les hommes réunis », c'est là ce que Blackstone entend par le contrat social. Contrat qui, « quoique peut-être en aucun cas il n'ait été formellement exprimé à la première institution d'un État, cependant naturellement et raisonnablement doit toujours être compris et impliqué dans l'acte même d'association ». Bentham espérait que cette chimère d'un contrat originel avait été définitivement détruite par Hume, au troisième volume de son *Traité de la nature humaine* : effectivement, l'on entend moins parler qu'autrefois du contrat originel. Il a demandé aux juristes de lui montrer la page d'histoire où cet important contrat était relaté ; et Blackstone lui a répondu que le contrat originel n'était pas une réalité historique, mais une théorie commode pour rendre compte de l'ensemble des faits sociaux, une *fiction* utile. « Cela lui parut louche ». C'est pour justifier la fiction qu'on a recours à la fiction. Le caractère de la vérité, c'est de ne pas admettre de preuves autres que des vérités. Les fictions peuvent avoir été utiles en leur temps. « Mais l'âge de la *fiction* est maintenant passé, d'autant que ce qui antérieurement aurait pu être toléré et admis sous ce nom serait, si l'on essayait de le remettre sur pied, censuré et stigmatisé sous les appellations plus brutales d'*usurpation* ou d'*imposture*. Tenter d'introduire une fiction *nouvelle* serait maintenant un *crime*... En matière de discernement politique, l'universelle extension du savoir a mis les hommes en quelque sorte tous sur un même niveau, et il n'est pas d'homme assez supérieur à ses semblables, pour pouvoir s'abandonner à la dangereuse licence de les tromper pour leur bien ». La fiction légale est un procédé commode à la corporation des gens de loi, pour perpétuer leur monopole ; et la principale fiction qu'ils emploient, c'est justement la notion d'obligation contractuelle. Bentham n'a sans doute pas encore commencé la discussion de cette notion en matière de droit civil, lorsque, dès 1776, il en discute l'application politique, dans le *Fragment sur le gouvernement*.

C'est un fait, d'abord, que les hommes sont disposés à tenir pour évidente cette proposition, « que les contrats doivent être observés,

que les hommes sont liés par les contrats ». Mais pourquoi en est-il ainsi ? Au fond, parce que les hommes étaient trop manifestement et trop généralement intéressés à l'observation de ces règles pour éprouver des doutes sur la force des arguments qu'ils voyaient employer à l'appui. « On a depuis longtemps observé combien l'intérêt aplanit la route de la foi ». Dira-t-on, par exemple, que le peuple a promis au prince l'*obéissance*, que le prince a promis à ses sujets de les *gouverner* toujours en vue de leur bonheur ? Mais que gagne-t-on à ce détour ? Au lieu de dire que le peuple doit obéissance au prince parce qu'il doit obéir au contrat en vertu duquel le prince s'est engagé à gouverner en vue de son bonheur, pourquoi ne pas dire que le peuple obéit au prince parce que, et dans la mesure où le prince gouverne en vue de son bonheur ? C'est, dit-on, que les hommes se considèrent comme mieux qualifiés pour juger des cas où il y a eu *infraction* d'une promesse, que pour décider directement si le roi a agi en *opposition* au bonheur de son peuple. Mais, le contrat étant défini comme nous venons de dire, il est impossible de séparer les deux questions : il faut déterminer si le roi a, ou bien n'a pas agi, en *opposition* au bonheur de son peuple, pour déterminer si la promesse qu'il était supposé avoir faite a été, oui ou non, brisée.

Proposera-t-on, dès lors, une autre formule du contrat originel ? Dira-t-on que le roi a promis de gouverner conformément à la loi ? Règle en apparence plus déterminée et plus stricte que la première : de la sorte, c'est la lettre de la *loi* qui constitue la teneur du contrat. Or, gouverner en opposition à la loi constitue bien *une* manière particulière de gouverner en opposition au bonheur du peuple : le respect de la loi est la condition de la paix publique. Mais, pour se convaincre de l'insuffisance d'une promesse initiale ainsi formulée, considérons, en premier lieu, que la manière tout à la fois la plus dangereuse et la plus praticable de gouverner en opposition avec le bonheur du peuple, c'est de mettre la loi en opposition avec le bonheur général ; — en second lieu, que le roi peut fort bien gouverner contre le bonheur de son peuple par des interprétations de la loi qui en respecteraient la lettre ; — en troisième lieu, que des occasions extraordinaires peuvent se présenter où, par exception, la violation de la loi sera plus avantageuse que le respect de la loi ; — en quatrième lieu, enfin, que, si toute violation de la loi devait être considérée comme constituant une rupture com-

plète du contrat, on aurait peine à trouver sous le soleil un seul gouvernement capable de subsister vingt années.

Bref, ou bien, dans la formule du contrat initial, on fait intervenir la notion de bonheur ; mais, entre la notion de bonheur et la notion d'obéissance au pouvoir civil, la notion intermédiaire de contrat est inutile. Ou bien on ne la fait pas intervenir, alors la notion de contrat reste sans fondement logique. Il faut toujours revenir au principe de l'utilité. Preuve négative. Supposez que le roi promette à ses sujets de *ne pas* les gouverner selon la loi, de *ne pas* les gouverner en vue d'accroître leur bonheur : cet engagement serait-il obligatoire pour *lui* ? Supposez que le peuple promette de lui obéir *en tout cas*, quand même il gouvernerait pour leur destruction : cet engagement serait-il obligatoire pour *eux* ? — Preuve positive. Pour quelles raisons les hommes *doivent-ils*, en définitive, tenir leurs promesses ? Parce qu'il est avantageux pour la société qu'ils les tiennent, et que, s'ils ne les tiennent pas, ils doivent, dans la mesure où les peines légales sont efficaces, être amenés à les tenir. Voilà pourquoi les sujets doivent obéir aux rois aussi longtemps que ceux-ci gouvernent en vue du bonheur des sujets, *aussi longtemps que les maux probables de l'obéissance sont moindres que les maux probables de la résistance*. Mais on demande à quel signe commun, perceptible à tous, on peut reconnaître, dans un cas donné, que les maux de l'obéissance l'emportent sur les maux de la résistance. « De signe *commun* à cette fin, répond Bentham, je n'en connais pas pour ma part ; celui-là est, je crois, plus que prophète, qui peut nous en montrer un. Quant à un signe que puisse employer un individu pris en particulier, j'en ai déjà donné un — sa propre conviction interne d'un excédent d'*utilité* du côté de la résistance » — Distinguera-t-on entre promesses valides et promesses nulles ? Mais les unes et les autres sont également des promesses : il faut donc trouver quelque principe supérieur qui valide les unes et annule les autres. — Comment admettre, d'ailleurs, qu'un contrat passé entre un ancêtre du roi actuel et mes propres ancêtres soit encore valable entre le roi actuel et mes contemporains ? Si la promesse continue à être obligatoire, ce n'est pas en raison de son caractère *intrinsèque* de promesse, c'est en raison de quelque considération *extrinsèque*. « Mais cet autre principe qui se présente encore à nous, que peut-il être sinon le principe d'utilité ? Le principe capable de nous fournir la seule raison qui ne dépende pas d'une raison plus haute, mais soit el-

le-même la raison unique et absolue pour résoudre toutes les questions pratiques ? »

La critique doit-elle être cependant tenue pour décisive ? et n'est-il pas une manière, moins littérale, d'interpréter la théorie du contrat originel, que peut-être n'atteindraient pas les objections de Bentham ? Ne doit-on concevoir le contrat comme énonçant l'obligation de respecter certains droits préexistants, naturels à l'homme et imprescriptibles ? Selon Locke lui-même, tous les hommes à l'état de nature sont libres et égaux ; et, si le droit de l'un d'entre eux à la liberté, égal chez lui et tous les autres, se trouve violé, à chaque individu, dans l'état de nature, appartient le droit de punir. C'est parce que les individus ne possèdent pas l'impartialité nécessaire pour être, avec sécurité, pourvus de ce droit, c'est parce que l'état de nature tend trop vite à devenir (ce qui ne revient pas au même) un état de guerre, que les hommes ont trouvé sage, par une convention originelle, d'aliéner une partie de leurs droits naturels, et de constituer une société civile. Dans la théorie du contrat ainsi conçue, ce n'est donc pas l'idée de contrat, c'est l'idée de droit qui est fondamentale. Selon l'expression de Burke, qui prend la parole, en 1782, au Parlement, pour repousser toute idée de réforme, électorale, les démocrates de 1776 ne sont pas seulement des *politiques*, qui demandent le maintien de la constitution originelle, ce sont des *juristes*, qui se fondent, pour réclamer la réforme du régime électoral, sur des considérations de droit. ils demandent que chaque personne soit représentée en tant que telle, tiennent les notions de personnalité politique ou collective pour de simples fictions juridiques et ne reconnaissent d'autres droits naturels que les droits de l'individu. Les neuf dixièmes des partisans d'une réforme parlementaire, nous dit Burke, pensent ainsi. C'est, en 1776, la thèse adoptée, en Angleterre, par Cartwright, et, en Amérique, par les auteurs de la Déclaration de l'indépendance.

Ceux-ci cessent de parler en Anglo-Saxons, jaloux des privilèges nationaux et héréditaires ; ils défendent des droits fondés sur la raison universelle et la nature des choses. « Nous tenons, déclarent-ils solennellement, les vérités qui suivent pour évidentes : que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils sont doués par leur Créateur de certains droits inaliénables, qu'au nombre de ces droits sont la vie, la liberté et la recherche du bonheur ; que c'est pour assurer ces droits que les

gouvernements sont institués, et tiennent leurs justes pouvoirs du consentement des gouvernés ». La révolution d'Amérique prend dès lors une gravité philosophique singulière. Pour Thomas Paine, la cause de l'Amérique est dans une grande mesure la cause de l'humanité tout entière ; pour Price, elle fait prévoir l'accomplissement des prophéties bibliques, le règne prochain de la raison et de la vertu, sous lequel l'évangile de la paix, mieux compris, sera glorifié. Inégaux par leurs aptitudes intellectuelles, par leurs forces physiques, les hommes sont, au contraire, sensiblement égaux lorsque tous les événements de leur vie sont considérés comme autant de péripéties d'un grand drame moral, égaux par leurs obligations et leur destinée. Le protestantisme applique cet individualisme, cet égalitarisme moral, aux choses de la politique : ce sont les sectaires chassés d'Angleterre par l'intolérance des premiers Stuart, les Baptistes, les *quakers*, sorte de « cyniques » du christianisme, ennemis de toutes les formes et de tous les rites, égalitaires et cosmopolites, qui ont rédigé, au-delà de l'Atlantique, au XVII<sup>e</sup> siècle, les premières constitutions démocratiques : un des derniers émigrants, Thomas Paine, qui apporte en 1772 aux colonies le concours de son énergie et de son talent, est lui-même un *quaker*. Tel est bien aussi l'esprit de la philosophie de Cartwright. Il avait dénoncé déjà, dans son opuscule de 1774 sur *L'Indépendance américaine*, « l'erreur capitale commise à ce sujet dans les raisonnements de plusieurs écrivains, qui considèrent la liberté du même œil qu'un bien-fonds ou un cheptel, et s'en vont, démontrant ou contestant le droit à la liberté, par la lettre des concessions et des chartes, par la coutume et l'usage, et par des statuts municipaux ». La liberté est le don immédiat de Dieu ; elle n'est dérivée de personne ; inhérente à la nature de chacun, elle est inaliénable.

Or cette thèse est, en réalité, distincte de la thèse du contrat originel, dont c'est l'occasion de signaler, une fois de plus, le caractère ambigu. Priestley, d'un côté, et, de l'autre côté, Price et Cartwright se considèrent peut-être, aux environs de 1776, comme des « lockiens », adeptes de la théorie du contrat social. Il est visible pourtant que, dans leurs doctrines respectives, la notion de contrat ne joue pour ainsi dire aucun rôle. On peut, à un premier point de vue, considérer que, en formulant le contrat par lequel ils s'associent, les hommes ont obéi à des considérations d'utilité. Bien des expressions de Locke justifieraient cette interprétation du contrat originel ; et c'est en ce sens que

Priestley incline la théorie contractuelle. Mais, alors, à quoi bon passer par l'intermédiaire du contrat ? Pourquoi ne pas apprécier directement les lois par leur degré d'utilité sociale ? — On peut, à un second point de vue, concevoir que les hommes ont formé le pacte originel en vue de garantir un certain nombre de droits naturels préexistants. C'est en ce sens que Price et Cartwright inclinent la théorie de Locke. Mais alors, encore une fois, à quoi bon l'intermédiaire du contrat ? À quoi bon, lorsque des hommes se placent en état d'insurrection légitime, dire qu'ils s'insurgent parce que le contrat qui devait garantir leurs droits a été violé, au lieu de dire, plus simplement, qu'ils s'insurgent parce que leurs droits ont été violés ? Ces « droits absolus » sont tenus par Cartwright pour constituer le *contrat* lui-même, « réel, invariable et substantiel », entre les gouvernants et les gouvernés de tous les pays, — contrat qui est de création non pas humaine, mais divine : « Il a été formé pour les hommes par leur Créateur, quand il les a doués de raison et d'un sens d'obligation morale ; en vue de les faire des êtres *responsables* non seulement devant lui, mais l'un devant l'autre. » C'est-à-dire que l'expression de contrat devient une manière figurée de traduire l'idée d'obligation morale.

Mais, surtout, la thèse des droits naturels est distincte de la thèse utilitaire. Nous avons vu, sans doute, que l'expression de droit naturel était susceptible de trouver une interprétation dans la doctrine de l'utilité. En effet, quelles que soient les lois positives, il y a certaines lois qui sont nécessaires ou utiles, d'autres qui sont inutiles ou nuisibles : des premières, qui *doivent* être instituées, ou, si l'on veut, des actions qui leur sont conformes, et *doivent* être exécutées, ne peut-on dire qu'elles sont *droites*, ou conformes à un *droit* indépendant des lois positives, supérieur et antérieure à elles ? Priestley emploie les expressions de « droit naturel » et de « droit inaliénable », en se conformant à la règle de désigner par ces noms des droits « qui se fondent sur la considération du bien général ». Il est cependant manifeste que Bentham, fidèle à la tradition de Hobbes, préfère ne pas donner place dans son système juridique aux notions de *droit*, ou de *droit naturel*, qui restent pour lui des abstractions réalisées et des fictions légales. Il tient les obligations et les délits pour des créations de la loi positive : ce n'est pas parce que l'homme avait des droits que les gouvernements ont été institués, c'est parce qu'il n'en avait pas ; et l'on peut dire, si l'on veut, que, de toute éternité, il a été désirable

qu'il existât des droits, mais cela même prouve que les droits en question n'existaient pas encore. — Cartwright, de son côté, dans le *Take your Choice*, semble bien discuter le *Fragment* de Bentham, dans le passage où il dénonce ceux selon qui toute notion de droit n'a pas son fondement dans la nature et dans les rapports nécessaires d'un grand dessein providentiel, et selon qui, « le plus grand bonheur du plus grand nombre étant la *grande fin* de toutes les lois de *moralité* et de *prudence*, ce qu'on appelle les *droits positifs* du peuple doivent probablement n'être considérés que comme des moyens naturels en vue de cette fin, ne sont par suite encore que des *idées générales abstraites d'utilité* ». À quoi Cartwright répond, d'abord, que le juste et l'utile sont en dernière analyse identiques, mais que la seule manière de discerner l'utile, c'est de chercher de quel côté se trouve le juste. Mais, d'autre part, si les individus, pris individuellement et collectivement, doivent travailler à se rendre aussi heureux que possible pendant la durée de leur vie mortelle, ce n'est ici qu'une fin subordonnée de leurs actes ; la fin première et suprême de leur existence, c'est, « par l'étude de la sagesse et la pratique de la vertu, de s'approcher constamment de la perfection morale, en vue d'atteindre à l'exaltation et à la félicité future ». Pour être capable d'atteindre à cette fin, l'homme a été créé libre ; et tous les hommes ont été créés égaux, en même temps que libres. Tous les hommes sont soumis aux mêmes obligations morales : le gouvernement doit donc leur assurer des conditions égales pour l'accomplissement de leurs devoirs. Tous les hommes sont également des personnes : à ce titre, tous doivent avoir une part égale, sinon directement, du moins par des représentants, au gouvernement de la société. Au droit divin des rois, Cartwright oppose le droit divin des individus, et non l'utilité du plus grand nombre.

Bref, le contrat social, dont on prétend nous imposer le respect, est-ce une charte historique, sacrée par le fait de son existence même ? Alors la théorie du contrat originel est purement absurde. Ou bien veut-on dire qu'il fut conclu en vue de considérations d'utilité publique ? Alors pourquoi passer par le détour du contrat ? Pourquoi ne pas fonder directement une philosophie sociale sur la considération de l'intérêt général ? Ou bien enfin veut-on dire qu'il fut conclu en vue de faire respecter les droits sacrés de l'homme en tant qu'homme ? Si, par ces droits, on entend autre chose que les besoins des individus, leur faculté d'éprouver des plaisirs et des peines, susceptibles d'une

comparaison mathématique, alors la notion des droits naturels ne saurait être tenue, par un adepte de la doctrine de l'utilité, que pour une fiction légale, analogue à la fiction du pacte originel. Mais les démocrates fondent généralement leurs revendications, vers cette époque, sur les notions de contrat originel et de droits naturels. On conçoit donc la répugnance que leur doctrine peut inspirer aux fondateurs de la doctrine utilitaire. Hume, Adam Smith, Bentham sont, en matière politique, des conservateurs ; et l'étude de leurs opinions laisse prévoir le temps prochain où, la théorie des droits de l'homme ayant gagné la France après l'Amérique, rencontrera, chez Burke et chez Bentham lui-même, des adversaires résolus, qui se fonderont sur le principe de l'utilité.

Hume, dans ses *Essais*, chaque fois qu'il pèse les avantages comparés d'un régime libéral et d'un régime autoritaire, penche pour la thèse de l'autorité. Sans doute, pour qui se place au point de vue du principe de l'utilité, il y a des cas où il est *utile*, et dès lors *légitime*, de résister à la volonté du prince. Mais, d'autre part, le principe de l'utilité lui-même nous enseigne que ce sont là des cas exceptionnels, et que l'obéissance est la règle. — Sans doute l'adage *fiat justitia et ruat cælum*, est manifestement faux, il sacrifie la fin aux moyens : quel gouverneur de ville hésite à brûler les faubourgs pour rendre plus difficile la marche de l'ennemi ? C'est l'adage *Salus populi suprema lex* qui est vrai, et cet adage peut justifier, parfois, le recours à l'insurrection. Mais toute la question, entre hommes qui raisonnent bien, est de savoir quel degré de nécessité peut suffire à le justifier, et Hume avoue qu'il se range au nombre de ceux qui veulent faire aussi serré que possible le lien de l'obéissance civile. Il en est du droit public comme du droit privé, de l'obligation de respecter le gouvernement comme de l'obligation de respecter la propriété individuelle. C'est pour des raisons d'utilité que la propriété, la possession stable, a été, dès l'origine, établie ; mais il est utile, une fois établie la propriété, qu'elle soit admise à titre de loi générale, et que l'on n'aille pas scruter, à propos de chaque cas déterminé, l'utilité de telle ou telle disposition particulière. De même, la prescription, la possession de fait, le droit de conquête, la succession par héritage, bref toutes les lois positives dont se réclament les gouvernements établis, se trouvent

justifiées, quoique sans relation logique directe avec le principe de l'utilité, parce qu'il est en général utile qu'un gouvernement établi dure et soit respecté. Il n'est pas de temps où la volonté populaire ait plus de peine à s'exprimer qu'en temps de révolution : comment confondre l'acquiescence passive de la nation, en 1688, à une révolution voulue et consommée par une faction, avec un consentement explicite ? L'attitude de Hume est singulière : ennemi juré des préjugés, il est favorable à la politique conservatrice, qui est en quelque sorte par définition la politique du préjugé. Mais le paradoxe apparent s'explique. Hume acquiert la conviction que toutes les opinions humaines sont des préjugés, que par suite le plus sûr en morale est, sans raisonner davantage, de suivre l'instinct, d'accepter les préjugés en sachant qu'ils sont préjugés. Ce qu'il déteste par-dessus tout, c'est le préjugé qui se prend orgueilleusement pour une vérité ; et la théorie du contrat social, dogme de révolution devenu un lieu commun officiel, lui est particulièrement antipathique. Il prend plaisir à braver les préjugés du parti whig, la superstition de la « glorieuse Révolution », à faire scandale, en présentant, dans son *Histoire d'Angleterre*, une apologie de la dynastie exécrée, immorale, antinationale, des Stuart. Mais, plus encore que les whigs, révolutionnaires de gouvernement, il craint les révolutionnaires proprement dits. Il a peur de l'émeute. Voltaire, à la même époque, n'est pas démocrate : au règne de la philosophie des lumières, il rencontre un obstacle dans les superstitions populaires ; en un temps où les basses classes sont religieuses, les anticléricaux sont des aristocrates. Indifférent en matière religieuse, Hume déteste l'enthousiasme du niveleur chrétien. Il a trop souffert des dénonciations, des excommunications, des vexations de toute sorte des fanatiques, des *zealots*. Mackintosh se demande quelque part pourquoi Montaigne, Bayle et Hume, les trois plus éminents représentants de l'incrédulité moderne, ont été les avocats du pouvoir absolu. Est-ce l'effet, continue-t-il, d'un tempérament naturellement docile, d'un scepticisme qui ne veut pas croire à la supériorité d'un gouvernement sur un autre ; ou plutôt, chez Montaigne, des guerres civiles ; chez Bayle, de la haine que lui portaient les calvinistes français ; et chez Hume, du fanatisme des presbytériens d'Écosse ?

Il en va de même pour Adam Smith, l'ami, et, à tant d'égards, le disciple de Hume. On nous dit, en se fondant sur des témoignages contemporains, qu'Adam Smith était, en théorie, un républicain, un

admirateur de Rousseau : pourquoi alors cette antipathie avouée à l'égard des démocraties américaines avec « leurs factions âpres et virulentes », qui, en cas de séparation, deviendraient « dix fois plus virulentes que jamais » ? On nous dit que, sa vie durant, il resta un whig fidèle au parti du marquis de Rockingham. Si le fait est exact, il fut donc, pour reprendre une expression de Hume, le plus sceptique des whigs. La liberté de la presse est peut-être le point fondamental de la doctrine whig. Adam Smith reproche cependant au bas peuple anglais, « si jaloux de sa liberté, mais, comme le bas peuple de tous les pays, perpétuellement incapable de bien comprendre en quoi elle consiste », de perdre son temps en revendications oiseuses, de se passionner pour cette question politique, alors que c'est le régime économique qui appelle des réformes : pourquoi tant de bruit au sujet des *general warrants*, un abus assurément, mais qui ne conduira pas au despotisme, et tant d'indifférence à l'égard de la loi de *settlement*, qui paralyse le monde du travail ? De même encore les démocrates, et les whigs, et les plus conservateurs parmi les whigs, Blackstone lui-même, ont gardé la vieille habitude de dénoncer le système des armées permanentes qui, si on les en croyait, mettrait toujours le pays à la merci d'un Cromwell ou d'un Stuart, et le régime des casernes, fait pour des esclaves, non pour des hommes libres. Adam Smith, comme pour défier les préjugés chers au parti auquel il est censé appartenir, fait l'éloge des armées professionnelles, dont l'apparition est la conséquence nécessaire de la division du travail, qui sont utiles pour la civilisation rapide d'un pays neuf, utiles, même, pour la défense de la liberté : car un souverain qui se sent protégé par une armée peut laisser impunément, à l'opinion, une liberté d'expression qui deviendrait dangereuse dans un pays où, faute de la protection d'une force armée, il serait toujours à la merci d'une conspiration. Surtout, en matière politique, Adam Smith est un sceptique. « Que la politique peut être réduite en une science », c'est le titre d'un essai de Hume, ce n'est pas, semble-t-il, une idée d'Adam Smith. En ce qui concerne la législation économique et financière d'un pays, on peut procéder scientifiquement, poser des principes et tirer des conséquences, concevoir une organisation qui convienne « non à certaines circonstances seulement, mais à toutes les circonstances », qui soit adaptée « non pas à des circonstances transitoires, occasionnelles ou accidentelles, mais à des circonstances nécessaires, et, par suite, toujours identiques ». Mais on ne peut procéder de même en ce qui concerne l'organisation politique d'un pays.

Et c'est cette impuissance de notre raison qui fait obstacle à l'adoption de mesures économiques, en soi désirables. On peut lutter contre la rapacité des commerçants et des industriels ; mais, quant à la violence et à l'injustice des maîtres de l'humanité, c'est un mal invétéré, nous dit Adam Smith, et un mal auquel, il en a peur, « la nature des affaires humaines admet difficilement un remède. » Adam Smith n'aperçoit pas de compromis possible entre « la science d'un législateur dont les délibérations doivent être gouvernées par des principes généraux qui soient toujours les mêmes », et « l'habileté de cet animal insidieux et rusé, vulgairement appelé homme d'État ou politicien, dont les conseils sont dirigés par les fluctuations momentanées des affaires. » Si l'on compare sa philosophie sociale avec celle de Hume, où nous avons distingué deux tendances, l'une rationaliste, et l'autre naturaliste, on pourrait dire qu'en économie politique Adam Smith incline peut-être les idées de Hume dans le sens du dogmatisme et du rationalisme, mais qu'en politique il les fait incliner plutôt dans le sens du naturalisme et du scepticisme.

Il est plus aisé, une fois comprise l'attitude adoptée en matière politique par Hume et Adam Smith, de définir l'attitude de Bentham, disciple de Hume et Adam Smith. Bentham est, lui aussi, en matière de droit constitutionnel, un sceptique. Il n'a pas encore trouvé, à peine s'est-il demandé, si le principe de l'utilité emportait la justification de telle ou telle forme de gouvernement, à l'exclusion de toutes les autres. « Mon état d'esprit, écrira-t-il plus tard, était un état d'ignorance consciente », et cette ignorance ne provoquait pas même chez lui « une sensation de malaise ». Et Bentham n'a jamais considéré que sa pensée fût trahie par les expressions de Dumont, lorsque celui-ci écrivait, dans la préface des *Traité*s, en parlant de son maître : « Il pense que la meilleure constitution pour un peuple est celle à laquelle il est accoutumé. Il pense que le bonheur est l'unique *but*, l'unique objet d'une valeur intrinsèque, et que la liberté politique n'est qu'un bien *relatif*, un des moyens pour arriver à ce but. Il pense qu'un peuple, avec de bonnes lois, même sans aucun pouvoir politique, peut arriver à un haut degré de bonheur, et qu'au contraire, avec les plus grands pouvoirs politiques, s'il a de mauvaises lois, il sera nécessairement malheureux. » Essayons de suivre, dans la variété des problèmes alors posés, dans la multiplicité des influences successivement suivies,

l'attitude de Bentham, depuis sa première jeunesse, jusqu'aux approches de 1789.

En 1776, sa préoccupation dominante, dans le *Fragment sur le gouvernement*, c'est de réfuter les lieux communs de la doctrine whig. Fiction, le contrat originel de Locke et de ses disciples. Mais fiction aussi la théorie du gouvernement mixte. À en croire Blackstone, le gouvernement mixte, image de la Sainte Trinité, réaliserait la conciliation des trois perfections divines : le pouvoir, qui correspond à l'élément monarchique ; la sagesse, qui correspond à l'élément aristocratique ; la bonté, qui correspond à l'élément démocratique. On pourrait démontrer, réplique Bentham, avec la même rigueur, que la constitution mixte unit, non pas toutes les perfections, mais toutes les imperfections et tous les vices propres aux trois constitutions simples : si, comme Bentham le pense, la constitution anglaise possède cette prééminence dont elle se vante sur toutes les autres constitutions connues, il faut trouver d'autres raisons pour la justifier. Fiction, la théorie de la division des pouvoirs. Où placer les limites logiques qui devraient séparer le pouvoir législatif du pouvoir exécutif ? Et comment concevoir une constitution qui réussisse à supprimer, entre ces deux termes, toute espèce de réciprocité d'influence ? Fiction, la notion constitutionnelle de *pouvoir* elle-même. On veut que le gouvernement, légalement, puisse ou ne puisse pas faire telle ou telle chose. Mais le pouvoir gouvernemental est un pouvoir de fait, non pas infini, mais indéfini, et limité seulement, selon la diversité des cas, par la résistance des sujets. Ce qui définit une *société politique*, c'est, chez un groupe d'hommes appelés *sujets*, *l'habitude d'obéir* à un homme, ou à un groupe d'hommes, qui sont alors appelés *gouvernant* ou *gouvernants*. Si donc un contrat limite, chez le gouvernement, le pouvoir de faire les lois, ce ne sera jamais le pouvoir fictif, « métaphysico-légal », dont nous parlent les juristes, ce sera le pouvoir réel, dans le cas où, la convention étant expresse et connue des sujets, ceux-ci possèdent un signe commun pour reconnaître quand, à leur avis, ils doivent résister. Des fictions légales ne permettent jamais de trancher le différend « entre ces deux antagonistes jaloux, la liberté et le gouvernement » ; et Bentham, par l'application qu'il fait du principe de l'utilité, résout le problème dans le sens autoritaire. L'idée d'une « société politique », système de contraintes imposées et subies, est une idée positive ; mais l'idée d'un « état de nature », où fait défaut

l'habitude d'obéir à un gouvernement constitué, comme aussi *l'idée de la « liberté »*, qui ne consiste, selon Bentham, que dans l'absence de contrainte, sont des idées purement négatives. Par liberté, nous dit-il, empruntant à Montesquieu sa définition, il faut entendre, si l'on veut se faire des notions claires, une branche de la sûreté. Mais, la liberté, telle qu'on l'entend généralement, consiste en ceci que « des contraintes *ne sont pas* imposées à nous-mêmes » ; la sécurité, en ce que « des contraintes sont imposées à d'autres ». Parlez d'utilité, vous pénétrez l'individu de cette idée qu'il doit subir des contraintes, pour que l'intérêt de chacun soit artificiellement identifié avec l'intérêt de tous. Parlez de droit naturel, de loi de nature, et vous invitez chacun, fort de sa conscience, livré aux impulsions du principe de sympathie et d'antipathie, à prendre les armes contre toute loi qui se trouve lui déplaire. La philosophie de l'utilité n'est pas essentiellement une philosophie libérale : Bentham, dans sa jeunesse, est un tory. Sa famille a longtemps été jacobite. Il prend parti pour le roi contre Wilkes, pour le roi contre les Américains révoltés, mécontent des raisons par lesquelles les insurgés justifient leur désobéissance, mécontent, d'ailleurs, aussi, des arguments gouvernementaux. Le *droit* est l'arme employée des deux côtés. « Nous avons le *droit* d'être ce que nous voulons être », disent les Américains. « Nous avons le *droit* de continuer à vous forcer d'être ce que nous voulons que vous soyez », répliquent les ministres. « Nous avons le *droit* de leur imposer des lois, mais nous n'avons pas le *droit* de les frapper d'impôts », dit lord Camden pour tout concilier : « comme si des intérêts inconciliables pouvaient être conciliés par une distinction qui ne correspond à aucune différence réelle ». Bentham collabore, en 1775, à une brochure où son ami James Lind traite la question, et ramène le débat aux vrais principes.

En 1781, Bentham fait la connaissance de lord Shelburne ; c'est au succès de son *Fragment on Government*, qu'il aurait, si nous l'en croyons, dû ce patronage et cette amitié. Les amis tories de Bentham s'inquiètent, craignent qu'il ne passe au camp des Américains. Car, depuis plus de dix ans, lord Shelburne, lieutenant et porte-parole de lord Chatham, a été l'allié constant d'Edmund Burke et des whigs contre la politique du roi et de lord North, prêchant d'abord une politique de conciliation avec les rebelles, puis, quand la conciliation est devenue manifestement impossible, la séparation totale : c'est lui qui, en 1783, signera, en qualité de premier ministre, le traité de paix avec

les colonies désormais indépendantes. Bentham rassure ses amis : il a posé pour condition de son amitié avec lord Shelburne que celui-ci respecterait la liberté de ses opinions politiques. Ne peut-on supposer, cependant, qu'il subit, vers cette époque, l'influence du milieu où il vit ? C'est en 1782 que, dans son essai *Sur l'influence des temps et des lieux en matière de législation*, il déclare la constitution anglaise parfaite « quant à ses principes directeurs » ; la même année, dans son traité de la *Législation indirecte*, en d'autres termes, des moyens indirects à employer par le législateur pour prévenir les délits, il définit ces principes directeurs. Ils consistent dans la division des pouvoirs, qui présente, nous dit Bentham, trois avantages : elle diminue le danger de la précipitation, elle diminue le danger de l'ignorance, elle diminue le danger du manque de probité. Après avoir critiqué le principe de la division des pouvoirs, voici que Bentham s'essaie à trouver une formule utilitaire de ce principe. Convient-il, cependant, d'attacher une importance extrême à ce changement d'opinion ? La constitution anglaise, malgré tant de corruptions avouées, tant de troubles civils, est déjà unanimement considérée, à travers l'Europe, comme un modèle à imiter : comment un Anglais, même le plus mécontent, le plus avide de réformes, pourrait-il résister à un préjugé aussi universel en faveur de la constitution de son propre pays ? Bentham ne cessera, d'ailleurs, de critiquer, postérieurement, le principe de la division des pouvoirs ; quelques années plus tard, rédigeant, à l'usage de Dumont, une traduction française de sa *Législation indirecte*, il supprimera tout le passage relatif à la division des pouvoirs.

D'ailleurs, lord Shelburne n'est pas un whig ; et l'alliance de la faction de lord Chatham avec la faction du marquis de Rockingham est temporaire, et, à bien des égards, accidentelle. Le philosophe du parti whig, à cette époque, c'est Edmund Burke, le grand orateur, le grand écrivain. L'Angleterre, selon lui, comme jadis la République romaine, doit sa grandeur à la puissance de l'esprit de parti. Car, c'est dans les partis, où certaines façons de penser se transmettent de père en fils, que se fait l'éducation des hommes d'État, et que se forment les mœurs politiques. Burke est, pourrait-on dire, un sociologue, indifférent aux questions de vérité et de principe. Sa philosophie sociale est une philosophie d'antidoctrinaire. Les doctrinaires ne peuvent pas, en effet, ne pas détester les partis politiques. Rien de plus contraire à l'esprit de parti (il *faut* penser avec son groupe, il *faut* se conformer

aux traditions de sa famille ou de sa race) que l'esprit philosophique, la méthode de la table rase (il *faut* s'affranchir des préjugés de groupe, il *faut* se soustraire à l'influence de la tradition). Rien de plus inintelligible pour celui qui consacre sa vie entière à démontrer qu'une certaine conception politique est vraie, et par suite doit être réalisée, que la doctrine suivant laquelle il est bon qu'il subsiste, à l'état d'institutions permanentes, des divergences d'opinions et de doctrines. Les démocrates sont des doctrinaires, et c'est pourquoi les whigs ne sont pas des démocrates. Les démocrates préconisent un gouvernement simple, par opposition à la constitution mixte, complexe et divisée contre elle-même, que préconisent les whigs. Rousseau n'a-t-il pas demandé, afin que l'expression de la volonté générale fût fidèle, l'abolition de toute espèce de « société partielle dans l'État » ? De même, en Angleterre, avant, pendant et après la crise de la Révolution française, les démocrates afficheront un mépris constant pour les deux factions également aristocratiques, qui, tour à tour entrent au pouvoir, et, en raison de leurs intérêts communs, contraires à l'intérêt général, se menacent toujours l'une l'autre. Mrs. Macaulay, républicaine et féministe, trouve du « venin » dans les écrits de Burke ; Horne Tooke définit un parti « un grand nombre de fous qui travaillent dans l'intérêt du petit nombre », et déclare, en 1780, que, des deux partis, les tories sont les plus honnêtes. Lord Shelburne, en tout cas, à la suite de lord Chatham, et contre l'opinion de Burke, préconise une réforme de la représentation parlementaire. Il est en relations avec les agitateurs de la Cité, et en particulier avec James Townshend, frère d'un voisin de campagne. Horne Tooke le fréquente quelque temps dans l'intimité. Cartwright s'adresse à lui avant de s'adresser au duc de Richmond lorsqu'il cherche, à la Chambre des Lords, un avocat du suffrage universel. Il connaît Franklin. Priestley, pendant de longues années, est son bibliothécaire. Le docteur Price abandonne, à son instigation, les travaux de théologie pour les travaux de politique. Son protégé Romilly, d'origine suisse, ami du propagandiste républicain Brand Hollis, est un démocrate utilitaire. En résumé, si Burke est un whig conservateur, lord Shelburne est un tory démocrate.

Est-ce donc sous l'influence du groupe de lord Shelburne, que Bentham, aux approches de la Révolution de France, semble avoir entrevu, un instant, la possibilité de fonder, sur le principe de l'utilité, la justification d'un régime purement démocratique ? Vers la fin de

1788, il paraît s'être proposé d'apporter à la France, qui se prépare à l'élection prochaine de ses États généraux, le concours de ses réflexions. Il conseille aux Français de chercher un modèle dans la constitution électorale de l'Amérique. Il demande le suffrage universel : si, par voie de concession, il admet un cens électoral, il le veut aussi faible que possible. Il condamne le vote plural, veut que toutes les élections aient lieu le même jour et soient consommées en un jour, réclame le scrutin secret, afin que « l'influence coercitive dénaturante de volonté à volonté » soit abolie, et que subsiste seule la salutaire « influence d'esprit à esprit ». Les propositions de pathologie mentale sur lesquelles il fonde, en matière de droit civil, le bien de l'égalité, il les applique maintenant à résoudre le problème fondamental du droit constitutionnel : du principe individualiste de sa doctrine, il déduit l'égalitarisme politique. Le bonheur d'un individu quelconque n'a pas plus de valeur que le bonheur égal d'un autre ; ou encore, ce qui revient au même, chacun a un droit égal à tout le bonheur dont sa nature est susceptible. En moyenne, chaque individu possède une capacité égale de bonheur. Enfin tous les individus ont un égal désir de bonheur. Si donc, chez tous les individus, la capacité d'apprécier la tendance d'une chose à ajouter au bonheur était égale au bonheur, « la question de la meilleure forme de gouvernement serait une affaire bien simple ; il ne s'agirait que de donner à chaque individu de cette société un vote ». Donc, une fois éliminés les mineurs, les insensés, enfin (pour des raisons un peu différentes et un peu moins fortes) les femmes, il faut, en l'absence de toute règle propre à déterminer le degré de capacité intellectuelle nécessaire pour faire un électeur, accorder à tous des droits politiques égaux. Ainsi se trouve opérée une sorte de traduction de la théorie des droits de l'homme dans le langage de l'utilité. Le principe de l'utilité, nous dit Bentham, « a des qualités qui le mettent à portée de tous les esprits, servent à le recommander à tous les cœurs. Il est si simple à saisir ; il s'accorde si bien avec la théorie, ou, si l'on veut, la façon de parler, des droits imprescriptibles ; théorie qui, pour être obscure et fondée sur la base creuse de l'*ipse dixit*, n'en est pas moins attrayante ». Mais cette phrase elle-même indique quel caractère Bentham attribue à ses propres spéculations : il s'essaie, il s'exerce, puisque l'égalitarisme de Rousseau est en vogue, à en trouver la formule utilitaire. Gardons-nous cependant d'attacher, à cet exercice de logicien, une importance exagérée. Deux mois plus tard, dans une note additionnelle de son *Introduction*, il dénonce la fiction

dangereuse des droits imprescriptibles. jamais il ne publiera son *Essai sur la représentation*. Des préoccupations plus fortes l'empêchent de s'intéresser pour l'instant, au problème constitutionnel.

Lord Shelburne lui-même, en réalité, pas plus qu'il n'est un whig, ne semble avoir été, surtout dans cette période de sa vie politique, un démocrate sincère. Il est partisan d'un pouvoir fort, placé en dehors et au-dessus des distinctions de parti. Au moment où il vient d'entrer en rapport avec Bentham, lorsqu'il est fait, en 1782, premier ministre, ses instincts autoritaires s'accroissent, il parle le langage d'un « ami du roi », d'un défenseur de la prérogative, et se réfère, assez singulièrement, aux principes de lord Chatham, pour déclarer que l'Angleterre ne doit pas être gouvernée par un parti ou une faction, que le souverain ne doit pas être un roi fainéant, simple jouet d'un maire du palais. En 1789, quand Burke dénonce, en Warren Hastings, un « nabab », un parvenu, qui, après avoir pratiqué, aux Indes Orientales, une politique d'usurpation, violé toutes les traditions, ruiné des monarchies séculaires, insulté des religions vénérées, vient pratiquer, en Angleterre, au profit du roi, une politique également tyrannique, également dédaigneuse des traditions ; quand Pitt abandonne à Burke cette proie, lord Shelburne prend parti pour Hastings. « Les Foxites et les Pittites, écrit-il à Bentham, s'entendent pour couvrir toutes les canailles et persécuter le seul homme de mérite qui existe » ; et il fait dresser dans sa maison de Londres un buste de Hastings avec une inscription qui flétrit l'ingratitude de ses concitoyens. Plus qu'avec des démocrates, tels que Price et Priestley, il est en communion d'idées avec des penseurs comme Hume, qu'il a connu, comme Adam Smith, dont il se vante d'être un disciple, comme Bentham enfin, un de ses plus intimes amis, et le plus régulier de ses hôtes au château de Bowood.

Lord Shelburne a-t-il songé un instant à faire de lui un client capable de lui rendre des services ? « Monsieur Bentham, lui a-t-il demandé un jour, qu'est-ce que vous pouvez faire pour moi » ? Mais Bentham lui a répondu : « Rien du tout, mylord, rien que je sache ; je n'ai jamais dit que je pourrais ; je suis comme le prophète Balaam : la parole que Dieu met dans ma bouche — c'est la seule que je puisse prononcer ». Lord Shelburne a donc respecté l'indépendance de Bentham, dont le désintéressement, l'originalité, « le raniment, dit-il, comme l'air des champs un médecin de Londres ». Ce que Bentham,

de son côté, aime en lord Shelburne, c'est le goût des innovations et des réformes, joint au mépris des préjugés de parti. Bentham a tout un programme de réformes juridiques et économiques, fondées sur le principe de l'utilité publique et du plus grand bonheur du plus grand nombre. En matière juridique, il adopte le principe despotique de l'identification artificielle des intérêts ; en matière économique, le principe libéral de l'identité naturelle des intérêts. Plus tard, beaucoup plus tard, il reprendra, pour les incorporer à une théorie complète de la démocratie représentative, ses réflexions de 1782 sur la division des pouvoirs, son essai de 1788 sur le suffrage universel. Mais, pour l'instant, il ne semble pas avoir encore pris au sérieux l'application du principe, sous l'une ou l'autre de ses formes, à la solution des problèmes de droit constitutionnel. Disciple d'Helvétius, il a trop de confiance dans le gouvernement de la science pour se rallier à la thèse anarchiste, trop de confiance même pour accepter la solution mixte, proposée par Priestley, à laquelle il finira pourtant par se rallier. Il insiste fréquemment, vers cette époque, sur la différence essentielle qui existe entre le droit constitutionnel et les autres branches du droit : l'impossibilité d'édicter des sanctions pénales contre les gouvernants, lorsqu'ils manquent à leurs obligations. Mais n'est-ce pas là nier que le droit constitutionnel puisse être constitué sur la base du principe scientifique de l'intérêt général ? La seule sanction sur l'influence de laquelle Bentham semble compter, pour intimider les gouvernants, c'est la sanction morale : il veut voir les gouvernants soumis à la juridiction incessante de ce qu'il appelle « le tribunal de l'opinion publique » ; il réclame l'absolue liberté de la presse ? Mais, sur ce point, il ne se sépare ni d'Helvétius, ni de Voltaire, ni de tous les philosophes qui, sur le continent, pour réaliser les réformes nécessaires, pour vaincre l'obstination intéressée des corps privilégiés, comptent sur un prince conseillé, critiqué, « éclairé » par les publicistes. Bentham serait disposé, peut-être, à affirmer, avec les physiocrates français, que l'intérêt des gouvernants est identique à celui des gouvernés, à croire, par suite, qu'il suffira, pour les convertir à la cause des réformes, d'éclairer les gouvernants sur leur véritable intérêt.

Une idée fixe le possède : obtenir, partout, quelque part, n'importe où, la rédaction et la promulgation de son Code intégral. Or, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce n'est par le Parlement anglais, ce sont des souverains absolus, qui, du nord au midi de l'Europe, donnent des codes à

leurs peuples. Bentham se rend compte que, de tous les pays européens, l'Angleterre est peut-être le mieux fait pour donner naissance à un bon Digeste, et qu'elle est cependant celui de tous où il est le moins vraisemblable qu'il soit jamais adopté. Philippe se félicitait que son fils Alexandre fût né dans le siècle d'Aristote : Bentham se félicite qu'il lui ait été donné d'écrire dans le siècle de Catherine, de Joseph, de Frédéric, de Gustave et de Léopold ; s'il écrit bien, ce qu'il écrit n'aura pas été écrit en vain. Car si, peut-être, pour promulguer un Code, il faut un prince, la composition d'un Code n'est pas ouvrage de prince : « engagés dans les labyrinthes de la jurisprudence, un César, un Charlemagne, un Frédéric n'auraient plus été que des hommes ordinaires, inférieurs à ceux qui avaient blanchi dans des études arides et des méditations abstraites ». Il faut, à côté du prince, un législateur ; le souverain fera participer le philosophe de son autorité, et le philosophe le souverain de sa science. Voilà l'alliance dont rêve Bentham. Puisque l'impératrice Catherine a désigné son frère Samuel pour faire, dans une province de son empire, de la civilisation expérimentale, pourquoi ne deviendrait-il pas lui-même le conseiller et le législateur de celle qu'il appelle sa chère Kitty » ? Pourquoi ne serait-il pas un jour le Cocceji d'un autre Frédéric ? Est-il même impossible, maintenant qu'il connaît Dumont et Mirabeau, que Louis XVI l'invite un jour à légiférer pour la France ? Dix ans de travail suffiraient à la tâche : et le Pannomion pourrait être promulgué au premier jour du nouveau siècle. *Felicitas temporum, principes boni*. Mais la Révolution française éclate : elle renverse ou terrifie les princes, déconcerte les philosophes, change la forme des problèmes.

[Retour à la Table des matières](#)

## **Bibliographie**

### BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE (nouvelle édition)

*The Works of Jeremy Bentham*, published under the superintendence of his Executor John Bowring, 11 vols., Edinburgh, William Tait, 1838-1843, Volume X — *Memoirs of Bentham*, by John Bowring, including *autobiographical conversations and correspondence*, Edinburgh, 1842.

*A Comment on the Commentaries or A Fragment on Government ; BEING AN EXAMINATION OF WHAT IS DELIVERED ON THE SUBJECT OF GOVERNMENT IN GENERAL, IN THE INTRODUCTION TO SIR WILLIAM BLACKSTONE'S COMMENTARIES : WITH A PREFACE, IN WHICH IS GIVEN A CRITIQUE ON THE WORK AT LAGE* [éditions de 1776 et 1823], edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart, *The Collected Works of Jeremy Bentham (Principles of Legislation)*, General Editor : J. H. Burns, University of London, The Athlone Press, 1977.

*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [édition de 1823 augmentée des addenda et corrigenda de Jeremy Bentham], edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart, *The Collected Works of Jeremy Bentham (Principles of Legislation)*, General Editors : J. H. Burns, J. R. Dinwiddy and F. Rosen, University of London, The Athlone Press, 1970.

*Deontology together with A Table of the Springs of Action* [1815-1817], edited by Amnon Goldworth, *The Collected Works of Jeremy Bentham (Philosophy)*, General Editor : J. R. Dinwiddy, Oxford, Clarendon Press, 1983.

*Correspondence*, Volume 1 : 1752-1776 [lettres numérotées de 1 à 194], edited by Timothy L. S. Sprigge et al., 9 vols., 1968-1989, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor : J. H. Burns, University of London, The Athlone Press, 1968.

I. La jeunesse de Bentham (1776-1789)

---

*Correspondence*, Volume 2 : 1777-1780 [Lettres numérotées de 195 à 382], edited by Timothy L. S. Sprigge, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor : J. H. Burns, University of London, The Athlone Press, 1968.

*Correspondence*, Volume 3 : January 1781 to October 1788 [lettres numérotées de 383 à 626], edited by Ian R. Christie, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor : J. H. Burns, University of London, The Athlone Press, 1971.

*Correspondence*, Volume 4 : October 1788 to December 1793 [Lettres numérotées de 627 à 936], edited by Alexander Taylor Milne, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor : J. H. Burns, University of London, The Athlone Press, 1981.

*Correspondence*, Volume 5 : January 1794 to December 1797 [lettres numérotées de 937 à 1305], edited by Alexander Taylor Milne, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor : J. H. Burns, University of London, The Athlone Press, 1981.

*Correspondence*, Volume 6 : January 1798 to December 1801 [Lettres numérotées de 1306 à 1683], edited by J. R. Dinwiddy, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor : J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1988.

*Correspondence*, Volume 7 : January 1802 to December 1808 [Lettres numérotées de 1684 à 2021], edited by J. R. Dinwiddy, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, General Editor H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1988.

*Defence of Usury ; SHOWING THE IMPOLICY OF THE PRESENT LEGAL RESTRAINTS ON THR TERMS OF PECUNIARY BARGAINS IN A SERIE OF LETTERS TO A FRIEND TO WHICH IS ADDED A LETTER TO ADAM SMITH, ESQ. L. L. D., ON THE DISCOURAGEMENTS OPPOSED BY THE ABOVE RESTRAINTS TO THE PROGRESS OF INVENTIVE INDUSTRY*, 1787, in *Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts*, by W. Stark, Vol. 1, London, Allen & Unwin, 1952.

*Method and Leading Features of an Institute of Political Economy (Including Finance and Considerate not only as a Science but as an Art)*, Stark, Vol. 3, 1801-1804, 303-380.

ADAM SMITH

*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, edited by W. B. Todd, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, General Editors : R. H. Campbell and A. S. Skinner, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1976.

*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (2 volumes), traduction de Germain Garnier revue par Adolph Blanqui, Paris, Flammarion, 1991. [Les citations que l'on trouve dans les notes n'ayant pas, pour la plupart, été traduites par Elie Halévy, sont reprises de cette édition. En revanche, les citations que l'on trouve dans le texte ont toutes été traduites par Elie Halévy ; nous indiquons cependant les références correspondantes dans la traduction de Germain Garnier. Il est également à noter qu'une nouvelle traduction de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* réalisée par Paulette Taieb paraît en fin 1995 aux Presses Universitaires de France.]

BIBLIOGRAPHIE DE E. HALÉVY (édition originale)

Nous n'avons pas l'intention d'énumérer, sous ce titre, tous les ouvrages que nous avons consultés ; nous avons d'ailleurs essayé de donner toujours à nos références, dans nos notes, un caractère aussi exact que possible. Nous voudrions cependant, par quelques indications nécessaires, fournir à nos lecteurs le moyen de contrôler nos affirmations.

Nous indiquerons, d'abord, pour l'histoire générale de la période que nous étudions, les ouvrages classiques de Lecky, *History of England in the XVIIIth Century* (8 vol., 1878-1890) et de Leslie Stephen, *History of English Thought in the XVIIIth Century* (2 vol., 1876 ; 2<sup>e</sup> éd., 1881). — Consulter également l'intéressante histoire du règne de George III, par W. Massey (Londres, 1<sup>re</sup> éd., 1855-1863). — Le livre d'Adolf Held, *Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands*, 1881, contient une grande abondance de documents sur l'évolution des doctrines et surtout des institutions politiques et économiques en Angleterre, entre 1776 et 1832.

En ce qui concerne Bentham, nous renvoyons, dans nos notes, à l'édition de ses œuvres publiées en onze volumes par J. Bowring (Edimbourg, 1838-1843), toutes les fois où la chose est possible. Mais l'édition Bowring ne contient ni la *Déontologie*, ni les œuvres irrégieuses de Bentham (Bowring était croyant), et ne reproduit les œuvres françaises de Bentham que sous une forme très mutilée, avec des libertés de traduction souvent excessives.— Les œuvres de Bentham éditées en français par Dumont ont été réunies et publiées à Bruxelles (3 vol. gr. in-8°, 1829, 1830 et 1840). — Les volumes X et XI de Bowring contiennent une biographie de Bentham, prolix, confuse, incomplète. — Le volume I de l'ouvrage récent de M. Leslie Stephen (*The English Utilitarians*) constitue la première étude consacrée à la personne et à l'œuvre intégrale de Bentham. — Dans les ouvrages d'histoire de la philosophie Bentham semble être trop souvent considéré comme ayant exclusivement inventé l'arithmétique morale, et écrit la *Déontologie*. V., par exemple, Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 1<sup>re</sup> éd., 1833 ; 2<sup>e</sup> éd., 1842 ; Guyau, *La morale anglaise contemporaine : morale de l'utilité et de l'évolution*, 1879 ; et H. Gomperz, *Kritik des Hedonismus*, Stuttgart, 1899.

Voici les indications nécessaires pour consulter les divers ouvrages de Bentham, analysés dans ce premier volume :

*Fragment on Government*, 1776 ; 2<sup>e</sup> éd., 1822 ; Bowring, vol. I, p. 221 sq., nouv. éd. (Montague), Oxford, 1891.

*View of the Hard Labour Bill*, 1778 ; Bowring, vol. IV, p. 1 sq.

*A Defence of Usury*, 1787 ; Bowring, vol. III, p. 1 sq. — *Défense de l'usure*, ou lettres sur les inconvénients des lois qui fixent le taux de l'intérêt de l'argent, par Jérémie Bentham, traduit de l'anglais sur la 4<sup>e</sup> éd., etc., Paris, Malher et C<sup>ie</sup>, 1827 (auteur de la traduction : Saint-Amand-Bazard). V. aussi *Collection des principaux économistes*.

*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, 2<sup>e</sup> éd., 1823 ; Bowring, vol. I, p. 1 sq., nouv. édition, Oxford, 1879.

*Panopticon, or the Inspection House*, etc. ; Bowring, vol. IV, p. 27 sq. — Cf., dans les *Traité*s, un court mémoire intitulé *Panoptique*.

*Emancipate your Colonies*, 1793 ; Bowring, vol. IV, p. 407 sq. — V. *Manual of Political Economy*, Bowring, vol. IV, p. 54 sq.

*Traité*s de législation civile et pénale, Paris, 1802 ; 2<sup>e</sup> éd., 1820 ; 3<sup>e</sup> éd., 1830 ; Bowring, vol. I, p. 297 sq., 155 sq. ; vol. III, p. 158 sq.

*Théorie des peines et des récompenses*, Paris, 1811 ; 2<sup>e</sup> éd., 1818 ; 3<sup>e</sup> éd., 1826.

Disons, une fois pour toutes, que nous avons consulté, à *University College* (Londres) et au *British Museum*, les manuscrits de Bentham. Les manuscrits d'University College sont supposés avoir été classés à deux reprises, la première fois immédiatement après la mort de Bentham, par R. Smith, la deuxième fois en

## I. La jeunesse de Bentham (1776-1789)

1892, par M. Whittaker : le classement des cent quarante-huit boîtes ou portefeuilles, dont nous avons feuilleté le plus grand nombre, laisse encore beaucoup à désirer. Nous avons pu déterminer sur quels documents Dumont de Genève avait travaillé pour rédiger les *Traité*s ; nous avons pu trouver un petit nombre d'ouvrages inédits qui présentent de l'intérêt, et dont nous avons publié deux ou trois fragments à titre d'indications. À partir de 1802, les manuscrits de Bentham sont régulièrement datés du jour, du mois et de l'année : nous avons pu déterminer, depuis cette date jusqu'en 1832 (voir nos notes), la chronologie exacte des œuvres de Bentham — si difficile à établir, étant donné les conditions où elles ont été publiées. — Les manuscrits du *British Museum* se composent : 1<sup>o</sup> des papiers de la famille Bentham (Add. Mss. 33, 537 — 33, 564), c'est-à-dire, outre quelques manuscrits de Bentham (*Nomography, Logical Arrangements, Pannomial Fragments, Logic, Language*), des lettres écrites par Jérémie Bentham et par ses deux fils, Jérémie et Samuel. La correspondance de Bentham avec son frère jusqu'à son voyage en Russie en 1785, présente le plus haut intérêt pour l'étude de la formation de la pensée de Bentham ; il y a encore beaucoup à prendre après Bowring. Puis le *Panopticon* absorbe tout le temps et toutes les pensées de Bentham ; pendant les années qui correspondent à la Révolution et à l'Empire, les lettres de Bentham se laissent feuilletter très rapidement. — 2<sup>o</sup> du manuscrit de l'ouvrage de 1823 sur la *Religion naturelle* (voir notre second volume).

On consultera avec fruit, pour la connaissance des nombreux personnages que nous avons étudiés autour de Bentham, les excellentes biographies qui abondent dans la littérature anglaise. Citons : Lord Edmund Fitzmaurice, *Life of William, earl of Shelburne*, 1875-1876 ; — Sir Samuel Romilly, *Memoirs of the life of —*, written by himself, with a selection from his correspondence, edited by his sons, 3 vol., 1840. — Pour quelques détails sur la vie de Bentham, v. encore *Life of Wilberforce*, by his sons, 5 vol., 1838. — Dumont, *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières assemblées législatives*, Paris, 1830. — Brissot de Warville, *Mémoires sur ses contemporains et la Révolution française*, publiés par son fils, Paris, 1830. — Sur Adam Smith, v. sa vie, par Rae (1895) ; sur les agitateurs démocrates à partir de 1776, v. en particulier *The life and correspondence of Major Cartwright*, edited by his niece, 2 vol., 1828 ; et *Life of Horne Tooke*, par Alexander Stephens, 2 vol. — Nous citons Hume sur l'édition Green et Grose du *Traité* et des *Essais* ; et Adam Smith sur l'édition Thorold Rogers, en deux volumes de la *Richesse des Nations*.

[Retour à la Table des matières](#)

## **Postface**

**Jean-Pierre Dupuy**

Elie Halévy (1870-1937) appartient à cette lignée de publicistes français qui sont allés en Angleterre prendre des leçons de philosophie et de politique. Voltaire, Montesquieu, Guizot, Taine, la compagnie est de qualité, et Halévy s'en sera montré digne. En témoigne son *Histoire du peuple anglais au XIX<sup>e</sup> siècle*, œuvre monumentale en six volumes publiée de 1912 à 1932<sup>1</sup>, qui reste un classique, peut-être inégalé. Chaque État a un objet qui lui est particulier, observe Montesquieu. Ce peut être l'agrandissement, la guerre, le commerce, la gloire, etc. Mais il est une nation dans le monde qui a pour objet direct la liberté : l'Angleterre. Même si Halévy objecte à l'analyse que l'auteur de *L'Esprit des lois* donne des moyens de cette liberté anglaise, c'est bien elle qui le fascine, lui aussi. Comment nos voisins d'outre-Manche ont-ils su se faire libres sans tomber ni dans l'anarchie ni dans la tyrannie ? individualistes tout en étant tolérants et aptes au compromis ? Bref, qu'est-ce qui explique que l'Angleterre ait fait l'économie de cette Révolution que la « patrie des droits de l'homme », elle, n'aura pas su éviter ?

En France, aujourd'hui, c'est moins l'historien de l'Angleterre du XIX<sup>e</sup> siècle que l'on connaît sous le nom d'Elie Halévy, que l'auteur de deux ouvrages sur le socialisme, *L'ère des tyrannies*<sup>2</sup> et *Histoire du socialisme européen*<sup>3</sup>. L'affaire Dreyfus, dans laquelle il

---

<sup>1</sup> Chez Hachette. L'ouvrage a été réédité en 1974.

<sup>2</sup> *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, Gallimard, 1938.

<sup>3</sup> *Histoire du socialisme européen*. Rédigée d'après des notes de cours par un groupe d'anus et d'élèves de Elie Halévy. Gallimard, 1948.

s'engagea avec passion, ne fut pas pour Halévy le prétexte d'une conversion au socialisme. Il se distingue en ce sens de la génération de ses camarades plus jeunes de l'École normale supérieure, en particulier les amis de son frère Daniel, comme Albert Thomas et Charles Péguy, lesquels embrassèrent la foi socialiste au moment de l'Affaire sous l'influence de Jean Jaurès et de Lucien Herr. Elie Halévy était trop libéral et individualiste, trop rationaliste et démocrate, pour ne pas être sensible aux virtualités antidémocratiques, autoritaires et totalitaires de cette force d'émancipation. Qui de la liberté ou de la tyrannie l'emportera, c'est pour tenter de répondre à cette question que Halévy entreprend ses études sur le socialisme dont, dès avant la première guerre mondiale, il ne doute pas qu'il détient la clé de l'avenir <sup>4</sup>.

Or c'est une même ambivalence que Halévy avait repérée dans les principes de la démocratie libérale britannique. Certes, l'Angleterre avait su se réformer librement en l'absence de crises violentes et de révolutions. Cependant, ce résultat heureux ne signifiait pas qu'il n'y avait pas dans sa Constitution, dans sa philosophie sociale et son économie, dans la forme particulière d'individualisme qui la caractérisait, des ferments hostiles à la liberté. La « thèse méthodiste » d'Halévy, c'est que ces ferments furent neutralisés par une éthique sociale faite de croyances, d'opinions et de sentiments imprégnés de moralité puritaine. Quoi qu'il en soit de la pertinence de cette thèse, apparaît nettement l'unité d'inspiration qui sous-tend l'œuvre d'Halévy <sup>5</sup>. Qu'il se fasse l'historien de l'Angleterre du XIX<sup>e</sup> siècle ou celui du socialisme, c'est la contradiction entre la force d'émancipation de l'individualisme moderne et les nouvelles formes de « despotisme » dont il est porteur, comme disait Tocqueville, qui fait l'objet de sa « philosophie de l'histoire » <sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Lettre à Célestin Bouglé du 1<sup>er</sup> octobre 1913.

<sup>5</sup> Myrna Chase, dans sa biographie intellectuelle d'Elie Halévy, met bien cette unité en lumière : M. Chase, *Elie Halévy, An Intellectual Biography*, New York, Columbia University Press, 1980.

<sup>6</sup> Cf. lettre à C. Bouglé du 22 juillet 1896 : « Puisqu'il ne faut pas écrire une Histoire d'Angleterre, je n'écrirai pas une Histoire d'Angleterre. J'écrirai donc une Philosophie de l'Histoire... »

À l'une des principales menaces qui pèsent sur la liberté anglaise, Elie Halévy a consacré son premier grand ouvrage<sup>7</sup> — celui que les Presses Universitaires de France rééditent aujourd'hui. *La formation du radicalisme philosophique* fut publié en trois volumes chez F. Alcan ; les deux premiers, *La jeunesse de Bentham* et *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*, en 1901 ; le dernier, *Le radicalisme philosophique*, en 1904. Le deuxième volume fournit à Halévy le sujet de sa thèse de doctorat. L'objet de cet ouvrage est en principe la doctrine « utilitaire », comme dit Halévy, « utilitariste », comme nous disons aujourd'hui, maintenant que nous préférons l'affreux « émotionné » à « ému ». L'utilitarisme, montre Halévy, constitue « le fond même de l'entendement anglais ». C'est une « philosophie émancipatrice », affirme-t-il d'emblée, « très différente par son inspiration et ses principes, mais voisine par beaucoup de ses applications, de la philosophie sentimentale de J.-J. Rousseau »<sup>8</sup>. Et cependant, est-il obligé de reconnaître, la liberté n'y est pas considérée comme « un but de l'activité humaine ; la doctrine de l'utilité n'est pas, à son origine et dans son essence, une philosophie de la liberté »<sup>9</sup>. Halévy consacre son ouvrage à analyser cette tension, ou mieux, comme il dit lui-même, cette contradiction. La dimension autoritaire, antidémocratique, voire despotique — que l'on songe au sinistre *Panopticon*, la fameuse prison modèle conçue par Bentham — d'une doctrine individualiste et rationaliste, voilà ce qui le tourmente, lui qui partage ces valeurs, et le tourmentera toute sa vie.

Depuis la publication de sa traduction, en 1928<sup>10</sup>, l'ouvrage est considéré comme un classique dans les pays de langue anglaise. Il est constamment réédité. Les plus grands auteurs, qu'ils soient philosophes, sociologues, économistes ou historiens, font référence à lui dans des termes souvent très élogieux, de Talcott Parsons à John Rawls, en passant par Lionel Robbins et Jacob Viner. Mieux, l'image que les compatriotes de Jeremy Bentham et ceux de Thomas Paine se font

<sup>7</sup> Halévy a publié auparavant, en 1896, *La théorie platonicienne des sciences*, travail présenté à son agrégation.

<sup>8</sup> Vol. I, p. 6.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>10</sup> *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. Mary Morris, Londres, Faber and Gwyer, 1928. À noter toutefois que cette édition en langue anglaise ne comporte pas les notes, très riches et abondantes, de l'ouvrage.

aujourd'hui de l'utilitarisme a été en partie façonnée par la lecture qu'en a donnée Halévy. Sa grille d'analyse, les catégories qu'il a élaborées, comme les célèbres « identité naturelle des intérêts » et « identification artificielle des intérêts », font aujourd'hui partie du sens commun. En France, que faut-il mettre en regard ? Rien. L'ouvrage n'a jamais été réédité depuis sa parution. Plus d'un chercheur français a dû se résoudre à lire Halévy dans l'édition anglaise *paperback*. L'édition présente met fin à ce scandale. Mais au-delà de l'indignation, il faut chercher à comprendre. La démarche comparative qui fut celle de Halévy se poursuit tout naturellement dans l'étude du sort réservé à son livre dans les deux pays qu'il aima par-dessus tout : l'Angleterre et le sien.

Que savez-vous de la doctrine utilitaire ? demande, à ses compatriotes, le Professeur Halévy dès les premières lignes de son ouvrage. La même question, posée quelque quatre-vingt-dix ans plus tard, donnerait des notes encore plus désastreuses que celles qu'il leur décerne en 1901. De cette doctrine, qui, pourtant, exerça une influence sur la Révolution française, si l'on veut bien compter Helvétius parmi ses précurseurs, nous ne savons rien, parce que nous ne voulons rien en savoir<sup>11</sup>. Il y a, à cette ignorance délibérée, des causes plus ou moins immédiates, plus ou moins profondes. La disparition quasiment complète de la philosophie morale de la scène intellectuelle française ces dernières décennies n'a sûrement pas arrangé les choses. On peut y voir, si l'on veut, un effet des vagues nietzschéo-heideggérienne et freudo-marxienne qui ont submergé les sciences de l'homme, dans leurs variantes structuraliste, poststructuraliste ou « déconstructionniste ». Pour grave qu'elle soit, cette situation n'est peut-être que passagère, elle ne semble pas enracinée en tout cas dans la grande tradition de la pensée française, où les moralistes ont généralement tenu une place importante.

Plus préoccupante est l'incapacité foncière de la philosophie de notre pays à se saisir de l'économie comme réalité sociale et discipline

---

<sup>11</sup> Assez représentative à cet égard est l'opinion exprimée par Jacques Maritain dans son traité de philosophie morale : « De l'utilitarisme de Bentham et de Mill je ne crois pas que la philosophie morale ait rien à tirer d'important. » De fait, il lui consacre dix-huit lignes dans un volume de près de six cents pages (J. Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Gallimard, 1960, p. 127).

de pensée. Cet ostracisme, ce mépris trouvent probablement leur origine dans un système d'équations implicites, tenues pour vérités premières : l'économie, dans le premier sens du mot, c'est la part triviale de la condition humaine ; dans le second, ce n'est pas une pensée, c'est un calcul — *pace* Hobbes, — et qui plus est, un calcul sordide qui confond la Raison avec la logique des intérêts égoïstes. Il ne faut point s'étonner qu'avec de telles prémisses, l'analyse des dimensions morales et politiques du marché, cette spécialité austro-anglo-américaine, ne fasse pas partie de ce qui est jugé en France digne d'être pensé — avec les conséquences déplorables que l'on sait, en particulier une oscillation entre démonisation et sacralisation du marché. Or, il y a des affinités électives entre l'utilitarisme et l'économie politique. C'est du moins l'une des thèses originales défendues par Elie Halévy dans son livre. Cette thèse est discutable, nous la discuterons, mais dans la mesure où l'opinion l'a retenue, on tient là probablement l'une des raisons pour lesquelles, avec cet ouvrage, Halévy n'aura pas été prophète en son pays.

Il existe, cependant, une raison plus profonde. Dans la guerre idéologique que l'Angleterre et la France se livrent depuis toujours, il est question de savoir qui a inventé et réalisé le premier la liberté des Modernes ; qui a fondé les principes de la politique moderne. La France a la Révolution à son actif — mais aussi à son passif. D'un côté, les droits de l'homme ; de l'autre, la Terreur. Le renouveau que la pensée politique connaît dans notre pays depuis une vingtaine d'années a ravivé le débat, à propos de la question des origines du totalitarisme. L'idéal des Lumières implique-t-il les dérives despotiques et totalitaires qu'historiquement il a engendrées ? Le lien fut-il accidentel ou nécessaire ? C'est la question qui motivait Halévy. Un courant influent de la philosophie politique française actuelle soutient que le lien fut accidentel. La Révolution française est bien la Révolution des droits de l'homme. Il n'y a pas d'autre source de légitimité possible pour les institutions et l'organisation sociale et politique d'une société moderne que les droits des individus. Or voici le livre d'Elie Halévy qui s'inscrit en faux contre cette conception par trop hexagonale et questionne le bien-fondé de notre prétention à la supériorité et à l'antériorité. Notre orgueil national en sort meurtri. Il vaut mieux traiter l'importun par le silence — une arme, dans le domaine des idées, bien plus efficace que la polémique. Une institution, une action publi-

que sont légitimes (bonnes et justes) dans l'exacte mesure où elles contribuent au bonheur des hommes ; où elles diminuent leurs peines et accroissent leurs plaisirs ; où elles servent leurs intérêts. Cette conception concurrente du fondement de l'organisation sociale et politique, c'est l'Angleterre — et aussi l'Écosse — qui, sinon l'a inventée, du moins a su lui donner une cohérence, une ampleur et une portée telles que la doctrine utilitaire n'a rien à envier à la philosophie des droits de l'homme. Elie Halévy a analysé la généalogie de cette doctrine avec la même ferveur que d'autres mettront à étudier « la formation des principes de 1789 »<sup>12</sup>. Cet effort de se porter hors de soi et de se regarder soi-même à la lumière de l'autre fait de son œuvre un monument national, à l'égal de *La démocratie en Amérique*. Sa réédition doit être saluée comme un acte d'intérêt général.

Le lecteur français de 1994 qui va découvrir cet ouvrage doit cependant être mis en garde. Il est vraisemblable qu'il sait que, depuis 1971, la situation de la philosophie morale et politique anglo-saxonne a sensiblement changé. 1971, c'est l'année où paraît l'œuvre de John Rawls, *A Theory of justice*<sup>13</sup>. L'ambition de cette dernière est affichée clairement. Il s'agit de la première tentative d'envergure de mettre fin à la domination de la philosophie utilitariste sur la scène intellectuelle anglo-saxonne. Rawls entend, selon ses propres termes, « élaborer une conception de la justice assez systématique pour pouvoir se substituer à l'utilitarisme dont une forme ou une autre n'a cessé de dominer la tradition de la pensée politique anglo-saxonne ». Ces lignes, qui constituent un hommage indirect à l'utilitarisme, sont extraites de la Préface à l'édition française, *Théorie de la justice*, parue en 1987<sup>14</sup>. La comparaison des dates est une fois de plus accablante pour l'édition française. Ce livre, que beaucoup considèrent comme l'ouvrage majeur du XX<sup>e</sup> siècle dans son domaine, qui est devenu la référence obligée d'une littérature en expansion rapide, il aura fallu plus de quinze ans pour que le lecteur français y ait accès dans sa propre langue. Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Certes, l'œuvre de Rawls renouvelle la tradition du contrat social, elle se situe dans la lignée des philosophies de Rousseau et de Kant et, si l'on devait se contenter

---

<sup>12</sup> Vol. I, p. 7.

<sup>13</sup> Cambridge, Mass., Harvard University Press.

<sup>14</sup> Paris, Éditions du Seuil ; trad. de Catherine Audard.

d'un système de catégories aussi sommaire que l'opposition entre philosophies des droits de l'homme et doctrines utilitaires, elle se situerait évidemment plus près des premières que des secondes, dont elle se déclare l'adversaire déterminé. Mais il s'agit d'une théorie du contrat et d'un kantisme bien singuliers, puisqu'ils s'articulent à un empirisme de type humien, le sujet transcendantal faisant place à ce que l'auteur du *Traité de la nature humaine* nommait le contexte de la justice, le contrat étant passé par des individus intéressés, pour qu'il serve leurs intérêts. Bref, tout en s'opposant à l'utilitarisme, la philosophie rawlsienne conserve des traits fondamentaux de celui-ci ; c'est, comme lui, une problématique de l'intérêt. Les raisons qui expliquent l'indifférence dont a souffert l'ouvrage de Halévy jouent aussi contre celui de Rawls. Inversement, selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, il n'y a pas de meilleure introduction, pour le lecteur français d'aujourd'hui, à l'utilitarisme et à l'économie normative, que *Théorie de la justice*, à laquelle il faut tant de pages pour les réfuter. Or, voici la mise en garde. L'utilitarisme auquel s'intéresse Rawls n'a que des rapports très ténus avec celui qui fait l'objet de l'ouvrage de Halévy.

Ce que Rawls nomme « utilitarisme », ou encore « principe d'utilité », est une doctrine éthique qui définit l'action bonne comme celle qui contribue à accroître le plaisir net (c'est-à-dire la somme algébrique des plaisirs et des peines) de tous les individus concernés. Plus précisément encore, et de façon plus absolue, le bien est ce qui fait partie de l'optimum collectif, caractérisé par la maximisation de l'utilité générale, ou « utilité publique », obtenue par agrégation de toutes les utilités individuelles. À strictement parler, le « principe d'utilité » ne signifie rien d'autre que cela. Tous les auteurs de la tradition utilitariste emploient l'expression dans ce sens, y compris ceux qui font l'objet de l'étude de Halévy, à commencer par Jérémie Bentham. Celui-ci écrit, au début de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* — et ceci est une citation faite par Halévy, dans sa propre traduction<sup>15</sup> : « Par le principe d'utilité, on entend le principe qui approuve ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie intéressée (*the happiness of the Party whose interest is in*

---

<sup>15</sup> Vol. I, p. 37.

*question*) ; ou, ce qui revient au même, à favoriser ou à contrarier ce bonheur. » Malheureusement, Halévy ne cite pas ce qui suit juste après, et qui enlève toute ambiguïté au propos : « Si la partie intéressée est la communauté en général, alors il s'agit du bonheur de la communauté ; si c'est un individu particulier, de son bonheur (*if that party be the community in general, then the happiness of the community ; if a particular individual, then the happiness of that individual*) ». Dans la même page, Halévy fait aussi la citation suivante, qui interdit toute confusion possible : pour Bentham, la morale (mais aussi la législation, car l'une et l'autre ont même principe, à savoir le « principe d'utilité »), c'est « l'art de diriger les actions des hommes en vue de la production de la plus grande quantité possible de bonheur, pour ceux dont l'intérêt est en vue (*the greatest possible quantity of happiness, on the part of those whose interest is in view*)<sup>16</sup> ». Halévy, par ailleurs, n'est pas avare de la formule qui sert de slogan à l'École utilitariste — et qui, elle, nous le dirons, souffre d'incohérence interne : la meilleure action est celle qui procure « le plus grand bonheur du plus grand nombre (*the greatest happiness of the greatest number*) ».

Cependant, Halévy ne s'en tient pas là. Pour Bentham et ses disciples, selon lui, le « principe d'utilité » est *aussi* tout autre chose ; à savoir une loi psychologique affirmant que « l'égoïsme opère partout » et que « l'amour de soi est universel ». Du principe d'utilité entendu dans ce double sens, Halévy écrit : « Considéré comme une maxime d'action, il signifiait qu'il faut viser au plus grand bonheur du plus grand nombre ; considéré comme l'énoncé d'un fait général, il signifiait que tous les hommes naturellement tendent au plaisir et fuient la peine. Il peut donc, selon qu'on lui donne la forme impérative ou la forme indicative, être tenu pour un précepte moral ou pour une loi de la nature humaine. »<sup>17</sup>

Deux questions se posent immédiatement. Une question d'histoire des idées d'abord : le compte rendu de Halévy est-il fidèle à la pensée de l'utilitarisme historique ? Une question philosophique ensuite : si c'est le cas, comment ses représentants, et Halévy lui-même, peuvent-

<sup>16</sup> Halévy, *ibid.*

<sup>17</sup> Vol. III, p. 179-180.

ils prétendre donner unité à ce qui se présente comme deux principes apparemment irréductibles ? Notons que la difficulté réside moins dans l'écart entre un principe qui dit ce qui est et un principe qui dit ce qui doit être, entre un *quid facti* et un *quid juris* — après tout, toujours selon Halévy, le principe de l'égoïsme universel tend, chez Bentham, à devenir une norme, car la survie du genre humain en dépend<sup>18</sup> —, que de la différence des maximandes. Dans un cas, on doit maximiser le bonheur de la collectivité, l'utilité publique ; dans l'autre, on maximise de fait, et on doit maximiser, un bonheur privé, une utilité individuelle. En toute logique — cette logique que Halévy ne cesse d'invoquer, pour dire qu'elle était l'obsession de Bentham, mais aussi pour affirmer qu'il entend se plier lui-même à ses décrets —, ces deux règles sont désespérément irréconciliables. Lorsque Halévy écrit : « Puisque < la somme du bonheur total se compose des unités individuelles >, ne suffit-il pas, pour que tous soient heureux, que chacun soit égoïste ? Ainsi raisonnent les chefs de la nouvelle école »<sup>19</sup>, et qu'il donne à ce « raisonnement » la dignité d'un principe — ce principe qu'il nomme l'« identité naturelle des intérêts » —, il semble bien qu'il entérine un sophisme.

Car enfin, si l'objectif est de maximiser le bonheur global ou l'utilité publique, il est inévitable que cela puisse parfois requérir le sacrifice des intérêts de certains pour le plus grand bonheur des autres. Cela est si vrai que c'est sur ce point, principalement, que la critique de l'utilitarisme a toujours porté. Lorsque Rawls écrit, dès les premières lignes de son ouvrage : « Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien. Elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre »<sup>20</sup>, c'est évidemment à l'utilitarisme qu'il s'attaque. Dans son traité semi-« libertarien », *Anarchy, State, and Utopia*<sup>21</sup>, Robert Nozick se fait

<sup>18</sup> Cf., par exemple, vol. III, p. 116-117 et 204-205.

<sup>19</sup> Vol. III, p. 205.

<sup>20</sup> *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 29-30.

<sup>21</sup> New York, Basic Books, 1974, p. 28.

l'écho de cette critique lorsqu'il observe : « On considère généralement que l'erreur de l'utilitarisme réside dans sa conception trop étroite du bien. Il ne prend pas correctement en compte, affirme-t-on, les droits et le principe de leur non-violation ; il leur laisse plutôt un statut subordonné. Beaucoup de contre-exemples avancés comme critiques de l'utilitarisme relèvent de cette objection : par exemple le fait de châtier un innocent pour empêcher le déchaînement d'une vendetta menaçant de détruire la communauté. » Pour revenir aux auteurs qui font l'objet de l'étude de Halévy, un Helvétius, par exemple, ne craint pas d'affirmer bien fort une telle logique sacrificielle. On peut lire dans *De l'esprit* : « Cette utilité est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations. Elle doit inspirer le législateur, forcer les peuples à se soumettre à des lois ; c'est enfin à ce principe qu'il faut *sacrifier* tous ses sentiments, jusqu'au sentiment même d'humanité ». Pour qu'il n'y ait aucun doute sur le sens à attribuer à ce « sacrifier », Helvétius a recours à l'image suivante : « L'humanité publique est quelquefois impitoyable envers les particuliers. Lorsqu'un vaisseau est surpris par de longs calmes, et que la famine a, d'une voix impérieuse, commandé de tirer au sort la victime infortunée qui doit servir de pâture à ses compagnons, on l'égorge sans remords : le vaisseau est l'emblème de chaque nation ; tout devient légitime et même vertueux pour le salut public. »<sup>22</sup> Qui dira que l'esprit de la Révolution française n'aura pas été *aussi* cela, à côté de la philosophie des droits de l'homme ?

Le principe d'utilité, pris comme impératif éthique, risque donc de déboucher sur une logique sacrificielle. Dans les exemples ou citations qui viennent d'être examinés, que cette logique ait été critiquée ou au contraire revendiquée, il s'agissait toujours du sacrifice d'un tiers. Or il est important de comprendre qu'en bonne éthique utilitariste, le sacrifice d'un tiers ou mon propre sacrifice sont moralement équivalents dès lors qu'ils procurent la même utilité globale. Que je livre un bouc émissaire à la foule en furie ou que je me livre moi-même en victime expiatoire est éthiquement indifférent, à efficacité identique. Sauf raisons spécifiques qui amènent à conclure différemment, le principe d'utilité exige que chacun accorde ni plus ni moins

<sup>22</sup> Helvétius, *De l'esprit*, t. I, chap. VI, discours II.

de poids au bonheur de chacun de ses congénères qu'au sien propre. Donc, le principe d'utilité est incompatible avec ce principe que Halévy, à la suite de ses auteurs, mais aussi de son propre chef, nomme tantôt « système égoïste » (Hume), tantôt « *self-preference principle* » ou « principe de l'égoïsme universel » (Bentham), ou bien encore, hélas — car c'est une source de confusion —, « principe d'utilité » (Halévy) — et ce, puisque la maximisation de l'utilité publique peut exiger d'Ego qu'il sacrifie son bonheur, sa liberté ou même sa vie.

Cela, les plus grands des utilitaristes l'ont dit et répété. Ainsi John Stuart Mill peut écrire, dans un passage célèbre de son traité *On Utilitarianism* : « La moralité utilitaire reconnaît pleinement que les êtres humains ont le pouvoir de sacrifier leur plus grand bien au bien des autres. » Et il précise : « La disposition à faire un tel sacrifice est la plus haute vertu que l'on peut trouver dans l'homme. »<sup>23</sup> Adam Smith lui-même, que Halévy range parmi les fondateurs de l'utilitarisme, est amené à poser la question suivante dans son grand traité de philosophie morale, *The Theory of Moral Sentiments* : « Qu'est-ce qui porte constamment les hommes généreux, et souvent les autres, à sacrifier leur intérêt propre à l'intérêt supérieur de leurs semblables ? »<sup>24</sup> Cela cadre assez mal avec ce que Elie Halévy nous dit de l'économie politique, cette « < dogmatique de l'égoïsme > [qui] constitue peut-être la plus fameuse des applications du principe de l'utilité ». Mais il n'est pas jusqu'au cas de Bentham lui-même, tel que l'analyse Halévy, qui ne conduise à nous interroger sur la cohérence de ce qui nous est ici proposé. Bentham, nous explique Halévy avec limpidité, n'a jamais jugé... utile de prouver directement le principe d'utilité, traité comme loi objective de la nature humaine. Seules des preuves indirectes sont concevables. On peut montrer que toutes les critiques de l'utilitarisme reposent en dernière instance sur des arguments utilitaristes. L'histoire de la philosophie, soit dit en passant, n'est pas avare de ce genre de dialectique totalitaire. La critique du Logos en appelle toujours au Logos, etc. Exercice d'application. Est-on tenté d'opposer au principe d'utilité le « principe de l'ascétisme » ?

---

<sup>23</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. by H. B. Acton, Londres, S. M. Dent & Sons Ltd, 1972, 15.

<sup>24</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie, Oxford University Press, 1976, p. 137 (III, 3).

Voici la réfutation de Bentham, selon Halévy : « La morale du sacrifice peut être née de cette observation qu'il convient de sacrifier le plaisir immédiat au plaisir futur : le plaisir reste donc toujours la fin de l'action. Elle peut encore se fonder sur ce qu'il faut sacrifier l'intérêt des individus à l'intérêt public ; mais qu'est-ce, demande Bentham, que l'intérêt public, sinon la somme des intérêts individuels ? »<sup>25</sup> Mais qui ne voit que cet argument témoigne, *a contrario*, d'une claire compréhension de ce que le principe d'utilité implique une logique sacrificielle, elle-même incompatible avec le « *self-preference principle* » ? Il est d'ailleurs troublant de constater que, de John Stuart Mill lui-même à Jacob Viner<sup>26</sup>, toute une tradition de commentateurs de Bentham a nié que celui-ci ait adhéré de manière systématique à l'hypothèse, ou au principe, de l'égoïsme universel. Mais là n'est sans doute pas l'essentiel.

L'essentiel, c'est le choix qu'Elie Halévy a fait concernant l'objet de son étude. Cet objet est en fait parfaitement défini par le titre de l'ouvrage. « La formation du radicalisme philosophique », c'est l'histoire de ce qui prépare la constitution, autour de Jérémie Bentham et de ses principaux disciples (James Mill, son fils, John Stuart Mill, David Ricardo), d'un groupe de réformateurs « radicaux » — c'est-à-dire « tous ceux qui désirent altérer la constitution conformément à quelque grand plan général »<sup>27</sup>, mais plus spécifiquement, les partisans de la démocratie. Radicaux « philosophiques », parce qu'ils prétendent fonder leurs idées de réforme sur des principes simples et clairement définis. Dans l'idéal, un seul, souligne Halévy, et ce serait le « principe d'utilité ». Lorsqu'il utilise ce terme dans ce contexte, Halévy ne peut évidemment lui donner son sens technique. Car il est manifestement faux que l'ensemble disparate d'opinions, de doctrines et de théories qui concourent à la formation du « radicalisme philosophique » — la psychologie de l'association, l'économie politique classique, l'éthique hédoniste, la thèse du gouvernement démocratique — puissent s'unifier autour d'un principe qui affirme que l'action bonne est celle qui concourt à la maximisation de l'utilité publique. Si l'on

<sup>25</sup> Vol. I, p. 39.

<sup>26</sup> Jacob Viner, « Bentham and J. S. Mill : the Utilitarian Background », *The American Review*, vol. XXXIX, mars 1949, n. 2, p. 360-382 ; repris in *The Long View and the Short*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958, p. 312-314.

<sup>27</sup> Vol. II, p. 138.

veut trouver, sinon une unité, du moins un air de famille, à cet ensemble, le prix à payer est de donner de la « doctrine utilitaire » une caractérisation très générale et apparemment peu contraignante, du type « tous les hommes veulent être heureux » ou « chaque individu cherche à maximiser ses intérêts ou son < utilité >, dont il est le meilleur juge ». Cependant, il semble bien que cette définition se révèle finalement bien trop forte ou cruellement inadéquate, puisqu'elle exclut... l'éthique utilitariste proprement dite, pour cause d'incompatibilité avec son impératif catégorique.

La difficulté ne doit pas être minimisée. À ne pas l'affronter, on s'expose, par exemple, à rester dans une fâcheuse incertitude sur la question primordiale de savoir qui l'on range dans le camp des utilitaristes. Prenons l'exemple de David Hume. Halévy n'hésite pas à le tenir pour « un précurseur de la morale utilitaire »<sup>28</sup>. Il dit même lui emprunter sa célèbre distinction entre fusion des intérêts, identité naturelle des intérêts et identification artificielle des intérêts, sur laquelle nous allons revenir. Il est vrai que Bentham lui-même, dans son premier ouvrage, le *Fragment sur le gouvernement* (1776), reconnaît devoir à l'auteur du *Traité* la découverte du « principe d'utilité ». Et cependant, comme chacun sait, Hume entend dire ce qui est, et non ce qui doit être. Mais il a observé que nous approuvons une action comme moralement bonne dans l'exacte mesure où elle nous semble aller dans le sens de l'intérêt général. Halévy, par ailleurs, ajoute au dossier la pièce à conviction que constitue la théorie de Hume sur l'origine de la justice et de la propriété<sup>29</sup>. Pour Hume, si les hommes se laissent mutuellement en possession de leurs biens, ce n'est nullement en raison d'un pacte, d'une promesse ou d'un engagement qu'ils auraient contracté les uns vis-à-vis des autres, c'est parce qu'ils se guident sur le sens commun qu'ils partagent et qui leur dit où est leur intérêt. C'est mon intérêt de ne pas toucher à la propriété de mon voisin dès lors qu'il agit de même à mon égard. Voilà ce que dicte l'« utilité ». Or, commentant cette théorie, John Rawls renonce à classer Hume parmi les utilitaristes<sup>30</sup>. Pour Hume, reconnaît-il, « l'utilité semble

<sup>28</sup> Vol. I, p. 20.

<sup>29</sup> Vol. I, p. 61-62.

<sup>30</sup> Dans la préface de l'édition originale, Rawls range parmi « les grands utilitaristes » : « Hume et Adam Smith, Bentham et Mill... » (*Théorie*, p. 19). Inadvertance, influence diffuse de Halévy, ou signe d'une difficulté réelle ?

identique à quelque forme du bien commun ; les institutions satisfont à ses exigences quand elles fonctionnent dans l'intérêt de chacun, du moins à long terme ». Cependant, cela n'est pas pour Rawls une condition suffisante pour juger qu'une théorie relève de la confrérie utilitariste. Son argument pour en exclure Hume ? : « Aucune mention n'est faite de la possibilité que les gains de certains compensent les désavantages des autres. »<sup>31</sup> En d'autres termes, la seule marque distinctive de l'utilitarisme au sens rigoureux du terme, c'est, pour Rawls, mais aussi pour la plupart des auteurs contemporains, l'acceptation d'une logique sacrificielle. C'est la même opposition entre le sens vague et le sens technique du mot « utilitarisme » qui explique que Rawls lui-même, à son grand dam, lui qui consacre un énorme traité à réfuter et à dépasser l'éthique utilitariste, soit parfois traité comme membre du club !

Dans une lettre adressée à Célestin Bouglé en date du 26 juin 1896, alors qu'il avait déjà commencé ses recherches sur l'utilitarisme pour les besoins d'un cycle de conférences à l'École libre des sciences politiques, Elie Halévy écrit : « J'étudie la biographie de Bentham, où je montrerai le type du philosophe *simpliste*, qui est aussi le type du philosophe *réformateur* et du *penseur non universitaire*. » Il ne se faisait d'ailleurs pas beaucoup d'illusions sur les facultés de rigueur de son principal héros intellectuel. Ce qui l'intéressait chez Bentham et les Benthamites, c'était le militantisme réformateur, appuyé sur la conviction que les idées peuvent changer le monde. Et la liste des réformes que leurs idées inspirèrent est spectaculaire, puisqu'elles vont de la refonte des principales branches du droit à la mise en place d'un suffrage universel incluant le vote des femmes, en passant par la réforme des prisons, la liberté du commerce, la légalisation des syndicats, l'abrogation des lois usuraires, la réforme de l'administration locale et de la fonction publique, l'éducation publique généralisée, la liberté de la presse, etc.<sup>32</sup> Or on ne peut s'empêcher de penser que le modèle a déteint sur le peintre. Après tout, Elie Halévy lui aussi aura renoncé à la philosophie et à une carrière universitaire alors que tout l'y préparait : sa formation (École normale supérieure), ses maîtres (Alphonse Darlu, le philosophe idéaliste à qui *La formation* est dédié), ses ami-

<sup>31</sup> *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 58.

<sup>32</sup> Cf. Jacob Viner, « Bentham and J. S. Mill », *loc. cit.*

tiés (Léon Brunschvicg, Émile Chartier — *i.e.* Alain —, Célestin Bouglé), ses engagements (fondation de la *Revue de métaphysique et de morale* et de la Société française de philosophie), ses premiers travaux (*La théorie platonicienne des sciences*). Lui aussi aura cru au pouvoir réformateur des idées et son ambition aura été de donner à son pays une éthique sociale rationaliste et stoïcienne, démocratique et laïque, teintée de protestantisme, non sans rapport avec l'esprit public anglais qui était l'objet de sa recherche. Bien dans sa manière, Elie Halévy a mis sur le compte du hasard ou du destin certains des choix fondamentaux qui furent les siens — en particulier, son entrée à l'École libre des sciences politiques pour y enseigner, à la demande d'Émile Boutmy, l'économie et les institutions politiques anglaises<sup>33</sup>. Cet éloignement de la philosophie, qui lui sert de prétexte à se moquer de lui-même — il écrit en 1899 à Xavier Léon : « Ce n'est pas l'économie politique qui m'absorbe, c'est bien pis : c'est l'histoire des doctrines économiques (...) ; si je me déshabitué des idées *abstraites*, ce qui est un mal (...), je me dégoûte des idées *générales*, ce qui est un bien » —, on peut penser qu'il correspond en vérité à une décision pleinement assumée. Quoi qu'il en soit, *La formation du radicalisme philosophique* n'est pas un livre de philosophie, comme le souligne son préfacier anglais. L'auteur ne s'est pas donné pour objectif de juger la valeur philosophique des doctrines qu'il étudiait, appréciée en termes de cohérence interne et de poids de vérité. Son livre est un livre d'histoire des idées, et, en tant que tel, il reste une référence indispensable<sup>34</sup>.

Certes, il serait injuste de prétendre que Halévy n'a pas été sensible à la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, qu'il y avait à vouloir donner unité et cohérence à un tel ensemble de doctrines et de théories

<sup>33</sup> Lettre à Célestin Bouglé du 22 mars 1901.

<sup>34</sup> À quoi il faut ajouter que Halévy a dû hâter la rédaction et la publication des volumes I et II de l'édition originale plus qu'il ne l'aurait souhaité. Il apprend en effet au début de l'année 1900 que Sir Leslie Stephen va faire paraître une étude importante sur les utilitaristes (*The English Utilitarians*, 3 vol., Duckworth, Londres, 1900). Pour son troisième volume, il disposera de plus de temps, qu'il mettra à profit en retournant à Londres pour y poursuivre ses recherches. Ces circonstances expliquent qu'il y ait parfois, entre ce troisième volume et les deux premiers, des divergences sérieuses de définitions, d'analyses et de jugements. Dans une lettre du 30 août 1904 à Bouglé, Halévy écrit : « Oui, mon troisième volume est meilleur que les deux premiers, et beaucoup [*sic*], parce que j'ai eu le temps de le récrire tout entier. Mes deux premiers volumes me laissent et me laisseront toujours, pour leur inachèvement, des remords cuisants. » il faut saluer cette lucidité.

à partir d'un principe unique — le « principe d'utilité » —, alors que ce principe, tel Janus, se révèle avoir deux faces apparemment inconciliables : l'« égoïsme universel » et l'éthique de la maximisation de l'utilité générale. Dès le début de son ouvrage, à propos de Hume, il pose le problème : « Si l'objet naturel de mes désirs, c'est mon plaisir, si l'objet naturel de mes aversions, c'est ma douleur, comment concevoir que le sens moral, qui m'inspire de poursuivre l'utilité générale, et non mon intérêt privé, fasse partie de ma nature ? »<sup>35</sup> De la réponse, ou plutôt des réponses qu'il donne à cette question, Halévy va faire l'armature de l'ensemble de son ouvrage, la grille de lecture systématique à laquelle il va résolument se tenir, et ce jusqu'à la dernière phrase. Les catégories qu'il a introduites à cet effet sont devenues, on l'a dit, monnaie courante dans toute discussion de la doctrine. Elles sont ce qui reste lorsqu'on a lu Halévy et tout oublié, ou même lorsqu'on ne l'a pas lu. Or c'est sur ce point que le regard rétrospectif que l'on peut jeter aujourd'hui sur son œuvre doit être un regard critique, nourri de tous les développements que la doctrine utilitariste a connus depuis lors et que Halévy, bien évidemment, pas plus que les auteurs de son étude, ne pouvait anticiper.

Halévy ne prétend pas avoir sauvé la cohérence du « benthamisme », pour lequel il a parfois des mots sévères. Les réponses à la question de base sont en effet, dit-il, « peut-être contradictoires entre elles »<sup>36</sup>. Elles mettent en scène la tension entre les dimensions libérales et autoritaires de l'utilitarisme, dont nous avons dit en commençant qu'elle était l'objet de la préoccupation de Halévy. Ce dernier use, à ce propos, d'un argument étrange, dans son « Introduction », pour justifier son choix de la méthode historique (par opposition à la méthode philosophique). À trop bien mettre en lumière la cohérence (ou au contraire les contradictions) du radicalisme philosophique déjà constitué, il se serait rendu passible du reproche de partialité<sup>37</sup>. À quoi l'on peut objecter qu'il se serait évité bien des embarras s'il s'en était tenu à la discussion philosophique du principe d'utilité, pris dans son sens technique, à savoir le principe de la maximisation de l'utilité générale. Mais on ne peut lui reprocher son choix d'historien des idées

---

<sup>35</sup> Vol. I, p. 22.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Vol. I, p. 6-7.

pour qui les tensions, les oppositions, voire les contradictions propres au radicalisme philosophique témoignent de la richesse de la doctrine.

À la question qu'il pose, Halévy affirme que « toute doctrine de l'utilité » offre trois types de réponses. Une lecture attentive de son exposé révèle que ces réponses se structurent en fait selon un arbre binaire. Une première bifurcation oppose l'hypothèse de la sympathie à celle de l'égoïsme universel. Que l'une et l'autre puissent être considérées comme « une forme spéciale du principe de l'utilité », ainsi que l'affirme Halévy<sup>38</sup>, ne manque pas dès l'abord de nous étonner. Nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, la première branche de l'alternative conduit au « principe de la fusion des intérêts », le « sentiment de sympathie » nous intéressant spontanément au bonheur de notre prochain. La seconde branche mène à une seconde bifurcation. S'opposent cette fois le « principe de l'identité naturelle des intérêts » et le « principe de l'identification artificielle des intérêts ». L'économie politique illustre le premier, dans la mesure où elle réalise l'« harmonie des égoïsmes »<sup>39</sup> ; la théorie benthamienne de la morale et de la législation le second, l'éducateur ou le législateur usant d'un système de peines et de récompenses pour faire que la composition des actes mus par l'intérêt privé ainsi manipulé aille dans le sens de l'intérêt de tous.

L'intérêt et la valeur philosophiques de l'ouvrage se jouent sur cette grille de lecture et ce système d'oppositions, lesquels s'appliquent aux trois grands domaines où va s'exercer le « radicalisme philosophique » : le droit, l'économie et la politique. Dans un de ces raccourcis saisissants dont il a le secret, Halévy écrit : « ... deux interprétations du principe de l'utilité sont possibles. Ou bien l'identification des intérêts, fin de la morale et de la législation, est contre nature, et ne peut être l'œuvre, si elle se réalise, que des artifices du législateur ; ou bien elle est l'œuvre spontanée de la nature. Bentham applique le principe sous sa première forme à la solution des problèmes juridiques. Adam Smith et Bentham l'appliquent, sous sa seconde forme, à la solution des problèmes économiques. On peut essayer, en matière constitutionnelle, l'application de l'une et de l'autre forme du princi-

---

<sup>38</sup> Vol. I, p. 22.

<sup>39</sup> Vol. III, p. 205-206.

pe. »<sup>40</sup> Dans ce dernier domaine, *La formation du radicalisme philosophique* montre fort bien comment, au nom du principe de l'identification artificielle des intérêts, les Benthamites sont passés d'une position foncièrement antidémocratique à une forme de libéralisme politique, dans laquelle des éléments autoritaires sont néanmoins toujours présents : « Bentham n'a jamais été un libéral ; constamment impatient de réformes philanthropiques, il passe seulement d'un autoritarisme monarchique à un autoritarisme démocratique, sans s'arrêter à cette position intermédiaire qui est celle du libéralisme anglo-saxon. »<sup>41</sup>

La même double question se pose que précédemment. La première concerne l'histoire des idées, la seconde est de nature philosophique. Ce système d'oppositions est-il fidèle à la pensée des auteurs analysés ? Introduit-il une intelligibilité, c'est-à-dire, dans le cas présent, réduit-il l'incohérence apparente du matériau étudié à la tension entre un petit nombre de principes contradictoires ?

Notons tout d'abord deux choses. La question que pose Halévy n'est pas la question que l'on s'attendrait qu'il dût poser ; deuxièmement, la réponse qu'il donne n'est pas la réponse à la question qu'il a posée.

Sur le premier point, il semble que la question à poser en toute priorité soit celle-ci : comment peut-on, si l'on croit à l'hypothèse de l'égoïsme universel, ou même simplement que l'égoïsme est le « penchant prédominant de la nature humaine », espérer *justifier* le principe d'utilité, à savoir la maxime selon laquelle chacun *doit*, dans ses actions, viser la maximisation de l'utilité générale ? Cette question porte sur le fondement de ce qui doit être, elle est à distinguer de la question de la nature d'un hypothétique sens moral en l'être humain. Nulle part, comme Halévy le montre bien, Bentham ne juge nécessaire de prouver le principe d'utilité, tant il lui semble inscrit dans la nature des choses, mais cela ne doit pas empêcher de poser la question impossible de savoir ce que pourrait être une telle preuve étant donné les prémisses que Halévy lui prête. L'utilitarisme classique, lui,

---

<sup>40</sup> Vol. I, p. 159.

<sup>41</sup> Vol. III, p. 80.

s'efforcera bien de prouver le principe d'utilité, mais sur de tout autres bases. La tentative la plus sérieuse, à laquelle Rawls s'attaque en priorité, est celle de Henry Sidgwick dans son traité *The Methods of Ethics*, publié à Londres en 1874. Il s'agit d'une méthode axiomatique qui relève de ce que Rawls nomme l'intuitionnisme rationnel. L'ambition de Sidgwick est de déduire logiquement le principe d'utilité de premiers principes qui se donnent comme évidents, allant de soi, du type : « Si une certaine conduite qui est juste s'agissant de moi est injuste s'il s'agit de quelqu'un d'autre, la raison doit en tenir à une différence entre les deux cas qui ne soit pas le simple fait que l'autre et moi sommes des personnes différentes. » Il est à noter que Rawls envisage une autre possibilité de fonder en raison le principe d'utilité. Il s'agit de poser un spectateur impartial et doué d'une faculté parfaite de *sympathie*, qui s'identifie à l'ensemble des membres de la collectivité. Son impartialité postulée lui faisant accorder le même poids à chacun — Bentham disait : « Chacun compte pour un, et personne pour plus de un » —, cet être hypothétique souffre et jouit de la même manière, exactement, que la société considérée comme un tout. C'est bien là ce qui motive la critique des anti-utilitaristes. L'utilitarisme, disent-ils, étend à la collectivité tout entière les principes du choix rationnel valables pour un individu isolé ; il ne prend pas au sérieux le caractère pluriel et distinct des personnes. Tout ce débat sur les fondements ne fait pas partie de l'objet du livre de Halévy.

À la réflexion, il apparaît par ailleurs qu'avec ses principes d'identité des intérêts, Halévy ne répond pas à la question qu'il pose. Supposons que les intérêts s'harmonisent, spontanément, ou bien par l'artifice de la raison du législateur ou de l'éducateur. Plus précisément, la composition des actions mues par ces intérêts produit la maximisation de l'utilité générale. En quoi peut-on dire que cela révèle en moi la présence d'un sens moral conforme au principe d'utilité ? De celui qui renonce au crime qu'il voulait commettre parce qu'il craint le châtement qui risque de fondre sur lui, peut-on dire qu'il a été mû par un sens de la justice utilitariste ? Il faudrait pour cela, semble-t-il, qu'il éprouvât le désir d'agir justement. Certes, nous le savons, le principe d'utilité ne connaît que les conséquences, est indifférent aux motivations. Mais pourquoi se fixer sur cette conséquence particulière qu'est la maximisation de l'utilité générale ? La composition des actions individuelles a produit bien d'autres conséquences qui, pas plus

que cette dernière, n'ont été voulues, ni même sues. L'état social qui en a résulté est, par exemple, supposons-le, ce que les économistes nomment un « optimum de Pareto ». Dira-t-on que les individus ont en eux un sens *moral* définissant l'action bonne comme celle qui est compatible avec la recherche d'un optimum de Pareto ? On voit la part d'arbitraire qui s'attache à l'argument de Halévy. Il est difficile de ne pas tomber d'accord avec Rawls lorsqu'il émet cette remarque de bon sens : « On dit parfois que Bentham aurait soutenu à la fois la doctrine utilitariste classique [*i.e.* le principe d'utilité — J.-P. D.] et celle de l'égoïsme psychologique. Mais, si c'est une loi psychologique que les individus ne cherchent que leurs propres intérêts, il est impossible qu'ils aient un sens efficace de la justice (tel que le définit le principe d'utilité). »<sup>42</sup>

Une autre difficulté sérieuse doit être mentionnée, touchant le « principe de l'identité des intérêts » qui, selon Halévy, est la forme que prendrait le principe d'utilité dans l'économie politique d'Adam Smith et de Bentham. La seule chose que cette expression peut, dans l'esprit de ces auteurs, signifier est, non pas que les intérêts des divers individus qui composent la société, traités comme des *fonctions* de l'état économique et social, sont identiques, mais que les *valeurs* de ces diverses fonctions varient dans le même sens (croissant) au cours d'une évolution donnée. Marchands, travailleurs, capitalistes et propriétaires fonciers ont tous intérêt, supposons-le — ce que Adam Smith, précisément, ne fait pas, comme le reconnaît Halévy lucidement<sup>43</sup> —, à la croissance économique. Qu'est-ce à dire ? Que tous y gagnent, et rien de plus. C'est la confusion catégorielle entre une fonction et les valeurs qu'elle prend qui, seule, pourrait donner à penser que l'on a ici affaire à une forme spécifique du principe d'utilité, au sens de la recherche de la maximisation de l'utilité générale. « Le postulat impliqué dans le principe d'identité des intérêts, écrit Halévy, c'est l'idée que l'échange donne constamment au travail sa récompense, que le mécanisme de l'échange est juste. »<sup>44</sup> La justice en question ne peut être ici que la justice commutative. Dans les termes de la théorie économique actuelle, on dirait que l'échange est avantageux pour

<sup>42</sup> *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 69.

<sup>43</sup> Vol. I, p. 126-128.

<sup>44</sup> Vol. I, p. 149.

toutes les parties qui y prennent part, qu'il constitue une transformation sociale « parétienne ». L'économie atteint un équilibre qui a pour propriété que toutes les possibilités de telles transformations parétiennes ont été épuisées. On dit qu'il constitue un « optimum de Pareto ». Toute transformation ultérieure est telle que chacune des parties ne peut gagner qu'aux dépens des autres. Les intérêts sont devenus divergents, dirait Halévy. Mais on ne peut inférer de cela que l'optimum atteint maximise l'utilité générale, est conforme au principe d'utilité. Considérons toutes les transformations historiques qui ont conduit à cet optimum de Pareto particulier. Certes, le long du chemin ainsi *effectivement* parcouru, les intérêts sont allés dans le même sens (croissant). Mais, *contre-factuellement*, d'autres chemins, également parétiens, conduisant à d'autres optimums de Pareto, eussent été possibles. Par rapport à ces autres chemins virtuels, le chemin effectivement parcouru avantage certaines parties au détriment des autres. En d'autres termes, bien que le long de l'histoire qui s'est effectivement déroulée, les intérêts des uns aient été servis comme les intérêts des autres, on ne peut dire qu'ils sont identiques, parce que, par rapport à d'autres histoires possibles, les intérêts de certains ont été *sacrifiés*. À de multiples reprises, Halévy insiste sur le fait que, lorsque le principe d'utilité prend la forme du principe de l'identité naturelle des intérêts — c'est-à-dire essentiellement dans le champ de l'économie politique —, la morale utilitaire rompt radicalement avec la « disposition au sacrifice », laquelle caractériserait les morales de type traditionnel, religieux, aristocratique ou ascétique<sup>45</sup>. Cette proposition est paradoxale parce que l'éthique utilitariste au sens strict est, on l'a vu, une morale sacrificielle. Si Halévy peut prétendre cela, c'est qu'il lui *suffit* qu'une doctrine ou un principe demande que les intérêts varient dans le même sens le long d'un chemin effectif pour qu'il les classe comme utilitaristes. Mais rien ne garantit alors que l'on aura bien maximisé l'utilité générale. Aussi bien, lorsque Smith parle de la « main invisible » comme assurant « l'intérêt de la société tout entière », cet intérêt général ne doit-il pas être conçu au sens de la satisfaction du principe d'utilité — mais simplement, au mieux, au sens de ce que l'on appellerait aujourd'hui la réalisation d'un optimum de Pareto (mais même ceci est beaucoup trop fort, comme nous allons le voir). Ce qui est en-

---

<sup>45</sup> Cf., par exemple, vol. I, p. 115-116, et vol. III, p. 204-206.

jeu, ici, n'est rien de moins que l'appartenance de Smith et de l'économie politique naissante à l'utilitarisme. On peut, en effet, tout à la fois poser l'optimum de Pareto (c'est-à-dire ce que l'on nomme couramment l'efficacité économique) comme norme et refuser la logique sacrificielle : c'est, par exemple, le cas de la théorie rawlsienne de la justice.

C'est sur le fond de cette discussion logique que l'on peut comprendre la critique que Jacob Viner, cet excellent commentateur de l'histoire intellectuelle anglaise, adresse à Halévy dans un célèbre article sur Bentham et John Stuart Mill<sup>46</sup>. Viner soutient qu'il n'a pas trouvé, dans les écrits de Bentham, « la moindre trace » d'une « doctrine de l'harmonie naturelle des intérêts ». Bentham (comme Smith, d'ailleurs, ainsi que le même Viner l'a montré dans un autre article)<sup>47</sup>, envisage que l'État intervienne dans le fonctionnement de l'économie, et ceci non seulement de façon négative (répression des activités néfastes), comme le reconnaît Halévy, mais aussi de façon positive (par exemple, construction de routes, de chemins de fer, d'hôpitaux publics, prise en charge de l'éducation publique, etc. ; bref, les éléments de base du *Welfare State*). Ce que Viner nie, c'est que l'on puisse identifier chez Bentham un principe d'harmonie spontanée des intérêts. Le seul dogme, c'est le principe d'utilité. L'application de ce principe conduit à des règles pragmatiques selon lesquelles l'État intervient dans certains cas, reste « coi » (*quiet*) dans d'autres : mais une règle n'est pas un principe. Or, à mesure que l'on avance dans la lecture du livre de Halévy, l'on voit le principe de l'identité naturelle des intérêts (ainsi d'ailleurs que le principe concurrent de l'identification artificielle des intérêts) passer du statut d'incarnation particulière du principe d'utilité à celui de principe pleinement autonome, posé à côté du principe d'utilité<sup>48</sup>. La critique de Viner nie qu'il existe un tel principe ; celle que nous avons présentée mettrait de toute façon en doute sa compatibilité avec le principe d'utilité.

<sup>46</sup> J. Viner, « Bentham and J. S. Mill », *loc. cit.*

<sup>47</sup> J. Viner, « Adam Smith and Laissez Faire », *The Journal of Political Economy*, vol. 35, avril 1927 ; repris dans *The Long View and the Short*, *op. cit.*, p. 213-245.

<sup>48</sup> Cf. par exemple vol. III, p. 116-117 : « Trois principes fondent la philosophie politique de Bentham... » Il est à noter que le principe de l'identité naturelle des intérêts tend à être identifié au principe descriptif de l'égoïsme universel, lui-même confondu avec le principe normatif correspondant (Il *faut* être égoïste).

Il est à signaler, dans le même ordre d'idées, que l'expression « le plus grand bonheur du plus grand nombre », qui sert de slogan à l'École, est vide de sens. C'est encore d'une confusion sur les maximes qu'il s'agit. Halévy suit les « progrès » logiques de Bentham à ce propos, de la formule « le plus grand bonheur de tous » à la formule définitive<sup>49</sup>. Malheureusement, celle-ci n'est pas plus satisfaisante que celle-là. On devrait pourtant savoir depuis Leibniz que la double maximisation, c'est-à-dire la maximisation de deux *fonctions* mathématiques à la fois, est une impossibilité logique. On peut maximiser le nombre de ceux qui ont un bonheur supérieur à un certain seuil que l'on s'est imposé ; on peut maximiser la somme des bonheurs sur l'ensemble de la population, ou toute autre fonction croissante des bonheurs individuels. Mais cela n'a pas de sens de maximiser à la fois le bonheur et le nombre.

L'opposition entre les deux principes d'identité des intérêts n'est pas seule, nous l'avons vu, à constituer la grille de lecture de Halévy. Il y a aussi, en amont, l'opposition entre la sympathie et l'égoïsme. Autant Halévy a tendance à radicaliser la première, autant tend-il à diminuer l'importance de la seconde. Au début du premier volume, commentant Hume, il présente le « principe de la sympathie » comme une « conséquence nécessaire du principe de l'utilité ». La raison ? : « Car c'est seulement par sympathie que le bonheur d'un étranger nous affecte. »<sup>50</sup> En d'autres termes, si l'utilité que je maximise est l'utilité générale et non pas ma seule utilité privée, c'est que, forcément, je souffre de la souffrance des autres et me réjouis de leur bonheur. Mais donc, c'est en moi, et peut-être *pour* moi, que je souffre, et non pas pour l'autre : la sympathie n'est pas, en effet, très éloignée ici de l'égoïsme. À la fin de l'ouvrage, lorsque Halévy commente la dérive de la conception que donne Bentham du principe d'utilité vers un égoïsme normatif, ou « égoïsme réfléchi », l'opposition entre sympathie et égoïsme aura été réduite à néant : « Ainsi l'égoïsme est installé à la base même de la morale. Tout l'effort du psychologue associationniste, c'est de démontrer que l'égoïsme est le mobile primitif dont toutes les affections de l'âme sont les complications successives. Tout l'effort du moraliste utilitaire, c'est, en retour, de subordonner les im-

<sup>49</sup> Vol. III, p. 116, et n. 5, p. 300.

<sup>50</sup> Vol. I, p. 23.

pulsions sentimentales, égoïstes ou désintéressées, à un égoïsme réfléchi. »<sup>51</sup> Donc la bienveillance, assimilée à ce stade, semble-t-il, à la sympathie, procède de l'égoïsme, et doit être soumise aux contraintes de l'égoïsme normatif : plus précisément, commente Halévy, elle ne doit entraîner qu'un « sacrifice personnel » minimal. Il cite Bentham sur ce point : « La bienveillance et la bienfaisance sont maximisées, lorsqu'*aux moindres frais possibles pour lui-même* un homme produit pour autrui la plus grande quantité de bonheur. »<sup>52</sup> À strictement parler, cette maxime ne signifie rien, puisqu'elle commet le sophisme de la double maximisation. Si on veut lui donner un sens qui soit compatible avec le principe d'utilité, il faut dire que doit être maximisée la *différence* entre le bonheur pour autrui et le sacrifice pour Ego. Cette règle, comme on l'a vu, loin de conduire à un sacrifice *minimal*, peut dans certains cas conduire au sacrifice de ses droits, de sa liberté ou même de sa vie. Mais Halévy retient la maxime du sacrifice minimal, ce qui lui permet de conclure que la morale utilitaire est une morale « bourgeoise », qui s'oppose à la « morale religieuse ou aristocratique, ascétique ou chevaleresque », dont les jugements pratiques reposent sur ces *sentiments* que sont la sympathie et l'antipathie, et qui recommande pour les masses l'humilité et le *sacrifice*. De là la formule brillante qui clôt l'argument : « La morale des utilitaires, c'est leur psychologie économique mise à l'impératif. »<sup>53</sup>

Sur fond de ce système d'interprétation, Halévy devrait avoir toutes les peines du monde à justifier son affirmation selon laquelle « l'économie politique, la < dogmatique de l'égoïsme >, constitue peut-être la plus fameuse des applications du principe de l'utilité »<sup>54</sup>, et plus précisément à faire entrer l'œuvre d'Adam Smith dans le moule utilitariste. Voici un philosophe moral qui fait reposer le jugement moral, et plus généralement le lien social, sur la sympathie ; qui prend ses distances par rapport à Hume en soutenant que l'« utilité » d'une action (sa contribution à la survie de la société, au bonheur du plus grand nombre, etc.) n'intervient en rien dans le fait qu'elle est ou non approuvée : or c'est précisément d'approbation ou de réprobation que

<sup>51</sup> Vol. III, p. 204-205.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Vol. III, p. 206.

<sup>54</sup> Vol. I, p. 25.

le jugement moral est fait, et approuver la conduite d'autrui, ce n'est rien d'autre que sympathiser avec les passions ou les sentiments qui en sont la cause. Donc, voici un auteur, celui de la *Théorie des sentiments moraux* (1759), qui participe de la « révolution sentimentale » qu'ont constituée les « Lumières écossaises », en réaction contre les « cyniques » du siècle précédent (au premier rang desquels Hobbes) qui posaient que tout dans l'homme, y compris la pitié, est mû par l'égoïsme ; qui, en conséquence, professe que la sympathie ne procède pas de l'égoïsme, en usant d'arguments du type : si ma sympathie n'était que la crainte égoïste qu'un malheur semblable à celui d'autrui m'atteigne, comment concevoir qu'un homme puisse compatir aux souffrances d'une femme en couches ? ; un philosophe qui, enfin, comme on l'a vu, cherche à rendre compte du fait que les hommes, bien souvent, sont prêts à sacrifier leur intérêt égoïste à l'intérêt supérieur de leur semblable. Tout cela cadre mal avec la morale utilitaire telle que nous la présente Halévy.

Il est vrai que le même Adam Smith est aussi l'auteur de *La richesse des nations* (1776) et, à ce titre, considéré comme le père fondateur de l'économie politique. C'est ce second Adam Smith que Halévy considère presque exclusivement, celui qu'il prend pour le théoricien de l'« harmonie des égoïsmes »<sup>55</sup> (1). Il n'ignore cependant pas le premier, ce qui signifie qu'il doit faire face à ce que la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle a nommé *das Adam Smith Problem* : le problème de l'apparente incompatibilité entre les deux principaux ouvrages de Smith, entre deux conceptions du lien social, l'une qui donne à la sympathie le rôle principal, l'autre qui donne à l'« égoïsme » le rôle exclusif. Il est normal que, tendant à réduire l'opposition entre sympathie et égoïsme, Halévy résolve le problème en niant qu'il y ait contradiction dans l'itinéraire intellectuel de Smith. Sa solution est une de celles qui ont prévalu parmi les commentateurs qui se sont penchés sur ce problème fondamental de l'histoire des idées : la spécialisation des domaines. Dans certains domaines (par exemple, les sentiments moraux), le « principe de la sympathie » prévaudrait ; dans

---

<sup>55</sup> 1. Vol. III, p. 205-206.

d'autres (essentiellement l'échange économique), ce serait celui de l'« harmonie des égoïsmes »<sup>56</sup>.

Depuis l'époque de Halévy, les recherches sur l'œuvre de Smith se sont approfondies, et l'on peut aujourd'hui proposer une lecture qui rend très problématique l'inclusion de Smith et de l'économie politique naissante dans la doctrine utilitaire<sup>57</sup>.

Si le problème d'Adam Smith se pose, ou semble se poser, c'est parce que l'on assimile trop souvent ce que Smith nomme *sympathy* à bienveillance, et ce qu'il nomme *self-love* (le concept central de *La richesse des nations*) à égoïsme. C'est l'interprétation de Halévy. D'où la contradiction apparente. Or Smith distingue soigneusement *self-love* de *selfishness*, et une lecture attentive de *La théorie des sentiments moraux* permet de comprendre que, loin de s'opposer à la sympathie, le *self-love* est la modalité réflexive de celle-ci.

La sympathie est le mouvement qui nous porte à nous mettre en imagination à la place d'autrui et à éprouver de ce fait des sentiments en accord avec les siens. Or, pour l'acteur, cet accord qu'il perçoit entre les sentiments de son spectateur et les siens est essentiel à son bien-être. Il adapte donc sa conduite de façon à rendre cet accord maximal. Il se met en imagination à la place de son spectateur se mettant à la sienne. Et il ne sympathise avec (il n'approuve) sa propre conduite que dans la mesure où il perçoit que son spectateur est capable de sympathiser avec elle (de l'approuver). L'opérateur de réflexivité, c'est le regard du spectateur. La sympathie est finalement un principe d'imitation ou de contagion des sentiments, mais, contrairement à ce que la métaphore théâtrale suggère, ce n'est pas le spectateur qui imite l'acteur, mais bien l'acteur qui imite le spectateur.

<sup>56</sup> Les deux passages de l'ouvrage où Halévy se réfère indirectement au « problème d'Adam Smith » se situent vol. I, p. 25-26 et p. 113-114.

<sup>57</sup> Voir par exemple : Glenn R. Morrow, « The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith », *Philosophical Review*, 32, 1923, p. 60-78 ; T. D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, George Allen & Unwin, 1971 ; David Marshall, « Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments », *Critical Inquiry*, juin 1984, p. 592-613 ; J.-P. Dupuy, « De l'émancipation de l'économie. Retour sur le problème d'Adam Smith », *L'Année sociologique*, 1987, 37, p. 311-342.

Mais qui est ce spectateur ? La sympathie, montre Smith, ne procède que par le biais de l'imagination. L'acteur ne pouvant avoir accès aux sentiments réels du spectateur se met à sa place en pensée seulement. Peu importe donc que la position du spectateur soit occupée réellement. Lorsque cette position est vide, c'est en quelque sorte l'acteur qui l'occupe fictivement, par un dédoublement imaginaire : il s'observe lui-même comme le ferait un spectateur « impartial ». C'est cela la conscience que Smith nomme aussi *the man within*. Dans ce contexte, le *self-love* est une passion vertueuse qui ne se confond aucunement avec l'égoïsme (*selfishness*). On ne s'aime soi-même que dans l'exacte mesure où Autrui (le spectateur impartial) nous aime. Le *self-love* prend alors la forme d'une vertu stoïcienne (*self-command*), qui consiste à contrôler ses passions de façon à les maintenir au niveau le plus susceptible de gagner la sympathie du spectateur impartial.

Or supposons qu'au lieu du *man within* il y ait un *man without*, un spectateur de chair et de sang, et que l'acteur désire plus être loué et admiré que d'être digne de l'être. L'acteur ne peut ignorer qu'il est des moyens plus expéditifs de conquérir ces louanges. Le *self-love* prend ici la forme du *self-interest*, de la motivation économique, du désir d'améliorer sa condition matérielle, d'accroître ses richesses. Non parce que ces dernières seraient en elles-mêmes une source de satisfactions — Smith n'a pas de mots assez durs pour les tourner en dérision — mais parce qu'elles ont la propriété d'attirer sur leur possesseur la sympathie de ceux qui en sont dépourvus. Ces derniers se trompent en attribuant à la fortune des vertus qu'elle n'a pas. Mais c'est parce qu'ils se trompent, et qu'ils la convoitent, que finalement ils ne se trompent pas. La fortune a bien les vertus qu'on lui prête, mais c'est précisément parce qu'on les lui a prêtées. C'est ce jeu de dupes, qui est tout entier une variation sur le thème de la sympathie, qui produit la richesse des nations et ce que nous appelons l'économie — mais cela, non sans porter atteinte gravement à la moralité.

Ce dernier point hantera Smith tout au long de sa vie, jusqu'à lui faire inclure, dans la dernière édition de *La théorie des sentiments moraux*, juste avant sa mort, un nouveau chapitre intitulé significativement : « De la corruption de nos sentiments moraux, résultant de notre disposition à admirer les riches et les grands, et à mépriser ou négliger

les personnes pauvres et misérables ». On peut montrer comment Smith en vient, malgré lui, à un système qui, pour l'essentiel, est celui de Mandeville — c'est un mixte de *self-love* et d'envie qui produit la prospérité publique. Comment cela est-il possible, demandera-t-on, comment la sympathie, qui est un principe de rapprochement des sentiments, peut-elle engendrer l'envie, son contraire en quelque sorte, puisque principe d'opposition des sentiments ? Très simplement, par le mécanisme suivant. Le *self-love*, on l'a vu, c'est la sympathie réflexive, redoublée. Appliqué au rapport aux objets, ce principe donne : je ne juge un objet désirable que pour autant que le spectateur (*the man without*) le juge tel ; j'ai donc besoin, pour pouvoir désirer cet objet, de l'offrir en pâture au désir d'autrui. Je gagne bien ainsi la sympathie de mes spectateurs — et par là même j'alimente mon *self-love* — mais cette sympathie ne se distingue pas de son contraire : l'envie.

Résumons. La « Main invisible », ce n'est pas l'« harmonie des égoïsmes », c'est la composition des *self-loves*, qui sont des cristallisations de la sympathie, le générateur social par excellence. Le jugement moral, ce n'est pas l'appréciation de l'utilité d'une conduite, c'est le fait que nous sympathisons ou non avec les sentiments qui l'ont causée<sup>58</sup>. Certes, la composition des *self-loves* peut produire la prospérité générale et la richesse des nations. Outre qu'il n'en est pas nécessairement ainsi, ce résultat se paie d'une corruption de la moralité ; nous admirons ce qui n'est pas digne de l'être. Par ce double trait, la morale smithsienne est étrangère à la norme selon laquelle l'utilité publique doit être maximisée.

Donc, que l'on identifie — ce qui est contestable — le principe d'utilité avec la théorie psychologique selon laquelle les hommes sont fondamentalement égoïstes, ou qu'on l'identifie, à juste titre, avec le principe moral selon lequel une action doit être approuvée dans la mesure où elle contribue à la maximisation de l'utilité publique, on doit conclure, si l'on partage les analyses qui précèdent, que l'économie politique naissante ne relève pas de l'utilitarisme.

<sup>58</sup> Le préfacier de l'édition anglaise de l'ouvrage de Halévy, John Plamenatz, insiste à juste titre sur cette distinction majeure.

\*\*\*

Toutes ces critiques doivent être prises pour ce qu'elles sont ; une mise en garde à l'égard du lecteur français de 1994 qui découvrirait l'ouvrage de Halévy après s'être intéressé à l'utilitarisme à l'occasion des débats actuels — en particulier, ceux que la publication du livre de Rawls a suscités. La plus grande prudence est requise dans l'articulation des analyses de *La formation du radicalisme philosophique* à ce qui se pense aujourd'hui.

On n'a pas dit ici tout ce que ce livre conserve de sûreté de jugement, de profondeur d'analyse, de force d'expression. C'est au lecteur de le découvrir par lui-même. On mentionnera simplement, à titre d'exemple, le caractère fascinant du rapprochement entre le travail et la peine, le prix d'une marchandise pouvant s'assimiler à un châtiement ; et, corrélativement, la très grande justesse de la démonstration que l'utilitarisme est plus un stoïcisme qu'un hédonisme (« tout plaisir s'échange contre une peine, s'achète au prix d'un travail, d'un effort, d'une peine »)<sup>59</sup> ; les aperçus saisissants ouverts par des formules du genre : « Le rôle des théoriciens de la nouvelle économie politique sera de travestir en rationalisme le naturalisme anglo-saxon »<sup>60</sup> ; ou, sur la comparaison France-Angleterre, qui reste la motivation principale de l'ouvrage, cette simple observation, qui va loin, que là où les Français disent « *droits acquis* », les Anglais disent « *vested interest* » (intérêt établi)<sup>61</sup>.

En conclusion, on ne peut que donner raison à Jacob Viner lorsqu'il écrit de *La formation du radicalisme philosophique* : « C'est un grand livre — mais c'est un livre tendancieux » (*great but tendentious work*)<sup>62</sup>.

Jean-Pierre Dupuy

---

<sup>59</sup> Vol. I, p. 150.

<sup>60</sup> Vol. I, p. 133.

<sup>61</sup> Vol. I, p. 159.

<sup>62</sup> J. Viner, « Bentham and J. S. Mill », *loc. cit.*

*Remerciements*

J'ai bénéficié des vues de Francisco Vergara sur Elie Halévy, et plus généralement sur l'histoire du libéralisme anglo-saxon. Je remercie également Monique Canto-Sperber, Philippe Mongin et Pasquale Pasquino pour leurs commentaires critiques et leurs conseils.

[\*Retour à la Table des matières\*](#)