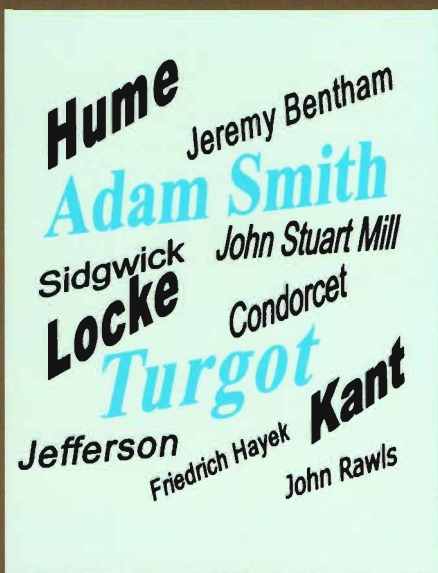




Francisco Vergara

Les fondements philosophiques du libéralisme

Libéralisme et éthique



Les fondements philosophiques du libéralisme

Francisco Vergara

Les fondements
philosophiques
du libéralisme

Libéralisme et éthique



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

La précédente édition de cet ouvrage a été publiée en 1992 dans la collection « Cahiers libres/essais » aux Éditions La Découverte sous le titre *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme*.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue. Vous pouvez, à défaut, envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte (9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris), pour demander à recevoir gratuitement par la poste notre bulletin trimestriel *À La Découverte*.

Catalogage Électre-Bibliographie

VERGARA, Francisco

Les fondements philosophiques du libéralisme - Paris : La Découverte, 2002 (La Découverte Poche ; 119. Sciences humaines et sociales)

RAMEAU : libéralisme (philosophie)

DEWEY : 330.41 : Économie générale. Économie libérale.
Capitalisme

Public concerné : 1^{er} et 2^e cycles

ISBN 978-2-7071-3520-9

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 1992

© Éditions La Découverte & Syros, Paris, 2002.

Introduction

« Il est temps maintenant de nous demander *jusqu'où doit s'étendre*, dans la meilleure des constitutions, cette liberté laissée à l'individu... »

SPINOZA (1670¹)

« Quelle est donc la bonne limite de la souveraineté de l'individu sur lui-même ? Où doit commencer l'autorité de la société ? Quelle est la part de la vie humaine qui doit être réservée à l'individualité et quelle part à la société ? »

John-Stuart MILL (1859²)

Ce livre traite du projet politique appelé « libéralisme ». Par ce mot, nous entendons le projet d'organisation de la société avancé pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle par Adam Smith et David Hume au Royaume-Uni, par Turgot et Condorcet en France, par Thomas Jefferson aux États-Unis, par Humboldt et Kant en Allemagne, etc. Il s'agit d'un projet de société qui prône un large espace de liberté personnelle, économique, religieuse, d'expression, etc. ; un espace de liberté *beaucoup plus étendu* que celui qui avait été revendiqué dans le passé immédiat.

1. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, § 1, souligné par nous.

2. John Stuart MILL, *On Liberty*, ch. 4, § 1, in *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Ce projet (avec le corps de débats et de doctrines qui l'accompagne) a eu, et continue à avoir, une grande influence sur les idées que nombre de réformateurs se font de ce que doit être une « bonne société ». Il a notamment inspiré les réformes qu'a tentées Turgot pendant son court ministère entre 1774 et 1776 (abolition des corvées, liberté de circulation des grains, suppression des jurandes, etc.), celles qu'a réalisées la Révolution française pendant sa phase modérée entre 1789 et 1791 (égalité devant l'impôt, abolition des douanes intérieures, etc.), les institutions dont se sont dotées certaines des treize colonies anglaises d'Amérique après leur indépendance en 1776 (chartes écrites énumérant les *droits de l'homme*, caractère obligatoire et gratuit – ou presque – de l'école élémentaire, etc.), ainsi que les principales réformes menées au Royaume-Uni après la fin des guerres napoléoniennes (élaboration de nouvelles *Poor Laws*, abolition des *Corn Laws*, etc.).

À toutes les époques de l'histoire, les hommes ont discuté sur l'étendue que doit avoir la liberté. Ils se sont interrogés pour savoir si telle ou telle liberté est bonne ou mauvaise, ou si elle doit être accordée ou non à tel ou tel groupe d'hommes. Ainsi en a-t-il été des grands débats espagnols au xvi^e siècle pour décider, par exemple, si les Indiens d'Amérique devaient ou non jouir du droit de propriété, ou des débats anglais et français du xvii^e siècle pour savoir si la liberté d'argumenter en faveur de l'athéisme devait ou non faire partie de la liberté d'expression. Locke, par exemple, ne pensait pas que la liberté d'expression devait s'étendre si loin.

La spécificité du libéralisme par rapport à ces débats est qu'il revendique non pas une ou deux libertés supplémentaires au sein du système existant, mais un éventail assez large de libertés reliées entre elles au sein d'un système nouveau. Et ces libertés étaient revendiquées, non pour un groupe précis d'hommes, mais pour

tous les peuples ayant atteint un certain degré de civilisation et parfois même pour l'humanité dans son ensemble. Ce qui explique que la doctrine (les arguments et justifications) qui s'est forgée à cette période ait continué à inspirer, jusqu'à aujourd'hui, les débats sur ces questions dans d'autres pays et d'autres circonstances.

À part cette revendication de *plus de liberté*, les libéraux classiques avaient, entre eux, des divergences sur un nombre très important de questions, tant théoriques que pratiques. Certains – comme Turgot – souhaitaient un roi éclairé pour instaurer le régime de leurs vœux ; d'autres, comme David Ricardo et Jeremy Bentham (sans se faire d'illusions sur la démocratie), comptaient sur l'extension du droit de vote. Dans leurs propositions pratiques, certains d'entre eux (Condorcet, Humboldt et Jefferson) étaient favorables à un grand service public pour l'enseignement, tandis que d'autres (Adam Smith et John Stuart Mill) proposaient que l'État se limite à surveiller et inspecter l'enseignement privé et à *compléter ses insuffisances*. Certains pensaient que l'économie politique était une « science » ; d'autres étaient plus sceptiques. En économie, certains (Adam Smith et David Ricardo, par exemple) allaient jusqu'à admettre, en cas de grande utilité publique, l'octroi de monopoles, tandis que les restrictions de la « liberté naturelle » étaient considérées comme totalement inadmissibles par Turgot.

Il semblerait que c'est en Espagne, pendant les guerres napoléoniennes, que l'ancien mot « libéral » est entré en usage pour désigner ce nouveau courant d'idées. De là, le mot est rapidement passé dans les autres langues européennes. Deux raisons peuvent expliquer ce succès. Comme les auteurs dont nous parlons (Smith, Turgot, Jefferson, etc.) optent en faveur de *plus de liberté* dans la plupart des grands débats qui ont divisé

les polémistes de l'époque, le mot est particulièrement bien adapté. Et, comme les mesures qu'ils proposaient, telle l'abolition de l'esclavage, des corvées, de la torture, etc., étaient ressenties comme *généreuses* (qui est le sens initial du mot « libéral ») l'appellation est doublement heureuse.

Pourquoi étudier les classiques du libéralisme ?

On peut se demander quel intérêt il peut y avoir à étudier aujourd'hui, au ^{xx}^e siècle, une famille de pensée vieille de plus de deux cents ans. La raison est que les questions fondamentales que se posaient les libéraux classiques (quelle doit être l'étendue de la liberté accordée à l'individu et aux entreprises ? quel est le rôle qui convient à l'État ?) sont des questions en quelque sorte « éternelles » qui se poseront toujours à l'homme vivant en société. Ces questions reviennent régulièrement, surtout lorsque la société passe par une période de crise et de doute sur ses institutions, comme celle qui a précédé la Révolution française ou, plus récemment, celle de la grande dépression des années trente, ainsi que celle du ralentissement des économies occidentales après 1973. Elles se posent avec une particulière acuité au début du ^{xx}^e siècle du fait du vide intellectuel laissé par le recul de certains idéaux de société *plus volontaristes et collectivistes* que le libéralisme et qui avaient – après la Seconde Guerre mondiale – occupé une place importante dans les débats. Nous faisons allusion ici aux différents modèles sociaux-démocrates (suédois, autrichien, norvégien, etc.) et aux différents modèles dits communistes (soviétique, yougoslave, chinois, etc.).

Un peu partout dans le monde, on avance à nouveau les mêmes interrogations. La *manière systématique* dont les classiques du libéralisme ont posé et discuté ces questions (et dont l'exposé est le but de ce livre) est riche

d'enseignements pour nous, même si on pense que la réponse qu'ils en ont donnée n'a pas été la meilleure ou, tout en ayant été heureuse pour leur temps, est susceptible d'une solution préférable dans le nôtre.

L'étude des libéraux classiques est aussi un salubre antidote contre le courant de pensée simpliste et excessif qui est devenu à la mode depuis le début des années quatre-vingt et qui est, malheureusement, aussi désigné par l'appellation « libéralisme ». En effet, à partir de cette date, une part importante des élites politiques et des couches « instruites » dans une grande partie du monde semble s'être convaincue que la plupart des problèmes qui se posent aujourd'hui (le chômage, le ralentissement de la croissance, les crises financières, le financement des retraites, l'insécurité, etc.) peuvent mieux être résolus en réduisant l'action collective et volontariste de la société et en laissant jouer plus amplement les forces du marché. Ce courant de pensée en vogue a inspiré un grand nombre de gouvernements, non seulement ceux de Margaret Thatcher au Royaume-Uni (1979-1990) et celui de Ronald Reagan aux États-Unis (1980-1988), mais encore celui des socialistes en France et en Espagne, des travaillistes en Nouvelle-Zélande et en Grande-Bretagne, des péronistes en Argentine, etc. Sous l'appellation de « consensus de Washington », il a influencé la stratégie de développement que le Fonds monétaire international et la Banque mondiale tentent d'imposer aux pays du tiers monde. Les principaux théoriciens contemporains de cette pensée (Milton Friedman et Friedrich Hayek) se proclament et sont souvent désignés comme les héritiers des libéraux classiques (notamment d'Adam Smith), pourtant, cette filiation nous semble dans une large mesure usurpée³, et l'un des principaux

3. C'est ainsi que les éditeurs italiens de notre première édition ont ajouté le sous-titre « *un'eredita contesa* ».

buts de ce livre est de la contester en montrant la *profonde différence de principes* qui sépare ces deux familles de penseurs.

Le soi-disant « principe de non-intervention »

Le mot « libéralisme » ayant de nombreuses acceptions différentes, il est indispensable de préciser dans quel sens on va s'en servir dans ce livre. C'est d'autant plus nécessaire que le mot en question est souvent utilisé, dans la langue courante, pour désigner des doctrines *très différentes* de celles auxquelles adhéraient des auteurs comme Smith, Turgot et Jefferson.

Dans la langue française de tous les jours, ce mot désigne souvent une doctrine qui voudrait que l'État soit *réduit au minimum*, ou sinon une doctrine qui prône que l'État reste *en dehors de l'économie*. C'est probablement une confusion entre les acceptions populaires du mot, d'un côté, et le projet de société de Smith et de Turgot, de l'autre, que traduisent les historiens des idées qui écrivent que les libéraux classiques adhéraient à un *principe de non-intervention* de l'État. Comme Élie Halévy, un des commentateurs les plus cités sur la pensée anglaise, qui nous dit qu'Adam Smith était favorable à « l'extension universelle du *principe de non-intervention* gouvernementale⁴ ». Et son disciple, Louis Dumont, écrit que le libéralisme économique était « une doctrine intolérante, *excluant toute intervention* de l'État, une doctrine selon laquelle... *toute interférence* était néfaste⁵ ».

Le problème que pose cette caractérisation du libéra-

4. ÉLIE HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. II (p. 138 dans l'édition Félix Alcan de 1901-1904 et p. 92 dans l'édition PUF de 1995), souligné par nous.

5. LOUIS DUMONT, « Préface » à KARL POLANYI, *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris, 1988, p. vi, souligné par nous.

lisme (tant économique que politique) est qu'elle est totalement imaginaire : la lecture la plus rapide de Smith ou de Turgot (ou de Jefferson, Condorcet, ou Constant) révèle une foule de propositions d'intervention de l'État. En parlant de l'économie politique classique (une branche importante du *corpus* de réflexion libérale), John Stuart Mill avait répondu, par avance pourrait-on dire, aux propos comme ceux de É. Halévy et L. Dumont (qui étaient monnaie courante, déjà à son époque) : « Il y a quelque chose d'amusant et de naïf dans la manière où l'intervention de l'État est perçue par nombre de commentateurs... D'après eux, il s'agirait de faire des exceptions à ce qu'ils appellent les principes de l'économie politique... puis-je me permettre de rappeler qu'*il n'existe pas*, dans l'économie politique, *de tels principes*⁶. »

Trois familles de pensée à ne pas confondre

S'il faut éviter de confondre le libéralisme classique (ce que Smith, Turgot et Jefferson ont proposé) avec l'acception courante du mot « libéralisme », il convient aussi de savoir situer cette famille de pensée par rapport à certains autres courants politiques qui, dans l'histoire moderne, ont aussi revendiqué *plus de liberté*. De ce point de vue, le *libéralisme classique* est souvent confondu avec deux autres familles de pensée : l'une, qu'on pourrait appeler *prélibérale* et qui a préconisé, en quelque sorte, trop peu de liberté, et l'autre, que nous appelons ici *ultra-libérale* et qui en a préconisé excessivement.

6. John Stuart MILL, « Leslie on the Land Question », *Collected Works*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, vol. V, 1963, p. 674, souligné par nous.

La première est cette *pensée éclairée* du xvii^e siècle qui a accompagné, par exemple, la Révolution anglaise de 1688 et sa *Pétition des droits*⁷ (*Bill of Rights*). Ainsi, John Locke, qui aurait théorisé les arguments justifiant cette révolution, est souvent considéré comme un des premiers libéraux classiques. Mais, bien que ses arguments en faveur de la *liberté de conscience* soient impressionnants, ses opinions concernant les autres *libertés civiles* sont trop différentes de celles de Smith, Turgot et Jefferson pour qu'on puisse les classer ensemble sous une même appellation. En effet, Locke admet la légitimité de l'*esclavage* (même si ce statut ne saurait, dans sa doctrine, se transmettre aux enfants de l'esclave), et accepte la *censure* comme outil habituel⁸ pour combattre certaines idées « nocives », tel l'athéisme⁹. En économie aussi, Locke est assez loin de prôner le degré de liberté proposé par Smith et Turgot. C'est ainsi qu'Adam Smith le classe avec Colbert, Law, Montesquieu et Mun, parmi les « mercantilistes »¹⁰.

La deuxième famille avec laquelle le libéralisme classique est souvent confondu est l'*ultra-libéralisme* dont Frédéric Bastiat au xix^e siècle, ainsi que de nos jours Milton Friedman et (dans plusieurs de ses écrits) Friedrich Hayek sont les figures les plus connues. Dans leurs écrits, M. Friedman et F. Hayek sont allés jusqu'à

7. Les Britanniques désignent par l'expression « *the Revolution* » non la période de la guerre civile et la République de Cromwell (de 1642 à 1660), mais le renversement militaire de James II par Guillaume d'Orange (en 1688) et les réformes qui l'ont suivi.

8. Nous ne parlons pas ici de la censure dans des circonstances exceptionnelles, comme la guerre.

9. L'affirmation selon laquelle Locke admet l'esclavage pouvant surprendre, le lecteur peut consulter la version anglaise de John Locke, *Second Treatise on Government*, ch. IV, § 23 ainsi que ch. VII, § 85 (la traduction française étant ambiguë). Quant au fait que le principe de tolérance ne doit pas s'étendre à l'athéisme (et à quelques autres idées nocives), voir *A Letter Concerning Toleration*, Hackett, Indianapolis, 1983, p. 51.

10. Voir Adam Smith, « Du principe sur lequel se fonde le système mercantile », *La Richesse des nations*, livre IV, ch. I.

proposer la privatisation de la monnaie, c'est-à-dire que chaque entreprise ait le droit d'émettre du papier monnaie¹¹. Dans leur projet de société ces auteurs accordent un domaine extrêmement large à la liberté de l'individu et des entreprises et un rôle exigu à l'action collective et au règlement. Les *ultra-libéraux* tendent à refuser presque tout rôle à l'autorité publique, non seulement dans l'économie proprement dite, mais encore dans l'éducation, la santé et même dans les infrastructures collectives, fonctions de l'État que les plus réputés des libéraux classiques souhaitaient élever au niveau d'une véritable science appliquée.

En lisant Frédéric Bastiat (et aujourd'hui Milton Friedman ou Hayek), il saute aux yeux qu'ils n'adhèrent pas au même projet de société que les libéraux classiques. Rappelons que, dès son arrivé au gouvernement, Turgot nomma une commission des meilleurs scientifiques de l'époque (Condorcet, D'Alembert et l'abbé Bossut) pour élaborer le projet d'un système intégré de communications fluviales et routières¹². Rappelons aussi que Condorcet, Jefferson et Humboldt ont été les inspireurs du système d'enseignement public en France, en Virginie et en Prusse. Témoigne aussi de cette différence de *principes* et de *projet* (entre les *ultra-libéraux* et les *classiques*) le fait que la toute première lettre de la *Correspondance* entre Thomas Jefferson et John Adams traite de la « réglementation » de la Poste fédérale que Jefferson venait de faire adopter par le Congrès et dont il regrette le retard dans l'application¹³.

Pour éviter de confondre les représentants de la

11. Friedrich HAYEK, *Denationalisation of Money*, Institute of Economic Affairs, London, 1978.

12. CONDORCET, *Vie de Monsieur Turgot*, éditions Adep, Paris, 1997, p. 74-75.

13. Lester J. CAPPON (ed.), *The Adams-Jefferson Letters*, The University of North Carolina Press & Chapel Hill, New York, 1959, vol. I, p. 4 et 5.

famille de pensée dont traite ce livre avec les deux écoles que nous venons de mentionner, nous nous servirons souvent de l'expression « libéraux *classiques* » pour les désigner et opposerons souvent leurs opinions à celles de leurs prédécesseurs les *prélibéraux* (tels Locke et Pufendorf) ainsi qu'à celles des *ultra-libéraux* (tels Frédéric Bastiat et Milton Friedman).

Un grand projet de réforme

Les libéraux classiques étaient des réformateurs avançant le projet d'une société beaucoup plus libre que celle que l'on avait généralement souhaitée dans le passé, mais, comme nous l'avons dit, ils n'étaient pas des partisans de la *non-intervention de l'État*. Ils approuvaient certaines interventions et en désapprouvaient d'autres. Ils distinguaient les États corrompus et inefficaces (comme l'Angleterre) des administrations publiques compétentes (Amsterdam, Venise et certains cantons suisses) auxquelles ils étaient prêts à accorder de plus amples pouvoirs. Comme l'écrit Jacob Viner dans sa célèbre réflexion sur Adam Smith et le laissez-faire : « Smith voyait, pour l'intervention de l'État, un domaine large et variable et il était prêt à étendre ce domaine encore plus si l'État améliorait sa compétence et son honnêteté... il ne considérait pas que le laissez-faire soit ni toujours bon ni toujours mauvais ¹⁴. »

De même qu'ils n'étaient pas contre toute intervention, ils n'étaient pas favorables à n'importe quelle liberté. Ainsi, aucun des libéraux classiques n'aurait accordé aux parents la liberté d'éduquer ou non leurs enfants ; tous auraient critiqué la liberté des entrepre-

14. JACOB VINER, « Adam Smith and Laissez-Faire », dans J. M. CLARK éd., *Adam Smith 1776-1926*, Chicago University Press, Chicago, 1928, p. 154-155.

neurs de s'entendre sur les prix ou de se partager les marchés.

La question se pose donc de savoir si leur approbation ou désapprobation à l'égard de telle ou telle liberté, et à l'égard de tel ou tel règlement ou intervention de l'État, sont le résultat de simples préférences affectives ou si elles découlent de certains principes et font partie d'un système de pensée cohérent.

Deux grandes doctrines éthiques

Lorsqu'un penseur n'est pas satisfait de la société dans laquelle il vit et qu'il propose un projet d'ensemble qu'il considère comme *meilleur* (comme le font les libéraux classiques), il est inéluctablement conduit à expliquer ce qu'il entend, en dernière instance, par le mot « meilleur ». Il s'agit de savoir quel est le *critère* ou la *pierre de touche* qui lui permet de dire que telle institution (telle liberté ou tel règlement) est meilleure ou pire que telle autre. C'est la vieille question du bien suprême ou *summum bonum*, d'après l'expression que les philosophes utilisent, depuis l'Antiquité, pour désigner cette interrogation.

Les fondateurs du libéralisme se sont évidemment posé cette question à laquelle ils ont donné des réponses très claires bien que différentes. Certains d'entre eux – comme Hume, Smith, Bentham, Ricardo et Mill – soutiennent explicitement qu'en dernière instance le *seul* critère pour distinguer les bonnes lois et bonnes institutions des mauvaises (le critère qui l'emporte sur tout autre en cas de conflit) est le *bonheur* qu'elles tendent à occasionner à la communauté. C'est la doctrine éthique appelée « utilitarisme » ou « principe d'utilité publique » ou, en plus court, « principe d'utilité ». Comme l'écrit Jeremy Bentham : « Un homme peut être dit partisan du principe d'utilité lorsque

l'approbation ou la désapprobation qu'il manifeste à l'égard d'une action ou d'une mesure, est déterminée par, et proportionnelle à la tendance qu'elle a, d'après lui, à augmenter ou diminuer le *bonheur de la communauté*¹⁵. »

Principe qu'énonce aussi Adam Smith : « Toutes les institutions de la société [*all constitutions of government*]... sont jugées *uniquement* par le degré avec lequel elles tendent à promouvoir le bonheur de ceux qui vivent sous leur juridiction. C'est là leur seul usage et leur *unique but* [*This is their sole use and end*]¹⁶. »

Nous soulignons les mots *uniquement* et *unique* car tous les philosophes souhaitent le bonheur ; le trait distinctif d'un utilitariste est de soutenir que le bonheur de la société est le *seul but* désirable pour lui-même. Les autres « buts » (la richesse, démocratie, etc.) n'étant désirables qu'en tant que « moyens » pour atteindre ce but. Comme l'écrit David Ricardo, « le *seul but* légitime de tout gouvernement est le *bonheur du peuple* qui vit sous sa juridiction¹⁷ » ; « la démocratie, l'aristocratie et la monarchie – ou quelque mélange des trois – doivent être considérées *uniquement comme un moyen* pour atteindre ce but¹⁸ ».

Mais l'idée selon laquelle le « bonheur » (ou « utilité », comme on dit dans le jargon que la philosophie du droit a hérité du latin) est le but suprême de l'homme sur terre, et donc le critère pour juger les lois et institutions, a depuis toujours gêné nombre de penseurs. Le bonheur est certainement une excellente chose, écrivent

15. Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon-Oxford University Press, Oxford, 1970, p. 12-13, souligné par nous.

16. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, The Glasgow Edition, Oxford, 1976, p. 185 (p. 259 de l'édition PUF, 1999), souligné par nous.

17. David RICARDO, *The Works and Correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. VII, 1957-1965, p. 340, souligné par nous.

18. *Idem*, vol. VII, p. 319, souligné par nous.

ces auteurs, mais l'homme, n'aurait-il pas un but *différent* et *plus élevé*? Alors que, pour Adam Smith, « le bonheur du genre humain semble avoir été le but originel voulu par l'Auteur de la nature lorsqu'il l'a créée. *Aucune autre fin (no other end)* ne semble digne de la sagesse suprême¹⁹ », Kant rejette cette opinion puisqu'il estime que « notre existence a un *but autre*, et bien *plus noble*, que le bonheur²⁰ ». Tout comme Turgot qui disait, à propos de la liberté du commerce, que celle-ci « a un *motif plus noble* que celui de son utilité, quelque éten- due qu'elle puisse être²¹ ».

Les auteurs éclectiques, comme Dugald Stewart, croient en plusieurs bien suprêmes : « Peut-être que le but que poursuit l'Être suprême, dans sa gouvernance du monde, n'est *pas uniquement* de communiquer le *bonheur*, mais de former ses créatures pour qu'elles atteignent l'excellence morale... en décrivant Dieu comme préoccupé uniquement de l'amusement de ses créatures (*looking only to the enjoyment of his creatures*), l'utilitarisme lui retire une de ses Perfections Divines les plus essentielles²². »

Les auteurs qui parlent d'un but suprême « différent » et « plus noble » que le bonheur, pensent que par la Raison (ou par la Révélation, l'Intuition, le sens moral ou par quelque autre moyen) on peut découvrir un *ensemble de principes*, ainsi que des *droits* et *devoirs* déduits de ces principes, qui constituent le bon critère pour juger les lois et institutions humaines. Ce sont ces principes,

19. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 166 (édition PUF, p. 234), souligné par nous.

20. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 395-396 de l'édition prussienne de l'Académie des sciences (p. 59 de l'édition Vrin de 1980 et p. 92 de l'édition Delagrave de 1943), souligné par nous.

21. CONDORCET, *Vie de Monsieur Turgot*, op. cit., p. 45, souligné par nous.

22. Dugald STEWART, *Outlines of Moral Philosophy*, 20^e édition, Sampson Low & Marston, Londres, p. 81 et 144, souligné par nous.

ainsi que les droits et devoirs qui en découlent, qui forment ce que l'on appelle le « droit naturel », expression peu utilisée de nos jours à laquelle on préfère celle de « théorie de la justice *non utilitariste* ».

Selon cette famille de doctrines, une institution (ou une intervention de l'État) est bonne ou juste si elle est « conforme à » ou « exigée par » ce droit naturel. Elle est mauvaise si elle lui est contraire. Lorsqu'on discute d'une règle morale, d'une loi ou d'une institution, la question pertinente n'est donc pas d'évaluer, avec la précision que permettent les choses humaines, si elle augmente ou diminue le bonheur de la communauté, mais de juger si elle est conforme ou non à ce droit naturel.

Pour les auteurs qui adhèrent à cette doctrine, le bonheur de la communauté est un mauvais critère pour évaluer ou juger les règles de conduite et la législation. N'a-t-on pas justifié l'esclavage dans les Antilles par les conséquences heureuses que cela était censé avoir pour le royaume de France dans son ensemble ? Ainsi Turgot disait que « tout doit tendre non à la plus grande utilité de la société, principe vague et source profonde de mauvaises lois, mais au maintien de la jouissance des Droits naturels²³ ».

C'est en utilisant l'un ou l'autre de ces deux critères éthiques (le principe d'utilité et le droit naturel) que les libéraux classiques ont élaboré et justifié le projet de société idéale dont ce livre traite. Qu'il s'agisse d'Adam Smith ou des auteurs français comme Turgot et Condorcet, que l'on lise Jeremy Bentham ou Benjamin Constant, les institutions qu'ils proposent sont, dans leurs grandes lignes, les mêmes : liberté d'expression, liberté du commerce, responsabilité de l'État en matière de sécurité, d'éducation, d'infrastructure et d'aide aux démunis. Comme le constate David Buchanan lorsqu'il

23. CONDORCET, *Vie de Monsieur Turgot*, *op. cit.*, p. 191.

compare Adam Smith avec les libéraux français comme Turgot, « on peut remarquer à propos des auteurs français que, tout en prenant position systématiquement en faveur de la doctrine de la liberté [...] ils semblent la déduire plutôt des principes du droit abstrait que de l'utilité générale²⁴ ». Et, dans sa réflexion sur le principe d'utilité, Benjamin Constant dit la même chose : « La route que Bentham a préférée l'a conduit à des résultats parfaitement semblables aux miens... Nul doute qu'en définissant convenablement le mot d'utilité, l'on ne parvienne à appuyer sur cette notion précisément les *mêmes règles* que celles qui découlent de l'idée du droit naturel²⁵. »

Le « bien suprême », le « critère ultime » ou « pierre de touche »

À première vue, plusieurs choses dans la vie sont *bonnes* (ou *mauvaises*). Ainsi la *connaissance* apparaît comme un bien, l'ignorance comme un mal ; le *plaisir* est un bien tandis que la douleur est un mal ; la *beauté*, la *santé* et la *liberté* sont des biens tandis que la *laideur*, la *maladie* et la *servitude* sont des maux. On peut donc penser qu'une action est bonne (qu'un individu *doit la faire*) si elle augmente la *connaissance*, ou la *santé*, ou la *liberté*... pas seulement de celui qui réalise l'action mais de tous ceux qui sont concernés. De même, les bonnes lois seraient celles qui tendent à augmenter la connaissance, ou la santé, ou la beauté dans la communauté en question.

Mais, lorsqu'on examine concrètement deux actions

24. David BUCHANAN, « Preface », in Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, Buchanan, Londres, 1814, vol. I, p. VI., souligné par nous.

25. Benjamin CONSTANT, « Du principe de l'utilité... », in *Principes de politique*, Hachette, coll. « Pluriel », Paris, 1997, p. 61-63, souligné par nous.

possibles ou deux projets de loi qui sont en compétition, il est courant de constater que le projet le plus favorable à l'un de ces biens n'est pas le plus propice à favoriser les autres. Ainsi, le meilleur projet de loi du point de vue de la *santé* de la population, n'est pas nécessairement le plus favorable à la *liberté*, car il peut comporter des quarantaines, des restrictions aux déplacements (en cas d'épidémie), des examens médicaux obligatoires (prénuptiaux et autres), des obligations de vaccination, etc. Comment trancher lorsqu'il y a conflit entre ces « biens » ?

Pour certains philosophes il existerait un *bien suprême* ou *souverain bien* ou *summum bonum* auquel on doit *toujours* donner la *préférence* lorsqu'un choix doit être fait. Comme le dit Cicéron : « Nous nous demandons en quoi consiste le *Bien final* et *ultime*, celui selon lequel, d'après tous les philosophes, toutes les choses doivent être jugées, mais qui ne doit lui, être jugé par aucun autre ²⁶. »

Si on parle de « bien » ou de « but » suprême, on parle aussi parfois de « critère » suprême. Dans la vie de tous les jours (lorsque nous n'agissons pas de manière impulsive), nous appliquons, comme critères éthiques, des règles secondaires : nous suivons nos sentiments moraux, nous respectons les normes de politesse et de bienséance, nous obéissons aux dix commandements, etc. Ces règles nous disent que c'est mal de voler, de mentir, de tuer, etc., sans que nous ayons besoin de recourir à une doctrine éthique clairement énoncée.

Mais ces règles ou critères secondaires sont nombreux ; ils peuvent donc entrer en conflit les uns avec les autres. En cas de famine, par exemple, l'obligation de sauver des vies peut entrer en conflit avec l'obligation de respecter la propriété. On est obligé donc d'avoir

26. CICERON, *Selected Works, On Goals*, Penguin Classic, 1960, p. 59, souligné par nous.

recours à un critère plus élevé pour les départager. Dans l'exemple examiné on peut, pour arbitrer entre le droit à la vie et le droit de propriété, avoir recours au critère du « maintien de l'ordre public ». Ce critère peut, à son tour, se révéler inapplicable ; on doit dans ce cas faire appel à un critère encore plus élevé. Le critère *ultime* est le dernier dans la liste, celui face auquel il n'y a plus de recours, celui qui se trouve au plus haut de l'échelle. On parle aussi parfois de critère *suprême* ou, de façon plus métaphorique, de « pierre de touche » par allusion à ces pierres de schiste dur dont on se servait autrefois pour vérifier si un alliage contenait de l'or pur. C'est ainsi que Locke écrit que « la Loi Divine, par où j'entends cette Loi que Dieu a prescrite aux hommes pour régler leurs actions... est la seule *pierre de touche* par où l'on peut juger de la Rectitude Morale (*the only true Touchstone of Moral Rectitude*)²⁷ ».

Dans la doctrine utilitariste, c'est le *bonheur* qui est le bien suprême, et le *bonheur de la société* la pierre de touche lorsqu'il y a conflit entre les critères secondaires. Ainsi, dans le libéralisme utilitariste, la *liberté* est un bien *subordonné*, qui doit être jugé à l'aune du critère *suprême*. Si une liberté particulière contribue au bonheur général, elle est considérée comme *bonne* ou *souhaitable* ; si elle diminue la masse globale de bonheur, elle est considérée comme non souhaitable. Ainsi il est considéré comme souhaitable que les individus disposent de la liberté de choisir leur métier et leur lieu de résidence car l'exercice de ces libertés tend à augmenter le bonheur collectif. En revanche, il n'est pas souhaitable que les parents disposent de la liberté de donner ou non de l'éducation et de l'instruction à leurs enfants ou que les entrepreneurs disposent de la

27. John LOCKE, *Essay sur l'entendement*, livre II, ch. XXVIII, § 8, (p. 280 de l'édition Vrin de 1994), souligné par nous.

liberté de s'entendre pour partager un marché, car de telles libertés tendraient à diminuer le bonheur global.

Monisme et éclectisme

L'idée de *bien suprême* et de *critère ultime* est souvent critiquée de nos jours. On soutient que des valeurs comme la *liberté*, la *démocratie*, la *diversité*, la *dignité*, sont (autant que le bonheur) des valeurs *en soi* et ne devraient jamais être subordonnées à quelque bien suprême que ce soit²⁸. La croyance en un bien suprême est parfois considérée comme prédisposant à la tyrannie et fondamentalement opposée à une conception « libérale » de la vie.

Quoi qu'on pense de cette opinion, il faut convenir qu'elle n'est pas celle des principaux libéraux classiques. Ceux-ci estimaient qu'il existe un critère ultime et un *seul*, bien qu'ils aient eu des désaccords sur la nature de celui-ci. Ainsi, selon John Stuart Mill : « Il faut qu'il y ait un critère permettant de juger du bien et du mal, absolu ou relatif, des buts, ou objets du désir. Et quel que soit ce critère, *il ne peut y en avoir qu'un seul* : car, s'il y avait plusieurs principes ultimes pour la conduite, une même conduite pourrait être approuvée par un principe et condamnée par un autre ; et il faudrait un principe plus général encore pour trancher entre les deux²⁹. »

Adam Smith aussi est de cet avis et il soutient qu'en cas de litige entre buts ou critères secondaires, c'est le *bonheur* ou le *bien-être* de la société qui doit trancher la

28. Cette opinion, très à la mode, est avancée par des auteurs comme G.E. Moore dans *Principia Ethica* et Isaiah Berlin dans son essai *Mill and the Ends of Life*.

29. John Stuart MILL, *A System of Logic*, 1843, *Collected Works*, op. cit., vol. VIII, p. 951, souligné par nous.

dispute : « Le souci du bien-être de la société *doit l'emporter sur toute autre considération* (it ought to cast the balance against all other motives)³⁰. »

Enfin, Kant aussi est moniste, mais il adhère à un critère suprême différent : « Objectivement il ne peut y avoir qu'une raison humaine. [...] C'est ainsi que le moraliste dit avec raison : il n'y a qu'une vertu et qu'une seule doctrine de la vertu, c'est-à-dire un seul système qui lie tous les devoirs de vertu par un principe³¹. »

Constructivisme et évolution

On critique souvent, aussi, de nos jours, les philosophes qui construisent en pensée un idéal d'excellence ou de perfection (en matière d'institutions et de gouvernement) qu'ils juxtaposent ensuite aux institutions telles qu'elles existent, afin d'imaginer des pistes de réforme. D'après une sensibilité très ancienne, développée par Edmund Burke au XVIII^e siècle et par Herbert Spencer au XIX^e siècle, les réformes issues d'une telle démarche sont généralement nocives. La seule véritable source d'améliorations pour une société serait, selon cette tradition, l'évolution lente, non dirigée par la raison et la pensée consciente. Cette ligne de critique a été reprise, après la Seconde Guerre mondiale, par Friedrich Hayek, qui la confond avec la tradition libérale de Hume et de Smith. Pourtant, cette démarche (que Hayek appelle « constructivisme rationaliste ») n'est pas du tout rejetée par les libéraux classiques. Au contraire, si dans tellement de pays et d'époques différents, les « libéraux » ont consti-

30. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 304-305, souligné par nous.

31. Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs : doctrine du droit*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1988, p. 81, souligné par nous.

tué un bloc opposé aux « conservateurs », c'est précisément parce qu'ils croyaient à des réformes suggérées par la pensée. Ainsi Hume écrit que « puisqu'il est impossible de nier que certaines formes de gouvernement sont meilleures (*more perfect*) que d'autres... pourquoi ne pourrions-nous pas nous interroger pour savoir laquelle est la *meilleure de toutes* (*the most perfect of all*) [...] c'est indiscutablement avantageux de connaître ce qui est le *plus parfait dans son genre*, de manière à transformer la constitution ou la forme de gouvernement existants et de les rapprocher de cette perfection par des réformes et des modifications progressives qui ne provoquent pas de trop grandes perturbations ³² ».

Et John Stuart Mill affirme quant à lui que « s'interroger pour savoir quel est le *meilleur gouvernement dans l'abstrait*... n'a rien de chimérique, c'est une activité hautement pratique pour l'intellect scientifique ; et introduire dans un pays les meilleures institutions que permettent les conditions concrètes de ce pays... est un des buts les plus rationnels que l'effort pratique puisse se proposer ³³ ».

Idée qu'avait avancée, à son tour, Adam Smith : « Une opinion générale et même systématique concernant la *perfection en matière de gouvernement et de législation* est sans doute nécessaire pour orienter les idées de l'homme d'État ³⁴. » Et, à propos de l'homme d'État vertueux, il pense que : « Comme Solon, lorsqu'il ne pourra établir le *meilleur système de lois*, il s'efforcera d'établir le meilleur que les gens puissent supporter ³⁵. »

32. David HUME, « Idea of a Perfect Commonwealth », dans *Essays, Moral Political and Literary*, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, p. 513-514, souligné par nous.

33. John Stuart MILL, *On Representative Government*, dans *On Liberty and Other Essays*, op. cit., p. 212-213, souligné par nous.

34. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 234, souligné par nous.

35. *Ibid.*, p. 233, souligné par nous.

Dans la tradition du droit naturel, on trouve une opinion similaire. Ainsi Humboldt écrit que « l'État doit essayer d'emmener les conditions existantes aussi près que possible de celles prescrites par la vraie et juste théorie. [...] Le législateur devrait constamment garder deux choses devant ses yeux : 1. la théorie pure dans tous ses détails ; 2. les conditions particulières de la chose qu'il souhaite réformer³⁶ ».

Pour finir, citons un penseur contemporain tout à fait dans cette ligne, John Rawls : « [nos] deux principes de justice exigent certaines institutions. Ils définissent une *structure de base idéale*, ou du moins ses contours, vers laquelle doivent tendre les réformes... Bien entendu, la vitesse du changement et les réformes particulières nécessaires à n'importe quel moment dépendent des conditions existantes³⁷. »

La méthode utilisée dans ce livre

Il y a deux manières d'exposer les idées d'une famille de pensée. La première est *historique* : elle consiste à raconter comment cette pensée s'est peu à peu constituée en décrivant, dans l'ordre chronologique, les apports qui ont été faits par les différents auteurs qui ont contribué à son élaboration. La seconde est *analytique* : elle consiste à prendre la doctrine déjà formée, telle qu'elle se présente chez un ou plusieurs auteurs représentatifs de sa phase de maturité, et d'étudier sa structure logique, c'est-à-dire la manière dont les différents concepts et postulats élémentaires s'imbriquent et s'ar-

36. Wilhelm von HUMBOLDT, *The Limits of State Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 144-145.

37. John RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, p. 261 de l'édition de 1971, p. 231 de l'édition de 1999 et p. 302 de l'édition PUF de 1997, souligné par nous.

ticulent pour former un tout cohérent. C'est cette seconde méthode que nous avons choisie, ce qui explique pourquoi nous avons concentré notre exposé sur la doctrine libérale telle qu'elle se présente à sa phase de maturité, chez deux de ses représentants les plus prestigieux : Smith et Turgot.

Le choix de ces auteurs peut donner la fausse impression que notre livre traite surtout du libéralisme *économique*, étant donné que Turgot et Smith sont principalement connus comme économistes. En outre, les exemples que nous utilisons pour illustrer tel ou tel problème sont parfois pris à l'économie. Les deux grandes doctrines éthiques que nous décrivons (l'utilitarisme et le droit naturel) ont toutefois engendré une argumentation en faveur de l'ensemble des libertés, et pas seulement de la liberté économique. Turgot et Smith ne sont d'ailleurs pas seulement des économistes : ils ont beaucoup écrit et on trouve dans leurs œuvres une doctrine libérale complète concernant aussi la liberté d'expression, la liberté religieuse, etc. De toute façon, nous ne nous en tenons pas qu'à eux et nous référons souvent à bien d'autres penseurs.

À propos de cette édition

La première édition de ce livre est parue en 1992 aux éditions La Découverte, à Paris. Il a été traduit et publié en Italie, en Espagne, au Brésil et en Roumanie.

Cette édition de poche, tout en conservant le même plan et les mêmes idées, évoque un nombre plus grand d'auteurs libéraux qui n'étaient pas des économistes, comme Kant et Benjamin Constant du côté du droit naturel ou John Austin du côté des utilitaristes.

Je voudrais aussi réparer un oubli. J'ai omis, dans la première édition, de remercier Bernard Guerrien de

l'université de Paris-I (Panthéon-Sorbonne) qui, grâce à son infatigable lutte contre les idées reçues et les erreurs de raisonnement, m'a constamment obligé à améliorer ce que j'écrivais.

Libéralisme et grandes doctrines éthiques

«Ce dont nous avons le plus besoin, c'est d'étudier les principes de la *justice naturelle* et ceux de l'*utilité publique* afin de dégager un idéal théorique de législation qui puisse servir d'étalon permettant de juger de l'excellence relative des différents codes législatifs afin de suggérer des pistes qui permettent de les corriger et les améliorer.»

Francis BACON (1605¹)

«les théories libérales du XVIII^e et du XIX^e siècle ont pour origine deux traditions philosophiques différentes. D'un côté, nous avons la tradition du *droit naturel* et des droits naturels, d'après laquelle le critère pour juger une politique est sa conformité avec un ordre naturel préexistant. [...] D'un autre côté, nous avons la tradition *utilitariste*, propagée principalement par Hume et Bentham, d'après laquelle les lois [...] doivent être jugées en fonction de leurs effets sur le bonheur général.»

Lionel ROBBINS (1952²)

La naissance du libéralisme à un moment précis de l'histoire (au milieu du XVIII^e siècle) pose un défi à l'historien : pourquoi ce courant de pensée est-il apparu à ce moment précis et pas avant, ni après ?

1. Francis BACON, *The Advancement of Learning*, book viii, ch. iii, souligné par nous.

2. Lionel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in Classical Political Economy*, Macmillan, Londres, 1953, p. 47, souligné par nous.

Une explication souvent avancée est celle de l'arrivée sur la scène intellectuelle d'un certain nombre d'*idées* ou de *concepts* dits « modernes » qui auraient été méconnus des auteurs des périodes historiques précédentes. Chacun de ces concepts ou idées est rattaché à tel ou tel auteur auquel on attribue la paternité ou la découverte. Ainsi, Hobbes (ou quelqu'un d'autre à cette même époque) aurait le « premier » formulé la *théorie moderne de l'action humaine* selon laquelle toutes les actions – y compris les plus héroïques – peuvent être expliquées par l'amour de soi. Adam Smith (ou Mandeville ou quelqu'un d'autre) aurait « compris » que les actions qui découlent des différentes formes de l'*amour de soi* (comme le désir de richesses matérielles ou la vanité) peuvent avoir des conséquences hautement bénéfiques pour la société. Dans cette même veine, on écrit souvent que Jeremy Bentham (ou Helvétius ou quelqu'un d'autre) aurait été le « fondateur » de l'*utilitarisme*. Quant à Hume (d'autres commentateurs parlent de Locke), il aurait été le « premier » à énoncer la *théorie de l'association des idées*.

Mais, dès qu'on étudie un peu les grandes familles de pensée de notre époque (comme le libéralisme ou le socialisme), on découvre que cette manière d'expliquer leur apparition ne correspond pas du tout à ce qui s'est passé. En effet, une grande partie de ces idées dites « modernes » est aussi ancienne que la philosophie elle-même et on peut trouver, déjà dans l'Antiquité grecque et latine, presque tous les concepts de base dont se servent les libéraux ainsi que les opinions qui vont donner lieu à débat entre eux et les opposer à leurs adversaires.

Comme l'a remarqué un historien renommé des grandes idées, Arthur Lovejoy : « Le nombre d'idées fondamentales, en philosophie, est relativement limité,

et l'apparition d'une idée vraiment nouvelle est chose beaucoup plus rare qu'on ne le pense³.» Opinion que Francis Bacon avait déjà clairement formulée dans son célèbre traité sur la méthode : « Les productions de l'esprit, comme celles de la main, semblent très nombreuses... Mais toute cette diversité s'explique par des raffinements et dérivations à partir d'un *petit nombre de choses déjà connues*⁴. »

La nouveauté de la plupart des systèmes et écoles qui surgissent à un moment particulier de l'histoire, tient beaucoup plus à la manière originale d'utiliser et de combiner les idées fondamentales qui les composent qu'à la nouveauté de ces idées. Affirmer que ces idées n'auraient été « découvertes » qu'à l'époque moderne détourne l'attention des vraies questions : comment, à partir d'idées si vieilles, a-t-on pu construire un système différent et pourquoi ce système nouveau a-t-il obtenu un succès si important à cette époque ?

L'ancienneté de la plupart des idées fondamentales a souvent été remarquée. Ainsi John Stuart Mill écrit que « depuis plus de deux mille ans, les mêmes discussions se poursuivent. Les philosophes se rangent encore sous les mêmes bannières opposées⁵ », tandis que Hume fait dire à un des personnages de ses *Dialogues* : « Est-ce que ce sont des sujets sur lesquels, à cette époque tardive, les philosophes pourraient prétendre découvrir quelque chose de nouveau⁶ ? »

3. Arthur LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, ch. I, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1950.

4. Francis BACON, *The New Organon*, livre I, aphorisme VII. The Library of Liberal Arts, New York, 1960, p. 40, souligné par nous.

5. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, in *On Liberty...*, *op. cit.*, ch. I, § 1.

6. David HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, in GREEN and GROSE (dir.) *The Philosophical Works*, vol. 2, 1986, p. 436.

Les idées fondamentales et leur ancienneté

Pour mieux comprendre la naissance du libéralisme, il convient de revenir sur un certain nombre de ces concepts et théories qui ont, depuis que l'humanité pense, été au centre des discussions entre ceux qui cherchaient à comprendre comment fonctionnent l'esprit humain et la société dans le but de les améliorer. Voyons d'abord les théories sur la manière dont fonctionne l'esprit humain.

Les théories de la connaissance

Les théories de la connaissance répondent à deux grandes questions : d'où viennent les idées ? (d'où viennent nos connaissances ?) et quel est le critère de la vérité ? (comment pouvons-nous savoir si une idée est vraie ou fausse, si une connaissance reflète ou non de manière adéquate la « réalité » ?).

On trouve dans l'Antiquité grecque et latine – dans le clivage entre aristotéliens et platoniciens – les mêmes doctrines qui, après avoir affronté Bacon à Descartes et plus tard Locke à Leibniz, vont opposer Hume et John Stuart Mill à Kant et ses disciples. Il y a, d'un côté, la doctrine tant caricaturée sous l'appellation *empirisme* (que ses partisans appellent plutôt *philosophie de l'expérience* ou *psychologie a posteriori*) selon laquelle toutes nos idées viennent de l'expérience : les idées seraient des « copies » ou « souvenirs » des impressions que l'esprit a reçues à un moment ou un autre. De l'autre côté, il y a la doctrine appelée *rationalisme* ou *psychologie a priori*, qui soutient que l'expérience ne suffit pas pour expliquer l'origine de *toutes* nos idées. Certaines d'entre elles se trouveraient déjà dans notre esprit, dès la naissance, dans un état latent, comme des semences

prêtes à éclore (d'où les expressions « idées *innées* » ou « idées *a priori* » utilisées si souvent par Descartes, Leibniz et Kant); ces idées viendraient non *de l'expérience* mais *de la Raison* (d'où le mot *rationalisme*, utilisé par Bacon pour critiquer cette doctrine⁷).

Tous ceux qui ont participé à ces débats rappellent la grande ancienneté de ces deux traditions. Ainsi, le « rationaliste » Leibniz dans la critique qu'il fait de l'*Essai sur l'entendement* de l'« empiriste » Locke écrit que « nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon... Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), suivant Aristote et l'auteur de l'*Essai sur l'entendement*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originellement les principes de plusieurs notions et doctrines... comme je le crois avec Platon... D'où il naît une autre question, savoir si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement⁸ ».

En psychologie (si on désigne ainsi la discipline qui cherche à décrire et à expliquer la manière dont fonctionne l'esprit humain), on trouve aussi, dans l'Antiquité, le débat entre ceux qui, comme Helvétius et Mandeville, considéraient que l'homme est *rigoureusement égoïste* (que l'amour de soi est *sa seule motivation*) et d'un autre côté ceux qui, comme David Hume et

7. Comme c'est souvent le cas avec les doctrines fondamentales, ces deux grandes idées n'ont pas toujours été désignées par la même appellation. En Allemagne, à l'époque de Marx et d'Engels, l'expression consacrée était « matérialisme » et « idéalisme ». En France, de Victor Cousin à Élie Halévy, on parle de « matérialisme » et de « spiritualisme ».

8. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, GF Flammarion, Paris, 1990, p. 37-38.

Adam Smith, trouvaient dans l'homme des *principes d'action* (des appétits, inclinations naturelles, instincts, réflexes, désirs) qui ne sont pas orientés vers l'obtention de plaisir *pour sa propre personne*. L'opinion selon laquelle l'explication des actions humaines par le *seul amour de soi* ou recherche de plaisir serait moderne et qu'elle appartient au corpus de la pensée libérale est un de ces mythes que l'on répète sans réfléchir. Non seulement cette opinion a été très généralement rejetée par les fondateurs du libéralisme, mais ils sont les premiers à rappeler qu'elle est vieille comme le monde. Ainsi Kant (qui la considère comme fausse) écrit qu'« il y a eu *en tout temps* des philosophes... qui ont *tout attribué* à l'amour de soi plus ou moins raffiné⁹ ».

Et Hume, dans la réfutation qu'il fait de la théorie égoïste, rappelle que c'était l'opinion dominante dans l'Antiquité : « L'idée selon laquelle les sentiments moraux découlent de l'amour de soi ou d'une évaluation de l'intérêt personnel, est une pensée qui vient spontanément (*is an obvious thought*)... la plupart des auteurs de l'Antiquité qui traitent du monde mental (*most moral writers of antiquity*)... attribuaient une origine égoïste à nos sentiments de vertu¹⁰. »

Enfin, toujours dans le domaine du mental, on trouve aussi, à cette époque reculée, la théorie de l'« association des idées ». Cette théorie, rappelons-le, cherche à expliquer la naissance des idées et sentiments dits « complexes » (notamment ceux qui distinguent l'homme des autres animaux supérieurs, comme le *sentiment d'injustice*) à partir d'idées et sentiments « élémentaires » plus ou moins partagés avec ces animaux. Selon

9. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 406 de la pagination berlinoise, p. 75 de l'édition Vrin, souligné par nous.

10. David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in *Enquiries*, Clarendon-Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 215.

cette théorie, les phénomènes mentaux – les idées, les émotions, etc. – comme les atomes et les molécules de la chimie, se suivent et se combinent, se succèdent et s'assemblent (*s'associent*) suivant un ordre régulier que l'homme de science peut découvrir. Voici ce qu'écrit, sur l'ancienneté de cette théorie, Thomas Brown¹¹ : « L'opinion selon laquelle la tentative de Hume [de formuler et d'énumérer les lois qui régissent l'association des idées] est originale, était certainement erronée (*was indeed an erroneous one*)... ce que même des sauvages ne sauraient manquer d'apercevoir pouvait difficilement avoir échappé aux philosophes de quelque époque que ce soit... une énumération similaire à celle de Hume peut donc être trouvée dans les travaux du grand fondateur de la philosophie péripatéticienne [Aristote, F. V.], ainsi que dans d'autres travaux, tant de la Scolastique que plus récents¹². »

Les doctrines normatives

Comme nous l'avons vu dans l'introduction de cet ouvrage, le but des libéraux classiques n'était pas seulement de comprendre et d'expliquer la manière dont l'esprit humain et la société fonctionnent mais de les *améliorer*. Mais, lorsqu'un auteur pense que telle ou telle institution est *meilleure* que telle autre, il est obligé de préciser ce qu'il entend par « meilleur » et « pire ». Il se situe ainsi sur le terrain de l'éthique, et dans ce

11. Brown est une des principales figures de la « association school » en psychologie. Il a été (avec James Mill) l'élève de Dugald Stewart et lui a succédé à la chair de logique et philosophie morale de l'université d'Édimbourg.

12. Thomas BROWN, *Sketch of a System of the Philosophy of the Human Mind*, Édimbourg, 1820 ; reproduit dans la collection « Significant Contributions to the History of Psychology », vol. I, Condillac and Brown, University Publications of America, 1977, p. 190-191.

domaine aussi les doctrines différentes et opposées ont une très longue histoire.

Sur l'harmonie naturelle

En lisant les philosophes grecs et latins, on découvre rapidement la divergence entre ceux qui (comme Frédéric Bastiat et Herbert Spencer deux mille ans plus tard) considéraient la Nature comme étant parfaitement harmonieuse et bénéfique pour l'homme (ne devant donc jamais être *perturbée* dans son fonctionnement) et ceux qui trouvaient qu'elle contient des imperfections et insuffisances que l'intelligence humaine peut déceler et que son intervention peut et doit corriger. Dans son essai *La Nature*, John Stuart Mill rappelle l'ancienneté du premier courant : « La conscience du fait que tout ce que le genre humain entreprend pour améliorer sa condition consiste dans une large mesure à *contrarier l'ordre spontané de la Nature* a de tout temps conduit à jeter une ombre de suspicion sur les tentatives nouvelles et inédites d'amélioration du sort humain, [...] de nos jours, on croit encore vaguement que... le plan général de la nature est un modèle que nous devons imiter. [...] Les vers d'Horace, où les arts bien connus de la navigation et de la construction navale sont réprouvés... indiquent que, même à cette époque de scepticisme, la veine de l'ancien sentiment n'était pas encore épuisée¹³... »

Deux mille ans après Horace, Herbert Spencer exprime cette même sensibilité : « Une fois que l'on commence à interférer avec l'ordre de la Nature, personne ne peut dire jusqu'où cela peut conduire... Et si cela est vrai dans la partie non humaine de l'ordre de la Nature, combien plus vrai ce sera dans cette partie de

13. John Stuart MILL, *La Nature*, Adep, Paris, 1998, p. 49-51, souligné par nous.

l'ordre naturel que sont les relations entre les êtres humains¹⁴ ? » ; « Comme dans tous les autres domaines de la Création, on trouve, dans la société, ce merveilleux principe d'autorégulation (*beautiful self adjusting principle*) qui maintient tous les éléments en équilibre... les lois de la société sont telles que les maux naturels se rectifient d'eux-mêmes¹⁵ » ; « les grandes difficultés que nous rencontrons dans la société viennent de la perturbation des lois de la nature [*disturbance of natural laws*] par les hommes¹⁶ ».

Difficile de ne pas penser ici au discours sur les marchés libres concurrentiels d'auteurs plus récents, comme Ludwig von Mises, Jacques Rueff et aussi, dans certains de ses écrits, Friedrich Hayek.

Mais, que l'on croie ou non que la Nature est parfaitement harmonieuse, même ceux qui pensaient qu'on peut la corriger et l'améliorer convenaient qu'elle manifeste *souvent* une admirable sagesse qui ne peut que nous intriguer. Comment expliquer la formation de ces mécanismes et de ces combinaisons si subtils par lesquels la Nature se maintient et semble chercher à atteindre certains buts ? Les théories rivales avancées dans l'Antiquité n'étaient pas très différentes de celles qui s'affronteront à l'époque du libéralisme. Pour certains auteurs, on peut indiscutablement déceler dans la Nature un « dessein » : on peut y découvrir les traces d'un ouvrier intelligent qui a créé ce monde, si bien combiné, d'après un plan préétabli. C'est l'opinion, parmi beaucoup d'autres, de Cicéron : « Dans tant de mouvements, dans tant de successions, dans l'ordre des choses si nombreuses et si grandes... on doit certaine-

14. Herbert SPENCER, « The Sins of Legislators », dans *The Man Versus the State*, Liberty Fund, Indianapolis, 1981, p. 102.

15. Herbert SPENCER, « The Proper Sphere of Government », *ibid.*, p. 186.

16. *Ibid.*, p. 257.

ment conclure qu'une intelligence gouverne de si grands mouvements naturels, [...] leur utilité, leur beauté, leur ordre... montrent assez qu'elles ne sont pas dues au hasard¹⁷.»

Si l'on en croit Condorcet, Turgot était du même avis deux mille ans plus tard : « M. Turgot avait cru apercevoir dans tout ce que nous connaissons de l'univers les *traces* indubitables, non seulement d'un ordre, mais d'une *intention bienfaisante* et conservatrice¹⁸. »

Selon le courant de pensée rival, ces mécanismes si admirablement ajustés sont le résultat de la nécessité aveugle et de forces naturelles sans dessein (comme la « combinaison des atomes » ou les forces de « génération » et de « végétation »). Les moins viables des formes et combinaisons ainsi apparues auraient péri du fait même de leur défaut de viabilité. Seules les formes douées d'une certaine stabilité (mais surgies, comme les autres, sans dessein) auraient survécu. Comme l'écrit Lucrèce dans son célèbre poème : « Depuis une infinité de siècles, les éléments innombrables de la matière, heurtés dans tous les sens, entraînés par leur propre poids, se sont assemblés de toutes les manières, essayant toutes les combinaisons capables de créer les êtres, de sorte qu'il n'est pas surprenant qu'ils aient rencontré à la fin l'ordre et le mouvement qui enfantèrent le monde, et qui le renouvellent tous les jour¹⁹. »

La même opinion est défendue, dix-huit siècles plus tard, par un des personnages des *Dialogues* de Hume : « Il doit arriver que, dans une durée infinie, chaque ordre, ou combinaison possible, des particules de matière est essayé... S'il existe un système, un ordre,

17. CICÉRON, *De la nature des Dieux*, II, V, 15.

18. CONDORCET, *Vie de Monsieur Turgot*, op. cit., p. 139, souligné par nous.

19. LUCRÈCE, *De la Nature*, traduit par Paul Lemaire, Librairie Hatier, coll. « Les classiques pour tous », p. 32.

une économie des choses dans lequel la matière peut préserver cette agitation perpétuelle qui lui semble indispensable, tout en maintenant une constance dans les formes... le mouvement continuels de la matière finira bien par produire cet ordre ou économie, lequel, une fois atteint, se maintient de par sa propre nature. »

Et Hume explique pourquoi on a l'impression d'y voir un « dessein » : « Partout où la matière s'est positionnée, combinée et ajustée de manière à préserver la continuité des formes, elle possède nécessairement l'apparence d'un objet produit par l'art et issu du dessein²⁰... »

Afin de bien comprendre le libéralisme classique, il convient de distinguer clairement deux opinions souvent confondues (par des commentateurs comme Élie Halévy et Louis Dumont, par exemple). D'un côté, il y a des auteurs comme Hume, Smith et Ricardo, qui considèrent que *certaines parties* de la nature (et *certaines formes* du mécanisme des marchés) peuvent être « admirablement ajustées » aux besoins et intérêts de l'homme, mais qui ont clairement indiqué que *ce n'est pas toujours le cas*. Ces auteurs ont explicitement écrit que c'est le but du philosophe d'étudier le monde et la société et de découvrir dans quels cas il y a harmonie et dans quels cas il n'y en a pas. De l'autre côté, nous avons l'opinion fort différente, avancée par des auteurs comme Frédéric Bastiat et Herbert Spencer, qui soutiennent que *tous les mécanismes spontanés* sont « harmonieux » (d'où il s'ensuit que toutes les interventions de l'État perturbent cette harmonie).

Les grandes doctrines éthiques

On trouve aussi, dans l'Antiquité, les deux grandes doctrines éthiques mentionnées dans notre introduction

20. David HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, op. cit., vol. 2, p. 426-427.

et qui vont diviser les libéraux entre eux. Il y a, d'un côté, la doctrine appelée « principe d'utilité » ou « utilitarisme », selon laquelle la seule manière rationnelle de juger les actions, les lois et les institutions humaines est d'évaluer leurs *effets* sur le *bonheur de la communauté*, et la doctrine dite du « droit naturel », selon laquelle le véritable critère est leur *conformité* avec la *Nature* (ou plutôt avec l'*intention* que cette Nature semble manifester ou le *but* qu'elle semble chercher à atteindre ou avec l'*ordre de perfection* que la Raison est capable de discerner en étudiant cette Nature). Aucune de ces doctrines n'a été « découverte » à l'époque moderne. Comme le remarque John Stuart Mill à propos de l'utilitarisme : « Attribuer une quelconque nouveauté à la doctrine selon laquelle l'utilité générale est le fondement de la morale révèle une grande ignorance de l'histoire de la philosophie... À toutes les époques de la philosophie, une de ses écoles a été utilitariste – non seulement depuis le temps d'Épicure, mais bien avant²¹. »

Il en est de même pour le droit naturel. Comme l'écrit Heinrich Rommen, « la doctrine du droit naturel est aussi vieille que la philosophie... les sophistes avaient beaucoup en commun avec les révolutionnaires du XVIII^e siècle... C'était le but reconnu des sophistes, lorsqu'ils contrastaient les lois positives existantes avec le droit de nature, de faire ressortir non seulement un besoin occasionnel de réformer les lois existantes mais d'indiquer le caractère profondément erroné ou vicié (*substantial wrongness*) de ces lois²² ».

Kant lui-même précise qu'il ne prétend à aucune

21. John Stuart MILL, « Bentham », dans *The Collected Works*, op. cit., vol. X, p. 86- 87, souligné par nous.

22. Heinrich A. ROMMEN, *The Natural Law*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, p. 3-7.

originalité avec son principe éthique (l'impératif catégorique kantien). Ainsi, en parlant de son livre *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il précise qu'« on n'y établissait aucun nouveau principe... qui donc voudrait introduire un nouveau principe de toute moralité et être, pour ainsi dire, le premier à le découvrir ? Comme si avant lui le monde avait été dans l'ignorance ²³ ».

Il serait trop long ici de rappeler tous les débats qui ont eu lieu tant dans l'Antiquité qu'à l'époque de la naissance du libéralisme. Disons seulement qu'on discutait aussi, à cette époque, pour savoir si le rôle croissant de l'État était un phénomène artificiel et nocif. Pour certains, l'État est une excroissance malsaine qui ponctionne les forces vives de la société, une sorte de tumeur qui corrompt le corps sain de la Cité. Pour d'autres, c'était un « organe naturel » qui, comme le langage, devient « naturellement » plus important et plus complexe au fur et à mesure que la société se développe (cette image est de Cicéron).

On débattait à propos du profit commercial, certains voulant y trouver la cause première des guerres et du déclin de l'esprit civique, d'autres pensant que la recherche du profit allait de pair avec, et servait, le bien-être de la société.

Quant à Aristote, les arguments qu'il avance en faveur de la propriété privée sont tellement nombreux qu'on a du mal à trouver, chez les auteurs du XVIII^e et du XIX^e siècles, des idées sur ce thème qu'il n'ait pas déjà au moins ébauchées.

23. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Paris, 1985, note p. 25, souligné par nous.

L'ancienneté des caricatures et déformations (le cas de l'utilitarisme)

À côté des polémiques sérieuses, opposant les idées fondamentales (que nous rappelons dans ce chapitre), on trouve aussi, dans l'Antiquité, tous ces *malentendus* et *caricatures* que l'on confond, jusqu'à nos jours, avec les idées des grands philosophes. Comme aujourd'hui, les utilitaristes étaient accusés de préférer les plaisirs « matériels » aux plaisirs « spirituels ». Un des personnages de Plutarque, par exemple, écrivait des épicuriens que pour eux : « Le bonheur se trouve *dans la panse* et dans les autres portes d'entrée que la chair offre aux plaisirs¹. »

Les médisances à propos d'Épicure ont été reprises, par la suite, pour critiquer Bentham et ses disciples. Ainsi, Théodore Jouffroy (qui a formé plusieurs générations d'enseignants dans ses cours magistraux à la Sorbonne) écrivait : « Ils font grand cas d'un *bon estomac*, des cinq sens de nature... toutes les autres facultés de l'homme plus subtiles, plus élevées, ils les méprisent... Un volume de Lamartine, un dialogue de Platon sont à leurs yeux des bagatelles... Appliquez ces principes à la morale, Messieurs, et vous aurez le système de Bentham². »

Soixante-cinq ans plus tard Élie Halévy répétait la même opinion : « Les seuls plaisirs dont le moraliste utilitaire veuille en dernière analyse tenir compte, ce sont les plaisirs qui ont leur source non pas dans l'exercice de nos habitudes mentales, mais dans des causes extérieures... le bonheur social consiste donc essentiellement à *acquérir de la richesse* avec les plaisirs qu'elle procure³. » —→

1. PLUTARQUE, *Moralia*, vol. XIV, Harvard University Press, 1986, p. 23.

2. Théodore JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Fayard, collection - « Corpus », 1998, p. 348-349.

3. Élie HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. III (p. 316 dans l'édition de 1901-1904 et p. 196 dans l'édition de 1995) *op. cit.*

Les utilitaristes ont pourtant constamment essayé de rétablir la vérité, tant à leur propos qu'à celui d'Épicure. À l'époque du libéralisme, par exemple, Adam Smith écrivait que « selon Épicure... notre bonheur ou malheur dépendent *principalement de notre esprit*... c'était très peu important de quelle manière notre corps était affecté⁴ ». Et James Mill : « Est-il sérieux de dire que les épicuriens comme Lucrèce, Horace, Virgile et Jules César, pour ne nommer qu'eux, négligeaient les plaisirs du goût et des arts de l'imagination⁵ ? » Et son fils John Stuart : « Il n'existe aucune théorie épicurienne de la vie qui ne donne une valeur beaucoup plus élevée en tant que plaisirs, aux plaisirs de l'intellect, aux émotions de l'imagination et des sentiments moraux, qu'aux plaisirs de la simple sensation⁶. »

Et ils ont constamment été obligés de rejeter cette calomnie à propos d'eux-mêmes aussi. Ainsi, au début du XIX^e siècle, James Mill écrivait que : « Soutenir que Mill et Bentham ne prêtent attention à aucune source de plaisir autre que celles qui sont visibles et tangibles est une des déformations les plus flagrantes qui ait jamais été faites... le principe d'utilité prend en compte tous les ingrédients dont est composé le bonheur humain⁷. »

Et son fils John Stuart se plaint du « troupeau vulgaire (*the common herd*) qui... ayant entendu le mot utilitarisme sans rien en connaître d'autre que le son, s'en sert pour exprimer le rejet ou le mépris du plaisir sous certaines de ses formes ; sous la forme de la beauté, de l'ornement ou de l'amusement⁸ ».

Bien entendu, il n'est pas question de soutenir qu'il n'y a jamais « rien de nouveau sous le soleil ». Ce livre traite du *libéralisme*, une famille de pensée qui n'a pas

4. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 296.

5. James MILL, *A Fragment on Mackintosh*, Longmans, Green Reader and Dyer, Londres, 1870, p. 272.

6. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, op. cit., p. 138.

7. James MILL, *A Fragment on Mackintosh*, op. cit., p. 272.

8. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, op. cit., p. 136.

d'équivalent dans le passé. Mais, pour bien faire ressortir ce qui est nouveau dans une école, il est certainement utile d'identifier avec précision ce qu'elle contient d'ancien. C'est ce qu'on vient de faire.

Apparition du libéralisme : l'exemple de l'esclavage

Comme on l'a vu, dans l'introduction, l'idéal libéral surgit à peu près au même moment (au XVIII^e siècle) dans l'esprit de penseurs se réclamant de l'une comme de l'autre des deux grandes doctrines éthiques de l'Occident. Jusqu'à cette époque, ces deux doctrines avaient, en règle générale, approuvé les institutions que le libéralisme allait combattre. Ainsi, à la fin du XVII^e siècle, toutes deux légitimaient des institutions comme l'esclavage et l'usage systématique de la censure à l'encontre d'opinions considérées comme particulièrement nocives (tel l'athéisme).

La condamnation de l'esclavage fournit un bon exemple permettant de comprendre comment s'est faite la transition vers l'idéal de liberté du libéralisme.

L'esclavage dans le droit naturel

Dans le droit naturel, tel qu'il était exposé par les esprits les plus éclairés à la veille du libéralisme (Grotius, Pufendorf, Hobbes et Locke), les raisonnements éthiques partaient du principe selon lequel les hommes « naissent » libres ; mais ils peuvent, par des contrats qui *ne violent aucun droit* (des contrats justes, c'est-à-dire conformes à la Raison et à la Nature) tomber dans l'esclavage²⁴.

24. Saint Augustin et saint Thomas avaient, depuis longtemps, rejeté l'idée suggérée par Aristote selon laquelle certaines personnes sont, par naissance (par nature), destinées à l'esclavage.

Cette doctrine distinguait ainsi un esclavage légitime (résultant de contrats conformes au droit naturel) d'un esclavage illégitime (résultant de la violence ou la fraude) en recourant à des notions juridico-philosophiques telles que le caractère « juste » ou « injuste » de la guerre à l'issue de laquelle le soldat vaincu avait été réduit en esclavage, l'« équité » du contrat ou de la convention qui avait abouti à la condition d'esclave, etc. Voler un enfant pour le vendre, par exemple, était contraire au droit naturel. Réduire en esclavage un ennemi vaincu dans une « guerre juste » (du côté du vainqueur) était, en revanche, légitime. Le vainqueur ayant le droit de tuer son prisonnier, il peut lui laisser la vie en échange de la promesse formelle d'obéir pendant le reste de son existence. Comme le dit Locke : « Si un homme, par sa mauvaise conduite et par quelque crime, a mérité de perdre la vie, celui qui a été offensé et qui est devenu, en ce cas, maître de sa vie, peut, lorsqu'il a le coupable entre ses mains, différer de la lui ôter, et a le droit de l'employer à son service²⁵. »

Le contrat, ou convention, dans lequel ils entrent est conforme à la justice car *aucun des droits* du prisonnier n'est transgressé : « Le vainqueur ne lui fait aucun tort (*he does him no injury*); car, dès qu'il trouve que la dureté de son esclavage dépasse la valeur de sa vie, il est en sa disposition de choisir la mort... en résistant à la volonté de son maître²⁶. »

C'est de ce contrat ou promesse, et non de la pure force, que naissent le *droit* de commander et le *devoir* de se soumettre. Comme l'explique Hobbes : « Ce n'est pas le succès des armes qui donne le droit d'exercer la

25. John LOCKE, *Two Treatises of Government*, traité II, ch. IV « Of Slavery », § 23-24.

26. *Ibid.*, *Injury*, qui vient du latin *sine jure*, est utilisé ici comme synonyme de « injustice » ou « violation d'un droit ».

domination sur le vaincu, mais *la convention passée par celui-ci*²⁷. »

C'est cette doctrine – selon laquelle la liberté peut, par des contrats conformes au droit naturel, être aliénée – que défendaient aussi Hugo Grotius et Pufendorf, deux des plus célèbres théoriciens du droit naturel, à la veille de l'apparition du libéralisme.

La doctrine n'allait pas tarder à évoluer et les partisans du droit naturel vont contester la légitimité de tous les contrats aboutissant à l'esclavage. Ils vont ainsi ajouter un principe supplémentaire à la doctrine, un principe qui stipule que non seulement les hommes « naissent » mais qu'ils « demeurent » libres. La liberté personnelle sort de la catégorie de ces droits qui peuvent être transférés par contrat et devient « inaliénable ». C'est ce que l'on peut lire, par exemple, dans le deuxième paragraphe de la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis de 1776, rédigée par Thomas Jefferson, où il est dit : « Tous les hommes sont créés égaux ; ils ont été dotés, par leur Créateur, de certains droits inhérents et *inaliénables* : parmi ces droits... [il y a] la *liberté*²⁸. »

De même pour la Déclaration française des droits de l'homme de 1789 où on peut lire : « Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale... ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, *inaliénables* et sacrés, de l'homme... Les hommes naissent et *demeurent* libres²⁹... »

Pour démontrer la nullité des différents contrats aboutissant à l'esclavage, les théoriciens du droit naturel libéral vont développer un arsenal d'arguments utilisant notamment deux types de raisonnements : la *déduction* à partir de principes généraux « évidents » et l'*analogie*

27. Thomas HOBBS, *Leviathan*, ch. XX, Penguin Classics, 1985, p. 255-256 (p. 212 aux Éditions Sirey, 1971), souligné par nous.

28. Nous soulignons.

29. Nous soulignons.

avec des cas «similaires» (des cas considérés comme «évidents» et incontestables). Pour réfuter des arguments déductifs et analogiques tendant à prouver qu'un contrat (contrat d'esclavage ici) est conforme à la justice naturelle, il faut montrer que ces arguments comportent une *prémisse cachée* ou une *erreur de raisonnement* et aboutissent ainsi à une *contradiction* ou *absurdité* par rapport aux principes explicitement énoncés auparavant.

Un des arguments par *analogie* les plus couramment avancés pour justifier l'esclavage des enfants nés en captivité consistait à affirmer que «de même que le fruit appartient au propriétaire de l'arbre, l'enfant appartient au propriétaire de la mère». Les adversaires de l'esclavage vont soutenir que cette analogie n'est pas pertinente. L'enfant d'une esclave est, selon les principes, une personne libre (puisque tous les hommes *naissent libres*). Il doit être nourri en vertu du *droit au secours* dû à toute personne en danger de mort, un droit naturel auquel chacun peut prétendre en cas de nécessité absolue. Son cas est *analogue* à celui d'un naufragé en mer trouvé par un bateau ; le naufragé a le *droit naturel* d'être secouru et le capitaine du bateau a le *devoir naturel* correspondant (il peut être puni s'il se dérobe) de lui prêter secours. Le naufragé contracte une dette à l'égard de son sauveur mais ne devient pas son esclave.

Selon un autre argument, l'enfant né de parents esclaves avait été nourri, depuis sa naissance, avec la nourriture appartenant au maître. On supposait que, par une espèce de contrat tacite, il avait cédé sa liberté en échange de la nourriture qui lui a permis de vivre. On répondait à cet argument en rappelant les conditions de validité d'un contrat d'après le droit naturel. Selon les principes du droit naturel un contrat, pour être valable, doit être issu de deux volontés libres disposant chacune de la Raison ; dans le cas envisagé, cela signifierait que

l'enfant disposait de l'usage de la Raison dès sa naissance, ce qui est manifestement absurde. On peut donc conclure que le contrat en question est nul.

C'est de cette manière (par des arguments déductifs et analogiques démontrant la nullité juridique des différents contrats supposés conduire à la perte de la liberté) que, dans ses *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Condorcet réfute, un par un, les arguments défendant la légitimité de cette institution. Et il conclut, contre Locke et Pufendorf qu'« il n'y a donc *aucun cas* où l'esclavage, même volontaire, puisse n'être contraire au Droit naturel³⁰ ».

L'idée selon laquelle il existe certains droits qui ne peuvent, en conformité avec la Raison, être *cédés* ou *aliénés* à travers quelque contrat que ce soit est en fait assez ancienne dans le droit naturel. C'était le cas, par exemple, du *droit de se défendre* lorsqu'on est menacé de mort. La promesse de ne pas se défendre, dans une telle circonstance, était considérée comme nulle, car elle contrariait le principe de la nature humaine selon lequel un homme en pleine possession de ses facultés ne peut, rationnellement, se vouloir du mal. Comme le dit Hobbes : « L'*injustice* est, en effet, dans les disputes du monde, quelque chose d'assez semblable à ce qui est appelé *absurdité* dans les discussions des Écoles... il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis... un homme ne peut pas se dessaisir du droit de résister à ceux qui l'attaquent de vive force pour lui enlever la vie : car on ne saurait concevoir qu'il vise par là quelque bien pour lui-même³¹. »

30. CONDORCET, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, in *Œuvres*, Édition O'Connor-Arago, F. Didot Frères, Paris 1847-1849, vol. VII, p. 72, souligné par nous.

31. Thomas HOBBS, *Leviathan*, ch. XIV (p. 191-192 de l'édition Penguin, et p. 131-132 de l'édition Sirey), souligné par nous.

La nouveauté qu'introduit le libéralisme dans le droit naturel consiste à étendre cette inaliénabilité à la liberté personnelle.

Les arguments utilitaristes

Le courant utilitariste, qui existait bien avant que ce mot entre en usage, avançait lui aussi qu'il existe un esclavage légitime et un esclavage illégitime. En résumé, on peut dire que lorsque l'esclavage augmente, plus que toute autre institution envisageable, le bonheur de tous ceux qui sont concernés, il est légitime.

Plus concrètement, ce courant considérait comme éminemment favorable au bonheur de la société que les arts, les sciences et la philosophie se développent ; mais, pour cela, il fallait qu'il y ait des mécènes qui commandent des œuvres d'art et qui entretiennent des savants pour l'éducation de leurs enfants et pour leur propre distraction. S'il n'y avait pas eu d'esclaves, chacun devant donc travailler pour subvenir à ses besoins, il n'y aurait pas eu de riches et la civilisation ne se serait pas développée. Plus tard, au ^{xviii} siècle, l'esclavage des Noirs sera considéré comme indispensable à l'agriculture des colonies tropicales et, par ce biais, fondamentalement utile à leur prospérité et au bonheur général du royaume.

La doctrine contre l'esclavage que vont développer les libéraux utilitaristes est tout aussi élaborée que celle sur le caractère *juridiquement inaliénable* de la liberté personnelle qu'avaient développée les théoriciens du droit naturel. En économie, le grand argument est que les ouvriers libres (ceux des Pays-Bas et d'Angleterre, par exemple) sont beaucoup plus inventifs et productifs que les esclaves des Antilles. Comme l'accroissement des capacités productives de l'humanité est un facteur tellement favorable à l'augmentation du bonheur géné-

ral, le recul de l'esclavage est indiscutablement souhaitable. Ainsi, Adam Smith écrit que « les esclaves sont rarement inventifs, et les procédés les plus avantageux à l'industrie, ceux qui facilitent et abrègent le travail, soit en fait de machines, soit en fait d'arrangements et de distribution de tâches, ont tous été inventés par des hommes libres³² » ; « s'il ne faut pas s'attendre à ce que de grands propriétaires fassent jamais d'importantes améliorations, on peut encore moins l'espérer lorsqu'ils emploient le travail de gens qui sont esclaves³³ ».

Et, dans un chapitre de ses *Principes d'économie politique* consacré à l'esclavage, John Stuart Mill écrit : « L'influence de cette institution sur la production est parfaitement comprise. C'est un truisme que d'affirmer que le travail obtenu par la menace est inefficace et improductif... et cette insuffisance dans la qualité du travail n'est compensée par aucune excellence ni dans sa direction ni dans sa surveillance... l'esclavage est incompatible avec tout état élevé des arts de la vie et avec toute efficacité du travail³⁴. »

Il ne faudrait pas croire, d'après ces citations, que dans l'arsenal utilitariste l'argument contre l'esclavage est seulement « économique » au sens étroit de ce mot. Les citations de Smith viennent d'un livre dont le sujet est *La Richesse des nations* et celles de Mill d'un traité d'économie politique. Il est normal donc que l'esclavage soit examiné du point de vue de son impact sur la richesse. Rappelons que, pour les auteurs utilitaristes, ainsi que pour les écoles épicuriennes de l'Antiquité, le bonheur n'est jamais identifié à l'accroissement de la

32. Adam SMITH, *La Richesse des nations*, vol. II, *op. cit.* (p. 684 de l'édition de Glasgow et p. 305 de l'édition Flammarion).

33. *Ibid.*, vol. I (p. 387 de l'édition de Glasgow et p. 480 de l'édition Flammarion).

34. John Stuart MILL, *Principles of Political Economy*, Livre II, ch. V, § 2.

consommation de biens matériels. L'idéal de perfection de ces philosophes était celui d'une vie dédiée aux activités scientifiques, philosophiques et artistiques ainsi qu'à l'amitié, aux activités sociales et à l'engagement politique. L'augmentation du bonheur attendu de l'accroissement de la productivité devait venir surtout de la sécurité qu'elle procure et du temps libre qu'elle permet de dégager pour l'exercice des activités « spirituelles » et non de l'accroissement illimité de la consommation. En critiquant l'esclavagisme au Sud des États-Unis, les utilitaristes comme James et John Stuart Mill insistaient principalement sur son effet néfaste sur l'état mental et la trempe morale (tant des propriétaires que des esclaves eux-mêmes) et non sur la faible efficacité matérielle du système.

On ne s'étendra pas ici sur les raisons historiques profondes qui expliquent, à cette époque, cette puissante aspiration à une plus grande liberté dans tant de domaines. On constatera seulement qu'elle a bel et bien eu lieu et qu'elle s'est traduite, dans les deux grandes doctrines éthiques (droit naturel et utilitarisme), par l'apparition d'un vaste corps d'arguments et raisonnements pour condamner non seulement l'esclavage, mais un assez large éventail d'autres contraintes et interdictions.

Le droit naturel fait ainsi appel à une série de doctrines comme celle qui soutient que la liberté est « inaliénable » (Turgot, Condorcet, Jefferson, Paine, etc.), tandis que l'utilitarisme donne naissance à un corps très complet d'arguments exposant l'utilité profonde pour l'humanité de la liberté de disposer de sa personne, de la liberté de discussion, d'expression, d'association et de commerce, doctrines étroitement liées aux noms de Hume, Smith, Bentham, etc.

Vocabulaire et concepts de base de l'éthique

Ce livre se proposant de classer les principaux courants du libéralisme *d'après la doctrine éthique* à laquelle adhèrent leurs représentants (d'après le critère du bien et du mal qu'ils adoptent), il convient donc d'attirer l'attention sur quelques difficultés que comporte le vocabulaire utilisé dans les discussions éthiques et de préciser le sens dans lequel nous utiliserons les mots les plus importants.

Contrairement à ce qui se passe en géométrie, par exemple, où les expressions « ellipse », « tangente », « hypoténuse », etc., désignent *exactement les mêmes concepts* pour tous ceux qui discutent ces questions, en éthique, les mots clés sont souvent utilisés avec des acceptions différentes y compris pas les plus grandes autorités. Ainsi, lorsque ces auteurs se servent d'expressions comme « morale » et « mœurs » ou comme « justice » et « bienfaisance », « droits » et « devoirs », « vices » et « vertus », « lois » et « sanctions », etc., ils ne sont pas nécessairement en train de parler de la même chose.

Le problème que cela pose est loin d'être insurmontable car, en règle générale, avant de discuter d'un sujet, les auteurs sérieux passent en revue les diverses manières dont le mot qui peut causer problème est utilisé par les différents auteurs et ils avertissent dans quel sens ils l'utiliseront eux dans le commentaire qu'ils vont faire³⁵. On trouve un bon exemple de cette méthode dans

35. L'habitude de définir avec clarté les mots clés dont on se sert et de garder la même définition tout au long du raisonnement n'est pas une pratique très répandue. Voir, par exemple, notre critique de l'« imprécision du vocabulaire » chez Louis Dumont, in FRANCISCO VERGARA, « Les erreurs et confusions de Louis Dumont », *L'Économie politique*, n° 11, 3^e trimestre 2001, p. 92-96.

les premières pages de *La Nature*, de John Stuart Mill, où, avant d'examiner la validité de la doctrine éthique selon laquelle « nous devons *suivre la nature*³⁶ », Mill passe en revue les différents sens dans lesquels l'expression « la nature » est utilisée. Sans quoi il serait impossible d'identifier avec précision les thèses qui sont critiquées et la véritable divergence d'opinion qui est en jeu. Un autre exemple est fourni par Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux*, où l'auteur définit très attentivement le sens qu'il donnera aux mots « *sympathy* », « *propriety* », « *justice* », etc. Sur cette question, on ne peut que conseiller le livre III de *L'Essai sur l'entendement* de Locke, qui s'intitule précisément « Des mots ».

Les mots « éthique », « morale » et « mœurs »

La difficulté dont nous parlons ici commence avec le mot « éthique » lui-même (ainsi qu'avec les mots « morale » et « mœurs », souvent utilisés comme proches substituts). Comme le dit le dictionnaire Lalande dans son entrée *éthique* : « Ce mot est employé tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et le plus souvent avec le même vague que le mot *morale*³⁷. »

Le lecteur qui n'a pas décelé ces différents sens ne peut simplement pas comprendre les opinions qui sont exprimées par des auteurs comme Smith, Hume, Locke, Mill et Sidgwick. Voyons donc les trois principales idées qui sont désignées par le mot « éthique » :

1) D'abord, il désigne l'étude de cette partie du comportement humain qu'on appelle « les mœurs » ou « la conduite » tel que ce comportement se manifeste dans

36. John Stuart MILL, *La Nature*, Adep, Paris 1998, souligné par nous.

37. André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1988, voir les entrées « éthique », « morale » et « mœurs », souligné par nous.

les différentes sociétés humaines. Cette branche de la réflexion est parfois appelée « science des mœurs » ou « morale *descriptive* » (par opposition à « morale *prescriptive* »). Dans cette acception, le mot « éthique » désigne une partie de la sociologie et de l'ethnologie.

2) Mais « éthique » désigne aussi l'*étude des jugements de valeur* que les hommes forment sur la conduite et les mœurs (sur leurs propres mœurs et sur celles des autres). C'est à cette deuxième acception que le dictionnaire *Lalande* propose que l'on réserve l'expression « éthique » : « C'est ce que nous proposons d'appeler *Éthique*... il n'est pas douteux que les *jugements de valeur* portant sur la conduite sont des faits réels, dont il y a lieu de déterminer les caractères... l'étude de la conduite ne peut être substituée à l'étude directe de ceux-ci, puisque la conduite des hommes n'est pas toujours conforme à leurs propres jugements sur la valeur des actes³⁸. »

Dans cette acception du mot, l'éthique désigne une branche de la psychologie ; la branche qui *décrit* les différents jugements et sentiments d'approbation et de désapprobation (le sentiment d'« injustice », de « remords », etc.), *explique* comment ils se forment et indique les causes qui les déclenchent (*La Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith est une des plus célèbres théories qui portent sur ce sujet).

3) Le mot « éthique » désigne, en troisième lieu, la réflexion sur la *nature* ou l'*essence du bien et du mal* (ce que les Anglais appellent *right* et *wrong*).

Dans ce troisième sens du mot, l'éthique traite de *ce qui doit être* et de *ce que nous devons faire*, tandis qu'au premier et au deuxième sens, le mot désignait une discipline qui traite de *ce qui est*. Le mot désigne cette branche de la réflexion qui porte sur le *bien suprême* et sur le *critère* qu'il convient d'adopter pour évaluer si la

38. Nous soulignons.

conduite est *bonne* ou *mauvaise*, pour savoir si nos jugements et sentiments moraux sont *correctement* ou *incorrectement orientés* (dans le but soit de les corriger, soit de les confirmer).

C'est ce type de réflexion qu'Adam Smith appelle « Éthique *au sens propre du mot* (*the science which is properly called Ethics*)... elle peut souvent aider soit à corriger soit à confirmer nos sentiments naturels³⁹ ».

C'est aussi dans ce sens que John Stuart Mill utilise le mot dans son livre *Utilitarianism* : « C'est le but de l'éthique de nous dire *quels sont nos devoirs* ou de nous dire par quel critère nous pouvons les connaître⁴⁰. » Et Moore, dans son *Principia Ethica* : « J'ai l'intention d'utiliser le mot "Éthique" pour désigner... l'interrogation générale sur le *bien*. [...] Qu'est-ce que le bien ? Qu'est-ce que le mal ? C'est la discussion de cette question (ou de ces questions) que je désigne par l'expression "Éthique"⁴¹. »

Remarquons que Sidgwick, qui rappelle lui aussi ces trois différents sens du mot, propose de retenir la même acception : « À mon avis, l'*Éthique*... se distingue des sciences positives en ce qu'elle a pour but premier et spécial de déterminer *ce qui doit être* (*what ought to be*), [...] l'expression "science éthique" (*ethical science*) est néanmoins utilisée, sans faire entorse à la langue, tantôt pour désigner la branche de la Psychologie qui traite... des sentiments et des jugements moraux, en tant que phénomènes réels existant dans l'esprit des individus ; tantôt pour désigner la branche de la Sociologie qui traite de ce même type de phénomènes tels qu'ils se manifestent dans le comportement de membres normaux appartenant à ces groupes organisés que nous appelons

39. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.* (p. 329 de l'édition de Glasgow et p. 439 de l'édition PUF).

40. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 149, souligné par nous.

41. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 2 et 3, souligné par nous.

sociétés, [...] il semble néanmoins clair que la démarche qui consiste à chercher les lois générales ou uniformités qui permettent d'*expliquer* [les italiques sont de Sidgwick] la diversité de la conduite humaine, ainsi que les différents sentiments et jugements que les hommes portent sur cette conduite, est essentiellement différente de la démarche qui consiste à déterminer laquelle parmi ces différentes conduites est *moralement bonne* (*which of these varieties of conduct is right*) et lesquels de ces jugements divergents sont *valables*⁴²... »

Contrairement au choix fait par le dictionnaire *Lalande*, c'est exclusivement dans ce troisième sens que nous utilisons le mot « Éthique » dans ce livre.

Le mot « morale », tout en possédant ces trois acceptions, en possède plusieurs autres. Il est parfois utilisé comme synonyme de « mental » ou de « spirituel », comme dans l'expression « le physique et le *moral* », si courante au XVIII^e siècle. Comme le dit Lévy-Bruhl, « le mot "morale" peut encore être pris en trois acceptions... De là des confusions inextricables⁴³ ».

Le mot anglais « morals »

Comme les auteurs de langue anglaise jouent un rôle si important dans les débats dont nous parlons dans ce livre, il convient d'attirer l'attention sur la difficulté que possèdent certains mots anglais utilisés en éthique, notamment pour le lecteur de langue française.

Comme on peut le voir dans la citation que nous venons de donner de Sidgwick, le mot anglais *Ethics* possède les mêmes trois acceptions que les mots « éthique » et « morale » en français. Mais il existe un

42. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londres, 1907, p. 1 et 2, souligné par nous.

43. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la science des mœurs*, Librairie Félix Alcan, Paris, p. 100-101.

autre mot anglais, très souvent utilisé « *morals* », qui pose un problème particulier. Ce mot, qui est constamment utilisé dans la littérature, fait partie du titre de plusieurs ouvrages fondamentaux. Ainsi, le célèbre essai de Hume sur ces questions s'intitule *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, tandis que le livre fondamental de Bentham a pour titre *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.

Le problème avec ce mot est qu'il possède plusieurs acceptions : la plupart du temps (disons 70 % du temps), il désigne les deux premières acceptions que nous avons données du mot français éthique. Ainsi, il se réfère en général à l'étude « des mœurs et de la conduite » ainsi qu'aux « jugements moraux sur la conduite » et dans seulement 30 % des cas, il signifie « morale ». Ainsi, le *Oxford Dictionary* donne comme première acception du mot *morals* : « *habits, especially sexual conduct* » ; et le *Webster* donne : « *moral practices... modes of conduct* ». Malheureusement, ce mot a été systématiquement traduit par « la morale », mot qui dans le français courant désigne la réflexion autour de la question *du bien et du mal*. L'expression « la morale », en français contemporain, désigne surtout une réflexion sur *ce qui doit être* ; le mot anglais « *morals* » désigne principalement (mais pas toujours) l'étude de *ce qui est*.

C'est une des raisons (mais pas la seule) pour lesquelles le lecteur français de Hume (et aussi de Smith) peut avoir la regrettable impression que ces auteurs confondent systématiquement *ce qui est* avec *ce qui doit être*. Le problème vient de la traduction du mot « *morals* » qui devrait être traduit parfois (la plupart du temps) par « mœurs », parfois par « morale » et parfois par « les mœurs et la morale » (dans le titre des livres de Hume et de Bentham, par exemple).

Le libéralisme utilitariste

« Nous devons chercher les règles qui sont, dans l'ensemble, les *plus utiles* et les *plus bénéfiques* [...] le point ultime vers lequel ces règles doivent toutes tendre, c'est l'*intérêt* et le *bonheur de la société*, [...] même dans la vie de tous les jours, nous avons recours constamment au *principe d'utilité publique*. »

David HUME (1751¹)

« Sous l'appellation de *principe d'utilité*, car c'est sous ce nom que nous l'avons emprunté à David Hume... nous avançons le principe du plus grand bonheur en tant que critère du bien et du mal (*standard of right and wrong*) en matière de morale en général et de gouvernement en particulier. »

Jeremy BENTHAM (1776²).

« L'utilitarisme... a été représenté par une longue lignée d'auteurs brillants, à partir de Hume et Adam Smith jusqu'à Edgeworth et Sidgwick, qui ont érigé un corps de pensée véritablement impressionnant par son étendue et sa profondeur. »

John RAWLS (1993³).

1. David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, dans *Enquiries*, Clarendon-Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 195, 198 et 203, souligné par nous.

2. Jeremy BENTHAM, *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 116.

3. John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. XIV.

Celui qui aspire à réformer la société et qui propose des lois et institutions *meilleures* se voit assez rapidement contraint de rendre explicite ce qu'il entend par le qualificatif « meilleur ». S'il veut que son discours soit parfaitement clair, il doit préciser quel est le *critère* dont il se sert pour déterminer que telle loi (ou système de lois) est « meilleur », « préférable », « supérieur », ou quelque autre expression évaluative dont il veuille se servir.

Nous avons vu que les libéraux classiques étaient divisés sur cette question. Pour les uns, c'est la *conformité avec la Nature* (ou avec l'*Intention* que la Nature semble manifester ou avec l'*Ordre de perfection* que notre intelligence peut déceler dans la Nature) qui fait qu'une institution est bonne ou mauvaise. Pour d'autres, c'est la conformité avec la *Raison* qui est le bon critère. Pour d'autres encore, les bonnes lois et les bonnes actions sont celles qui sont en accord avec la *volonté de Dieu*, etc. Dans ce chapitre, nous traitons de la doctrine selon laquelle c'est le *bonheur* qui en résulte pour la communauté (ou pour l'humanité) qui est le critère suprême.

Cette doctrine est très ancienne et (comme la plupart des idées fondamentales) elle a reçu des appellations différentes. À l'époque romaine, on parlait de la doctrine de l'« *utilitas publica* » ou « *utilitas communis* »⁴, et c'est de la philosophie du droit des Romains que vient l'habitude de se servir de l'expression « utilité » pour désigner l'intérêt et le bonheur. Des auteurs de langue anglaise (comme Bacon, Austin, Ricardo) utilisent sou-

4. Pour un premier survol, voir J. GAUDEMET, « *Utilitas publica* », *Revue historique de droit français et étranger*, 1951. Cet article intéressant fait malheureusement un amalgame entre l'« utilité publique » (qui est un principe éthique) et des concepts comme « raison d'état » (qui désignent souvent des violations des principes éthiques pour obtenir des buts à court terme) et « force majeure » (par lequel on désigne parfois les limites d'application des maximes secondaires).

vent l'expression « *the doctrine of expediency* », en précisant qu'il s'agit de « *general expediency* » au sens le plus élevé de ce mot⁵. Elle est appelée « doctrine du bonheur » par son grand adversaire Kant, et cette expression est aussi utilisée, parfois, par John Stuart Mill. David Hume et les philosophes français comme Helvétius (à la veille de la Révolution de 1789) parlent du « principe d'utilité publique », expression que Bentham et ses successeurs raccourcirent à « principe d'utilité ». Enfin, selon John Stuart Mill, c'est lui-même qui popularisa l'usage du mot « utilitarisme » qui est, de nos jours, l'appellation la plus fréquente pour la désigner.

Le statut de la liberté dans la doctrine utilitariste est assez clair. La liberté d'expression, la liberté commerciale, la liberté de déplacement (ou n'importe quelle autre liberté) ne sont souhaitables que dans la mesure où elles tendent à augmenter le *bonheur de la communauté* ; elles sont répréhensibles dans le cas contraire. La quantité de liberté que la société autorise doit être déterminée de manière à maximiser le bonheur général.

Dans l'abstrait donc, les choses sont simples. Pour choisir entre deux lois (ou deux institutions), il semblerait qu'il suffit d'additionner le bonheur (et de soustraire le malheur) qu'elles occasionnent à chaque individu concerné et d'en faire *un total, une somme, un agrégat* ou *une quantité globale*, peu importe l'expression. L'idée est très ancienne et avait déjà été énoncée dans l'Antiquité. En pratique, lorsqu'un législateur veut édicter ou modifier une loi ou une institution du point de vue du bonheur, surgissent nombre de difficultés de *mesure*, de *comparaison* ou pondération, d'*agrégation*, etc. C'est pour tenter de surmonter, voire contourner, les problèmes qui surgissent dans ce genre de démarche que

5. Remarquons qu'en anglais l'expression « *expediency* » ne possède pas la connotation fortement péjorative que peuvent avoir les termes « expédient » ou « expéditif » dans la langue française.

Bentham a élaboré un remarquable appareil de concepts et classifications appelé « méthode du détail » par ses disciples et qui avait pour but d'élever la législation au niveau d'une « science ».

Mais, avant de poursuivre, il faut dire qu'il est certainement malhonnête d'insister, comme on le fait si souvent, sur les difficultés qu'entraîne l'application du principe d'utilité en omettant de dire que des problèmes similaires de *comparaison interpersonnelle* et d'*agrégation* se posent dans les autres doctrines éthiques. Depuis l'ancien débat pour savoir qui est le propriétaire légitime du gibier (celui qui le poursuivait depuis deux jours ou celui qui l'a tué au dernier moment ?) jusqu'aux débats contemporains concernant les limites du droit d'une femme à décider de ce qui se passe dans son ventre, il suffit d'avoir étudié un peu pour voir que, dans des doctrines comme celles de Kant ou de Rawls, on est aussi obligé de *comparer* et *peser* les droits contradictoires des personnes en présence, sinon on ne peut pas décider lequel doit l'emporter. Et dans une théorie « systématique » reliant tous ces droits par quelques principes (dans ce que l'on appelle « une théorie de la justice »), on érige souvent dans l'imagination un *système total* de droits ou libertés considéré comme le « plus parfait » ou le « plus étendu possible » (selon l'expression de Rawls) et qui sert d'étalon pour juger laquelle, entre plusieurs structures sociales, est préférable. Comme le dit clairement Rawls, dans son premier principe de justice, ce que l'on cherche c'est le « système total *le plus étendu possible* (*the most extensive*) de libertés de base...⁶ » ; « ma théorie de la justice sert à évaluer les structures de base des sociétés. C'est une construction intellectuelle qui permet de *classer dans un ordre de préférence* les struc-

6. John RAWLS, *A Theory of Justice* (p. 250 et 302 de l'édition de Harvard University Press et p. 287 et 341 de l'édition Seuil), *op. cit.*, souligné par nous.

tures sociales (*it is a conception for ranking social forms*)⁷ ».

Quelques malentendus : ce que l'utilitarisme n'est pas

Les idées fondamentales en philosophie sont souvent assez simples. Ainsi, selon les uns, la substance appelée « matière » existe vraiment, alors qu'elle n'est qu'une hypothèse commode ou un produit de l'imagination selon d'autres. Toutes nos idées viennent de l'« expérience », soutiennent les uns ; « non » disent les autres, certaines idées viennent d'ailleurs (de la « Raison », par exemple). L'enchaînement causal s'étend à tout ce que nous connaissons, soutiennent certains ; pour d'autres, il existe des parties de l'esprit humain (la « volonté », par exemple) qui jouissent d'un certain degré de « liberté ».

Les confusions si répandues à propos de certaines idées fondamentales ne viennent pas nécessairement de leur difficulté ou complexité, mais souvent du fait qu'on les confond (parfois dans une sorte d'amalgame) avec d'autres idées ou théories complètement différentes. C'est particulièrement courant lorsque l'idée en question est désignée par un mot qui, dans la langue courante, possède d'autres connotations, comme dans le cas du « matérialisme », du « sensualisme », du « rationalisme » et, bien sûr, de l'« utilitarisme ».

Dans le cas précis de l'« utilitarisme », ou du « principe d'utilité », l'un des principaux obstacles à leur compréhension vient du fait que les commentateurs désignent souvent, par ces expressions, *plusieurs choses différentes*, sans lien nécessaire entre elles. Ainsi, certains entendent par ces mots une *théorie psychologique*

7. *Idem*, (p. 259 de l'édition Harvard et p. 300 de l'édition Seuil), souligné par nous.

simpliste (qui soutiendrait que l'homme cherche uniquement et constamment son plaisir). D'autres utilisent ces expressions pour désigner l'*éthique égoïste* (selon laquelle chacun *doit chercher* uniquement son *intérêt personnel*). Pour d'autres encore, ces mots désignent une préférence pour la richesse et les biens matériels et un certain mépris des plaisirs spirituels et esthétiques. Et il n'est rien de plus courant que d'utiliser ces expressions parfois dans un sens, parfois dans un autre et parfois pour faire allusion à un « système » contenant toutes ces idées à la fois et auquel aurait adhéré une « secte ».

Les tenants les plus connus de l'« utilitarisme » se sont toujours plaints de ces confusions. Ainsi John Stuart Mill écrit : « On attrape au vol le mot "utilitarisme", sans en connaître rien d'autre que le son... le terme est utilisé de manière tout aussi ignorante non seulement dans la condamnation, mais aussi dans l'éloge... Cet usage déformé est le seul par lequel le mot est connu la plupart du temps⁸. » Et Sidgwick écrit que « le mot Utilitarisme... semble être employé pour désigner plusieurs théories différentes, n'ayant aucun lien nécessaire les unes avec les autres et ne portant même pas sur le même sujet⁹ ».

Pour éviter ces malentendus, les utilitaristes ont tous clairement indiqué ce qu'ils entendaient par ces expressions, en général dans un chapitre de leur livre fondamental expressément dédié à démêler ces confusions. Ainsi, le premier chapitre du livre fondamental de Bentham est intitulé « Du principe d'utilité¹⁰ ». Le chapitre II du principal livre de John Stuart Mill sur ce sujet

8. John Stuart MILL, *Utilitarianism* (p. 136-137, de l'édition Oxford University Press ; p. 48 de l'édition Flammarion, 1988 ; p. 30-31 de l'édition PUF, 1998).

9. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, op. cit., p. 411.

10. Jeremy, BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, op. cit.

a pour titre « Qu'est-ce que l'utilitarisme ?¹¹ ». La Leçon IV des *Lectures on Jurisprudence*, de John Austin, est expressément dédiée à débrouiller ces confusions et s'intitule « The Theory of Utility Misunderstood¹² ». Tandis que le chapitre I du livre IV du traité fondamental de Henry Sidgwick s'appelle « The Meaning of Utilitarianism¹³ ». Mais, malgré tous ces efforts, on continue encore et encore à reproduire les mêmes erreurs.

Pour mieux comprendre la doctrine éthique dont il est question dans ce chapitre, il est instructif donc de revenir sur quelques-unes des confusions les plus répandues et de rappeler ensuite ce que les utilitaristes entendaient eux par « utilitarisme » et par « principe d'utilité ».

Critère éthique ou théorie psychologique ?

Une des erreurs les plus courantes consiste à confondre, ou à faire un amalgame entr, le « principe d'utilité » (qui est un *critère éthique*) et la « théorie de l'égoïsme universel de l'homme » (qui est une *théorie psychologique*). Ainsi Élie Halévy, qui écrit que « [le] principe d'utilité... signifiait que tous les hommes naturellement *tendent au plaisir* et *fuiant la peine*¹⁴ » ; « le philosophe utilitaire... considère l'individu comme primitivement égoïste, et *toutes* les inclinations désintéressées comme autant de transformations de cet égoïsme primordial¹⁵ ».

Les utilitaristes n'ont pourtant jamais utilisé l'expres-

11. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*

12. John AUSTIN, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, John Murray, Londres, 1920.

13. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, *op. cit.*

14. Élie HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. III (p. 275 de l'édition Félix Alcan de 1904 et p. 179 de l'édition PUF de 1995), souligné par nous.

15. *Idem*, vol. III (p. 364-365 de l'édition Félix Alcan et p. 236 de l'édition PUF), souligné par nous.

sion « principe d'utilité » pour désigner une théorie psychologique et encore moins la théorie égoïste. Et ils ont souvent attiré l'attention sur cette confusion. Ainsi, dans sa critique de Sedgwick (à ne pas confondre avec Sidgwick), John Stuart Mill écrivait « Sedgwick fait un amalgame (*he lumps up*) entre le principe d'utilité – qui est une théorie sur le bien et le mal – et la théorie de l'égoïsme universel de l'homme... Quel lien peut-il bien y avoir entre “le calcul des avantages pour l'individu” et le principe d'utilité ¹⁶ ? »

Vingt-sept ans plus tard, dans sa critique de Whewell (1867), il dénonce à nouveau cette confusion : « Le Dr. Whewell confond la Théorie du Bonheur – qui est une Théorie Éthique – avec la Théorie des Motivations parfois appelée Système Égoïste ; il attaque cette dernière (qu'il attribue à Bentham) en lui donnant le nom de la première ¹⁷. »

John Austin dit la même chose : « La doctrine éthique que j'appelle “doctrine de l'utilité” n'a aucun rapport nécessaire avec aucune théorie des motivations (*no necessary connexion with any theory of motives*) ¹⁸. » Et Henry Sidgwick écrit : « L'utilitarisme, d'après ma définition, est une doctrine éthique et non une théorie psychologique : ce n'est pas une théorie sur ce qui est mais sur ce qui doit être ¹⁹. »

La confusion dont nous parlons ici est d'autant plus inexcusable que la plupart des utilitaristes britanniques

16. John Stuart MILL, « Sedgwick's Discourse », *The Collected Works*, op. cit., vol. X, p. 71.

17. John Stuart MILL, « Whewell on Moral Philosophy », *The Collected Works*, op. cit., vol. X, p. 184.

18. John AUSTIN, op. cit., p. 57. John Austin fut, à University College (université fondée à Londres par les disciples de Bentham), le premier professeur de ce que les Anglais appellent parfois *Jurisprudence*, mot par lequel ils désignent ce qu'on appelle en France « théorie de la législation » et « philosophie du droit ».

19. Henry SIDGWICK, « Utilitarianism », 1873, reproduit dans *Utilitas*, vol. 12, n° 3, nov. 2000, p. 253-260.

ont expressément rejeté la « théorie égoïste » comme explication des actions volontaires²⁰.

Éthique égoïste ou éthique universaliste ?

Un autre malentendu très répandu consiste à confondre le critère éthique des utilitaristes (le bonheur *de la communauté*) avec celui de l'éthique égoïste (le bonheur *de l'individu qui agit*). Ici encore, les utilitaristes ont systématiquement protesté contre cette déformation de leur doctrine. Ainsi, John Stuart Mill précise que « le bonheur qui constitue le critère utilitariste de ce qui est bien, *n'est pas le bonheur de l'individu qui agit, mais celui de tous ceux qui sont concernés*²¹ ».

Sidgwick aussi s'est donné beaucoup de peine pour clarifier cette confusion. D'abord dans l'introduction de son célèbre livre : « Pour différencier les deux méthodes qui prennent le bonheur comme but ultime, il convient de les distinguer par les appellations Hédonisme Égoïste et Hédonisme Universaliste : et, puisque c'est cette deuxième méthode, telle qu'elle a été enseignée par Bentham et ses disciples, que l'on entend généralement par "Utilitarisme", je limiterai *toujours* l'usage de ce mot à cette signification (*I shall always restrict that word to this signification*)²². »

Et quatre cents pages plus loin, dans le chapitre intitulé « Le sens du mot utilitarisme », il écrit : « Il convient donc de définir, avec le plus de précision possible, la doctrine que nous désignons ici par ce mot : et simulta-

20. Voir notre article « A Critique of Élie Halévy : An Important Distortion of British Moral Philosophy » dans le numéro de janvier 1998 de la revue *Philosophy* (Royal Academy of Philosophy) qui peut être téléchargé en français et en anglais au site UTILITARIANISM RESOURCES (<http://www.utilitarianism.com/vergara/halevy.htm>).

21. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 142, nous soulignons.

22. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, *op. cit.*, p. 11, souligné par nous.

nément la distinguer d'autres doctrines auxquelles l'usage veut que l'on applique la même appellation. [...] La première doctrine d'avec laquelle il semble nécessaire de la distinguer est l'Hédonisme Égoïste que nous avons exposé et discuté au Livre ii de ce traité. La différence entre la proposition (1) que *chacun* doit chercher *son propre bonheur* et la proposition (2) que *chacun* doit chercher *le bonheur de tous*, est tellement éclatante... qu'on est obligé de se demander comment il est possible qu'on ait jamais pu les confondre ou les inclure sous une même appellation²³. »

Les commentateurs qui font cette confusion affirment parfois que l'utilitarisme propose *deux buts suprêmes*, un pour l'homme d'État et le législateur (le bonheur de la *communauté*) et un autre pour l'individu privé (son bonheur *individuel*). Bentham a pourtant souvent prévenu contre cette erreur d'interprétation. Dès la première page de son traité fondamental, il précise que le devoir de chercher le « bonheur de tous » n'est pas destiné uniquement aux *serviteurs de l'État* : « C'est le juste et véritable but, et même le seul juste et véritable but universellement désirable de l'action humaine ; de l'action humaine *en toute situation*, en particulier dans celle du fonctionnaire²⁴. »

Dans son *Article on Utilitarianism* il est encore plus explicite : « Le plus grand bonheur du plus grand nombre » [les guillemets anglais sont de Bentham]... fut proposé comme principe... de toute législation ainsi que de toutes les règles et préceptes destinés à guider la conduite humaine *dans la vie privée*²⁵... une direction,

23. *Ibid.*, p. 411-412, nous soulignons.

24. Jeremy BENTHAM. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, *op. cit.*, p. 11, note de bas de page, nous soulignons.

25. Jeremy Bentham, « Article on Utilitarianism », dans *Deontology... and The Article on Utilitarianism*, Clarendon-Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 291, nous soulignons.

indiquant le chemin le plus approprié à suivre *dans chaque occasion*, en public *comme en privé*, un but que doit poursuivre chaque individu, qu'il agisse *à titre privé et individuel* ou en tant que membre de la communauté²⁶. »

Ce que John Stuart Mill a parfaitement compris et tient à rappeler : « Bentham n'a jamais songé à définir la morale comme l'intérêt personnel de celui qui agit. Son "principe du plus grand bonheur" concernait le plus grand bonheur *de l'humanité et de tous les êtres doués de sensibilité*²⁷. »

Plaisirs « matériels » ou « spirituels » ?

Une troisième erreur courante consiste à affirmer que les utilitaristes identifient le bonheur de la communauté avec la *richesse* ou avec les *choses matérielles*. Comme dans les autres cas, cette erreur aussi est propagée par Élie Halévy et son école d'interprétation. Ainsi, Halévy écrit que « les seuls plaisirs dont le moraliste utilitaire veuille en dernière analyse tenir compte... [sont] ceux-là seuls, en un mot, qui rentrent dans le cadre... de l'*économie politique* [...], (pour les utilitaristes) le bonheur social consiste donc essentiellement à *acquérir la richesse* avec les jouissances qu'elle procure²⁸ ».

La calomnie est répétée par Joseph Schumpeter : « Leurs idées sur le plaisir et la douleur... peuvent en réalité s'étendre au-delà de l'idée de *beefsteak*, mais à peine au-delà²⁹. »

26. *Idem*, p. 320, nous soulignons.

27. John Stuart MILL, « Whewell on Moral Philosophy », *The Collected Works*, *op. cit.*, vol. X, p. 184, nous soulignons.

28. Élie HALÉVY, *op. cit.*, vol. III (p. 300 et 302 de l'édition Félix Alcan et p. 196 de l'édition PUF), souligné par nous.

29. Joseph SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, 1982, p. 131.

Pourtant, les utilitaristes ont toujours dit le contraire. Ainsi, en parlant de la relation entre la *richesse matérielle* et le *bonheur*, Adam Smith écrit que « la richesse et la grandeur ne sont que des bibelots d'une utilité insignifiante... elles sont aussi peu propices à procurer le bien-être du corps et la tranquillité de l'esprit que les petites troussees de toilette des amateurs de babioles³⁰ ».

Et Hume écrit : « Quant aux arts pratiques, qui augmentent les biens et jouissances matériels, c'est bien connu que *le bonheur humain ne dépend pas tellement de leur abondance*³¹. » Et John Stuart Mill, dans ses *Principes d'économie politique* : « Que l'on me pardonne d'être relativement indifférent au type de progrès économique qui suscite les applaudissements des politiciens ordinaires : je parle du simple accroissement de la production... *Ces choses ont peu d'importance*³². »

Les commentateurs français qui reprennent cette idée erronée font souvent un amalgame entre le mot « utilitarisme » (expression par laquelle des auteurs comme Mill et Sidgwick désignent leur doctrine) et le mot « utilitaire » (expression péjorative du français courant qui désigne une personne qui méprise les plaisirs de l'esprit). Tel est le cas d'Halévy qui, dès la première page de son livre, et dans la même phrase, saute d'une expression à l'autre : « À l'époque où l'*utilitarisme* était une philosophie constituée il fallait être radical pour être *utilitaire*... si l'on ne sait pas cela, peut-on vraiment dire que l'on connaisse la morale *utilitaire* et le principe de l'utilité³³ ? »

30. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 181.

31. David HUME, *Essays, Moral, Political and Literary*, Essai 8, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, p. 54-55, nous soulignons.

32. John Stuart MILL, *Principles of Political Economy*, livre IV, ch. 6, par. 2, op. cit.

33. Élie HALÉVY, op. cit., vol. I (p. V et VI de l'édition Félix Alcan et p. 5 de l'édition PUF), souligné par nous.

L'«utilitarisme» selon ses partisans : une seule opinion

Toutes ces confusions sont d'autant plus inexcusables que la plupart des utilitaristes britanniques ont clairement indiqué ce qu'ils entendaient par «utilitarisme» et «principe d'utilité». Mill et Sidgwick, exaspérés par ces malentendus, ont insisté sur le fait qu'ils réservaient l'expression «utilitarisme» pour désigner *une seule chose* : une doctrine éthique *et rien d'autre*. Ainsi, dans le chapitre déjà cité de son livre *L'Utilitarisme*, Mill écrit que «[cette doctrine] soutient que les actions sont bonnes dans la mesure où elles tendent à augmenter le bonheur et mauvaises dans la mesure où elles tendent vers le contraire... L'auteur de cet essai a des raisons de penser qu'il fut le premier à mettre en circulation le mot *utilitarisme*... pour désigner *une seule opinion* et non un ensemble d'opinions (*one single opinion, not a set of opinions*)³⁴».

Sidgwick dit la même chose : «Par Utilitarisme nous entendons ici la *théorie éthique* selon laquelle la conduite qui, dans des circonstances données, est objectivement bonne est celle qui produira la plus grande quantité de bonheur dans l'ensemble... doctrine éthique à laquelle *je réserve exclusivement* dans ce traité, l'appellation *Utilitarisme* (*the ethical doctrine to which I in this treatise restrict the term Utilitarianism*³⁵).»

Lorsque les commentateurs qui véhiculent ces confusions se rendent compte que le principe d'utilité dont parlent Bentham, Mill et Sidgwick n'est pas du tout ce qu'ils croyaient, ils ont l'impression qu'il existe plu-

34. John Stuart MILL, *Utilitarianism* (p. 137 de l'édition Oxford University Press, p. 48-49 de l'édition Flammarion, et p. 31 de l'édition PUF).

35. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, op. cit., p. 411 et 413.

sieurs principes d'utilité et de *nombreux* utilitarismes (un pour chacune de leurs erreurs). Ainsi, selon Halévy, il y aurait un principe d'utilité « descriptif » et un autre « normatif » ; d'après Amartya Sen il y aurait un utilitarisme « classique » et un utilitarisme « des préférences » (ou « moderne ») ; selon John Harsanyi il y aurait un utilitarisme « de l'acte » et un autre « de la règle » ; tel autre soutient qu'il y a un utilitarisme « hédoniste » et un utilitarisme « idéal », un utilitarisme « direct » et « indirect », etc.

Une seconde manière que ces commentateurs emploient pour camoufler leurs erreurs, c'est de soutenir que des auteurs comme John Stuart Mill ou Sidgwick, qui n'avancent pas du tout les opinions qu'on leur avait, à tort, attribuées « n'étaient pas vraiment des utilitaristes ».

Sur le mot « utilitarisme »

Avant de poursuivre, il n'est pas inutile de rappeler pourquoi la doctrine que nous examinons ici a reçu l'appellation, à première vue si étrange, d'*utilitarisme*. Les raisons de cette appellation deviennent claires lorsqu'on examine certaines caractéristiques très générales des doctrines éthiques.

Ces doctrines peuvent être classées en deux grandes catégories. Celles de la première jugent les actions, les lois et les institutions comme bonnes ou mauvaises en fonction des *effets* ou des *conséquences* qu'elles tendent à produire. La conséquence souhaitée, dans le cas de la doctrine que nous examinons, c'est le bonheur de la communauté. Les actions peuvent donc être qualifiées d'*utiles* lorsqu'elles tendent à produire cette conséquence (et de *nocives* dans le cas contraire). L'usage si courant du mot « utile » qu'entraîne cette manière de raisonner explique, sans doute, en grande partie l'attrait qu'ont exercé les appellations comme *principe d'utilité*

Jeremy Bentham

Jeremy Bentham est né en 1748 à Londres. Il a fait ses études dans cette ville ainsi qu'à Oxford où il s'est révolté contre l'enseignement qu'on y donnait. La législation anglaise, que ses professeurs présentaient comme un idéal de perfection, lui a vite semblé n'être qu'un pot pourri de lois, issues de principes différents et contradictoires, accumulées à travers le temps comme les strates que l'on trouve dans les grottes préhistoriques. Certaines lois émanaient de la Bible, d'autres reprenaient d'anciennes coutumes dont les motifs initiaux n'existaient plus ou avaient été oubliés, d'autres encore n'avaient pour but que de favoriser les puissants, etc.

Bentham (comme nombre d'autres théoriciens du droit) pensa qu'il fallait un *principe* ou *critère* unique pour mettre de l'ordre dans cette confusion, pour que les différentes lois ne poursuivent pas des buts contradictoires. Il se servit, pour mener cette tâche à bien, du principe d'*utilité publique* qu'il avait rencontré en lisant Hume et Helvétius. Il pensait que de cette manière il était possible de faire de la législation une véritable « science » au service du bonheur de l'homme.

Grand amateur de musique, très attaché au bien-être des animaux (dont on doit tenir compte du bonheur), Bentham a contribué à toutes les polémiques de son époque. À travers ses disciples, il a inspiré pratiquement toutes les grandes réformes anglaises de la première moitié du XIX^e siècle.

L'originalité de Bentham n'est pas, bien sûr, d'avoir proposé le *bonheur de la communauté* comme critère pour choisir les lois (c'est là une très vieille idée), mais d'avoir dégagé les catégories intermédiaires permettant d'élaborer une législation subordonnée à ce but : il a ainsi méthodiquement précisé sur quelles questions on doit légiférer



et sur quelles on ne doit pas le faire ; quelles actions doivent être punies et quelles ne doivent pas l'être. Il a expliqué comment on doit choisir le type de punition, sa durée et graduer son intensité afin de concilier les différents buts qu'exige le bonheur général (la dissuasion, la rééducation du criminel, la sécurité de la société, etc.). Pour ce faire, il a élaboré un vaste système de définitions et de classifications, tout cela du point de vue non d'une hypothétique équité mais de celui du seul *bonheur de la communauté*.

Ce travail est d'une grande originalité, aussi bien sur un plan théorique que concret. Il a joué un rôle considérable dans la lutte contre l'obscurantisme qui dominait en matière législative et a inspiré le mouvement de codification des lois qui eut lieu dans le monde occidental au XIX^e siècle.

Bien qu'il ait expliqué ses principes et leur application dans un traité fondamental intitulé *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, peu l'ont sérieusement étudié. D'où l'habitude fâcheuse de le présenter par le biais d'anecdotes sans intérêt. Plutôt que de décrire la « science législative » qu'il a tenté d'élaborer, on préfère raconter, la plupart du temps, des historiettes sur le fait que ses disciples auraient « momifié son corps », qu'il aurait fait un rêve dans lequel il dirigeait une « secte », etc.

En France, on s'appuie souvent, pour le critiquer, sur *La Déontologie* (livre d'un de ses amis, le pasteur Bowring, dont la traduction française de 1834 a été frauduleusement présentée comme « œuvre posthume » de Bentham³⁶). On le décrit souvent comme étant obsédé par le « Panopticon » (un projet d'architecture carcérale qui n'est pas de lui mais *de son frère*).

36. Voir notre article écrit avec Bernard Guerrien « Le MAUSS est un non-sens », *La Revue du MAUSS*, n°. 6, 2^e semestre 1995.

(dès l'Antiquité) et *utilitarisme* (dès le XVIII^e siècle). Comme l'explique G. E. Moore dans son *Principia Ethica* : « La principale raison pour adopter l'appellation "utilitarisme" fut de mettre l'emphasis sur le fait que la conduite doit être jugée bonne ou mauvaise *en fonction de ses résultats*³⁷. »

Une doctrine comme l'utilitarisme exigera donc que l'on essaie, avec la précision que permettent les choses humaines, d'*estimer*, *évaluer* ou *calculer* les conséquences probables avant de nous prononcer pour une conduite plutôt que pour une autre. Comme le dit Hume, « la Vertu... déclare que son *seul but* est de rendre ses partisans, ainsi que toute l'humanité, pendant chaque instant de leur existence, aussi joyeux et heureux que possible... La seule difficulté qu'elle impose est celle de *calculer avec justesse* et de préférer systématiquement le plus grand bonheur (*just calculation, and a steady preference of the greater happiness*)³⁸ ».

La seconde catégorie de doctrines éthiques juge les actions comme bonnes ou mauvaises en fonction de leur *conformité* avec une norme supérieure et préexistante. Si la norme en question est, par exemple, la Volonté de Dieu (telle qu'elle est révélée dans la Bible), toutes les actions qui ne sont pas conformes à cette volonté sont mauvaises, *indépendamment des conséquences* qu'elles produisent. Ces doctrines ne se demandent pas si une action *est utile* (à produire telle ou telle conséquence) ; elles se demandent si l'action *est conforme* (à la norme supérieure en question).

Les auteurs de cette famille de pensée considèrent que les *conséquences* ou *effets* n'ont rien à voir avec la

37. George Edward MOORE, *Principia Ethica*, *op. cit.*, p. 106, nous soulignons.

38. David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (p. 279 de l'édition Clarendon-Oxford University Press et p. 197 de l'édition Flammarion), souligné par nous.

valeur morale (le caractère vertueux ou vicieux) de l'acte. Comme le dit Kant, « l'utilité ou désutilité ne peut en rien accroître ou diminuer cette valeur, [...] les effets qui en résultent... ne peuvent communiquer à ces actions aucune valeur inconditionnée et morale... la valeur morale de l'action *ne réside pas* dans l'effet qu'on en attend³⁹ ».

Dans sa critique de Bentham, Benjamin Constant dit la même chose : « Je voudrais, le plus possible, séparer l'idée du droit de la notion de l'utilité [...] en parlant du droit vous présentez une idée *indépendante de tout calcul*⁴⁰. »

Comme les *conséquences* et les *effets* d'une action ou d'une loi se constatent par l'observation, c'est-à-dire « après », la doctrine utilitariste a souvent été considérée comme une morale *a posteriori*. Dans les débats actuels, ce genre de doctrines sont parfois appelées « conséquentialistes ». Comme dans les doctrines rivales, on peut juger une conduite « avant » que l'expérience n'ait indiqué ses conséquences ou effets, cette deuxième famille de doctrines morales est parfois appelée *a priori*. Dans la littérature contemporaine souvent on appelle ces doctrines « déontologiques ».

Le « bonheur » des utilitaristes et le « vrai bonheur » de certains philosophes

Il convient de préciser que l'utilitarisme n'est pas la seule doctrine à parler de l'*utilité* et de la *désutilité* (ou nocivité) des actions et des lois. En fait, toute doctrine qui juge les actions et institutions d'après leurs conséquences peut se servir de ces deux expressions, en

39. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Librairie J. Vrin, Paris, 1987, p. 57, 65 et 67, souligné par nous.

40. Benjamin CONSTANT, « Du principe de l'utilité... », dans *Principes de politique*, Hachette, coll. « Pluriel », p. 62-63, souligné par nous.

qualifiant d'*utiles* celles qui produisent les conséquences souhaitées et de *nocives* celles qui produisent les conséquences contraires. Toute doctrine qui définit un Bien ultime (ou un ensemble de biens ultimes) ou un idéal de perfection (le maximum de sagesse, ou l'union complète avec Dieu, par exemple) et qui juge les actions comme bonnes et mauvaises dans la mesure où elles rapprochent ou éloignent de ce Bien peut aussi, pour la même raison, appeler ces actions « utiles » ou « nocives » sans que pour autant on puisse parler d'utilitarisme. Ainsi, dans son traité *L'Éthique*, Spinoza donne la définition suivante : « Définition 1. BIEN : *ce que nous savons certainement nous être utile*⁴¹. »

Mais, il n'est pas pour autant utilitariste, car il entend par Bien ce qui est utile à nous rapprocher de l'*union complète avec Dieu* et non ce qui est utile à produire le *bonheur de la collectivité*.

La confusion est rendue encore plus plausible par le fait que les auteurs comme Spinoza (qui proposent comme bien suprême l'« union avec Dieu ») ainsi que certains stoïciens (qui visent un état idéal de détachement absolu par rapport aux vicissitudes terrestres) désignent souvent l'état de perfection auquel ils aspirent par des expressions comme « félicité » ou « *véritable* bonheur » et même simplement par « bonheur ». Il s'agit encore là d'un de ces cas si nombreux où on utilise un même mot (« bonheur ») pour désigner des choses différentes. C'est pour éviter cette confusion que les utilitaristes se servent, pour désigner le bonheur dont ils parlent, d'expressions comme *plaisirs, jouissances, amusements*, (*pleasures, enjoyments, amusements*, etc.), mots qu'il serait irrévérencieux d'utiliser pour caractériser l'« union avec Dieu », ou le détachement sublime du sage stoïcien. Ainsi, Adam Smith écrit que « le bon-

41. SPINOZA, *L'Éthique*, Le Rocher, Paris, 1974, p. 217, nous soulignons.

heur consiste dans la tranquillité et dans la *jouissance* (*enjoyment*). Sans tranquillité il ne peut y avoir de jouissance ; et dans une tranquillité parfaite il n'est presque rien qui ne soit capable de procurer de l'*amusement*⁴² ».

Et Mill écrit que « les philosophes qui ont enseigné que le bonheur est le but de l'existence humaine... entendaient par bonheur [non pas] une vie de ravissement, mais une vie qui connaît... des *plaisirs* nombreux et variés. [...] Une vie ainsi constituée a toujours mérité l'appellation de "bonheur"⁴³. »

La théorie utilitariste de la liberté

Le *principe d'utilité* ayant été précisé – en le dégageant de certaines des confusions les plus courantes le concernant –, on va voir comment il a servi pour élaborer et justifier un projet de société libérale, un projet qui prône plus de liberté que n'en avaient demandée les réformateurs sociaux dans le passé. L'idée générale est extrêmement simple ; elle soutient que, dans de larges domaines de l'activité humaine qui avaient été dirigés et réglementés dans le passé (la discussion des idées, le choix de son métier et lieu de domicile, la production et le commerce, etc.), la liberté *conduit mieux au bonheur de la communauté* que la contrainte.

La tâche théorique des libéraux utilitaristes (leur « programme de recherche », comme on dit de nos jours) consiste donc à identifier avec précision dans quels domaines il faut plus de liberté et combien de liberté il faut exactement. Le corollaire est de déterminer quelle

42. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, (p. 149 de l'édition de Glasgow et p. 212-213 de l'édition PUF), nous soulignons.

43. John Stuart MILL, *Utilitarianism* (p. 143-144 de l'édition Clarendon-Oxford University Press, p. 59-60 de l'édition Flammarion, 1988 ; p. 43 de l'édition PUF, 1998), nous soulignons.

réglementation il faut dans les domaines où la liberté, laissée à elle seule, ne conduit pas au plus grand bonheur.

Les arguments spécifiques en faveur d'un droit ou d'une liberté précis

Dans les réflexions utilitaristes en faveur de la liberté, on peut distinguer deux types d'écrits. Ceux qui avancent des *arguments spécifiques* en faveur de tel droit ou telle liberté particuliers et ceux qui discutent *en termes généraux* des avantages et inconvénients de la liberté et des limites qu'il convient de lui imposer. Du premier genre sont les arguments d'Adam Smith et de John Stuart Mill contre l'esclavage que nous avons abordés, très rapidement, dans le chapitre précédent.

Un autre bon exemple de ce type d'écrits est le chapitre II du livre *De la liberté* de John Stuart Mill, qui porte sur la *liberté de discussion* (à ne pas confondre avec la *liberté de la presse* ou la *liberté de l'enseignement*). Dès le début de son livre, Mill précise qu'il adopte le principe d'utilité comme critère suprême : « Il convient de préciser que je renonce, dans mes arguments, à tout avantage que je pourrais tirer de l'idée d'un droit abstrait qui serait indépendant de l'utilité. *Je considère l'utilité comme le critère ultime dans toutes les questions éthiques*⁴⁴. »

Puis il passe en revue les conséquences, tant positives que négatives, que tend à produire l'interdiction de la discussion d'une idée. Il examine tous les cas de figure, d'abord celui où l'opinion interdite est *vraie*, qui est le cas le plus simple car on voit facilement ce que l'humanité aurait perdu s'il avait été illicite de disputer la théorie géocentrique ou s'il avait été interdit de critiquer l'esclavage. Il aborde ensuite le cas où l'opinion censu-

44. John Stuart MILL, *On Liberty*, *op. cit.*, p. 15, nous soulignons.

rée serait *fausse*, dans quel cas l'interdiction de la discussion s'avère, selon Mill, tout aussi nocive. D'abord, parce qu'on ne peut jamais être certain qu'une opinion soit vraiment fausse. Ensuite, en raison de l'esprit servile qu'engendre un système de vérités reçues d'en haut. Enfin, parce les vérités les plus importantes deviennent des coquilles vides (des phrases apprises par cœur) lorsqu'elles ne sont pas comprises dans leur lutte contre les meilleurs arguments de ses adversaires.

Après avoir examiné les avantages et inconvénients dans les cas limites (car c'est dans ces cas que se teste un principe), Mill conclut que l'utilité publique bien comprise et à long terme exige qu'*aucun obstacle* ne soit mis à la libre discussion des idées.

Comme nous l'avons dit, il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, le domaine de la « discussion » (dans lequel l'utilité publique exige une liberté *absolue*) avec le domaine de l'« enseignement » ou celui de la « presse » (dans lesquels cette même utilité publique exige, selon Mill, une réglementation assez détaillée).

Concernant la liberté économique, le modèle d'argumentation utilitariste est peut-être *La Richesse des nations* d'Adam Smith. Dans ce livre, Smith aborde une large diversité de questions historiques et philosophiques mais son but principal (comme l'indique le titre) est de chercher les règlements (les institutions et la politique économique) qui conduisent un pays le plus sûrement à la richesse. D'une manière générale, lorsque dans tel ou tel domaine la liberté n'est pas l'institution la plus appropriée à assurer l'accroissement de la richesse du pays (et c'est assez souvent le cas), Smith s'interroge pour savoir quel est le meilleur règlement possible. Ceux qu'il propose sont toujours précédés d'une évaluation des répercussions qu'ils auront sur les aspects essentiels du bonheur de la population (la sécurité, l'abondance, la

santé, etc.). Ces règlements sont, en règle générale, plus légers et plus simples que ceux qui prévalaient à l'époque et prévoient plus de liberté pour l'individu et l'entrepreneur que n'avaient demandé des auteurs comme Locke.

Nous avons déjà vu que, pour Smith, le *seul critère* pour juger les lois et les institutions est « le degré avec lequel elles tendent à promouvoir le *bonheur* de ceux qui vivent sous leur juridiction. C'est là leur seul usage et leur *unique but*⁴⁵ ».

Nous avons vu aussi que, dans les décisions complexes, où les critères secondaires pointent dans des directions opposées, « c'est le souci de bien-être de la société *qui doit l'emporter* sur toute autre considération⁴⁶ ».

Dans le domaine économique, ce qui est le plus important pour le *bien-être* du peuple, ce n'est pas tellement d'avoir atteint le niveau le plus élevé possible de richesse mais le fait que l'économie soit en train de croître : que le pays soit dans un « état progressif » par opposition à un « état stationnaire » ou un état de « déclin » : « C'est dans l'état progressif de la société, lorsqu'elle est en train d'acquérir successivement plus d'opulence, et non pas lorsqu'elle est parvenue à la mesure complète de richesse dont elle est susceptible, que véritablement la condition des pauvres qui travaillent, celle de la grande masse du peuple, est *plus heureuse et plus confortable* ; elle est dure dans l'état stationnaire ; elle est misérable dans l'état de déclin⁴⁷. »

Comme le bonheur est un état mental, il dépend fortement du sentiment de sécurité dans lequel vivent « les

45. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit. (p. 185 de l'édition de Glasgow et p. 259 de l'édition PUF), souligné par nous.

46. *Ibid.*, p. 304-305, nous soulignons.

47. Adam SMITH, *La Richesse des nations*, vol. I (p. 99 de l'édition de Glasgow et p. 153 de l'édition Flammarion), nous soulignons.

pauvres qui travaillent» et de l'espoir avec lequel ils regardent leur avenir et celui de leurs enfants. Il dépend moins donc du niveau exact de la consommation, niveau auquel on s'habitue rapidement d'ailleurs.

Adam Smith

Adam Smith est né en 1723 à Kirkcaldy, en Écosse. Il étudie d'abord à l'université de Glasgow et ensuite à Oxford. Après avoir donné des cours sur divers sujets à Édimbourg, il devint, en 1751, professeur de logique à Glasgow et, l'année suivante, professeur de « philosophie morale », une matière pluridisciplinaire reliant la religion naturelle, la psychologie, l'éthique, la théorie du droit et l'économie politique.

Parmi ses amis, se distingue David Hume (que Smith considère comme « le plus illustre philosophe et historien de notre époque¹ ») qui a des idées très proches des siennes en philosophie et en économie politique. L'amitié qui les unit va durer jusqu'à la mort de Hume (1776) dont Smith sera l'exécuteur testamentaire.

En 1759, paraît le premier livre de Smith, *La Théorie des sentiments moraux*. Il tente, comme l'indique le titre du livre, d'expliquer l'*origine* (la manière dont surgissent spontanément dans l'esprit) les différents sentiments moraux de l'homme (le sentiment de « justice et d'injustice », le sentiment de « remords », le sens de ce qui est « indécent », « malséant » ou « inélégant » – qu'il appelle *propriety* –, etc.) à partir d'un petit nombre de réactions naturelles ou instinctives qu'il appelle « principes de la nature humaine » (par exemple, la capacité de sentir instantanément ce qu'est en train d'éprouver quelqu'un d'autre – qu'il appelle *sympathy* ou *fellow-feeling* –, la



1. Adam SMITH, *La Richesse des nations*, vol. II (p. 790 de l'édition de Glasgow et p. 415 de l'édition Flammarion).

tendance à éviter la douleur et à chercher le plaisir, le fait de trouver agréable que quelqu'un éprouve le même sentiment, et dans le même degré, que soi, etc.).

Tout en expliquant la manière dont surgissent ces sentiments naturels « non éduqués », Smith décrit le rôle qu'ils jouent dans la vie sociale. Il trouve qu'en général ils sont « bien orientés », c'est-à-dire qu'ils concourent à l'harmonie et au bien-être de la société ; ils sont néanmoins parfois excessifs, parfois insuffisants et occasionnellement « mal orientés ». Ils doivent donc subir l'influence de l'éducation et c'est le rôle de la philosophie et de l'éthique de les *confirmer* et éventuellement les *critiquer* ; ainsi la philosophie *complète* la Nature et la *corrige* parfois.

« Les raisonnements de la philosophie... ne peuvent jamais rompre les connexions nécessaires que la Nature a établies entre les causes et leurs effets... cependant, les jugements de l'homme à l'intérieur de notre cœur [le spectateur « impartial », F. V.] peuvent être grandement influencés par ces raisonnements². »

Dans cette vision de la nature humaine, l'homme n'est pas (par nature) « un loup pour l'homme » ; les pulsions égoïstes (que Smith ne nie aucunement) sont modifiées par des sentiments moraux qui surgissent naturellement (indépendamment de l'éducation délibérée qui est donnée aux enfants), de sorte que la société peut fonctionner avec un État et un appareil répressifs plus légers que ceux que semblent exiger les théories de type hobbesien.

La Théorie des sentiments moraux apporte un grand prestige à Smith qui, en 1764, obtient le poste – très bien rémunéré – de tuteur du jeune duc de Buccleuch, beau-fils du chancelier de l'Échiquier. Il part avec le jeune duc à Toulouse où il reste dix-huit mois pour ensuite aller à Paris où il retrouve son ami Hume, alors secrétaire d'ambassade, qui le présente aux principaux penseurs français du moment.



2. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit. (p. 293 de l'édition de Glasgow et p. 393 de l'édition PUF).

En 1767 il retourne à Kirkaldi où il passe les six années suivantes à travailler sur *La Richesse des nations*, qu'il avait commencé à rédiger en France. Dans cet ouvrage (que nous décrivons un peu plus longuement dans la suite de ce chapitre), il donne son opinion sur tous les grands débats de l'époque et prend position en faveur d'une grande liberté. Mais il ne voit pas du tout la « main invisible » à l'œuvre *partout*, comme on a pu parfois l'écrire. Il ne propose pas la liberté illimitée et se prononce souvent en faveur de la réglementation et de l'intervention de l'État (en matière de taux d'intérêt, éducation, santé publique, etc.), ce que lui reprochent nombre d'ultra-libéraux comme Milton Friedman.

Adam Smith est mort en 1790. Il est souvent considéré comme le fondateur de l'économie politique moderne et ses idées continuent à inspirer nombre de réformateurs.

Il convient de distinguer *deux types de polémiques* différentes dans lesquelles Smith prend position dans *La Richesse des nations*. Premièrement, celle qui avait lieu entre les *trois grands projets de réforme* qui rivalisaient à l'époque (les trois « systèmes d'économie politique ») qui offraient, chacun, une explication de la manière dont l'économie fonctionne et avançaient des recommandations concernant la meilleure façon d'augmenter la richesse d'un pays. Les partisans de ces « systèmes » s'affrontaient pour savoir si c'est utile ou non (pour accélérer la croissance économique) de donner des encouragements exceptionnels à certaines branches de l'économie. Le « système *mercantile* » (qui avait été expérimenté en France, sous Colbert, et qui était théorisé par certains contemporains de Smith, comme Jacques Necker) soutenait qu'il fallait donner des encouragements spéciaux à l'industrie (notamment celle des villes) et aussi à certaines branches du commerce extérieur. Les « systèmes *agricoles* » tendaient plutôt à privilégier l'agriculture (bien que les théoriciens français

les plus récents – comme Quesnay – eussent été favorables à une très grande liberté). Sur cette question, Smith prend position pour le troisième système, celui de la « *liberté naturelle* » qui soutenait qu'aucune restriction ni aucun encouragement artificiels ne doivent être donnés ni à l'agriculture ni à l'industrie : « Ces systèmes, qui, donnant à l'agriculture la préférence sur tous les autres emplois, cherchent à la favoriser en imposant des gênes aux manufactures et au commerce étranger, agissent contre le but même qu'ils se proposent.... En écartant entièrement tous ces systèmes ou de préférence ou d'entraves, le système simple et facile de la liberté naturelle vient se présenter de lui même⁴⁸. »

Comme nous le verrons longuement dans le chapitre suivant, le système de la liberté naturelle ne doit, en aucun cas, être confondu ni avec la doctrine de la « non-intervention de l'État » ni avec celle de l'« État minimal ». Les mesures « naturelles » (comme l'aide à une industrie naissante), ainsi que les mesures encourageant « tous les secteurs à la fois », sans préférence ni entrave artificielles pour aucun d'entre eux (comme la construction de routes et canaux et l'aide à l'éducation), sont hautement recommandées par ce système.

Cette prise de position de Smith a fait croire à certains commentateurs que le « système de la liberté naturelle » est, dans toutes les questions économiques, son *idéal d'excellence*. C'est oublier qu'il intervient aussi dans une foule d'autres débats dans lesquels il lui arrive de critiquer les libertés « naturelles ». Ainsi, afin de récompenser les entrepreneurs qui ont encouru des investissements très lourds, il approuve – dans certains cas – l'octroi d'un monopole commercial⁴⁹ (or le monopole est le

48. Adam SMITH, *La Richesse des nations*, vol. II (p. 686-687 de l'édition de Glasgow et p. 307-308 de l'édition Flammarion).

49. *Ibid.*, vol. II (p. 754 de l'édition de Glasgow et p. 379-380 de l'édition Flammarion).

péché absolu dans le système de la liberté naturelle); afin d'améliorer la direction que prend spontanément le crédit, il se prononce en faveur d'un maximum légal pour le taux d'intérêt⁵⁰. Et, lorsqu'il propose que l'on limite la liberté d'émission de certains types de billets de banque, il écrit : « Empêcher un banquier d'émettre de pareils billets, quand tous ses voisins consentent à les recevoir, c'est une *atteinte manifeste* à cette *liberté naturelle* dont c'est l'objet propre de la loi de protéger... mais, l'exercice de la liberté naturelle de quelques individus, lorsqu'elle pourrait compromettre la sûreté de toute la société, *est et doit être restreint* par les lois, dans tout gouvernement possible, dans le plus libre comme dans le plus despotique⁵¹. »

Et, lorsqu'il admet que – dans certaines situations – il est légitime d'interdire l'exportation de céréales, il écrit : « Il se peut bien quelquefois qu'il soit nécessaire de restreindre l'exportation du blé... empêcher le fermier, quelles que soient les circonstances, d'envoyer sa marchandise au marché le plus avantageux, c'est évidemment sacrifier les lois ordinaires de la justice à une considération d'utilité publique⁵². »

Il suffit de lire n'importe laquelle des contributions de Smith à ces grands débats de l'époque pour voir que la liberté et les règlements sont approuvés ou condamnés non du point de vue de la *liberté* ou *justice naturelle* mais du point de vue des avantages et inconvénients qu'ils entraînent. Comme l'a très clairement vu un de ses biographes, Dugald Stewart, « il a examiné les règlements politiques qui sont fondés, non sur le principe de

50. *Ibid.*, vol. I (p. 357 de l'édition de Glasgow et p. 446-447 de l'édition Flammarion).

51. *Ibid.*, vol. I (p. 324 de l'édition de Glasgow, p. 410 de l'édition Flammarion), nous soulignons.

52. *Ibid.* (vol. I, p. 539 de l'édition de Glasgow, vol. II, p. 140 de l'édition Flammarion).

justice, mais sur celui de l'*utilité* (les italiques sont de Stewart)⁵³ ».

Encore plus clair est T. D. Campbell, professeur de philosophie morale à Glasgow : « Lorsqu'il s'agit de faire des recommandations politiques, il s'appuie sur le principe d'utilité... c'est par rapport à l'utilité, ou la production de bonheur, qu'il juge que le système de la liberté naturelle est souhaitable. C'est ce même principe qui est derrière les propositions qu'il fait... en vue de corriger les défauts qui peuvent subsister même lorsque la liberté naturelle sera en place... l'utilité est son principe politique et moral suprême⁵⁴. »

Lionel Robbins aussi avait constaté que les arguments de Smith ont « d'une manière très systématique un caractère utilitariste⁵⁵ ».

Remarquons que Hume soutenait aussi que les libertés et droits « naturels » doivent être subordonnés à l'utilité publique : « Toutes les questions de propriété sont subordonnées à l'autorité des lois civiles, qui *étendent, restreignent et altèrent les règles de la justice naturelle*, selon la convenance propre de chaque communauté⁵⁶. »

Les deux « principes de liberté » de John Stuart Mill

À côté des arguments spécifiques en faveur de telle liberté ou de tel droit, les questions de liberté ont aussi été discutées *en termes généraux*. De telles discussions

53. Dugald STEWART « Account of the Life and Writings of Adam Smith », 1793, in *Adam Smith, Essays on Philosophical Subjects*, The Glasgow Edition, *op. cit.*, p. 275.

54. T. D. CAMPBELL, *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, Allen and Unwin, p. 205-206.

55. Lionel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in Classical Political Economy*, *op. cit.*, p. 48.

56. David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, *op. cit.*, (p. 196 de l'édition Clarendon-Oxford University Press et p. 100-101 de l'édition Flammarion), nous soulignons.

sont dispersées dans les écrits d'Adam Smith, de David Hume, de Jeremy Bentham, etc., mais aucun de ces auteurs n'a rédigé un livre ou essai expressément dédié à la liberté *en général*. La théorie décrite dans les lignes qui suivent est celle développée par John Stuart Mill dans *De la liberté*.

Comme tous les libéraux, John Stuart Mill cherche à délimiter clairement un domaine dans lequel les individus pourront faire *ce qu'ils veulent*, un domaine où la société n'utilise pas la contrainte, ni celle des lois ni celle de l'opinion publique. Du point de vue théorique, la question consiste à trouver la meilleure ligne de démarcation pour ce domaine, la frontière la plus susceptible de promouvoir le *bonheur de tous*. Pour établir cette frontière, Mill a recours à *deux principes* qui s'appliquent en cascade ou en ordre « lexicographique » (selon l'expression mise à la mode par John Rawls) :

— le premier, qu'il appelle « principe de la liberté individuelle », identifie un large domaine d'actions où l'individu *a le droit* de faire ce qu'il veut ou (ce qui revient à la même chose) dans lequel la société *n'a pas le droit* de contraindre ;

— le second, qu'on pourrait appeler le principe des « circonstances spécifiques du cas », détermine, à l'intérieur du domaine où la société a le droit de contraindre, des champs spécifiques d'activité où le but propre de ce type d'activité est mieux atteint en laissant l'individu libre d'agir plutôt qu'en le commandant.

Le principe de la « liberté individuelle »

Le premier principe concerne les actions qui n'ont *pas de répercussions nocives sur les autres* ; sur ces actions la liberté de l'individu doit être *absolue*. Mill s'exprime assez clairement : « Ce principe soutient que... la seule raison légitime que puisse avoir une communauté civi-

lisée d'user de la force contre un de ses membres, contre sa volonté, est d'empêcher que du mal ne soit fait aux autres. Le contraindre pour son propre bien, physique ou moral, ne fournit pas une justification suffisante... Ce sont là certes de bonnes raisons pour lui faire des remontrances, le raisonner, le persuader ou le supplier, mais ni pour le contraindre ni pour lui faire du mal⁵⁷. »

Quant aux actions qui sont susceptibles de faire du mal aux autres, elles appartiennent au *domaine de juridiction de la société* : « Dès qu'il y a préjudice précis, ou un risque précis de préjudice, soit à un individu, soit au public en général, le cas sort du domaine de la liberté individuelle⁵⁸. »

Avant d'aborder les arguments que Mill avance pour justifier ce principe, précisons qu'il ne s'agit pas d'une recette qui doit être appliquée *partout* et qui convient à *toutes les époques de l'histoire*. D'abord, le principe s'applique uniquement aux adultes. De la naissance jusqu'à un âge que l'expérience doit déterminer, la famille et la société peuvent et doivent exercer des pressions sur les enfants de manière à leur inculquer des connaissances, des sentiments et des habitudes, *pour leur bien* et pas seulement *pour protéger les autres*. Il est permis ainsi de les contraindre à acquérir une certaine quantité d'éducation, certaines valeurs morales, des habitudes d'hygiène, de maîtrise de soi, etc. Ensuite, le principe de la liberté individuelle n'a de validité que pour les communautés que Mill appelle « civilisées », celles où la libre discussion est le moyen qui conduit le mieux à l'amélioration. Il ne s'applique pas aux stades de la société où la libre discussion enflamme les passions et conduit aux désordres ou à la guerre civile. Comme le dit Mill, « la liberté, comme principe, ne peut s'appli-

57. J.S. MILL, *On Liberty*, *op. cit.*, p. 13-14.

58. *Ibid.*, p. 91.

quer à un état antérieur à l'époque où l'humanité devient capable de *s'améliorer par la libre discussion* entre individus égaux... le despotisme est un mode légitime de gouvernement quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but soit leur perfectionnement, et que les moyens soient justifiés par la réalisation effective de ce but⁵⁹ ».

Arguments en faveur du principe

Mill donne trois arguments généraux en faveur de son principe, trois raisons générales pour lesquelles il augmente le bonheur :

— premièrement, lorsqu'un adulte se voit interdire de suivre le projet de vie personnelle qu'il souhaite accomplir, il souffre ; la liberté individuelle lui épargne cette souffrance, elle augmente donc directement son bonheur ;

— deuxièmement, la liberté individuelle est nécessaire pour pouvoir expérimenter des styles de vie nouveaux ; cette expérimentation est indispensable pour découvrir des mœurs et styles de vie qui augmentent le bonheur. Comme le dit Mill : « Il est utile qu'il y ait des expériences de formes de vie différentes... il est important de donner la plus grande liberté de champ aux choses inhabituelles, afin de pouvoir constater, après un délai de temps, quels sont les comportements qu'il convient d'adopter... On a toujours besoin de personnes... qui commencent de nouvelles pratiques⁶⁰ » ;

— troisièmement, lorsque l'opinion publique ou l'État interviennent dans le domaine purement privé des adultes, contre leur volonté, ils interviennent, en général, au mauvais endroit et de manière erronée : « L'argument le plus fort contre l'intervention du public dans la conduite purement personnelle reste que, quand il inter-

59. *Ibid.*, p. 14-15, nous soulignons.

60. *Ibid.*, p. 63, p. 70-73.

vient, il y a fort à parier qu'il le fait mal et là où il ne faut pas le faire⁶¹. »

Critiques adressées au principe de Mill

Le principe de la liberté individuelle de Mill a été critiqué par des libéraux ainsi que par des antilibéraux, par des utilitaristes comme des antiutilitaristes. Il lui a été reproché d'être trop large et d'autoriser trop de choses, ainsi que d'être trop étroit et de ne pas laisser grand-chose au domaine de la liberté individuelle.

Parmi les critiques qui considèrent que le principe de Mill autorise une liberté *trop large*, on peut mentionner *Liberty, Equality and Fraternity* (1873), livre très clair de J.F. Stephen (le frère de Leslie Stephen). Dans le même sens va la préface de cent pages que Dupont-White a donnée à une traduction française du livre de Mill paru en 1877. Ces auteurs considèrent que le principe de Mill exclut une grande partie de ce que nous appelons civilisation et religion.

De l'autre côté, certains ont trouvé que le principe de Mill est trop restrictif et que le domaine qu'il laisse à la juridiction de la société est trop large ; rappelons qu'il laisse en dehors du champ de la liberté individuelle des domaines comme le mariage et le commerce (car ce sont des activités qui peuvent faire du mal aux autres). Ces auteurs se sont demandé s'il existe – à part nos pensées les plus secrètes – des actions individuelles qui ne puissent pas faire du mal à quelqu'un, qui que ce soit.

Les partisans de Mill répondent que leur principe permet toutes sortes d'actions, pourvu que le moment et le lieu soient choisis de manière à éviter les conséquences dommageables envers les autres. Comme les conséquences d'une action varient selon les circonstances qui

61. *Ibid.*, p. 92.

entourent l'acte, ce sont ces circonstances qui déterminent si elle relève du domaine de la liberté individuelle ou non. Par exemple : « L'opinion selon laquelle les marchands de blé affament les pauvres ou que la propriété privée est un vol ne devrait pas être inquiétée lorsqu'elle circule simplement dans la presse, mais elle peut légitimement encourir une punition quand on l'exprime oralement devant une foule furieuse rassemblée devant la maison d'un marchand de blé ⁶². »

On voit bien que cette définition du domaine privé va à l'encontre d'une intuition très répandue selon laquelle il existerait des sphères « naturelles » d'activité dans lesquelles la loi ne doit *jamais* s'immiscer, des sphères qui seraient inviolables *per se*, comme les contrats entre adultes sains d'esprit, l'expression des opinions, le foyer familial, etc. Le critère de Mill ne reconnaît pas à ces sphères d'activité le droit d'échapper *inconditionnellement* à la juridiction de la société et la ligne de démarcation semble passer plutôt à l'intérieur de chacune d'elles. La Nature n'a pas facilité la tâche du législateur ; la législation « simple » à laquelle aspiraient certains partisans du droit naturel, est un mythe dangereux ⁶³.

Mill admet néanmoins qu'il existe des sphères d'activité qui sans appartenir de manière absolue, et sans exception, au domaine de la liberté individuelle sont « particulièrement appropriées » à l'exercice de celle-ci. Font partie de ces sphères le choix des croyances religieuses, l'expression verbale et écrite des idées, l'association afin de faire connaître ces idées, etc. Les actions

62. *Ibid.*, p. 62.

63. Comme l'avait remarqué déjà Necker, « partout la vérité semble... se refuser à toute notion simple et générale, en s'entourant d'exceptions, de réserves et de modifications... Il n'est rien de complet ni d'absolu dans la plupart des principes ; la liberté, la propriété... et tant d'autres mots de ralliement ont tous également besoin d'être contenus dans de justes limites », Jacques NECKER, *Législation et commerce des grains*, Guillaumin, Paris, 1848, p. 212, 278 et 324.

qui appartiennent à ces sphères d'activité relèvent « très souvent » ou la « plupart du temps » du domaine de la liberté individuelle.

Le second principe de Mill

Le « principe de la liberté individuelle » permet de réserver, pour la liberté, toute une gamme très large d'actions, mais il ne s'ensuit pas du tout que le vaste domaine restant, celui sur lequel la société a juridiction, doit nécessairement être dirigé. Encore faut-il déterminer, dans chaque cas, s'il est utile ou non de le faire. Et c'est là qu'intervient le second principe de Mill.

Un exemple permettra de mieux comprendre ce point. Les mesures que les parents prennent pour assurer l'éducation de leurs enfants et la manière dont ces mêmes parents nourrissent leur progéniture sont deux questions qui relèvent, d'après le principe avancé par Mill, non du domaine de la liberté individuelle, mais du domaine de juridiction de la société. En effet, il ne s'agit pas d'actions qui produisent des conséquences uniquement sur les parents, mais d'actions qui ont des répercussions sur la santé morale et physique des autres : en l'occurrence des enfants. La société a donc juridiction sur ces domaines qu'elle peut, légitimement, réglementer. Mais, s'il est considéré comme utile, dans la plupart des pays développés, de commander et contraindre en matière d'enseignement des enfants (déterminer l'âge de la scolarité obligatoire et préciser un *curriculum* minimal), tel n'est pas le cas en ce qui concerne leur alimentation. Dans ce domaine, le critère d'utilité suggère plutôt de laisser les parents choisir librement, selon leur propre jugement. La société reste à l'écart, mais elle garde son *droit d'intervenir* ; elle reste prête à sanctionner si les choses tournent mal. La liberté n'est pas accordée, dans

ce cas, en vertu de principe de la liberté individuelle, mais en vertu de ce que Mill appelle « *the particular expediencies of the case* ». Elle est accordée parce que le but recherché, par la société, dans ce domaine précis, est mieux assuré par la liberté que par des directives et des commandements.

La liberté de vendre des boissons alcoolisées constitue un autre exemple intéressant d'application de ce second principe. La vente de ces produits est une activité qui peut indiscutablement faire du mal ; dans nombre de pays la consommation d'alcool se trouve parmi les plus importantes causes de souffrance, maladie et décès prématuré. Elle fait donc, d'après le premier principe de Mill, clairement partie du domaine de juridiction de la société. Mais, si dans nombre de pays cette activité est quand même autorisée, c'est parce que l'expérience (celle des États-Unis et de l'Union soviétique, par exemple) semble suggérer que les conséquences de la prohibition sont encore pires.

La liberté économique

Dans la théorie exposée par Mill, il y a donc *deux types de libertés* : celles accordées aux actions qui n'ont pas des répercussions nocives sur les autres et qui découlent de ce qu'il appelle le *principe de la liberté individuelle* et celles accordées dans des domaines sur lesquels la société a un droit légitime mais qui ne doivent pas être dirigés simplement parce que la liberté produit mieux le résultat recherché que la contrainte. C'est à cette seconde catégorie qu'appartient, selon Mill, la liberté économique : « Le commerce est une activité sociale. Celui qui entreprend de vendre au public des marchandises, de quelque genre que ce soit, fait quelque chose qui affecte l'intérêt des autres et qui plus généralement affecte l'intérêt de la société : ainsi, *du point de vue des*

principes, son activité tombe sous la juridiction de la société... Les règlements restrictifs concernant le commerce ou la production de marchandises sont indiscutablement des restrictions ; et toute restriction, en tant que restriction, est un mal ; mais ces restrictions particulières concernent cette partie de la conduite que la société est autorisée à restreindre⁶⁴. »

Dans le libéralisme qui découle du droit naturel (thème du prochain chapitre), on justifie la liberté économique d'une toute autre manière (par des raisonnements déductifs et analogiques). Selon cette doctrine, l'homme a un droit naturel sur les objets qu'il a produits par son travail ; il peut légitimement les *consommer*. Puisqu'il a le droit de les consommer, il s'ensuit qu'il a le droit d'en *faire cadeau* ; s'il a le droit d'en faire cadeau, il en découle que deux hommes ont le droit d'*échanger* des objets qu'ils ont produits ; il s'ensuit aussi qu'ils ont le droit d'échanger des objets qu'ils n'ont pas produits mais qui ont été acquis par des échanges légitimes. Ainsi, de déduction en déduction, cette doctrine conclut à la liberté économique comme droit *naturel* (conforme à la Nature et à la Raison).

Mill reproche à ce raisonnement le fait de confondre *dans une même catégorie* des actions qui ne produisent des répercussions que sur nous-mêmes (consommer un objet que nous avons fabriqué de nos mains) et des actions qui ont des répercussions sur les autres (entreprendre une activité commerciale). Pour lui, l'activité commerciale relève du domaine sur lequel la société a juridiction. Si cette activité doit, en règle générale, être laissée libre, ce n'est pas parce qu'il s'agit d'un droit « naturel » qui ne doit jamais être enfreint, ce n'est pas parce que cette activité appartient au domaine de la liberté individuelle, mais parce que le but recherché par

64. J.S. MILL, *On Liberty*, *op. cit.*, p. 105, nous soulignons.

la société, dans ce domaine précis, est mieux atteint par la liberté que par les directives. Il le dit clairement : « La qualité et le bon prix des marchandises sont le mieux assurés en laissant producteurs et vendeurs parfaitement libres, sous la seule condition que les acheteurs aient une égale liberté de s'approvisionner ailleurs. C'est là la doctrine du libre-échange, qui repose sur une *argumentation différente*, mais tout aussi solide, que le principe de la liberté individuelle... Comme la liberté individuelle n'est pas impliquée dans la doctrine du libre-échange, elle ne l'est pas non plus, dans la plupart des questions qui concernent les limites à imposer à cette doctrine, par exemple, dans la quantité d'intervention publique qui est souhaitable⁶⁵. »

Remarquons, pour finir sur cette question, que Mill ne justifie pas la liberté du commerce en faisant appel à la maxime selon laquelle « personne ne connaît mieux son intérêt que soi-même ». La raison est simple. L'application conséquente de cette maxime n'aboutirait pas à une société libérale, mais plutôt à une société largement dirigée par des techniciens. Elle conduirait, par exemple, à attribuer le pouvoir de décider si une personne devra ou non se soumettre à une intervention chirurgicale à une commission de médecins.

Il faut dire aussi que, contrairement à ce que l'on affirme souvent, les libéraux classiques étaient loin de considérer cette maxime comme un principe général. Comme le dit Mill, « la proposition selon laquelle le consommateur est un juge compétent de la marchandise, ne peut être admise qu'avec de *nombreuses exceptions*... cela est particulièrement vrai de ces choses qui servent pour améliorer la personne humaine. Ceux qui ont le plus besoin d'être instruits et de devenir meilleurs sont ceux qui en général le désirent le moins

65. *Ibid.*, p. 105, nous soulignons.

et, dans le cas où ils le désireraient, seraient incapables de trouver le chemin en se servant de leurs propres lumières ⁶⁶ ».

La Richesse des nations d'Adam Smith est remplie d'exemples allant dans le même sens.

Le rôle de l'État

Après avoir vu ce que l'*individu* doit être libre de faire (et ce qui doit lui être interdit), il convient d'aborder ce que l'*État* doit faire et ce qu'il ne doit pas faire. La première tâche de l'État, selon la doctrine de Mill est, nous l'avons vu, d'exercer sa juridiction sur les actions humaines qui ont des répercussions sur les autres et de décider si ces actions seront libres, réglementées ou simplement interdites. Mais son rôle ne se limite pas à cette tâche réglementaire. Comme nous l'avons vu plus haut (en examinant le deuxième malentendu à propos de l'utilitarisme) l'État a le même impératif éthique que l'individu ; il a le devoir de faire tout ce qui est susceptible d'augmenter le bonheur général. Comme le dit John Stuart Mill, « dans les circonstances particulières d'un âge ou d'une nation donnés, il n'y a pratiquement rien de vraiment important pour l'intérêt général, qu'il ne soit pas désirable ou même nécessaire que le gouvernement entreprenne, non parce que les individus ne pourraient pas le faire, mais simplement parce qu'ils ne le font pas. Dans certains endroits et lieux il n'y aura pas de routes, de docks, de ports, de canaux, de travaux d'irrigation, d'hôpitaux, d'écoles, de collèges, ni d'imprimeries à moins que l'État ne les construise ⁶⁷ ».

66. J. S. MILL, *Principles of Political Economy*, livre V, ch. XI, § 8 et 9, nous soulignons.

67. *Ibid.* livre V, ch. XI, § 16.

John Stuart Mill

J.S. Mill est né à Londres en 1806. Son père, James Mill (philosophe, économiste ainsi qu'ami de Jeremy Bentham et de David Ricardo) était la principale figure du radicalisme philosophique, mouvement intellectuel réformiste du début du XIX^e siècle.

Mill reçut une éducation très complète de la part de son père et, à quinze ans, il connaissait les classiques grecs et latins, les sciences naturelles et l'économie politique. C'est à cet âge qu'il lut pour la première fois Bentham, où il découvrit (dans le principe d'utilité) le sens qu'il voulait donner à sa vie : agir pour réformer les lois et institutions de son pays de manière que celles-ci concourent au *bonheur de la communauté*¹.

En 1848, il publie *Principes de l'économie politique* qui deviendra, pendant cinquante ans, l'œuvre de référence dans cette discipline. Comme Adam Smith dans *La Richesse des nations*, il soutient que, en règle générale, la liberté économique est l'institution qui assure le mieux la croissance. Mais, comme Smith, il est favorable à l'intervention de l'État lorsque cette liberté ne suffit pas à produire tel ou tel résultat souhaitable pour le bien-être. Ainsi, le livre V des *Principes* (qui constitue 20 % du total) est une remarquable réflexion, du point de vue théorique, sur le rôle de l'État dans l'économie et la société.

En 1859, il publie *De la liberté*, dont nous parlons plus longuement dans le texte de ce chapitre.

En 1863, il publie *L'Utilitarisme*, où il fait deux choses très différentes, qu'il convient de distinguer clairement. *Premièrement*, il rappelle ce que cette doctrine soutient effectivement, la rétablissant contre les déformations et caricatures dont elle était déjà l'objet à son époque et qui demeurent malheureusement de nos jours. Lorsqu'il rappelle, par exemple, que, dans les plaisirs (que ce soit boire du vin ou écouter de la musique), on peut distinguer non seulement « quantité » mais aussi « qualité », certains commentateurs ont cru qu'il soutenait quelque chose de nouveau et qu'il s'éloignait de la doctrine classique. Pourtant, dans son *Autobiographie*, il rappelle que son père,

1. John Stuart Mill, *Autobiography*, Penguin classics, ch. 3, p. 67-69.

James Mill, disait exactement la même chose : « Il a toujours placé les plaisirs de l'intellect au-dessus de tous les autres, *même du point de vue de la jouissance du moment*, indépendamment de leurs conséquences bénéfiques ultérieures². »

Deuxièmement, dans ce livre Mill défend aussi l'utilitarisme contre ses véritables adversaires (ceux qui ont correctement compris la doctrine, mais qui soutiennent que le bonheur *n'est pas le but de la vie* ni le critère de la morale et de la législation).

À vingt ans, il eut une sévère dépression. Certains commentateurs pensent qu'à cette époque il aurait « rompu avec l'utilitarisme ». Pourtant, dans le chapitre de son *Autobiographie* où il évoque cette période douloureuse, il dit clairement le contraire : « En fait, je n'ai *jamais hésité* en ce qui concerne ma conviction que le bonheur est le critère de toutes les règles de conduite ainsi que le but de la vie³. »

Mill est souvent présenté comme étant « favorable aux idées socialistes ». En réalité, il a toujours été très clair : *à son époque et en Angleterre*, c'est le capitalisme libéral qui convient le mieux, malgré tous ses défauts. La confusion vient, probablement, du fait que (comme tous les penseurs sérieux de son époque) il voyait une évolution future illimitée pour l'humanité et pensait que c'était naïf de croire que le capitalisme soit le « *dernier mot*⁴ » de l'histoire. En plus, comme Jeremy Bentham et David Ricardo, il appuyait (y compris financièrement) les réformateurs comme Owen qui expérimentaient des coopératives ouvrières et d'autres institutions de ce genre. Dans son *Autobiographie*, il dit qu'il approuvait les « buts » que les socialistes poursuivaient et qu'il considérait que la proclamation au monde d'un idéal de vie aussi élevé ne pouvait qu'avoir une influence positive. Mais il trouvait que leurs « moyens » étaient inefficaces : « Je ne croyais ni dans l'applicabilité ni dans l'effet bénéfique de leur organisation sociale (*social machinery*⁵). »

2. *Ibid.*, p. 56.

3. « *I never indeed wavered in the conviction that happiness is the test of all rules of conduct, and the end of life* », *ibid.*, op. cit. p. 117. Mais (comme cela arrive souvent), une erreur de traduction dans l'édition française de 1874 (*Mes mémoires*, p. 135, Librairie Germer Baillère, Paris, traduit par M. E. Cazelles), leur fait dire exactement le contraire, et c'est ce qu'ont répété (sans vérifier) plusieurs générations de commentateurs.

4. Dans son *Autobiographie*, c'est cette expression française qu'il utilise.

5. *Autobiography*, *ibid.*, p. 133.

Mais, à côté de cette règle très générale, les utilitaristes avancent souvent des formules un peu plus précises concernant le rôle de l'État. Ainsi, parmi les actions qui favorisent le bonheur de la communauté, une partie est entreprise spontanément par les individus eux-mêmes, soit parce qu'ils y sont conduits par leurs sentiments (nourrir leurs enfants, par exemple) soit parce qu'ils y trouvent un intérêt. Il n'est donc pas aussi nécessaire que l'État réalise ces actions puisque les individus s'en acquittent déjà tout seuls. Il reste néanmoins une foule de choses utiles pour la société pour lesquelles les motivations suffisantes n'existent pas et dont personne ne se charge, et c'est ici que se trouve la tâche spécifique de l'État. D'une manière générale, on peut dire que personne ne se charge des tâches qui sont mal rémunérées, ou qui exigent des capitaux trop importants, ou dont le risque est trop élevé ou le délai de maturation trop long pour un individu mais pas pour une Nation. C'est un devoir spécifique de l'État que de se charger de ces tâches. Comme le dit John Stuart Mill : « On peut dire d'une manière générale que l'État doit entreprendre toute activité qui est désirable pour l'intérêt général... si cette activité n'est pas de nature à rémunérer les individus ou les associations qui l'entreprendraient⁶⁸. »

Adam Smith utilise un langage similaire lorsqu'il énonce le « troisième devoir de l'État » dans le système de liberté naturelle : « Le troisième et dernier des devoirs du souverain ou de la République est celui d'élever et d'entretenir ces ouvrages et ces établissements publics dont une grande société retire d'immenses avantages, mais qui sont néanmoins de nature à ne pouvoir être entrepris ou entretenus par un ou par quelques particu-

68. *Ibid.*, livre V, ch. XI, § 15.

liers, attendu que, pour ceux-ci, le profit ne saurait jamais leur en rembourser la dépense⁶⁹. »

Ce « troisième devoir du souverain », qui découle si logiquement des principes mêmes du système exposé par Smith, ouvre tout un agenda à l'intervention publique intelligente. On peut comprendre qu'il ait tellement choqué ces ultralibéraux qui, d'un côté, militaient pour un État réduit au strict minimum mais, d'un autre côté, voulaient tellement se présenter comme les successeurs d'Adam Smith. Ce qui explique ce doublement de personnalité que l'on constate chez des auteurs tels Milton Friedman qui, dans leurs écrits « grands public » (comme son livre *Libres de Choisir*), se présentent comme les fidèles enfants d'Adam Smith pour mieux le critiquer dans des forums plus restreints. Comme dans la conclusion de son intervention auprès de l'élite de la Mount Pellerin Society à l'occasion du bicentenaire de *La Richesse des nations* : « Avec beaucoup de regrets je finis cette énumération des leçons que l'on peut tirer de nos jours d'Adam Smith, avec deux cas tristes dans lesquels Smith apporte des arguments en faveur de l'interventionnisme et du rôle de l'État... l'un de ces cas est extrêmement grave... il s'agit de ce que Smith appelle le troisième devoir de l'État dans le système de la liberté naturelle⁷⁰. »

L'utilitarisme selon John Rawls

Avant d'aborder les critiques qui ont été adressées à l'utilitarisme, il convient d'attirer l'attention sur une erreur très répandue, à propos de cette doctrine, et qui

69. Adam SMITH, *La Richesse des nations*, vol. II (p. 723 de l'édition de Glasgow et p. 345 de l'édition Flammarion).

70. Milton FRIEDMAN, « Adam Smith's Relevance for Today », *Challenger*, mars-avril 1977, p. 7, souligné par nous.

est véhiculée par John Rawls, parmi beaucoup d'autres. Il s'agit d'une confusion que l'on trouve souvent chez des commentateurs ayant fait des études d'économie et qui ont été induits en erreur par le vocabulaire utilisé dans la *théorie du consommateur* en microéconomie. L'erreur consiste à confondre deux états mentaux parfaitement différents : le *bonheur* (que les utilitaristes considèrent comme le *but de la vie*) et la *satisfaction* des désirs (qui est le *but que cherche le consommateur* dans la théorie économique moderne – ce qu'il cherche à maximiser).

Le fait que les utilitaristes désignent souvent le bonheur par le mot « utilité » (comme dans l'expression « *utilité publique* »), tandis que les économistes désignent la satisfaction des désirs du consommateur par le même mot (comme dans l'expression « *utilité marginale* »), n'est pas étranger à cette confusion.

Dès le début de son livre, l'erreur de Rawls saute aux yeux : « Quant au *principe d'utilité*, sous sa forme *classique*, je le comprends comme définissant le bien par la *satisfaction du désir*⁷¹ » ; « La forme d'utilitarisme que je décrirai ici est la *stricte doctrine classique* qui reçoit peut-être sa formulation la plus claire et la plus accessible chez Sidgwick. L'idée principale en est qu'une société est bien ordonnée... quand ses institutions majeures sont organisées de manière à réaliser la *plus grande somme totale de satisfaction* pour l'ensemble des individus qui en font partie⁷². »

Pour celui qui a lu n'importe lequel des utilitaristes classiques (Bentham, Mill ou Sidgwick), ce qui frappe, dans ces définitions, c'est l'absence du mot *bonheur* (*happiness*). Quelqu'un peut-il ignorer les locutions

71. John RAWLS, « Classical Utilitarianism », in *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 25 (p. 51 de l'édition française).

72. *Ibid.*, p. 22 (p. 49 de l'édition française), nous soulignons.

célèbres le « plus grand *bonheur* du plus grand nombre », le « *bonheur* de la communauté », répétées encore et encore par les utilitaristes ?

Lorsque l'adversaire d'une doctrine n'utilise pas le *mot clé* dont se servent systématiquement tous les grands théoriciens de la doctrine qu'il critique, on peut se demander s'il n'est pas en train de faire une embrouille. Et, dès qu'on réfléchit, on voit où réside l'équivoque. Il se trouve dans le fait que le mot « satisfaction » (comme l'expression « être *content* ») possède, tant en anglais qu'en français, deux sens clairement différents. Lorsqu'on utilise le mot *tout seul* (sans préciser qu'il s'agit de la satisfaction des *désirs*), il sert souvent comme synonyme du mot « bonheur » et désigne à peu près n'importe quel état mental agréable. Si c'était la seule acception de « satisfaction », alors la définition de Rawls serait impeccable, et il n'y aurait aucun problème.

Mais le mot possède aussi un autre sens, dans lequel il n'est pas du tout synonyme de bonheur. Et ce second sens est particulièrement clair lorsqu'on précise qu'on est en train de parler de la satisfaction des « désirs ». Il désigne l'état mental qui *accompagne* ou qui vient *après* qu'un désir ou une inclination ont été *contentés*. « Satisfaction » est le nom générique de ces états de détente ou relâche que l'on éprouve *après* que la faim, la soif, la concupiscence, l'ambition, la curiosité, etc. ont été assouvies, apaisées, soulagées, contentées, exaucées, étanchées, etc. Le sens est clair dans les dictionnaires. Ainsi, le *Webster* américain la définit comme « obtention de *ce que l'on désire* ; l'accomplissement total d'une inclination » tandis que le *Lalande* la définit comme l'« état affectif qui s'attache d'ordinaire au fait qu'une tendance ou un *désir* viennent d'atteindre leur but ».

Dans cette seconde acception, le mot « satisfaction » désigne assez bien ce qu'un enfant capricieux (qui est

heureux uniquement lorsqu'il obtient *ce qu'il désire*) pourrait confondre avec le bonheur. Il peut servir aussi pour désigner ce que le consommateur tente de maximiser lorsqu'il entre dans un magasin avec une somme donnée d'argent. Mais, la vie n'est pas composée uniquement de ces moments de soulagement (satisfaction) *qui suivent* ou *accompagnent* l'achat d'une marchandise ou qui viennent *après* le contentement d'un désir.

La « satisfaction des désirs » est une expression beaucoup trop étroite pour désigner ce que les utilitaristes appellent une *vie heureuse*. Elle ne comprend pas *tous* les états mentaux agréables mais seulement *certaines* d'entre eux ; elle ne couvre pas un grand nombre d'états mentaux très agréables qui occupent la plus grande partie de la journée et de la vie et qui sont absolument indispensables pour le bonheur d'une personne mûre et intelligente. *Premièrement*, elle ne comprend pas tous ces plaisirs et jouissances tellement importants dans une vie heureuse qui sont ceux que l'on éprouve non « après » avoir obtenu l'objet désiré mais « avant » : pendant la lutte pour l'obtenir. Tels sont les plaisirs de l'artiste qui cherche la forme la plus parfaite pour exprimer une idée ; du scientifique qui cherche la solution d'un problème ; du réformateur social qui lutte pour un monde meilleur, etc. Et n'oublions pas, dans cette liste, toutes ces jouissances si agréables, comme la phase d'excitation croissante dans l'amour, l'enthousiasme dans les jeux, la chasse et les sports, autant de plaisirs que l'on peut difficilement appeler « satisfactions », car ils viennent *avant* que le désir n'ait été contenté (*avant* la satisfaction). Citons à ce propos Sidgwick (puisque c'est lui que Rawls donne comme référence en matière d'utilitarisme classique) : « C'est presque une banalité d'affirmer que ce genre de plaisir, que nous pouvons appeler plaisirs de Pourchasser (Poursuivre), sont beau-

coup plus importants que les plaisirs d'Atteindre (*the pleasures of Pursuit, are more important than the pleasures of Attainment*)... Cela est souvent le cas dans la poursuite de la vérité, tant scientifique qu'historique⁷³. »

Deuxièmement, l'expression « satisfaction des désirs » n'inclut pas ces émotions et sentiments charmants et agréables qui arrivent *sans que nous les ayons désirés* et qui composent une bonne partie de ce que l'on appelle une « journée délicieuse » : « En ce qui me concerne, écrit Sidgwick, nombre de mes plaisirs – en particulier ceux de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, ainsi qu'une foule de plaisirs émotionnels – m'arrivent sans que je puisse percevoir une relation entre eux et quelque désir préalable que ce soit⁷⁴. »

Mais il y a une *troisième* raison, la plus importante de toutes, pour refuser l'expression « satisfaction des désirs » pour désigner l'idéal utilitariste. Il arrive souvent que la satisfaction des désirs entraîne plus de douleur que de plaisir, plus de mal que de bien. Et ce sont souvent les désirs les *plus forts* dont la satisfaction entraîne le plus de douleur, comme le désir de consommer des drogues, le désir de se venger, de s'abandonner à la colère, etc.

Nos désirs ne sont pas des valeurs ultimes. Nous avons besoin d'un critère pour les juger et, pour les utilitaristes, ce critère est le *bonheur* (le mot que Rawls évite) auquel ils conduisent. Ce critère nous dit que nous devons satisfaire les désirs qui augmentent le bonheur et que nous devons combattre ceux qui le diminuent.

À l'ancienne question que se posent les philosophes depuis toujours « quelle est le but de la vie ? », « que dois-je faire ? », les utilitaristes auraient répondu (si l'on

73. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, op. cit., p. 46-48.

74. *Ibid.*, p. 44-45.

croit Rawls) « fais ce que tu veux », « fais *ce que tu désires* ». Pourquoi se poser la question alors ? Comme le dit Hume : « Nous nous adressons au philosophe pour savoir *comment nous devons choisir nos buts...* nous cherchons à savoir *lesquels de nos désirs nous devons satisfaire*, auxquelles de nos passions nous nous abandonnerons, quels appétits nous allons assouvir⁷⁵. » Tous les utilitaristes l'ont dit. Ainsi John Stuart Mill écrit : « Il

John Stuart Mill, Socrate et le pourceau

La confusion entre *bonheur* et *satisfaction* semble être à l'origine de l'erreur de ceux qui affirment que John Stuart Mill n'est pas un utilitariste conséquent puisqu'il aurait soutenu (dans un passage célèbre de son livre *Utilitarianism*) qu'un Socrate *malheureux* vaut mieux qu'un porc *heureux*. Mill n'a évidemment *jamais rien écrit de la sorte*, sauf d'après une *erreur de traduction* de la première édition française du livre en question. Dans le passage si souvent mentionné (et cité *de mémoire*, car les deux dernières traductions du livre ont correctement rendu la phrase), Mill rappelle simplement ce que nous venons de dire, qu'il ne faut pas confondre *satisfaction* et *bonheur* :

« C'est mieux d'être un humain *insatisfait* qu'un pourceau *satisfait*, il est préférable d'être Socrate *insatisfait* qu'un imbécile *satisfait*. [...] Quiconque pense que cette préférence se fait au détriment du bonheur... confond deux idées extrêmement différentes, celle de *bonheur* et celle de *satisfaction*¹. »

La traduction erronée de Le Monnier (Librairie Félix Alcan, Paris, 1919, p. 18) lui faisait dire : « Il vaut mieux



75. David HUME, *Essays*, *op. cit.*, p. 161, nous soulignons.

1. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 140, nous soulignons.

être un homme *malheureux* qu'un porc satisfait, être Socrate mécontent qu'un imbécile *heureux*. »

La thèse de Mill n'a en réalité rien de paradoxale pour celui qui a compris la différence entre *bonheur* et *satisfaction*. Un exemple simplifié permet de comprendre comment un Socrate insatisfait peut néanmoins avoir été, pendant toute sa vie, bien plus heureux qu'un pourceau *comblé*. Supposons qu'un porc n'est capable d'éprouver qu'un *seul désir* : celui de manger du maïs. Un porc *parfaitement satisfait* (qui a toujours eu *tout ce qu'il désire*) n'aura connu, pendant toute sa vie, qu'un *seul type de plaisir*. Supposons ensuite (toujours en simplifiant) que Socrate connaît *quatre désirs* : manger, aller au théâtre voir des pièces de Sophocle, discuter de philosophie et réformer les lois et institutions de sa patrie. Il suffit de considérer ce quatrième désir pour comprendre que, contrairement au pourceau, Socrate n'aura jamais été *parfaitement satisfait*. Mais, malgré l'insatisfaction (à laquelle échappe le pourceau), il aura connu, pendant sa vie, des plaisirs *plus nombreux* et *plus variés* que l'animal en question ; et c'est en cela que consiste le bonheur dont parlent les utilitaristes. Rawls n'a manifestement pas compris puisqu'il pense que, d'après l'utilitarisme, « le bien-être social dépend directement et *uniquement* des niveaux de satisfaction ou d'insatisfaction des individus ² ».

faut qu'il y ait un critère permettant d'évaluer le bien ou le mal, absolu ou relatif, des *objets que nous désirons*⁷⁶ ».

Remarquons qu'on n'a pas besoin d'être un utilitariste pour comprendre que *satisfaire nos désirs* et *chercher le bonheur* sont deux choses tout à fait différentes. Ainsi, Dugald Stewart écrit : « L'observation la plus superficielle de la vie humaine suffit pour nous convaincre qu'on n'atteint pas le bonheur en donnant à chaque

76. John Stuart MILL, *A System of Logic*, dans *The Collected Works*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 951.

2. John RAWLS, « Classical Utilitarianism », *op cit*, p. 30 (p. 56 de l'édition française), nous soulignons.

appétit et à chaque désir la satisfaction qu'il réclame et qu'il est nécessaire pour nous d'adopter un *plan* ou *système de conduite* auquel nous subordonnons nos buts⁷⁷. »

La conclusion s'impose. Si par « bonheur » on entend, comme l'entendent les utilitaristes anglais, *une vie remplie de la quantité et diversité la plus large possible de plaisirs ou états mentaux agréables*, on ne peut pas le confondre avec la « satisfaction des désirs » ; on ne peut donc pas appeler « utilitarisme » (et encore moins « utilitarisme *classique* ») la doctrine que Rawls critique.

Un utilitarisme des économistes ?

Il suffit de lire *Théorie de la justice* pour voir qu'en 1971 Rawls était (comme tellement d'autres) fortement imprégné (prisonnier ?) du vocabulaire et de la manière de raisonner de la théorie du choix du consommateur des manuels d'économie. Dans ces manuels, *on postule* que l'individu (qui possède « certains goûts ou préférences ») choisit, parmi toutes les alternatives compatibles avec son budget, le panier de marchandises qui lui donne le « maximum de *satisfaction* » ou qui se situe le « plus haut dans son échelle de *préférences* ». Cette manière de choisir est appelée « maximiser l'utilité », expression regrettable, comme l'ont remarqué la plupart des économistes qui ont réfléchi à la question. Rawls, comme nombre d'autres, semble avoir compris que c'est en cela que consiste le célèbre « calcul » des utilitaristes et qu'il suffit de l'étendre aux choix collectifs : « De même que le *bien-être* d'une personne est constitué par les *séries de satisfactions* qu'elle éprouve à différents moments...

77. Dugald STEWART, *Outlines of Moral Philosophy*, Londres, 20^e édition, p. 109, nous soulignons.

de même le bien-être de la société est constitué par la satisfaction des *systèmes de désirs* des nombreux individus qui en font partie... Le principe de choix valable pour une société est interprété comme une extension du principe de choix valable pour un individu [un consommateur]... c'est par de telles réflexions que l'on parvient tout naturellement au principe d'utilité⁷⁸. »

En 1982, une dizaine d'années après la parution de *Théorie de la justice*, lorsque les prestigieuses éditions philosophiques Hackett ont demandé à Rawls de préfacier une réédition du grand livre de Sidgwick *Méthodes de l'éthique*, il semble l'avoir relu plus attentivement et a changé complètement sa définition : « Dans la tradition utilitariste, Henry Sidgwick occupe une place importante. Son livre fondamental *The Methods of Ethics* est le plus clair et le plus accessible des exposés de ce que nous pouvons appeler la "doctrine utilitariste classique". Cette doctrine classique soutient que le but moral ultime des actions collectives et individuelles est *la plus grande somme nette de bonheur de tous les êtres sentants*⁷⁹. » Les mots « désir » et « satisfaction » ont complètement disparu de la définition.

Certains auteurs contemporains ont compris que la doctrine que Rawls critique n'est pas du tout l'utilitarisme classique de Sidgwick (ni celui de Bentham, ni celui de Mill). Mais, ils ont adopté la solution regrettable de soutenir qu'il existe *deux types d'utilitarisme* : un utilitarisme *classique* (qui postule le *bonheur* comme but suprême de la vie) et un « utilitarisme *moderne* » ou « utilitarisme des *préférences* » (qui avance la *satisfaction des désirs* ou des *préférences* comme but suprême).

On affirme que ce « deuxième utilitarisme » serait

78. John RAWLS, *A Theory of Justice*, op. cit. (p. 23-24 de l'édition américaine de 1971 et p. 49-50 de l'édition française).

79. John RAWLS, « Foreword » in Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Hackett, 1982, p. V.

celui des économistes. En réalité, bien que le vocabulaire qu'ils ont utilisé n'ait pas toujours été le plus précis, lorsqu'ils se sont *explicitement penchés* sur la question, les économistes quelque peu profonds (Irving Fisher, Francis Edgeworth, Pigou, Alfred Marshall, Paul Samuelson, Frank Hahn, etc.) ont tous critiqué la confusion sur laquelle nous attirons l'attention ici. Ainsi, d'un côté nous avons Rawls qui soutient que « le *bien-être* d'une personne est constitué par les *séries de satisfactions* qu'elle éprouve à différents moments⁸⁰ ». Tandis que Pigou condamne explicitement cet argument : « Les *mauvaises satisfactions* peuvent difficilement contribuer au *bien-être*... l'argument postule tacitement que la maximisation des satisfactions, c'est la même chose que la maximisation du bien-être. Mais, est-ce exact?... par bien-être nous entendons quelque chose qui n'est pas simplement désiré mais qui est bon... Certaines personnes désirent intensément et obtiennent beaucoup de satisfaction de la consommation d'une grande quantité d'alcool ou d'opium... c'est en s'appuyant, en partie ou totalement, sur cet argument que les gouvernements rendent difficile l'achat d'opium⁸¹. »

Critiques du critère utilitariste

Le critère utilitariste a donné lieu à de nombreuses critiques. Pour certains de ses adversaires, le problème n'est pas tellement qu'il soit faux, mais qu'il est impossible (ou extrêmement difficile) à appliquer. Pour d'autres, il est simplement faux ; d'après eux, le bonheur

80. John RAWLS, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 23 (p. 49 de l'édition française), nous soulignons.

81. A. C. PIGOU., *Income, an Introduction to Economics*, Macmillan, Londres, 1949, p. 73-74, nous soulignons.

n'est pas le bien suprême qui doit l'emporter sur toute autre valeur.

L'impossibilité de mesurer le plaisir

Selon une des critiques le plus souvent adressées à l'utilitarisme, il est impossible d'appliquer le principe d'utilité, car on ne sait pas comment *mesurer* le plaisir d'un individu. Il est donc impossible d'additionner le plaisir que ressentent plusieurs individus différents et d'obtenir un total.

Prenons un exemple. Supposons qu'il faille choisir entre deux projets de loi concurrents – les projets A et B. Le principe d'utilité semble exiger, à première vue, que l'on évalue le plaisir total qu'occasionnera chacun de ces projets. Si on veut être parfaitement rigoureux dans ce calcul, on commencera par évaluer la quantité de plaisir que recevra du projet A l'individu X, ensuite l'individu Y et ainsi de suite pour toutes les personnes concernées. Ensuite on additionnera la valeur de ces plaisirs individuels de manière à obtenir un total. On fait de même avec le projet B. C'est un tel procédé que décrit rapidement Bentham dans un chapitre intitulé « Valeur d'un lot de plaisir ou de douleur, comment la mesurer ⁸² ». D'après la critique que nous examinons ici, cette démarche n'est pas possible.

Les utilitaristes reconnaissent totalement cette incommensurabilité fondamentale du plaisir, mais ils pensent que, dans une foule de cas, il est possible de contourner ce problème et de mesurer, sinon le plaisir lui-même, une autre grandeur qui lui soit si étroitement liée qu'en maximisant l'une on est relativement certain d'approcher du maximum de l'autre. Donnons-en quelques exemples.

82. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, op. cit.

Admettons que les projets concurrents, entre lesquels il s'agit de choisir, concernent deux tracés différents d'une autoroute. Admettons aussi que chacun voudrait que l'autoroute passe près de son domicile afin d'économiser du temps. Supposons enfin qu'il y a deux tracés possibles (A et B) et seulement deux usagers (X et Y). La tableau ci-joint donne la distance entre le domicile de chaque usager et l'entrée de l'autoroute. Dans la variante A, l'usager X se trouve à 2 kilomètres de l'entrée de l'autoroute et l'usager Y à 5 kilomètres. Dans la variante B, c'est le contraire, c'est l'individu X qui se trouve à 5 kilomètres, tandis que l'individu Y se trouve à 1 kilomètre de distance. Comment savoir laquelle des deux variantes donne la « plus grande somme de plaisir » ? Si les deux usagers sont « psychologiquement identiques », on peut penser que le tracé B l'emporte, car la quantité totale de temps économisée est plus grande. Mais, dans le monde réel, deux personnes ne sont jamais « psychologiquement identiques ». Il se peut que X tire un plaisir énorme des minutes qu'il économise grâce à la variante A tandis que ces minutes seront plus ou moins indifférentes pour Y. Si les individus sont psychologiquement *différents* le décideur ne saura absolument rien sur la quantité de plaisir que ressent chacun ; il ne disposera donc d'aucun élément pour réaliser le calcul hédoniste que semble exiger le principe d'utilité.

DISTANCE DU DOMICILE
À L'AUTOROUTE
(en kilomètres)

<i>Usagers \ Tracé</i>	A	B
X	2	5
Y	5	1

À première vue cette critique apporte le coup de grâce à l'utilitarisme. En réalité, elle est loin d'être aussi dévastatrice qu'elle ne paraît.

Comme nous l'avons dit, si les usagers sont « psychologiquement identiques » la variante qui économise le plus de temps sera une bonne approximation de celle qui donne le maximum de plaisir. Si on a donc de bonnes raisons pour affirmer que X et Y sont des individus psychologiquement identiques, la critique de l'utilitarisme que nous examinons peut être évitée. Or, de telles raisons existent. En fait, dans la plupart des problèmes que doit résoudre un gouvernement, X et Y ne sont pas des individus mais des groupes composés de milliers voire de millions de personnes. Si on ne peut absolument rien dire de la sensibilité psychologique de deux individus différents, la loi des grands nombres permet d'affirmer que deux groupes de personnes, choisies au hasard dans une même population, tendront à avoir une psychologie moyenne semblable. Lorsqu'on choisit deux individus, on risque de tomber sur un qui est hyperémotif et l'autre qui est sous-émotif (on ne pourra, dans ce cas, rien dire sur le bonheur total qu'ils ressentent) ; lorsqu'en revanche on est devant deux groupes suffisamment grands, l'émotivité moyenne des deux groupes sera d'autant plus proche que le nombre de personnes qui composent le groupe est élevé. On se rapprochera alors du cas où X et Y sont psychologiquement identiques et en choisissant la variante d'autoroute qui minimise le temps total des trajets on obtient une bonne approximation de celle qui maximise le bonheur.

En procédant de cette manière, un bon nombre de problèmes apparemment insolubles, car exigeant en principe la mesure du plaisir, trouvent une solution approximative qui semble fort acceptable. C'est un argument de ce genre, qu'utilisent Alfred Marshall et A. C. Pigou pour justifier « théoriquement » les transferts de revenu des

riches vers les pauvres⁸³. Toutes sortes de problèmes de mesure du plaisir peuvent, par ce biais, être réduits à des questions techniques consistant en fait à mesurer le temps gagné, le nombre d'accidents, l'espérance de vie, la mortalité infantile ou une autre grandeur aisément mesurable. On peut parler dans ces cas de « variables par substitution » (*proxi variables*), variables qui, à l'opposé du plaisir, sont directement mesurables et dont on a des raisons suffisantes pour penser qu'en les maximisant on contribue à maximiser le bonheur collectif, au moins en ce qui concerne le problème en question.

Remarquons que le « plaisir » n'est pas, de ce point de vue, tellement différent de certaines grandeurs physiques que l'on mesure aussi d'une manière indirecte. Prenons, par exemple, la température d'un corps ; ce qu'un thermomètre classique mesure, ce n'est pas la température elle-même mais la *dilatation* du mercure (ou d'un liquide coloré) qui se trouve à l'intérieur d'un tube en verre.

Le point de vue de Bentham sur la mesure du bonheur

Nous avons vu plus haut que, dans un de ses chapitres, Bentham décrivait la manière « idéale » de mesurer un *lot de plaisir*. Elle consiste à mesurer d'abord le plaisir ressenti par *chaque individu* et d'additionner ensuite pour obtenir un total. Certains commentateurs ont cru comprendre que c'est en cela que consiste le célèbre « calcul benthamien » et que c'est en suivant cette méthode *au pied de la lettre* que doit procéder le législateur lorsqu'il décide entre deux projets de loi. Ce n'est certainement pas ce que Bentham (ni aucune personne intelligente) a

83. Alfred MARSHALL, *Principles of Economics*, The Macmillan Press, 1988, p. 16, et A. C. PIGOU, *The Economics of Welfare*, Macmillan, 1952, Appendix XI, § V, p. 850.

jamais eu en tête. Les nombreux textes où il explique de façon détaillée de quelle manière on doit procéder pour élaborer un code législatif montrent clairement qu'il n'a jamais songé à une telle absurdité. C'est une chose de décrire comment un processus se déroulerait dans un monde « idéalement simplifié » et c'en est une autre que de trouver la meilleure manière de procéder dans le monde concret. Ainsi, immédiatement après avoir décrit à quoi ressemblerait un calcul « idéal », Bentham dit : « Il ne faut pas s'attendre à ce que ce procédé soit rigoureusement appliqué avant chaque jugement moral ou avant chaque décision législative ou judiciaire. Il peut néanmoins toujours être *gardé en tête* (*kept in view*) et, plus le procédé effectivement utilisé se rapprochera (du procédé idéal), plus un tel procédé revêtira un caractère exact⁸⁴. »

En rédigeant le petit chapitre dont il est question (qui comporte trois pages et demie), Bentham voulait seulement insister sur le fait que le législateur qui propose des projets de loi doit garder en tête le fait que le *seul but* vers lequel toute la législation doit tendre c'est le « bonheur de la collectivité » et non la « perfection des citoyens » ou l'« accomplissement de la volonté divine » ou quelque autre idéal.

Sidgwick était du même avis que Bentham sur cette question ; voici ce qu'il en dit : « Le fait que les raisonnements utilitaristes doivent nécessairement être approximatifs n'est pas une raison pour ne pas tenter de les rendre aussi précis que l'admet le cas en question ; on réussira dans ce sens si on garde en tête, aussi clairement que possible, le type de calcul idéal que l'on devrait faire, si toutes les données pertinentes pouvaient être estimées avec précision mathématique⁸⁵. »

84. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, op. cit., ch. IV, par. 6, nous soulignons.

85. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, op. cit., p. 416.

L'excessive complexité du critère d'utilité

Une autre critique adressée à l'utilitarisme concerne le *caractère excessivement complexe* des raisonnements qu'exige l'application du critère d'utilité. Nous avons vu plus haut que certains philosophes (Turgot, Kant, etc.) considéraient l'utilitarisme comme *théoriquement faux* ; d'après eux, le bonheur *n'est pas* le but suprême de l'homme sur terre. Selon la critique que nous examinons maintenant, l'utilitarisme pourrait être « théoriquement » vrai mais il serait très dangereux à appliquer dans la pratique. Chaque mesure politique, chaque loi, affirment ceux qui font cette critique, produit une infinité de conséquences, certaines heureuses, d'autres malheureuses. Le monde est suffisamment complexe pour que les mesures politiques les plus aberrantes produisent au moins quelques conséquences heureuses et le débat entre ceux qui énumèrent les répercussions bénéfiques d'une loi et ceux qui rappellent ses effets nocifs devient vite inextricable, de manière que seule une poignée d'experts peut, en définitive, le comprendre. Et même chez les experts, le risque d'erreur dans ce genre d'exercice est énorme, comme l'attestent leurs divergences d'opinions. Comment, le citoyen moyen (qui doit voter pour ou contre) peut-il, devant une telle complexité, juger si un projet de loi produira des conséquences heureuses ou malheureuses ? Il n'est pas étonnant donc que le principe d'utilité conduise à des mauvaises lois. La question se pose alors de savoir s'il existe un autre critère, plus sûr, moins compliqué, qui permettrait au citoyen moyen de distinguer les bonnes lois des mauvaises. Ce critère existe, nous dit Condorcet : « Il est *beaucoup plus simple* de juger séparément chaque loi, de voir si elle ne choque pas la Justice, le Droit naturel ⁸⁶. »

86. CONDORCET, in DESTUTT de TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu suivi d'observations inédites de Condorcet*, Delaunay, Paris, 1819, p. 446.

Les valeurs « sacrées » ou « non négociables »

Un autre reproche adressé à l'utilitarisme est fait par ceux qui croient qu'il existe des valeurs « sacrées » ou « non négociables » qui ne doivent donc *jamais* être sacrifiées afin d'obtenir un supplément de bonheur pour la société. C'est de ce point de vue qu'à la fin de sa vie Condorcet était opposé à la peine de mort, non comme pourrait l'être un utilitariste qui penserait que la somme des conséquences que produit cette institution est, en définitive, plus nocive que bénéfique, mais parce qu'il considérerait la vie comme une valeur « sacrée ». Condorcet aurait été opposé à la peine de mort même s'il s'avérait, après un calcul de type « benthamien », que l'ensemble des conséquences que produit cette institution est plutôt positif.

De nos jours, on mentionne souvent comme valeurs non négociables la « dignité », l'« intégrité » de la personne humaine, la « démocratie », la « diversité », etc. C'est ce point de vue que défend John Rawls dans son livre *Théorie de la justice* : « Mon but, écrit-il, est d'élaborer une théorie de la Justice qui puisse représenter une alternative à la pensée utilitariste⁸⁷ ... chaque personne possède une inviolabilité... qui l'emporte même sur le bien-être de la société dans son ensemble... les droits découlant de la justice *ne sont pas sujets au marchandage politique ou au calcul de l'avantage pour la société*⁸⁸. »

Point de vue similaire à celui qu'exprime Condorcet lorsqu'il écrit : « La prospérité du commerce, la richesse nationale ne peuvent être mises en balance avec la Justice... l'intérêt de puissance et de richesse d'une nation doit disparaître devant le droit d'un seul homme, autre-

87. John RAWLS, *A Theory of Justice*, op. cit., 1971, p. 3.

88. John RAWLS, *ibid.*, p. 3 et 4.

ment, il n'y a plus de différence entre une société réglée et une horde de voleurs⁸⁹. »

Le marchandage de « la vie »

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, la peine de mort était souvent justifiée par des considérations d'utilité publique y compris pour des crimes sans violence. Un des arguments (mais pas le seul) était celui de la dissuasion : la crainte qu'inspirait cette peine était censée dissuader d'éventuels délinquants, réduisant ainsi le nombre de crimes et augmentant d'autant le bonheur général. C'est de ce point de vue qu'Adam Smith approuve, par exemple, l'exécution d'une malheureuse sentinelle qui s'endort en temps de guerre⁹⁰.

De nos jours, les utilitaristes sont plutôt opposés à la peine de mort, même pour les crimes dits « monstrueux ». Non qu'ils pensent que la vie soit « sacrée » ou « non négociable », mais parce qu'ils considèrent qu'en calculant correctement toutes les conséquences qu'entraîne cette institution, il s'avère qu'elle produit plus de peine que de bonheur. En effet, d'un côté l'expérience semble montrer que l'effet dissuasif de ce supplice n'est pas aussi incontestable qu'on pouvait le croire et, d'un autre côté, l'on croit de nos jours que cette institution contribue à créer une ambiance générale de violence et d'absence de respect pour la vie qui est hautement défavorable au bonheur général.

Les utilitaristes qui s'opposent à la peine de mort ne sont donc nullement hostiles à la « mise en balance » d'une valeur « sacrée » (la vie) et d'un avantage pour la société (un supplément de bonheur). Ils sont favorables à de telles « mises en balance », leur hostilité à la peine

89. CONDORCET, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, op. cit., p. 80-81.

90. ADAM SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 90-91.

capitale venant non du fait qu'ils considèrent une telle évaluation comme inadmissible mais du fait que l'évaluation en question donne un résultat négatif pour l'institution examinée ; lorsque tout est pris en compte, il s'avère qu'une société sans peine de mort peut être plus heureuse qu'une société avec peine de mort.

Remarquons que le problème de l'arbitrage entre la vie de quelques-uns et le bonheur général de la société ne se pose pas uniquement à propos de la peine de mort ; il surgit beaucoup plus souvent qu'on ne le pense. Ainsi, dans une société moderne comme la France quelque dix mille personnes meurent chaque année d'accidents de la circulation automobile. Si la vitesse maximale était limitée à trente kilomètres à l'heure, l'utilité que retirent les automobilistes serait considérablement réduite mais la plupart de ces décès pourraient être évités. La société préfère néanmoins, dans le seul but d'augmenter le plaisir et le temps gagné de millions d'automobilistes, sacrifier plusieurs milliers de vies chaque année. De même, plus de mille personnes meurent chaque année à la suite d'accidents du travail. Si les règles de sécurité, dans les différentes professions, étaient plus strictes, si le nombre d'inspecteurs ayant pour but de vérifier le respect de ces règles était augmenté, la facilité de production des entreprises serait gênée, leur productivité déclinerait peut-être, mais on pourrait réduire le nombre d'accidents mortels. Ici encore, la société préfère perdre quelques vies de plus plutôt que d'imposer des tracasseries supplémentaires aux entreprises.

Les « droits de l'homme » et les « règles » dans la doctrine utilitariste

Certains adversaires de l'utilitarisme, comme Ronald Dworkin ou Amartya Sen, soutiennent que cette doctrine ne donne pas une importance suffisante aux « droits de

l'homme», qu'elle ne prendrait pas ces droits vraiment au sérieux. Ces auteurs suggèrent qu'un utilitariste pourrait, plus facilement que le partisan d'une autre doctrine éthique, approuver le fait qu'une promesse soit rompue ou que la propriété légitime de quelqu'un ne soit pas respectée, dans les cas individuels où cela augmente l'utilité générale.

Il y a, dans cette critique, une confusion entre plusieurs questions différentes. Quel que soit, à leur avis, le *but* vers lequel doivent tendre la morale et la législation (que ce soit le *bonheur de la communauté* ou autre chose), les théoriciens de la morale et de la législation ont toujours pensé qu'il doit exister *deux types de devoirs* (avec deux types de droits corrélatifs). Les premiers doivent être définis avec une grande précision et être respectés *sans exception* (rembourser une dette, par exemple), et les seconds doivent être moins précis et moins obligatoires (comme le devoir de donner son siège à une vieille dame dans l'autobus). Les utilitaristes ne font pas exception, eux aussi distinguent ces deux types de devoirs. La spécificité de leur doctrine consiste dans le fait que c'est l'*utilité publique* et non la *Raison* ou la *Nature* qui doit déterminer la ligne de démarcation entre ces deux types de devoirs ou droits.

Prenons le droit de propriété (et le devoir corrélatif de respecter la propriété des autres). Les utilitaristes ont, en général, pensé que les droits et devoirs qu'une société adopte dans ce domaine doivent être assurés *sans exception*. La raison vient du fait que les individus ne peuvent pas faire de projets de quelque envergure que ce soit, ni les mener à bien, à moins de pouvoir compter avec certitude sur certaines livraisons, certains services, etc. Citons Hume (puisque c'est chez lui que Bentham a pris le principe d'utilité) : « L'utilité publique, écrit-il, exige que les questions de pro-

priété soient régulées par des *règles générales et inflexibles*⁹¹. »

Si les magistrats se mettaient à calculer l'utilité spécifique dans chaque cas particulier (s'ils faisaient des exceptions), l'incertitude serait telle qu'il n'y aurait plus d'industrie ni de commerce à grande échelle. La raison pour laquelle certains devoirs doivent être remplis *sans exception* (tandis que d'autres peuvent l'être de manière moins rigoureuse), c'est que cela favorise le *bonheur de la société*. Comme le dit Hume, « quel argument plus fort peut-on concevoir, ou souhaiter, en faveur du respect d'un devoir, que de reconnaître que, *plus ce respect est inviolable*, plus la société atteindra un degré élevé de bonheur⁹² ? »

Dans l'utilitarisme, les droits qui doivent être respectés *en toutes circonstances* n'ont une importance *ni plus grande ni plus faible* que dans d'autres doctrines éthiques. C'est seulement l'argument pour les justifier (pour dire que ce droit doit être respecté *sans exception* tandis que cet autre ne doit pas l'être) qui est différent.

L'argument de Mill sur la liberté de discussion, que nous avons résumé plus haut, fournit un bon exemple du statut des droits (et de leur domaine de validité) dans la doctrine utilitariste. La méthode consiste à étudier dans le détail la complexe réalité de la vie intellectuelle d'une société moderne (l'étude, la discussion, la publication d'idées, etc.) afin d'y distinguer des domaines clairement délimités dans lesquels l'utilité publique exige qu'aucune contrainte ne soit jamais utilisée. C'est par cette méthode qu'on dégage les « libertés de base » ou « droits de l'homme » *fondés sur l'utilité*, par opposition aux libertés ou droits de l'homme *fondés sur la Nature* ou la *Raison*. Comme le dit Mill : « Avoir un *droit* c'est,

91. David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon-Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 305 (p. 229 de l'édition Flammarion, 1991), nous soulignons.

92. *Ibid.*, p. 201 (p. 105-106).

selon moi, avoir quelque chose dont la société doit me garantir la jouissance. Si quelque contradicteur insiste et demande pourquoi elle le doit, je ne peux lui donner d'autre raison que l'*utilité générale*⁹³. »

Les droits (et devoirs) de l'homme fondés sur autre chose que l'*utilité publique* (sur la Nature ou sur la Raison) étaient considérés, par les utilitaristes, comme des sottises (« *nonsense* », selon la célèbre phrase de Bentham). On critique souvent Bentham sur cette phrase, mais la position de Hume sur cette question est absolument identique. La seule différence est qu'au lieu de dire que les droits naturels sont « des sottises sur des échasses » (comme le fait Bentham) Hume dit que ce sont de *vulgaires superstitions* : « Lorsque nous faisons abstraction de cette circonstance [de l'*utilité publique* et du *bien-être général*]... il faut avouer que tout notre respect pour les droits et pour la propriété semble entièrement sans fondement, comme la plus grossière et la *plus vulgaire des superstitions*⁹⁴. »

On comprendra mieux le rôle de l'utilité publique, en regardant de plus près le droit de propriété. En quoi consiste-t-il exactement ? Pour répondre, il faut préciser plusieurs choses. D'abord il faut déterminer à quels objets il s'applique et à quels objets il ne s'applique pas : ainsi, en France, les êtres humains ne peuvent pas devenir propriété de quelqu'un et servir comme objets de commerce ; les organes du corps, les fleuves et les bords de mer non plus. Ensuite, lorsque le droit de propriété peut être exercé sur un objet, il faut déterminer sa durée et les servitudes qu'il comporte. Ainsi, en France, un objet que j'ai fabriqué de mes propres mains, m'appartient pour l'éternité (à moi et à mes héritiers), tandis

93. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 189 et 195, souligné par nous.

94. David HUME, *An Enquiry...*, *op. cit.*, p. 199 (p. 102-104).

qu'un livre que j'aurais écrit ne leur appartient que pour soixante ans après ma mort, et une invention technologique n'est mienne que pour dix ans. Enfin, lorsqu'on dit d'un objet qu'il m'appartient, cela ne veut pas dire que je peux faire *ce que je veux avec*. Ainsi une propriété terrienne doit accorder le passage aux autres propriétés, un propriétaire de bateau doit s'arrêter pour secourir des naufragés, le propriétaire d'une forêt doit abattre ses arbres en cas de feu, le propriétaire d'animaux doit faire de même en cas d'épidémie, etc. Selon les utilitaristes, c'est l'utilité publique qui doit déterminer toutes ces frontières.

Mais, une fois que nous avons utilisé le principe d'utilité pour déterminer les droits et devoirs que l'État doit obliger les citoyens à respecter, il y aura toujours des cas particuliers douloureux. Comme le dit Hume, « ces règles, adoptées de manière à servir le mieux possible l'utilité publique, ne peuvent néanmoins empêcher chaque malheur particulier ni garantir des conséquences bénéfiques dans chaque cas ».

Que faire dans de telles situations ? Lorsque l'observation stricte de la règle produit un bienfait important, seulement un imbécile recommanderait des *exceptions* : « Il suffit, écrit Hume, d'accorder une *compensation* pour tous les maux et désagréments qui découlent de situations et de caractères particuliers⁹⁵. »

Lorsque les souffrances des cas particuliers sont beaucoup plus importantes que le bienfait qui résulte de l'application stricte de la règle, cela signifie qu'on a choisi une mauvaise règle ou que nous nous trouvons dans des circonstances où d'autres règles sont applicables. Et toutes les doctrines éthiques justifient des règles différentes pour la propriété et l'expression des idées dans des circonstances exceptionnelles, en temps de guerre par exemple. Comme le dit Hume : « Même dans des cas

95. *Ibid.*, p. 304-306 (p. 228-229).

d'urgence moins pressante, l'autorité publique ouvre les greniers sans le consentement des propriétaires, supposant à *juste titre* que l'autorité des magistrats peut, en toute équité, s'étendre jusque-là⁹⁶. »

« Quelqu'un s'opposerait-il, dans des circonstances exceptionnelles, à transgresser la propriété privée des individus et à sacrifier, afin d'assurer l'intérêt public, une distinction qui n'est faite que pour promouvoir cet intérêt⁹⁷ ? »

En parlant de ces mêmes questions, John Stuart Mill écrit que, « si le principe d'utilité sert à quoi que ce soit, c'est assurément à évaluer les utilités en conflit les unes avec les autres et à délimiter le domaine à l'intérieur duquel l'une ou l'autre est prépondérante⁹⁸ ».

On voit ainsi combien est absurde la classification qu'ont inventée des auteurs comme Harsanyi et Bernard Williams entre des « utilitaristes de l'acte » (qui n'auraient pas compris l'utilité des règles générales) et des « utilitaristes de la règle » (qui n'admettraient pas, comme Hume, les *circonstances exceptionnelles* qui suspendent certaines règles). Comme s'il n'y avait jamais eu de penseurs sérieux qui aient adhéré à l'une quelconque de ces doctrines absurdes.

Le plaisir, un phénomène physiologique

Une autre critique adressée à l'utilitarisme concerne la nature biologique et physiologique de ce que l'on appelle « plaisir ». Selon une certaine tradition « matérialiste », le plaisir et la douleur ne sont que le produit d'un certain « mouvement » des atomes ou molécules du cerveau. Si l'on accepte cette thèse, on peut penser que

96. *Ibid.*, p. 186-187 (p. 89).

97. *Ibid.*, p. 196 (p. 100).

98. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.* (p. 155 de l'édition Oxford University Press et p. 62-63 de l'édition PUF).

le plaisir et la douleur sont des choses un peu trop physiologiques pour les élever au niveau de bien suprême. Si cette interprétation est exacte, l'utilitarisme postulerait que le seul trait qui distingue les bonnes actions des mauvaises est la qualité que les premières ont de provoquer de tels mouvements de certaines molécules cérébrales.

Pour mieux faire ressortir l'absurdité de la thèse utilitariste, les auteurs qui avancent cette critique font remarquer que les mouvements moléculaires qui nous intéressent (les mouvements qui donnent lieu au plaisir), pourraient aussi être provoqués par des produits chimiques ou une « machine à plaisir » directement connectée aux neurones du cerveau. Lorsque dans une société future la chimie et la physiologie auront fait des progrès suffisants, affirment-ils, nous disposerons de pilules ou machines qui produiront exactement les états mentaux que nous appelons bonheur et cela sans les effets secondaires des drogues et euphorisants actuels. Est-ce que la différence entre le bien et le mal disparaîtra alors ou est-ce que des actions comme le vol et le mensonge cesseront d'être un mal ? Du coup, tout un ensemble d'actions considérées comme mauvaises car elles produisent de la douleur chez les autres (comme l'adultère ou la rupture d'une promesse) deviendront neutres ou même bonnes, l'absorption de quelques comprimés suffisant à annuler la douleur qui les accompagne.

L'idée que veulent faire ressortir ces adversaires de l'utilitarisme est que les actions comme le vol, le mensonge, etc. sont des mauvaises actions non seulement parce qu'elles produisent de la douleur et de la peine, mais pour des raisons plus profondes qui subsisteraient même lorsqu'on aurait, par l'administration d'une dose adéquate de médicaments, neutralisé la peine qui habituellement les accompagne. L'idée est que le plaisir et la peine sont des manifestations qui accompagnent le

bien et le mal (un peu comme la fièvre accompagne la maladie) ; on peut supprimer la manifestation extérieure d'une maladie, l'individu affecté reste néanmoins malade. De même, une action demeure mauvaise même si on supprime la douleur qu'elle occasionne. Si cette thèse est exacte, il s'ensuit que le bonheur n'est pas le critère suprême et ultime du bien et du mal et l'utilitarisme s'effondre.

Droit naturel et libéralisme

« Tout doit tendre non à la plus grande utilité de la société, principe vague et source profonde de mauvaises lois, mais au maintien de la jouissance des Droits naturels. »

CONDORCET¹.

« Dans tous les âges où on a réfléchi, un des obstacles les plus forts à l'acceptation de la doctrine selon laquelle l'Utilité ou le Bonheur est le critère du bien et du mal, nous vient de l'idée de Justice. »

John STUART MILL².

Le principe d'utilité a, depuis toujours, troublé nombre de penseurs. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, pour certains ce principe est simplement faux : il n'est pas vrai, écrivent ces auteurs, que le bonheur soit le bien suprême et le critère ultime du bien et du mal. Pour d'autres, le principe d'utilité est théoriquement vrai mais inapplicable dans la pratique.

La question se pose donc de savoir par quoi on peut remplacer le principe d'utilité ; quel peut être le critère permettant de juger si lois et institutions sont bonnes

1. CONDORCET, *Vie de M. Turgot, op. cit.*, p. 191.

2. John Stuart MILL, *Utilitarianism, The Collected Works, op. cit.*, p. 240.

ou mauvaises si ce n'est le bonheur ou le malheur qu'elles occasionnent ? Le candidat naturel à la place de critère éthique ultime semble tout désigné : c'est *la Justice*. Les lois seraient bonnes si elles sont conformes à la Justice et mauvaises si elles choquent la Justice. Cela pose la question de savoir ce que l'on entend par Justice.

Chacun de nous possède *un sentiment naturel* grâce auquel il « sent » si une action est « juste » ou « injuste ». Si nous voyons plusieurs personnes en train de frapper quelqu'un, afin de lui prendre ses économies durement gagnées, nous « sentons », spontanément, que c'est *injuste*. Si nous apprenons qu'un escroc, ayant volé les économies de plusieurs vieilles dames sans défense, a été condamné à trois ans de prison, nous « sentons » que c'est *juste*. Dans le premier cas, un sentiment désagréable nous envahit ; dans le second, c'est un sentiment agréable. Dans les deux cas, le sentiment qui nous envahit jaillit *immédiatement*, dès que nous prenons connaissance des faits, sans que nous ayons fait la moindre tentative pour évaluer les conséquences ou répercussions qu'entraîneront les actions en question. Le sentiment du juste ou de l'injuste qu'éveille en nous une action est souvent si fort, et si distinct des autres sentiments, qu'il semble indiquer l'existence, dans ces actions, d'une qualité qui leur est propre : la qualité d'être justes ou injustes. De la même manière que nous considérons comme une qualité propre de l'objet la qualité qu'a, par exemple, la nourriture d'être salée ou sucrée, ou la qualité qu'a une boisson d'être chaude ou froide, de même, la force et la netteté du sentiment de justice suggèrent que les actions possèdent la qualité d'être justes ou injustes, qualité qui semble de toute évidence différente de la propriété qu'elles ont d'être utiles ou nocives.

La question qui se pose donc est de savoir si ce

sentiment du juste et de l'injuste est le reflet d'une réalité plus profonde, une réalité qui, si elle était connue avec plus de précision et de clarté, pourrait servir de critère indiquant si les actions, les lois et les institutions sont bonnes ou mauvaises. La question est de savoir si la catégorie « Justice » possède une existence, sinon dans la réalité au moins dans la logique, existence dont le sentiment de Justice serait le reflet plus ou moins fidèle. Si derrière le sentiment spontané du juste et de l'injuste il y a une réalité logique, cette réalité serait une sorte de code juridique, un droit tout fait, préexistant ; bref, un Droit naturel. Existe-t-il un procédé par lequel on peut remonter vers ce Droit naturel, afin de mieux le connaître ? C'est la question des « sources du Droit naturel ».

Les sources du Droit naturel

Le mot Justice étant synonyme de Droit naturel, la question se pose de savoir en quoi consiste ce Droit naturel ? Par quel procédé on arrive à le connaître ? Il y a en gros trois réponses à cette question : *la révélation divine, le sens moral et la raison humaine*.

Selon la première réponse le Droit naturel n'est rien d'autre que *la volonté de Dieu*. Cette volonté nous pouvons la découvrir de plusieurs manières mais principalement à travers *la révélation divine*. C'est là la doctrine traditionnelle de l'Église, pour laquelle le Droit naturel est, en partie au moins, « une dérivation de la sagesse divine³ ». Selon les partisans de ce point de vue, même la *Déclaration des droits de l'homme de 1789* (qui énumère les différents droits naturels de l'homme) n'aurait pu être rédigée sans l'aide de la révélation divine ; ainsi, la *Déclaration de 1789*

3. Jacques MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, La Maison française, New York, 1942, p. 102.

contient, si l'on en croit Mgr Decourtray, « l'expression de valeurs qui n'auraient jamais pu y être incluses sans l'inspiration propre de l'Évangile⁴ ».

Selon un deuxième point de vue, il existe une voie moins « épistolaire » par laquelle l'Être suprême nous fait connaître le Droit naturel : c'est le *sens moral* qu'il aurait implanté dans le cœur de l'homme, sens qui nous permet de distinguer le bien du mal comme notre sens tactile nous permet de distinguer le froid du chaud. Ainsi, selon Thomas Jefferson, en plus de la Raison, il y a : « [...] ce *sens moral* du bien et du mal qui, comme le goût et le toucher, fait partie de la nature de chaque homme⁵. » Et D'Alembert, ami de Turgot et Condorcet, écrit : « [...] la Nature qui a voulu que les hommes vécussent unis, les a dispensés du soin de chercher par le raisonnement les règles suivant lesquelles ils doivent se conduire les uns par rapport aux autres ; elle leur fait connaître ces règles par une *espèce d'inspiration*⁶. »

Après la « Révélation » et le « sens moral », la troisième source possible du Droit naturel est *la raison humaine*. Par déduction à partir de certains axiomes généraux sur la nature humaine, la Raison permettrait de distinguer les lois et institutions justes de celles qui sont injustes. Le Droit naturel serait donc une science, et même une science déductive. C'est ce qu'affirme le courant « rationaliste » du Droit naturel et c'est ce courant qui a donné naissance, au XVIII^e siècle, au libéralisme non utilitariste, mieux connu sous le nom de *doctrine des droits de l'homme*, dont il sera question dans le reste de ce chapitre.

4. « Un entretien avec le cardinal Decourtray », *Le Monde*, 21 juin 1989.

5. Thomas JEFFERSON, « Notes on the State of Virginia », dans *The Portable Thomas Jefferson*, Penguin books, Kingsport, Tennessee, 1983, p. 134.

6. D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, Fayard, Paris 1986, p. 20.

Droit naturel et raison humaine

Les libéraux dont nous parlons dans ce chapitre ne sont pas les premiers à avoir mis en avant l'importance de la Raison dans la connaissance du Droit naturel. La tradition de l'Église (à travers saint Thomas d'Aquin notamment) n'est pas opposée à l'utilisation de la Raison ; elle nous prévient simplement que la Raison ne suffit pas pour découvrir toute la morale car, à un certain moment, la Raison trouve une limite et le recours à la révélation divine devient indispensable.

Les libéraux de la tradition « droits de l'homme » ne sont pas, non plus, les premiers à avoir proclamé que la Raison se suffisait pour connaître la totalité du Droit naturel. C'est déjà là le point de vue des « rationalistes⁷ » de la génération précédente, tel Pufendorf : « [...] j'avoue, écrit cet auteur, que les textes sacrés nous fournissent de grandes lumières pour connaître plus certainement les principes du Droit naturel. Mais cela n'empêche pas qu'on ne puisse découvrir et démontrer solidement ces principes [...] *par les seules forces de la Raison naturelle*⁸. » Ce qui est propre aux libéraux c'est que, dans leurs raisonnements juridiques et déductifs, ils concluent systématiquement à la liberté. Ce n'est pas le cas de Pufendorf, le plus illustre de leurs prédécesseurs rationalistes, dont nous avons déjà vu qu'il acceptait, sous certaines conditions, l'esclavage, la censure, les lois somptuaires, etc.

Selon cette tradition rationaliste, la Morale (ou le

7. Par « *rationalistes* » nous entendons dans ce chapitre les auteurs qui croient : 1) que le raisonnement déductif non mathématique conduit à des vérités certaines (autrement dit, qu'il existerait une troisième voie vers la vérité autre que la déduction mathématique et l'observation-expérimentation) ; 2) que le raisonnement déductif suffit pour connaître toute la morale ; qu'il n'est pas nécessaire donc de recourir à des sources auxiliaires telles la Révélation (comme le pensent les chrétiens) ou l'observation (comme l'affirmeront les utilitaristes).

8. Samuel PUFENDORF, *Le Droit de la nature...*, op. cit., vol. 1, p. 231.

Droit naturel) serait *une science* composée d'un ensemble de vérités auxquelles on aboutit *par déduction* à partir d'un certain nombre d'axiomes ou principes « simples », « évidents en soi », « incontestables » ou encore « inébranlables ». Comme le dit Pufendorf : « La Morale, est appuyée sur des fondements inébranlables, d'où l'on peut tirer de véritables démonstrations, capables de produire une science solide⁹. » D'Alembert va encore plus loin : « La Morale est peut-être la plus complète des sciences, quant aux vérités qui en sont les principes et quant à l'enchaînement de ces vérités [...] toutes les règles de la Morale en dérivent par un enchaînement nécessaire¹⁰. »

Les libéraux de la tendance droits de l'homme « déduisaient » les libertés en tant qu'institutions découlant logiquement de certains axiomes. Ce qui soulève deux questions. Premièrement, d'où proviennent et en quoi consistent ces axiomes ou principes premiers qui sont le point de départ des raisonnements de Droit naturel ? En second lieu, en quoi consiste cette opération logique – que nous pouvons appeler « déduction qualitative » – par laquelle les vérités secondaires ou dérivées sont extraites des axiomes ou principes premiers ?

L'axiome fondamental : l'homme est un animal social

L'idée fondamentale du Droit naturel est que ce qui est conforme à la Nature est bien et que ce qui lui est contraire est mal. Il s'ensuit que le point de départ pour découvrir les axiomes du Droit naturel c'est *l'observation de la nature*, de la nature humaine notamment. Cette observation montre que l'homme est, par nature, *un animal social* ; sa constitution physique

9. ID., *ibid.*, p. 29.

10. D'ALEMBERT, *Essai...*, *op. cit.*, p. 201.

indique clairement qu'il est fait pour vivre en société. D'une part, il a de nombreux *besoins naturels* (se vêtir, se nourrir, se chauffer, se protéger face à des animaux plus forts que lui, etc.) ; d'autre part, la Nature ne l'a pas directement doté des moyens nécessaires pour satisfaire ces besoins (il n'a ni fourrure ni griffes, et il ne peut manger telles quelles, ni de l'herbe ni des feuilles). Contrairement à certains autres animaux qui peuvent, sans sacrifier leurs besoins naturels, vivre seuls, en dehors de l'état social, l'homme ne peut satisfaire convenablement les siens qu'en s'associant avec d'autres hommes. L'état de société est donc une nécessité logique du fait que (contrairement à d'autres animaux) *les besoins naturels de l'homme dépassent les possibilités qu'il a de les satisfaire tout seul.*

Les droits et devoirs de l'homme

Une fois établi qu'il est *conforme à la Nature* (et à la Raison) que l'homme vive en société, la deuxième partie du raisonnement consiste à découvrir, par le raisonnement, quelles sont *les conditions logiquement nécessaires à l'existence de la société*. En effet, la société ne peut exister que si un certain nombre de conditions minimales sont remplies ; elle ne peut subsister que si les hommes jouissent de certains droits et accomplissent certains devoirs. C'est précisément ça le Droit naturel selon les rationalistes ; le Droit naturel c'est *l'ensemble de droits et devoirs que les hommes doivent respecter pour que la société existe dans un état ordonné et paisible*. Comme le disait Pufendorf : « [...] la loi naturelle se découvre par les réflexions qu'on fait sur la constitution de la nature humaine [...]. La loi naturelle, c'est celle qui convient si nécessairement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, que sans l'observation de cette loi il ne saurait y avoir parmi le

genre humain de société honnête et paisible¹¹. » Et D'Alembert : « Tout [en morale] est fondé sur une seule vérité de fait, mais incontestable, sur le besoin mutuel que les hommes ont les uns des autres, et sur les devoirs réciproques que ce besoin leur impose¹². »

Les « droits de l'homme »

On s'attend donc, lorsqu'on examine un document qui récapitule les principales règles du Droit naturel (un document comme la *Déclaration des droits de l'homme de 1789*), à trouver une liste non seulement des « droits naturels » dont chacun doit jouir mais aussi des « devoirs naturels » que chacun doit accomplir. La pratique s'est néanmoins imposée, dans les documents de ce genre, d'énumérer uniquement les droits ; les devoirs étant considérés comme la réciproque des droits, déductibles à partir d'eux. Il était supposé qu'une fois connus les droits de l'homme on connaissait aussi ses devoirs, ces derniers consistant simplement à respecter soi-même et à assurer, par la force collective, le respect des droits des autres. Ainsi, les documents solennels qui, au XVIII^e siècle, ont cherché à récapituler l'essentiel du Droit naturel ont été appelés « *Déclarations des droits de l'homme* » et non « *Déclaration des droits et devoirs* », et l'expression « droits de l'homme » s'est peu à peu substituée à celle plus ancienne de « Droit naturel » et à celle plus longue et encombrante de « droits et devoirs naturels de l'homme ».

Quels sont donc les droits de l'homme ? La *Déclaration des droits de l'homme de 1789* donne une réponse :

11. Samuel PUFENDORF, *Le Droit de la nature...*, op. cit., vol. I, p. 112-126 et 136.

12. D'ALEMBERT, *Essai...*, op. cit., p. 201.

Thomas Jefferson

Thomas Jefferson est né en 1743 en Virginie, aux États-Unis. Il est surtout connu comme troisième président des États-Unis et comme auteur de la *Déclaration d'indépendance* de 1776. Dans ce document il soutient le droit naturel qu'ont les colonies à se séparer de leur mère patrie.

En 1760 Jefferson entre au collège William-et-Mary et en 1767 devient avocat. En 1769 il est élu représentant à l'Assemblée législative coloniale où il devient un des dirigeants de l'opposition à la politique du roi George III et du Parlement britannique.

Son premier écrit significatif fut *Un résumé des droits de l'Amérique britannique*, publié en 1774. En 1775 il participe au Deuxième Congrès continental en tant que membre de la délégation de Virginie. Il sera nommé, avec Benjamin Franklin et John Adams, au comité chargé de rédiger la *Déclaration d'indépendance*.

En octobre 1776, il est élu au Parlement de Virginie où il prend l'initiative d'un projet systématique de réformes libérales. Dans ce contexte est abolie la primogéniture (héritage par le seul fils aîné) et est proposé (mais pas accepté) un système d'éducation public, généralisé et gratuit. Jefferson propose aussi la séparation complète de l'Église et de l'État et une complète égalité des religions devant la loi (le projet ne sera adopté qu'en 1786).

En 1782, il rédige ses *Notes sur la Virginie*, où il propose l'abolition de l'esclavage. Mais dans le même livre sont révélées les limites de sa pensée, car il affirme que les Noirs sont intellectuellement inférieurs et propose qu'après leur émancipation ils soient envoyés en Afrique.

En 1784, Jefferson part pour la France afin d'assister Benjamin Franklin et John Adams dans la négociation de traités avec les puissances européennes. Il remplace alors Franklin en tant qu'ambassadeur des États-Unis en



France. Il ne connut que le tout premier début de la Révolution française (qui l'enthousiasma fortement), retournant aux États-Unis à la fin de 1789.

En 1801, il devient président des États-Unis et préside, en 1803, à l'achat de la Louisiane à la France napoléonienne. En 1809, il refuse de se présenter pour un troisième mandat et retourne en Virginie où il fonde l'université de Virginie.

Jefferson est un très ferme adhérent du Droit naturel rationaliste et libéral de l'époque. Il considère que les individus naissent avec certains droits (« la vie, la liberté et la poursuite du bonheur ») et que la tâche du gouvernement est d'assurer que les droits soient respectés. Ses conceptions de Droit naturel sont très proches de celles de Turgot et de Condorcet. Jefferson meurt en 1826.

« Ces droits sont *la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression*¹³. »

La *Déclaration d'indépendance* des États-Unis donne une autre réponse : « [...] tous les hommes sont créés égaux ; ils sont dotés par leur Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ceux-ci il y a *la vie, la liberté, et la poursuite du bonheur*¹⁴. » En 1793 Condorcet et Paine proposent une liste quelque peu différente : « Les droits naturels de l'homme [...] sont *la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété, la protection sociale et la résistance à l'oppression*¹⁵. »

13. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, art. 2. « Il y a oppression, écrivent Condorcet et Paine, lorsqu'une loi quelconque viole les droits naturels » (*Déclaration des droits*, CONDORCET, Œuvres complètes, op. cit., t. XVIII).

14. *Déclaration d'indépendance* des États-Unis.

15. CONDORCET, *Projet de déclaration des droits*, Œuvres, op. cit., t. XVIII.

Les trois droits naturels fondamentaux

Essayons de voir les raisonnements précis par lesquels sont déduits, à partir de l'axiome fondamental (selon lequel l'homme est fait pour vivre en société), trois de ces droits naturels : *le droit à la vie, le droit à la liberté et le droit de propriété.*

Le droit à la vie peut être déduit de deux manières différentes. D'abord, en observant directement la nature physique de l'homme. Il est « évident » que l'homme a été créé pour la vie et non pour la mort. La Nature n'aurait pas dépensé tellement d'efforts à créer un organisme si complexe et si adapté à la vie si son intention n'avait pas été qu'il vive et survive. L'intention de la Nature (que l'homme vive) est « évidente » pour celui qui étudie le corps humain ; chaque fonction vitale semble avoir été expressément conçue dans ce dessein.

Le droit à la vie peut aussi être déduit directement du fait que l'homme doit vivre en société ; le « droit à la vie » apparaît ainsi comme une nécessité logique pour que la société puisse exister dans un état paisible et ordonné. Il est facile de voir le désordre social qui régnerait si on pouvait tuer, si la vie pouvait être prise impunément.

Le droit à la liberté est un peu plus compliqué à démontrer. Il est difficile d'argumenter que la liberté est *logiquement nécessaire* à l'existence ordonnée et paisible de la société ; nombre de sociétés admettant l'esclavage ont été ordonnées et paisibles. La démonstration que la liberté est un droit naturel se fait plutôt d'une autre manière. Le point de départ est l'axiome selon lequel les hommes naissent libres et égaux en droits (puisque le contraire serait absurde). Ensuite on démontre, en les examinant un par un, que *les différents contrats par lesquels on perd sa liberté sont nuls.* Comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce

livre, c'est de cette manière que procède Condorcet dans son ouvrage *Réflexions sur l'esclavage des nègres*.

Passons maintenant au *droit de propriété*, un des droits naturels les plus importants, droit qui est à la base du libéralisme économique. Le droit de propriété est souvent déduit en prenant le droit à la vie comme point de départ du raisonnement. Si l'homme possède le droit de vivre, il s'ensuit qu'il possède le droit de faire tout ce qui est nécessaire à la préservation de sa vie. Pour vivre, il doit consommer de la nourriture ; il s'ensuit donc qu'il a le droit de consommer les baies et noix qu'il a cueillies, les poissons qu'il a pêchés et le gibier qu'il a capturé. Par analogie, on peut conclure que lorsqu'il a semé un champ il a le droit de consommer la récolte, lorsqu'il a planté un arbre il a le droit de consommer les fruits et lorsqu'il a domestiqué des animaux il a droit à la progéniture de ces animaux.

Passons à la seconde phase du raisonnement ; si un individu a le droit de consommer un objet, il s'ensuit qu'il a aussi le droit d'en faire cadeau. Si deux individus ont, tous deux, le droit de consommer un certain objet, ou d'en faire cadeau, il s'ensuit qu'ils ont le droit d'échanger ces objets entre eux. Pas à pas donc on déduit la totalité du droit de propriété en tant que concept découlant logiquement du droit à la vie.

Il est possible aussi d'arriver au droit de propriété en tant que condition nécessaire à l'existence paisible et ordonnée de la société. De même que tout père de famille souhaitant maintenir la paix et l'ordre entre ses enfants doit leur imposer des règles concernant la possession de leurs jouets, de même la société doit imposer à ses membres certaines règles assurant la stabilité de la possession. Parmi toutes les règles possibles, celles qui sont les plus conformes à la Raison et à la nature humaine constituent ce qu'on appelle le *droit naturel de propriété*.

Nous venons de voir comment il est possible de déduire, à partir d'un axiome (ou de plusieurs), un ensemble de droits avec lesquels chaque homme est censé naître. Nous avons dégagé ces droits sans nous demander, à aucun moment, si c'est utile ou non pour la société que les individus jouissent de ces droits. Nous n'approuvons pas les droits de l'homme parce que ce sont des *institutions utiles*, nous les approuvons parce que ce sont des institutions *conformes à la nature humaine* (parce qu'ils découlent logiquement de l'axiome selon lequel l'homme est par nature un être social).

L'égalité des droits

La doctrine des droits de l'homme stipule que les hommes naissent égaux, avec exactement les mêmes droits naturels ; elle stipule aussi qu'*on ne peut jamais être privé d'un droit naturel* ; il s'ensuit que pendant toute la durée de leur vie les hommes ont des droits égaux et que toute loi ou contrat qui instaure une inégalité entre les droits sont nuls.

L'égalité des droits est un des principes qui distinguent la doctrine des droits de l'homme du Droit naturel rationaliste qui l'a précédée. Pour ce Droit naturel antérieur (pour Pufendorf, par exemple), les hommes « naissent » libres et égaux en droits (car ils sont tous créés à l'image de Dieu) mais ils peuvent, par des contrats légitimes, devenir inégaux. C'est le cas, par exemple, lorsqu'un homme devient esclave par l'intermédiaire d'un des contrats dont nous avons déjà parlé¹⁶. Dans la doctrine des droits de l'homme, il n'est pas possible de perdre un droit naturel, il n'est pas possible donc de devenir inégal en droits.

L'égalité des droits est parfois considérée comme un

16. Samuel PUFENDORF, *Le Droit de la nature...*, op. cit., vol. III, p. 79

des droits naturels de l'homme ; ces droits seraient donc : la vie, la liberté, la propriété, l'égalité, etc.

Voilà en gros donc comment sont déduits, à partir de certains axiomes, les droits de l'homme. Nous allons voir maintenant comment cette construction intellectuelle a donné naissance à une doctrine de la liberté différente mais aussi systématique que celle issue de l'utilitarisme.

Le domaine de la liberté

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu'afin de distinguer le domaine où la société ne doit pas intervenir de celui sur lequel elle a un droit de regard, l'utilitarisme classait les actions humaines en deux catégories : celles qui produisent des effets uniquement sur celui qui agit et celles qui ont des répercussions sur les autres et peuvent leur occasionner une peine. Le Droit naturel établit aussi une distinction entre deux types d'actions : les actions *qui ne violent les droits naturels de personne* et les actions *qui violent les droits naturels de quelqu'un*.

La première catégorie d'actions – celles qui ne violent aucun droit – recouvre précisément le domaine de liberté que cette doctrine accorde à l'individu. De là la définition classique que donnent Condorcet et Paine : « La liberté consiste dans le droit de faire tout ce qui n'est pas contraire aux droits des autres¹⁷. »

Quant à la seconde catégorie d'actions – celles qui violent les droits naturels de quelqu'un – elles sont évidemment interdites. Lorsque le droit naturel de quelqu'un est enfreint ou transgressé, les juristes parlent de « tort » (au XVIII^e siècle on utilisait aussi le

17. CONDORCET, *Projet de Déclaration des droits*, Œuvres, op. cit. t. XVIII.

Turgot

Anne Robert Jacques Turgot est né à Paris en 1727. Il fait des études à Louis-le-Grand puis au collège de Plessis. Destiné à l'état ecclésiastique, il entre en 1746 au séminaire de Saint-Sulpice. Élu prieur de la Sorbonne, en 1749, il prononce le discours *Des progrès successifs de l'esprit humain*, où il avance l'idée que l'homme s'améliore indéfiniment et que la société est passée par quatre étapes historiques successives (chasse et pêche, élevage, étape agricole, et enfin commerciale).

En 1751, il renonce à l'état religieux et collabore à l'Encyclopédie. Très tôt il prend des positions libérales en matière religieuse, écrivant les *Lettres sur la tolérance* (1753). En économie aussi il adopte des idées libérales proches de celles des physiocrates (Quesnay, Mirabeau, etc.) et de celles de son ami personnel Gournay.

Nommé intendant de Limoges en 1761, il essaie d'appliquer ses idées libérales en matière de commerce des grains notamment. Il écrit des *Lettres sur la liberté du commerce des grains* où il soutient qu'aucun obstacle ne doit être mis au libre commerce des grains, même en période de disette. En 1766, il publie un *Essai sur la formation et la distribution des richesses* où il devance certaines idées d'Adam Smith.

A l'avènement de Louis XVI (1774), Turgot est nommé secrétaire d'État à la Marine, puis contrôleur général des Finances, poste dans lequel il applique de nombreuses réformes d'inspiration libérale (liberté de circulation des grains, abolition de la corvée, suppression des corporations, etc.). Une période de réaction politique s'instaure à la chute de son ministère et la plupart de ses édits sont révoqués.

Adhérant à la doctrine du Droit naturel, Turgot veut adopter pour son pays les lois et institutions « les plus conformes à la Justice et à la Raison ». Son souci – dans ses réflexions théoriques – n'est pas tellement de vérifier



si une loi est utile à la collectivité ; il cherche plutôt à savoir si la loi en question est conforme à la stricte Justice. Fidèle à la doctrine des droits de l'homme, il considère que l'État ne doit *jamais* ni violer les droits naturels des citoyens (droit de propriété, par exemple) ni restreindre les libertés naturelles (comme la liberté commerciale). Il n'est pourtant pas un partisan de la non-intervention de l'État, comme le seront plus tard les ultra-libéraux. Ainsi Turgot admet l'activité de l'État en matière d'éducation, transport, crédit bancaire, etc., pourvu que l'État laisse aux individus l'entière liberté d'exercer aussi ces activités s'ils le désirent.

Turgot est mort à Paris en 1781. Ses deux meilleurs amis et disciples – Dupont de Nemours et Condorcet – ont chacun écrit une biographie du maître.

concept « nuire »). Afin de distinguer la doctrine utilitariste de la liberté de celle du Droit naturel, il est important de distinguer le concept « faire tort » du concept « occasionner une peine ou une douleur », ce qui permet de voir quel est le domaine privé et inviolable dans la doctrine des droits de l'homme et quel est ce domaine dans la doctrine utilitariste. Le concept « faire tort » implique (par définition) *la violation d'un droit* tandis que le concept « occasionner une peine » n'a pas nécessairement cette implication. Lorsqu'un père punit son enfant, il lui occasionne une peine, mais il n'est pas certain qu'il transgresse un droit, qu'il fasse « tort » à l'enfant. De même, quelqu'un qui demande le divorce ne transgresse, peut-être, aucun des droits naturels du conjoint, mais son action peut lui occasionner beaucoup de peine.

Un exemple économique permettra d'illustrer encore mieux la différence entre ces deux concepts. Supposons une ville de taille moyenne avec un certain nombre de petits magasins d'alimentation. Supposons

qu'un supermarché s'installe dans cette ville. On peut penser que les petits commerçants vont voir leur revenu diminuer et certains d'entre eux vont faire faillite. Le supermarché est source de déplaisir pour eux mais il ne viole ni n'enfreint aucun de leurs droits, il ne limite aucune de leurs libertés naturelles ; ils continuent, avant comme après l'ouverture du supermarché, à être libres d'offrir leurs marchandises à qui ils veulent et aux prix qu'ils veulent.

L'ouverture d'un supermarché est ainsi une activité qui, du point de vue de la classification des actions prônée par le Droit naturel, ne viole le droit de personne ; elle relève donc, selon cette doctrine, du domaine de la liberté. Du point de vue de la classification utilitariste, au contraire, elle fait partie des actions qui ont des répercussions sur les autres et peuvent leur occasionner de la peine et de la douleur. Elle relève donc, selon cette autre doctrine, de la catégorie d'actions sur lesquelles la société a un droit de regard, voire de réglementation, si cela lui semble utile.

Le domaine privé que prône la doctrine des droits de l'homme est donc différent de celui de l'utilitarisme. Quant au domaine « non privé », celui des actions qui font « tort » (dans le cas de la première doctrine), ou des actions qui peuvent occasionner « de la peine » (dans le cas de la seconde), il diffère aussi d'une doctrine à l'autre. Dans la doctrine des droits de l'homme les actions « qui font tort aux autres » sont simplement interdites ; dans la doctrine utilitariste, les actions qui « ont des répercussions sur les autres et peuvent leur occasionner du mal » ne sont pas systématiquement interdites ; elles tombent sous la juridiction de la société qui doit délibérer (en fonction de l'utilité) si elles seront librement autorisées, soumises à un règlement ou interdites.

Devoirs de justice et devoirs de bienfaisance

Nous venons de voir ce que nous dit la doctrine des droits de l'homme sur les actions que l'individu doit être libre de faire (celles qui ne violent aucun droit) et celles qu'il ne doit pas être libre de faire (celles qui violent le droit d'autrui). Un problème similaire se pose à propos des actions que le gouvernement a le droit de commander, en punissant ceux qui lui désobéissent (payer ses dettes, par exemple) et celles qu'il n'a pas le droit de commander (aider ses voisins, par exemple), actions qu'il doit laisser les gens libres d'accomplir ou non selon leur bon vouloir. Afin d'établir une ligne de démarcation entre ces deux types d'actions le Droit naturel distingue entre *devoirs de Justice* et *devoirs de Bienfaisance*. Les premiers, écrit Pufendorf, « regardent l'être, et les autres le bien-être de la société, c'est-à-dire, les uns ce qui est absolument nécessaire pour l'entretien de la société et les autres ce qui sert seulement à la rendre plus commode et plus agréable. Comme donc il n'est pas aussi nécessaire de pratiquer, envers autrui, les devoirs de la dernière sorte, que ceux de la première, la Raison veut que l'on puisse exiger ceux-ci avec plus de rigueur que les autres¹⁸ ».

L'utilisation de la force publique

Les devoirs de Justice sont donc, par définition, ceux que chacun doit accomplir pour que la société existe dans un état normal, un état paisible et ordonné. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, les droits naturels sont aussi, par définition, les droits dont chacun doit jouir afin que la société existe dans un état paisible et ordonné. Il s'ensuit que *le devoir de Justice*

18. Samuel PUFENDORF, *Le Droit de la nature...*, op. cit., vol. I, p. 145.

consiste à s'assurer que les droits naturels de chacun sont respectés. Les devoirs de Justice comprennent donc le respect de la vie, de la liberté et de la propriété des autres, le paiement des dettes, le respect des contrats, etc. De là la définition classique : *la Justice consiste à donner à chacun ce à quoi il a droit.* Lorsque le droit de chacun est respecté, on peut considérer que la Justice règne.

L'accomplissement des devoirs de Bienfaisance apporte à la société quelque chose de plus que l'ordre paisible, il lui apporte un certain confort et bien-être. Parmi ces devoirs, il y a l'octroi d'aide à ceux qui en ont besoin, l'exercice de la charité, l'abstention de l'ivrognerie, de la grossièreté et de tous ces autres vices qui, sans être suffisamment graves pour mettre en danger la paix sociale, rendent désagréable la vie en société.

La thèse fondamentale est la suivante : la société a le droit (et le devoir) d'utiliser la force pour contraindre les individus à remplir leurs devoirs de Justice ; s'ils se dérobent elle peut les punir par l'amende et la prison. En revanche, *elle ne doit jamais contraindre par la force à la Bienfaisance.* Elle peut utiliser l'éducation et l'incitation (avec des récompenses pécuniaires ou honorifiques) afin d'encourager la Bienfaisance, mais jamais la force publique. C'est là un des points les plus fondamentaux du libéralisme issu du Droit naturel ; il établit une limite que le gouvernement ne doit *jamais* dépasser.

Le rôle de l'État

Nous venons de voir ce que, d'après la doctrine des droits de l'homme, l'individu est libre de faire et ce qui lui est interdit, ce à quoi il est contraint et ce qui reste à sa discrétion. Pour que cette doctrine de la liberté soit

complète, il faut préciser ce qu'il en est pour l'État. Voyons d'abord *ce que l'État ne doit jamais faire*. Premièrement, il ne doit jamais violer le droit de quelqu'un, sous quelque prétexte que ce soit, quel que soit l'avantage à en tirer. Comme le dit Turgot : « [...] Il n'existe *jamais aucune raison* pour la puissance publique de gêner dans les citoyens l'exercice de leurs droits¹⁹. »

L'État ne doit donc jamais attenter ni au droit à la vie, ni au droit à la liberté, ni au droit de propriété, ni à aucun autre droit naturel.

La seconde chose que l'État ne doit jamais faire c'est de contraindre des individus à la Bienfaisance. Le juge peut donc donner l'ordre à la police de contraindre un individu à payer une dette ou à évacuer une propriété qu'il occupe indûment ; il ne peut jamais contraindre les individus à la charité, à l'entraide, à la courtoisie, ou à toute autre action dépassant la Justice stricte²⁰.

Les devoirs de l'État

Nous venons de voir ce que l'État *ne doit jamais faire selon la doctrine des droits de l'homme*. Voyons

19. CONDORCET, *Vie de M. Turgot, op. cit.*, p. 220. Nous avons vu dans le chapitre précédent que les utilitaristes tels Adam Smith et David Hume ne voyaient pas d'inconvénient à ce que certaines libertés et droits naturels soient limités (violés donc) s'il se révèle que cette limitation produit un important accroissement du bonheur.

20. Sur ce point aussi l'utilitarisme diffère de la doctrine des droits de l'homme. Adam Smith, tout en concédant qu'il s'agit là d'une des tâches les plus délicates de l'État, admet que celui-ci peut parfois contraindre à des actions de Bienfaisance. Ainsi, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, il écrit : « Le magistrat civil se trouve chargé du pouvoir non seulement de préserver la paix publique, en empêchant l'injustice, mais aussi de celui de la promotion de la prospérité de la société [...] il peut donc adopter des règles qui non seulement interdisent aux citoyens de se nuire les uns les autres mais aussi *qui commandent, dans une certaine mesure, des bons offices* » (Adam SMITH, *Theory of Moral Sentiments, op. cit.*, p. 136-137). Ici, comme dans toutes les autres questions que traite Smith, le problème consiste à savoir si la mesure en question augmentera ou non le bonheur global de la collectivité. Si elle augmente ce bonheur, alors il s'agit d'une bonne mesure et elle doit être prise, même s'il s'agit d'une violation des droits de l'homme.

maintenant *ce que l'État est obligé de faire*. Sa première tâche obligatoire est d'assurer que les droits naturels de chacun sont respectés. C'est, selon la doctrine des droits de l'homme, *la raison même pour laquelle les hommes s'associent pour former des gouvernements*. Comme le dit la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels²¹. » Garantir le respect des droits de chacun, c'est ce qu'on appelle *le devoir de Justice de l'État*. L'État doit donc s'assurer que chacun jouit paisiblement de la vie, de la liberté et de ses propriétés. Il s'ensuit qu'il doit se doter des institutions nécessaires au respect de cette jouissance ; ces institutions sont l'armée, la police, les juges et tribunaux, les prisons, etc.

Pour les ultra-libéraux du XIX^e siècle, comme Frédéric Bastiat, le devoir de Justice de l'État s'arrête là. Pour les classiques tels Turgot, Condorcet et Jefferson, le devoir de Justice de l'État était beaucoup plus large. L'éducation du peuple et l'aide aux démunis faisaient partie du devoir de Justice. L'État devait donc instaurer et entretenir les institutions nécessaires pour remplir ces deux devoirs.

Mais les tâches de sécurité, d'instruction publique et d'aide aux démunis n'épuisent pas les devoirs de Justice de l'État. Une partie de l'infrastructure que l'État doit construire relève du devoir de Justice et non de celui de Bienfaisance. Ainsi, la construction de digues et pare-feu nécessaires pour que les individus jouissent en toute sécurité de leur vie et de leur propriété est autant un devoir de Justice que la construction des prisons. La construction des routes et fortifications indispensables à la défense nationale sont aussi des devoirs de Justice.

21. *Déclaration...*, art. 2.

Le devoir de bienfaisance de l'État

Une fois que l'État s'est acquitté de son devoir de Justice, il reste toute une foule de tâches qu'il peut remplir, qui, sans être des devoirs de Justice, peuvent être fortement utiles à la population. L'État peut construire des promenades ou des parcs, dont le seul but est l'embellissement d'une ville et le plaisir de ses habitants ; il peut construire des routes et des ponts dont le seul but est de réduire le temps et le coût du transport ; il peut construire des canaux d'irrigation dont le seul but est d'augmenter le rendement des récoltes. Il s'agit là non de tâches de Justice mais de Bienfaisance. Selon les ultra-libéraux qui raisonnent en termes de Droit naturel (Frédéric Bastiat et Herbert Spencer), l'État *ne doit pas réaliser des tâches de Bienfaisance*. Les libéraux classiques dont nous traitons dans ce chapitre (Turgot, Condorcet, Jefferson et Paine) n'étaient pas du tout de cet avis. Pour eux l'État devait réaliser *le plus de Bienfaisance possible*. Comme l'écrit Condorcet : « Il existe des travaux, des établissements, des institutions utiles à la société générale, *qu'elle doit établir, diriger ou surveiller*, et qui suppléent à ce que les volontés personnelles et le concours des intérêts individuels ne peuvent faire immédiatement, soit pour les progrès de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, soit pour prévenir, pour atténuer les maux inévitables de la nature ou ceux que les accidents imprévus viennent y ajouter²². »

Dans sa carrière d'administrateur Turgot avait donné l'exemple de ce rôle bienfaisant que l'administration se devait d'accomplir. Dans son livre *Vie de M. Turgot*, Condorcet énumère les tâches bienfaisantes que l'administration Turgot réalisa dans le Limousin.

22. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970, p. 154.

Condorcet

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de Condorcet, est né en 1743 à Ribemont en Picardie. Il fut éduqué chez les jésuites à Reims et au collège de Navarre à Paris où déjà il acquiert une solide réputation de mathématicien.

A partir de 1769, il devient assistant du secrétaire de l'Académie des sciences et, en 1777, est lui-même nommé secrétaire perpétuel. En 1776, à l'arrivée de son ami Turgot aux Finances du royaume, il est nommé inspecteur des monnaies et est chargé, par le gouvernement, de plusieurs missions d'ordre scientifique.

En 1789, il rédige le cahier de doléances de la noblesse de Mantes et est envoyé comme député à l'Assemblée nationale où il joue un rôle actif dans le comité sur l'éducation publique. Après avoir été élu à la Convention, il fut choisi par les Girondins (modérés) pour rédiger leur projet de Constitution, qui fut rejeté en faveur du projet jacobin.

En 1777, il publie ses *Lettres d'un laboureur de Picardie...*, une réponse à Necker qui a critiqué les réformes libérales proposées par Turgot en matière de commerce des grains. En 1781 apparaissent ses *Réflexions sur l'esclavage des nègres* où il démontre que l'esclavage est toujours contraire à la Raison et au Droit naturel. En 1786 apparaît sa *Vie de M. Turgot* où il soutient le Droit naturel et les idées libérales du grand ministre. En 1795 apparaît son œuvre la plus connue *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, où il décrit les étapes par lesquelles est passée l'humanité et soutient que l'histoire tend vers une étape supérieure où tous les hommes seront égaux en droits. Condorcet est aussi auteur d'au moins deux projets de déclaration des droits de l'homme, l'une rédigée en 1789 et l'autre – en collaboration avec son ami anglo-américain Thomas Paine, qui se trouve alors à Paris – en 1793.



Après la chute des girondins (juillet 1793) son arrestation fut promulguée ; il réussit néanmoins à rester caché jusqu'à mars 1794. Arrêté, il meurt deux jours plus tard en prison.

Condorcet était très lié à Turgot. Les œuvres du marquis jettent beaucoup de lumière sur les soubassements philosophiques du libéralisme issu du Droit naturel auquel adhérait Turgot.

Ces tâches vont de l'introduction et la promotion de la culture de la pomme de terre à l'ouverture de cours pour les sages-femmes. D'une manière plus générale pour Turgot, la tâche de l'administration dépassait le devoir de Justice. Il voulait créer « un nouvel ordre fondé sur la Bienfaisance et la Justice²³ ».

La question des impôts

C'est très beau, bien sûr, d'affirmer que l'État doit faire le plus de Bienfaisance possible, mais, pour ce faire, il doit lever des impôts or, les impôts sont, à première vue au moins, une expropriation de la propriété privée. Lever un impôt pour réaliser une œuvre de Bienfaisance, c'est en réalité une manière de contraindre le propriétaire frappé par l'impôt à réaliser l'œuvre de Bienfaisance en question en le privant de la liberté de disposer de son argent. Il semblerait donc que, d'après la doctrine des droits de l'homme, il n'est pas légitime de lever des impôts pour réaliser des œuvres « simplement utiles ». Comme le dit Condorcet : « [...] il semble que, dans les principes d'une justice rigoureuse, un impôt qui n'a pour objet que l'utilité devrait, pour être légitime, obtenir le consentement de

23. CONDORCET, *Vie de M. Turgot*, op. cit., p. 67.

tous les individus assujettis à le payer²⁴. » A première vue donc on est devant une impasse. Comment financer les tâches de Bienfaisance de l'État sans violer la règle sacrée d'après laquelle il n'est pas admis de contraindre les citoyens à la Bienfaisance ? La doctrine des droits de l'homme nous donne deux réponses pour sortir de cette impasse : celle des physiocrates et celle du Droit naturel classique.

La réponse des physiocrates

Turgot et Condorcet étaient des physiocrates. Ils sentaient, d'une manière vague, que le travail humain est la source de toute amélioration du niveau de vie ; mais, en examinant les choses de plus près, ils constataient que le travail humain n'augmente pas le nombre de choses qui existent, il ne fait que changer leur forme : ils concluaient que le travail ne crée pas vraiment de choses nouvelles. La terre, à l'inverse (et plus généralement la Nature), crée des choses nouvelles, elle est source d'un véritable « sur-produit ». Un kilogramme de semences se transforme en vingt kilogrammes de récolte ; douze bovins se transforment, au bout d'un an, en vingt ou plus. Une partie de ce que la terre et la Nature produisent est nécessaire pour nourrir ceux qui la travaillent, et pour remplacer les semences et les capitaux consommés pendant le processus de production, mais il reste *une portion au-delà*, un *sur-produit*. Puisque ce « sur-produit » n'est pas le résultat du travail humain, mais qu'il est, en quelque sorte, un cadeau de la Nature, il semble donc que, de par la loi naturelle, il n'appartient à personne en particulier mais à la société dans son ensemble. Comme le dit Condorcet : « La reproduction de cha-

24. CONDORCET, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, Œuvres, op. cit., vol. VIII, p. 280.

que année offre *une portion disponible* [...] le possesseur de cette portion disponible ne la doit point immédiatement à son travail ; c'est donc sur cette portion disponible annuelle que, *sans blesser aucun droit*, la puissance sociale peut établir le fonds nécessaire aux dépenses²⁵. »

La doctrine classique sur la propriété de la terre

La doctrine traditionnelle du Droit naturel sur la propriété de la terre offre une deuxième réponse à la question de savoir comment on peut lever des impôts sans violer le droit naturel de propriété. Cette doctrine s'inspire de la théorie de la valeur travail. Les auteurs, qui adhéraient à cette doctrine et qui raisonnaient en termes de « valeur » (et non en termes d'objets physiques, comme les physiocrates), considéraient que le travail ne transforme pas seulement la forme des objets, il augmente aussi leur valeur. Le travail donne lieu donc à un droit naturel de propriété sur la portion de valeur qui a été ajoutée. Mais si on observe toutes les valeurs qui existent dans la société, on constate que certaines d'entre elles ne sont pas le produit du travail humain. C'est le cas des terres, des mines, des fleuves, des bancs de pêche, etc. Il semblerait donc que la propriété sur ces choses n'est pas de même nature que la propriété sur les objets qui sont le fruit du travail²⁶. Comme le dit Thomas Jefferson : « Il est reconnu par tous ceux qui ont sérieusement étudié le sujet qu'aucune personne n'a, en tant que Droit naturel, la propriété individuelle sur un seul hectare de terre²⁷. »

25. CONDORCET, *Esquisse... op. cit.*, p. 153.

26. Le droit de propriété sur ces biens est accordé aux individus par la société pour des raisons de convenance ; cette propriété découle du droit positif et non du Droit naturel ; la propriété sur la terre n'est pas un droit naturel.

27. Thomas JEFFERSON, *Lettre à Isaac McPherson*, dans *The portable Thomas Jefferson*, *op. cit.*

Il s'ensuit donc que les impôts qui frappent la terre (et les autres biens qui ne sont pas le fruit du travail humain) ne peuvent pas être considérés comme des violations du droit naturel de propriété ; ces impôts peuvent donc être utilisés pour financer des travaux publics utiles et des œuvres de Bienfaisance.

L'exemple de l'enseignement public et de l'aide aux démunis

Nous allons voir maintenant comment est utilisé l'appareil conceptuel (droits naturels, devoirs de Justice, devoirs de Bienfaisance) que nous venons de dégager dans les lignes précédentes. Dans un débat typique de Droit naturel (comme ceux que l'on pouvait observer à l'Assemblée nationale en 1789), le partisan d'une institution (l'enseignement gratuit pour les pauvres, par exemple) tentera de démontrer que cette institution est nécessaire pour assurer la jouissance des droits naturels. Il cherchera, par exemple, à prouver que s'il y a des gens très instruits et des gens très ignorants, l'égalité des droits n'est pas possible. L'argument sera à peu près le suivant : s'il y a des gens très instruits et d'autres très ignorants, il y aura nécessairement des gens très riches et des gens très pauvres. Les « très pauvres » tomberont nécessairement sous la dépendance des très riches et pourront difficilement être traités en égaux par un juge (en cas de litige avec un riche), ou être considérés comme candidats valables, au même titre que les riches, à un poste public ; les pauvres n'auront simplement pas les mêmes droits que les riches. Le partisan de l'enseignement public tentera de démontrer qu'il existe un lien de causalité logique : l'absence d'instruction des pauvres entraîne une excessive ignorance ; l'excessive ignorance produit une excessive pauvreté ; cette dernière

entraîne une inégalité des droits. Si ces faits peuvent être démontrés en toute rigueur, il s'ensuivra que l'éducation gratuite est nécessaire pour que prévale l'égalité des droits ; l'éducation publique n'est donc pas un devoir de Bienfaisance mais un devoir de Justice. C'est ce que pensait Condorcet : « Le maintien de la liberté et de l'égalité exige [...] un certain rapport entre l'instruction des citoyens qui en peuvent recevoir le moins, et les lumières des hommes les plus éclairés [...] il exige également une certaine proportion entre les connaissances des hommes et leurs besoins²⁸. » « [...] sous ce point de vue, elle [l'instruction publique, *F.V.*] est, pour la puissance publique, *un devoir de Justice*²⁹. »

L'adversaire de l'enseignement public et gratuit tentera, au contraire, de démontrer que l'instruction des pauvres relève de la Bienfaisance et qu'elle ne doit pas être financée par des impôts, car c'est une violation du Droit naturel que de contraindre à la Bienfaisance.

Par un argument similaire, on arrive à la conclusion que l'aide aux démunis peut aussi être un devoir de Justice et non un de Bienfaisance. En effet, il existe, dans l'aide aux démunis, un minimum qui leur est « dû » par la société, car il est nécessaire pour qu'ils puissent jouir de leur droit naturel à la vie. Accorder ce minimum relève donc de la Justice et non de la Bienfaisance. Il est conforme au Droit naturel donc de contraindre les riches (par un impôt approprié, ou par une autre mesure contraignante) à accorder cette aide minimale. C'est ce que pensait Turgot à propos de l'aide aux démunis lors de la disette de 1769 dans le Limousin : « S'il arrivait que quelqu'un s'y refusât [à

28. CONDORCET, *Sur la nécessité de l'instruction publique*, Œuvres, *op. cit.* vol. VII, p. 440-441.

29. ID., *Sur l'organisation générale de l'instruction publique*, Paris, 1793.

Thomas Paine

Thomas Paine est né en 1737, à Thetford, en Angleterre. Il commença à travailler à 13 ans, avec son père, comme artisan et entra ensuite au service des douanes. Il fut assez malheureux en Angleterre, rien ne semblait lui réussir, lorsqu'il rencontra Benjamin Franklin qui lui conseilla de partir en Amérique et lui fournit des lettres de recommandation.

Il arrive en 1774 à 37 ans, à Philadelphie, où il commence à travailler dans la revue *Pennsylvania Magazine*. Il y écrit plusieurs articles dont un, « L'esclavage africain en Amérique », est une violente dénonciation du commerce des esclaves.

Lorsque, en 1775, le conflit entre les colonies américaines et la Grande-Bretagne éclate, il écrit son célèbre pamphlet *Le Bon Sens*, qui argumente en faveur de l'indépendance des colonies et aura un impact énorme, se vendant à plus de 500 000 exemplaires. Pendant la guerre d'Indépendance qui s'ensuit il commence à publier ses fameux *Crisis papers*.

En 1787, Paine part pour l'Angleterre où il s'enthousiasme pour la cause de la Révolution française. En 1791, il publie son réputé *Droits de l'homme*, une réponse à la critique qu'Edmund Burke avait adressée à la Révolution. Dans son livre, Paine s'oppose à la tradition ancestrale comme source du droit revendiquant la raison humaine comme unique principe pour réorganiser la société. Pas moins de neuf éditions du livre, qui fut interdit au Royaume-Uni, parurent la même année.

Parti pour la France, afin d'échapper à la prison, il est élu à la Convention nationale, où il soutient l'abolition de la monarchie mais s'oppose à l'exécution du roi Louis XVI. Il est très proche de Condorcet, et les deux auteurs rédigent ensemble un *Projet de Déclaration des droits de l'homme*. En 1793, avec l'arrivée au pouvoir de



Robespierre, Paine est emprisonné, n'étant libéré qu'en novembre 1794 lorsqu'il est réadmis à la Convention.

Pendant son emprisonnement paraît son livre *L'Age de raison*, contre la superstition religieuse. En 1802 il retourne aux États-Unis et meurt en 1809.

contribuer à cette aide, *F.V.*], il se mettrait dans le cas d'être taxé par l'assemblée suivant ses moyens et facultés, et d'être obligé de faire, d'une manière moins honorable, ce qu'il n'aurait pas voulu faire par le seul mouvement de sa générosité³⁰ [...] En cas que quelques-uns des particuliers fissent difficulté de fournir la nourriture aux pauvres qui leur auront été assignés [...] ils y seront contraints³¹ [...] cette obligation [...] *semble appartenir plutôt à la Justice qu'à la charité*³². »

Critique de la doctrine des droits de l'homme

Nous allons aborder maintenant deux critiques qui ont été adressées à la doctrine des droits de l'homme. Ces critiques sont avancées par les utilitaristes notamment. Elles portent sur deux questions : sur la méthode déductive qu'utilise la doctrine des droits de l'homme dans ses raisonnements (cette méthode n'aurait aucune valeur scientifique) et sur ce qu'est exactement *la Justice* et ce que signifie le concept « avoir un droit ».

La troisième voie vers la vérité : la déduction qualitative

La doctrine des droits de l'homme a en commun avec l'utilitarisme de vouloir soumettre les lois et les

30. TURGOT, *Instruction lue à l'Assemblée de charité de Limoges*, 11 février 1770, Œuvres, éd. Gustave Schelle, t. III, Paris, Alcan, 1913, p. 207.

31. Id., *Ordonnance imposant aux propriétaires de nourrir leurs métayers jusqu'à la récolte*, Œuvres, op. cit., t. III, p. 237.

32. Id. *ibid.*, p. 243.

institutions au crible de la raison humaine afin de les « reconstruire » entièrement en fonction d'un critère éthique supérieur³³. Bien que les deux doctrines libérales aient en commun cet appel à la raison consciente, c'est d'une manière tout à fait différente qu'elles comprennent le processus mental par lequel on découvre si une action (ou une loi) est bonne ou mauvaise.

Pour l'utilitarisme, le processus mental consiste, pour l'essentiel, à *observer les conséquences de l'action*. Si une seule observation ne suffit pas, on peut, en faisant varier les circonstances, répéter l'action plusieurs fois. C'est ce qu'on appelle « expérimentation ».

Selon l'utilitarisme, l'observation-expérimentation est la seule manière de savoir si une action est bonne ou mauvaise ; plus généralement, elle est la seule manière d'acquérir quelque connaissance que ce soit sur ce qui est extérieur au cerveau humain. Selon la doctrine des droits de l'homme, à l'inverse, il est possible à l'homme de se tourner *vers l'intérieur de son âme* et, par un procédé mental approprié, de découvrir si l'action qu'il observe est bonne ou mauvaise. Comme le dit Condorcet : « [...] l'analyse de nos sentiments nous fait découvrir [...] les lois immuables, nécessaires, du juste et de l'injuste³⁴. » Ce à quoi l'utilitariste John Stuart Mill rétorque : « [...] la notion selon laquelle des vérités extérieures aux cerveaux peuvent être découvertes par l'intuition ou par la conscience, indépendamment de l'observation et de l'expérience, est, j'en suis persuadé, le principal support intellectuel des fausses doctrines et des mauvaises

33. C'est en raison de cette volonté de « reconstruction » qui caractérise les deux doctrines libérales que le professeur Hayek classe le « libéralisme continental » et l'« utilitarisme benthamien » dans une même catégorie qu'il appelle « rationalisme constructiviste ».

34. CONDORCET, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 155-156.

institutions³⁵. » La philosophie utilitariste reconnaît deux manières d'atteindre des vérités certaines. La première est la *déduction mathématique* qui part de certains axiomes et utilise certaines règles logiques afin de « démontrer » des vérités qui suivent nécessairement. La seconde voie vers des vérités certaines est l'*observation-expérimentation* ; une hypothèse est avancée et elle est ensuite confirmée ou invalidée par l'observation-expérimentation. Les partisans de la doctrine des droits de l'homme croient à l'existence d'une *troisième voie vers la vérité*, la voie de la *déduction qualitative* (déduction non mathématique), méthode dont nous avons vu, plus haut, l'application pour découvrir quels sont les droits de l'homme. Voici, d'après Condorcet, en quoi elle consiste : « En attachant un mot à chaque idée, après l'avoir analysée et circonscrite, nous parvenons à [...] l'employer dans une suite de raisonnements, sans jamais risquer de nous égarer³⁶. »

Voici un exemple du genre de raisonnement que Condorcet considère comme incontestable : si j'ai le droit de consommer un objet que j'ai fabriqué de mes mains, *il s'ensuit* que j'ai le droit d'en faire cadeau. Les partisans de la doctrine des droits de l'homme soutiennent que cette déduction (ce « il s'ensuit ») a le même degré de certitude qu'une déduction mathématique du genre $2 + 2 = 4$. Les utilitaristes, à l'inverse, considèrent qu'il n'y a aucune déduction rigoureuse ici, qu'il y a simplement une association d'idées agréable.

La croyance en la déduction qualitative, en tant que troisième voie vers la vérité, existe depuis l'Antiquité, mais l'application de cette méthode, à la morale et aux sciences sociales, avait donné des résultats pour le

35. John Stuart MILL, *Autobiography*, Collected Works, *op. cit.*, vol. I, p. 233.

36. CONDORCET, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 155-156.

moins contestables. Aristote avait conclu à la légitimité de l'esclavage, et deux mille ans plus tard Pufendorf concluait encore à la légitimité de cette institution, tandis que Turgot et Condorcet la considéraient comme illégitime et contraire à la Nature. Comment expliquer cette différence entre la déduction qualitative (qui aboutit à des résultats différents selon le pays et l'époque) et la déduction mathématique qui aboutit exactement aux mêmes vérités que ce soit dans la Grèce antique ou dans la France de Turgot ? Selon les utilitaristes (cette critique date au moins de Hume mais elle est reprise par tous les utilitaristes), la déduction qualitative n'a pas la fiabilité de la déduction mathématique ; ce qu'on appelle un raisonnement déductif non mathématique ne serait, en réalité, qu'une association d'idées qui nous est agréable où à laquelle nous nous sommes habitués. Dans les déductions qualitatives aucun lien nécessaire n'unit prémisses et conclusions.

La doctrine des droits de l'homme explique d'une manière différente cette diversité des conclusions à laquelle aboutit le raisonnement qualitatif. Selon les partisans de cette doctrine, l'esprit humain est perfectible et il a fallu qu'il atteigne un certain degré de développement avant de découvrir *les véritables lois du raisonnement moral*. L'obscurité qui existait avant, en matière de droits de l'homme, tenait « uniquement à la difficulté de soumettre à une analyse exacte des idées fines et compliquées³⁷ ». La philosophie a dû passer par plusieurs étapes avant de découvrir *la bonne méthode*. Plusieurs influences poussèrent dans la bonne direction : « [...] la scolastique, nous dit Condorcet [...] produisit dans la logique, comme dans la morale et dans une partie de la métaphysique, une

37. CONDORCET, *Vie de M. Turgot, op. cit.*, p. 177.

subtilité, une précision d'idées, dont l'habitude, inconnue aux anciens, a contribué plus qu'on ne croit aux progrès de la bonne philosophie³⁸. » Il y a aussi l'influence exercée par l'évolution des sciences physiques : « [...] cette marche des sciences physiques [...] ne pouvait pas être observée sans que les hommes éclairés cherchassent dans les autres sciences à s'en rapprocher sans cesse³⁹. » Le développement des mathématiques a aussi joué un rôle important : « [...] cette méthode n'est pas elle-même qu'un instrument particulier à la science des quantités, elle renferme les principes d'un instrument universel, *applicable à toutes les combinaisons d'idées*⁴⁰. » Ces influences convergent, de sorte qu'au milieu du XVIII^e siècle apparut une nouvelle méthode dans les sciences morales : « Cette méthode devint bientôt celle de tous les philosophes ; et c'est en l'appliquant à la morale, à la politique, à l'économie [...] qu'ils sont parvenus à suivre dans les sciences morales *une marche presque aussi sûre que celle des sciences naturelles*⁴¹. [...] après de longues erreurs, après s'être égarés dans des théories incomplètes ou vagues, les publicistes sont parvenus à connaître enfin *les véritables droits de l'homme*⁴². » Les philosophes partisans de la doctrine des droits de l'homme de la seconde moitié du XVIII^e siècle avaient l'impression de vivre au moment historique particulièrement heureux où l'humanité avait enfin, après des siècles de tâtonnement et d'erreur, découvert « la vraie méthode philosophique ». Ils étaient convaincus que l'humanité entrait dans une troisième révolution scientifique. La première révolution eut lieu en Grèce, dans les mathéma-

38. ID., *ibid.*, p. 10-11.

39. ID., *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 192-193.

40. CONDORCET, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 174.

41. ID., *ibid.*, p. 155-156.

42. ID., *ibid.*, p. 149.

tiques et la géométrie. Après de nombreux tâtonnements et erreurs, en Égypte et en Babylone (où des géométries approximatives et défectueuses sont apparues), les vrais principes des mathématiques furent découverts en Grèce. La deuxième grande révolution fut celle de la physique. Pendant de nombreux siècles cette science erra dans des principes et des systèmes erronés, jusqu'à l'arrivée de Galilée et Newton qui découvrirent « le vrai système du monde ». Enfin, au milieu du XVIII^e siècle, vint le tour de la Morale et de la Métaphysique. Si l'on croit Condorcet, c'est à Turgot que l'on doit la magnifique synthèse qui aboutit à la vraie méthode scientifique en morale.

Le concept « avoir un droit »

Que doit-on entendre par des phrases telles : « *J'ai le droit* d'avoir ma propre opinion », ou : « *J'ai le droit* de faire ce que je veux de ma vie » ? Selon la doctrine des droits de l'homme, les droits naturels sont innés chez chacun de nous, c'est quelque chose de « sacré », d'« inaliénable », d'« imprescriptible », etc. Les droits naturels sont propriété de chaque individu et font partie de sa nature.

Que pensent les utilitaristes de ces « droits naturels » ? Pour l'utilitariste Bentham, il s'agit là de « simples sottises ; les droits naturels et imprescriptibles sont des sottises rhétoriques – des sottises sur des échasses⁴³ ».

Mais le concept « avoir un droit » n'est pas dépourvu de sens, il veut certainement dire quelque chose. Selon John Stuart Mill, « un droit » est simplement une institution que la société fait respecter car elle la considère comme utile, comme contribuant au

43. Jeremy BENTHAM, *Anarchical Fallacies*, Works, Ed. Bowring, Londres, 1834, vol. II, p. 501.

bonheur collectif : « Avoir un droit, c'est donc, selon moi, avoir quelque chose dont la société doit me garantir la jouissance. Si quelque contradicteur insiste et demande pourquoi elle le doit, *je ne puis lui en donner d'autre raison que l'utilité générale*⁴⁴. »

Autrement dit, les droits n'appartiennent pas à l'inné, mais ce sont des institutions sociales régissant un certain type de relation obligatoire entre les individus dont le non-respect est puni par la loi. Les droits dits naturels ne sont donc pas choses « sacrées », « inaliénables », ce sont simplement des institutions humaines qui existent dans certaines sociétés et qui n'existent pas dans d'autres, comme le montre la présence dans certaines sociétés (mais pas dans d'autres) de l'esclavage, de la contrainte religieuse, etc.

Lorsqu'une pratique est devenue habituelle (le respect de la propriété des autres, par exemple), ou que cette pratique est très généralement désirée par la population, le non-respect de cette pratique éveille en nous un sentiment désagréable, sentiment que nous appelons d'« injustice ». Lorsque le non-respect d'une pratique éveille ce sentiment particulier, on dit que la pratique est un « droit », et lorsque le sentiment en question a été éveillé on dit qu'« un droit a été transgressé ». Il n'y a, selon les utilitaristes, rien d'autre derrière le concept de droit naturel que la force de l'émotion ressentie lorsque ces pratiques ne sont pas respectées.

La question se pose de savoir pourquoi certaines actions (le vol, le meurtre) éveillent en nous le sentiment d'injustice, pourquoi nous sentons que le droit de quelqu'un est violé, tandis que d'autres actions (être sale, grossier, ou s'habiller mal) éveillent en nous

44. John Stuart MILL, *L'utilitarisme*, Privat éditeur, Toulouse, 1964, p. 175-176.

d'autres sentiments (nous sentons que c'est écœurant ou que c'est ridicule ou laid, mais nous ne sentons pas que c'est injuste). Selon les utilitaristes (l'explication est de David Hume et de John Stuart Mill), le sentiment d'injustice est étroitement lié à (et déclenché par) notre sympathie spontanée avec le bonheur général de la collectivité. Ce sont *les actions très fortement contraires à ce bonheur* qui éveillent le sens d'injustice, tandis que les actions *faiblement contraires au bonheur collectif* éveillent d'autres sentiments (dégoût, écœurement, etc.). De cette explication psychologique du sentiment d'injustice il découle une définition de ce qu'est la Justice : « La Justice, écrit John Stuart Mill, est le nom qu'on donne à certaines catégories de règles morales qui concernent de plus près (que d'autres règles régissant le comportement humain) les éléments essentiels du bien-être collectif ; ces règles sont donc plus contraignantes et plus obligatoires⁴⁵. »

Parmi toutes les règles de comportement humain qui contribuent au bonheur de la collectivité, certaines concernent les éléments les plus essentiels de ce bonheur : la paix et la tranquillité de la société. Ces règles reçoivent le nom de « Justice⁴⁶ ». La Justice donc, n'est rien d'autre qu'une partie des règles utiles à la société, la partie, peut-être, la plus utile. Les auteurs qui érigent la Justice en critère éthique suprême seraient donc en réalité en train d'appliquer, sans s'en rendre compte, le critère d'utilité.

45. John Stuart MILL, *Utilitarianism*, The Collected Works, *op. cit.*, p. 255.

46. Les autres règles de comportement qui contribuent au bonheur collectif aussi mais qui concernent des éléments moins essentiels de ce bonheur reçoivent les noms de « courtoisie », « charité », etc. Il est normal que le respect de ces règles soit moins obligatoire que le respect de la Justice.

Exemples d'application des deux doctrines éthiques

Nous avons vu que l'utilitarisme et la doctrine des droits de l'homme aboutissent tous deux, par des voies différentes, au libéralisme, c'est-à-dire que les deux doctrines concluent au respect de la liberté individuelle, de la liberté du commerce, de la propriété privée, etc. Les deux doctrines ne prônent néanmoins pas exactement le même libéralisme et il existe quelques différences entre les politiques que chacune d'elles propose. Beaucoup de ces différences se situent dans la région délicate des actions qui semblent devoir entraîner une grande utilité pour la société mais qui impliquent la limitation de certains droits naturels apparemment moins importants, ou qui ne sont que potentiels, très peu de gens les exerçant effectivement, comme le droit d'émettre du papier monnaie ou le droit de prêter de l'argent à un taux d'usure. Afin de comprendre encore mieux la différence entre l'utilitarisme et la doctrine des droits de l'homme nous allons examiner deux exemples où ces doctrines aboutissent à des politiques économiques différentes.

Le maximum légal du taux d'intérêt

Comme nous l'avons déjà dit, Adam Smith était favorable à l'imposition d'une limite supérieure légale au taux d'intérêt pratiqué dans les contrats privés. Il s'agit indiscutablement de la limitation d'un droit naturel. L'argument de Smith est très simple ; selon lui, la réglementation du taux d'intérêt est plus fructueuse que la liberté absolue. Le règlement est donc préférable. Voici, *in extenso*, le raisonnement de Smith : « Si le maximum légal du taux d'intérêt, en Grande-Bretagne, était fixé au niveau élevé de huit ou dix pour cent, la plus grande partie de l'argent à prêter irait à des

individus prodigues et aux spéculateurs, les seuls qui acceptent de payer des intérêts aussi élevés. Les gens sobres, qui ne donnent pour l'utilisation de l'argent qu'une partie du profit auquel ils s'attendent, ne s'aventureront pas dans cette surenchère. Une grande partie du capital du pays n'irait pas à ceux qui vraisemblablement en feraient l'usage le plus profitable et avantageux, mais s'orienterait plutôt vers ceux qui le plus probablement le gaspilleront et le détruiront. Lorsque le maximum légal du taux d'intérêt est fixé (par la loi) à peine au-dessus du taux le plus faible constaté sur le marché, les gens sobres seront universellement préférés aux prodigues et aux spéculateurs [...]. Le taux d'intérêt légal [...] ne devrait pas être très au-dessus du taux le plus faible du marché⁴⁷. » Tout autre est le raisonnement de Turgot. L'utilité de la chose, nous dit-il, n'a aucune importance et n'a rien à voir avec la question ; ce qui est important, c'est de découvrir *ce qui est conforme à la Justice*, autrement dit : il faut chercher quels sont « les vrais principes du Droit naturel en matière de taux d'intérêt⁴⁸ », ces règles générales découlant logiquement des principes premiers. Voici comment raisonne Turgot : « Le propriétaire d'un effet quelconque peut le garder, le donner, le vendre, le prêter gratuitement ou le louer [...]. S'il vend ou s'il loue, le prix de la vente ou du louage n'est limité que par la volonté de celui qui achète ou qui prend à loyer ; et tant que cette volonté est parfaitement libre [...] *le prix est toujours juste*. Ces principes sont avoués de tout le monde, quand il s'agit de toute autre chose que de l'argent, et il est évident qu'ils ne sont pas moins applicables à l'argent qu'à toute autre chose [...] on peut vendre son argent, et on

47. Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, vol. 1, p. 356-357.

48. TURGOT, *Mémoire sur l'argent*, dans *Turgot, textes choisis* et préface par Pierre Vigreux, Librairie Dalloz, Paris, 1947, p. 331.

le vend, en effet, lorsqu'on le donne en échange de toute autre marchandise [...]. Puisqu'on vend l'argent comme tout autre effet, pourquoi ne le louerait-on pas comme tout autre effet ? Par quel étrange caprice la morale ou la loi prohiberaient-elles un contrat libre entre deux parties qui toutes deux y trouvent leur avantage⁴⁹ ? [...] *Si l'on s'en tient à l'ordre naturel*, l'argent doit être regardé comme une marchandise que le propriétaire est en droit de vendre ou de louer [...]. Ce taux [le taux d'intérêt, *F.V.*] doit être, comme le prix de toutes les choses commercables, fixé par le débat entre les deux contractants⁵⁰. »

Adam Smith cherche ce qui est utile ; Turgot cherche ce qui est juste. Ici, comme dans de nombreuses autres formules de Turgot, on pourrait croire déceler un appel au *laissez-faire* et à la *non-intervention de l'État*. Ce n'est pas du tout le cas ; Turgot s'oppose uniquement aux interventions « prohibitives », aux interventions qui limitent un droit naturel ou une liberté naturelle. Si l'État peut trouver un moyen d'épargner aux personnes en difficulté les taux d'intérêt anormalement élevés qu'elles risquent de payer, s'il trouve un moyen d'orienter vers l'artisanat, des crédits qui autrement seraient allés aux spéculateurs, aucun principe du Droit naturel n'interdit de le faire. C'est même un devoir de Bienfaisance de le faire. C'est dans ce but, nous dit Condorcet, que Turgot créa, en 1776, la Caisse d'escompte qui, grâce au bon crédit de l'État,

49. TURGOT, *Mémoire sur l'argent*, op. cit., p. 334-336.

50. Id., *ibid.*, p. 347-348. Il est intéressant de voir ce que dit David Buchanan, premier éditeur de *La Richesse des nations* : « On peut remarquer, à propos des auteurs français que, tout en argumentant systématiquement pour la doctrine du libre-échange, ils semblent la déduire plutôt des principes du droit abstrait que de l'utilité générale [*general expediency*, en anglais] » (*Richesse des nations*, Édition Buchanan, Londres, 1814, vol. I, p. VI.) Quant à Dupont de Nemours, il écrit : « L'économie politique est la *Science du droit naturel* appliquée [...] aux sociétés civilisées » (Correspondance avec J.B. Say, dans *Physiocrates*, Eugène Daire, Paris, 1846, vol. I, p. 397.).

pouvait emprunter au taux le plus faible de la place et prêter ensuite aux petits entrepreneurs au faible taux de 4 %. La Caisse d'escompte produit les mêmes effets bénéfiques qu'Adam Smith attendait de la limitation légale du taux d'intérêt sans pour autant réduire la liberté car les individus restent, comme auparavant, libres de contracter des emprunts auprès de qui ils veulent et au taux librement convenu entre eux. Le principe général appliqué par Turgot est le suivant : si une loi viole ou limite un droit naturel, « alors il faut la rejeter, et dans le cas où elle aurait une utilité locale, la remplacer par une autre loi qui aurait les mêmes effets sans blesser la Justice⁵¹ ». Le principe de Turgot, bien que laissant la liberté « entière », n'a rien à voir avec la non-intervention que prônent les ultra-libéraux.

La concession de monopoles

L'octroi de monopoles par l'État est une autre question sur laquelle l'utilitarisme et la doctrine des droits de l'homme sont en désaccord. L'octroi d'un monopole est une évidente violation des droits naturels dans la mesure où l'activité accordée en monopole est interdite à tout autre que son détenteur.

Pour Adam Smith, comme pour la plupart des utilitaristes, l'octroi ou non d'un monopole est une affaire d'évaluation des différentes utilités en question. Si c'est utile pour la collectivité, le monopole doit être accordé, sinon il ne doit pas l'être. En tant que libéral, Adam Smith pensait que dans la grande majorité des cas les monopoles étaient nocifs, il voyait néanmoins des exceptions à cette règle et il admettait alors qu'un monopole temporaire soit accordé. Ainsi il nous dit :

51. CONDORCET, dans DESTUTT DE TRACY, *Observations sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., p. 446.

« [...] lorsqu'une compagnie de commerçants entreprend, à ses propres frais et risques, d'établir un nouveau commerce avec une nation lointaine et barbare, *il pourrait être raisonnable [...] de lui accorder, en cas de succès, un monopole de commerce pendant quelques années.* C'est la manière la plus facile et la plus naturelle par laquelle l'État peut les récompenser d'un risque dangereux et d'une expérience coûteuse, dont le public récoltera après le bénéfice⁵². »

Tout autre est la position de Turgot. Dans sa *Vie de M. Turgot*, Condorcet dit : « [...] jamais il n'accordait de privilège exclusif⁵³. » Pour Condorcet, c'est une question tellement importante qu'il propose même de l'inclure explicitement dans la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789. Ainsi, dans le projet qu'il rédige, on lit : « La puissance législative ne pourra ni accorder, ni se réserver, *sous aucun prétexte*, ni aucun monopole de denrée ni aucun privilège exclusif de fabrication⁵⁴. » Ici encore il serait erroné de conclure que Turgot et Condorcet penchaient pour la non-intervention de l'État. Comme nous l'avons déjà dit, ils étaient opposés uniquement aux interventions qui violent un droit naturel. Ils pensaient que si le monopole envisagé peut produire quelques effets utiles il doit certainement exister un autre moyen de produire ces mêmes effets utiles, sans pour autant violer des droits naturels. Ce moyen c'est la subvention : « Il peut être utile, écrit Turgot, d'encourager, par des récompenses, des services rendus à tous. De là naît la nécessité des subventions⁵⁵. » Il se peut qu'une activité soit hautement utile à la nation mais que le secteur privé considère que ce n'est pas rentable de l'entreprendre ou que le moment

52. ADAM SMITH, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, vol. II, p. 754.

53. CONDORCET, *Vie de M. Turgot*, *op. cit.*, p. 85.

54. ID., *Déclaration des droits de l'homme*, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. IX, p. 203.

55. CONDORCET, *Vie de M. Turgot*, *op. cit.*, p. 185.

n'est pas encore venu de le faire. Pour les ultra-libéraux, l'État ne doit rien faire pour accélérer la venue de ce moment. Pour les utilitaristes, l'octroi d'un monopole peut être un moyen légitime d'inciter le secteur privé à entreprendre l'activité souhaitée. Pour les partisans de la doctrine des droits de l'homme, seule la subvention est un moyen légitime ; la subvention ne réduit la liberté de personne et elle ne viole aucun droit ; tous retiennent le droit d'exercer l'activité en question. Comme le dit Dupont de Nemours : « Exciter quelquefois, jamais contraindre ; c'était une des maximes de Turgot ⁵⁶. »

Nous avons, dans les deux chapitres précédents, examiné les deux grandes doctrines libérales qui sont apparues pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle. Nous allons aborder maintenant un autre courant de pensée, qui est souvent confondu avec le libéralisme classique, l'*ultra-libéralisme*.

56. TURGOT, *Œuvres, op. cit.*, t. IV, p. 407.

L'ultra-libéralisme

« Je suis devenu de plus en plus conscient de la grande différence qui sépare mon point de vue de celui du libéralisme rationaliste continental et même du libéralisme utilitariste anglais. »

Friedrich HAYEK¹.

Le trait *apparent et immédiatement visible*, qui caractérise les ultra-libéraux et les distingue des libéraux classiques est, bien sûr, l'hostilité systématique que les premiers manifestent à l'égard de toute intervention de l'État destinée à résoudre un problème économique ou social. A l'opposé des classiques, les ultra-libéraux sont partisans d'un État faisant le strict minimum. Dans ce chapitre nous chercherons à identifier les *traits théoriques profonds* – moins immédiatement visibles donc – qui distinguent ces deux courants de pensée.

Les idées des ultra-libéraux ont souvent été attribuées, à tort, aux classiques ; cette erreur est commise, non seulement par des journalistes, mais aussi – et plus souvent qu'on ne le croit – par les professeurs universi-

1. F. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, London and Henley-Routledge and Kegan Paul, Londres, 1976, p. 407.

taires les plus prestigieux. Ainsi, Frédéric Bastiat est souvent – et par des historiens prestigieux – présenté comme un libéral classique et on dit de Friedrich Hayek qu'il est très fidèle à la pensée d'Adam Smith et qu'il est proche de Hume. Ce sont là des rumeurs sans fondement. Dans ce chapitre nous verrons la grande différence qui existe entre les ultra-libéraux et les classiques. Rappelons que les plus connus des ultra-libéraux sont Frédéric Bastiat et Herbert Spencer, au XIX^e siècle, et Friedrich Hayek, Milton Friedman, Ludwig von Mises, Jacques Rueff, Fritz Machlup, etc., dans notre siècle.

Le monisme ou l'unicité du critère éthique ultime

Nous avons vu, dans les chapitres qui précèdent, que les libéraux classiques considéraient les institutions ou les lois comme bonnes ou mauvaises suivant qu'elles remplissaient ou non un critère éthique ultime. Pour le courant *utilitariste* étaient bonnes les institutions qui concourent au « plus grand bonheur du plus grand nombre » et pour le courant *droits de l'homme* étaient considérées comme bonnes celles qui sont « conformes à la Justice » ou au « Droit naturel ». Le trait majeur qui caractérise les classiques, qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre de ces deux grands courants, c'est la *cohérence théorique* ou *unité de principe* ; c'est-à-dire, l'utilisation d'un seul et même critère éthique ultime lors de l'examen de questions et problèmes totalement différents. Ainsi, lorsque Adam Smith s'interroge pour savoir quelle est la meilleure réglementation pour le taux d'intérêt, pour l'émission de papier monnaie, pour l'enseignement primaire, ou pour n'importe quelle autre branche ou domaine de

l'activité sociale, il examine la question toujours du même point de vue. Il se demande quelles sont les institutions et règlements les plus susceptibles d'augmenter le bonheur de la collectivité².

On trouve une cohérence théorique similaire chez Turgot, avec la différence que le critère ultime utilisé n'est pas l'utilité publique (critère qu'il condamne explicitement), mais la conformité avec le Droit naturel. Que ce soit pour dégager la réglementation la plus appropriée pour les taux d'intérêt ou pour découvrir la meilleure réglementation possible en matière d'exploitation minière, Turgot raisonne de la même façon ; il cherche à *déduire* ce qui découle des principes premiers, ce qui est conforme à la Justice³.

L'éclectisme des ultra-libéraux

Le premier trait qui distingue les ultra-libéraux des libéraux classiques, c'est qu'ils opèrent simultanément avec plusieurs critères éthiques supérieurs, changeant de critère lorsqu'ils passent d'un problème à un autre, sans établir une hiérarchie claire entre critères. Tout se passe comme s'ils choisissaient, dans chaque cas, l'argument qui paraît le plus convaincant du point de vue rhétorique, sans se soucier de savoir s'il s'agit d'un argument d'utilité ou de Droit naturel.

Friedrich Hayek donne un exemple de cette méthode éclectique. Lorsqu'il explique pourquoi il est bon pour la société qu'il existe « des propriétaires privés possédant des capitaux substantiels⁴ », il dit que l'importance réside *dans l'utilité de la chose*, dans le fait

2. Les arguments de Smith ont, comme le remarque très pertinemment Lionel Robbins, « d'une manière très systématique un caractère utilitariste » (Lionel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in Classical Political Economy*, op. cit., p. 48.).

3. TURGOT, *Œuvres*, op. cit., t. II, p. 365.

4. F. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, op. cit., p. 125.

que certains de ces propriétaires resteront « oisifs » (ne consacreront pas l'essentiel de leurs efforts à l'accumulation de richesses) et que, par là, ils peuvent être *très utiles*. Ils peuvent, dit Hayek, « apporter leur appui à la réalisation de tâches dont le mécanisme du marché ne s'acquitte pas de manière satisfaisante [...] dans le domaine culturel, dans les arts, dans l'éducation et la recherche⁵ ».

C'est là un argument typiquement utilitariste. L'institution en question (l'existence d'une couche oisive possédant « des moyens substantiels ») est jugée bénéfique (ou nocive) d'après les répercussions heureuses (ou malheureuses) qu'elle entraîne et non d'après sa conformité ou non avec une norme abstraite de justice.

Mais c'est, peut-être, lorsqu'il parle du rôle de l'État dans l'éducation supérieure que Hayek adhère, de la manière la plus explicite, au principe d'utilité. Ainsi il écrit : « Comme dans tous les autres domaines, l'argument en faveur de la subvention de l'éducation supérieure (et de la recherche) doit reposer [...] *sur les avantages qui résultent pour la communauté dans son ensemble*⁶. » L'argument est, on ne peut plus, *conséquentialiste*.

Passons maintenant à une autre question, que Hayek va traiter d'une manière différente, utilisant cette fois un tout autre critère éthique. Il s'agit de la question de savoir quel est le meilleur régime fiscal ; autrement dit, si l'impôt doit être *proportionnel au revenu* (le même pourcentage pour tout le monde) ou s'il doit être *progressif* (les plus riches payant un pourcentage plus élevé de leur revenu).

Dès le début de son raisonnement Hayek affirme son hostilité à toute progressivité de l'impôt, même la

5. F. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, op. cit., p. 125.

6. ID., *ibid.*, p. 382.

plus modérée. Mais l'argument qu'il avance contre la progressivité est très différent de celui que nous venons d'examiner en faveur de l'existence d'une couche riche et oisive. Il n'est plus question maintenant de se demander si l'institution étudiée produit des conséquences heureuses ou malheureuses pour la communauté. Hayek rejette explicitement ce type d'approche : « [...] l'utilisation de l'analyse d'utilité dans la théorie des impôts fut une regrettable erreur⁷ », écrit-il. Ce qui est important maintenant (ce qui deviendra le critère pour accepter ou condamner l'impôt progressif), c'est *sa conformité ou incompatibilité avec un principe général plus élevé*. « En dernier ressort, écrit Hayek, le problème de l'impôt progressif est, bien sûr, un problème éthique⁸. [...] Qu'une majorité, simplement parce qu'elle est la majorité, soit autorisée à appliquer à une minorité une règle qu'elle ne s'applique pas à elle-même, constitue une infraction d'un principe⁹ [...] [il s'agit d'un] *abandon du principe fondamental de l'égalité devant la loi*¹⁰. » Nous sommes là devant un argument qui, par sa forme, rappelle tout à fait les raisonnements de Turgot et de Condorcet : l'impôt progressif est contraire au principe général de l'égalité devant la loi (puisque le riche paye un taux tandis que le pauvre paye un autre), c'est donc une institution qui n'est pas conforme à la Justice ; il est donc condamnable ; peu importe quels sont « les avantages qui résultent pour la communauté dans son ensemble ».

La méthode de Hayek et celle de Turgot et Condorcet, différents en ce que ces derniers utilisaient *toujours* le même critère ultime, tandis que Hayek, comme nous

7. F. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, op. cit., p. 309.

8. Id. *ibid.*, p. 322.

9. Id. *ibid.*, p. 314.

10. Id. *ibid.*, p. 310.

venons de le voir, change le sien selon le sujet examiné¹¹. Il tombe ainsi (tout comme Herbert Spencer et presque tous les ultra-libéraux) dans le travers souligné par Henry Sidgwick dans son livre *Méthodes de l'éthique* : « Le philosophe cherche l'unité de principe et la cohérence dans la méthode. [...] L'homme a-philosophique est enclin à détenir simultanément deux principes et à appliquer deux méthodes différentes dans une combinaison plus ou moins confuse. [...] C'est irrationnel de laisser prédominer parfois un principe, parfois l'autre¹². »

Pour éviter tout malentendu concernant l'éclectisme il faut préciser que rien n'interdit à un utilitariste conséquent de porter un jugement sur la conformité d'une institution avec un principe général du droit. De même, rien n'interdit à un tenant du Droit naturel d'énoncer un jugement sur le caractère utile ou nocif d'une institution. Condorcet, par exemple, dans son essai sur l'esclavage des Noirs, consacre la première partie de cet ouvrage à montrer que les différents contrats par lesquels on peut tomber dans l'état d'esclavage sont tous, du point de vue du Droit naturel, juridiquement nuls. Dans la seconde partie, il réfute les différents arguments d'utilité en faveur de l'esclavage montrant que ce n'est pas l'esclavage mais la liberté qui est la plus utile à la collectivité. Turgot agit de même dans son mémoire sur la législation minière¹³.

Il n'y a, dans cette pratique, aucun éclectisme. Il y aurait éclectisme si, entre Justice ou utilité, ils entretenaient la moindre ambiguïté concernant lequel est le

11. Changer de critère est un procédé que Turgot rejetait explicitement. Il avait, nous dit Condorcet, peu de respect « pour le mélange simultané ou successif de principes contraires » (*Vie de M. Turgot, op. cit.*, p. 155).

12. Henry SIDGWICK, *Methods of Ethics, op. cit.*, p. 6 et 14.

13. TURGOT, *Mémoire sur les mines et carrières...*, Œuvres, t. II, p. 354.

critère ultime. Il y aurait éclectisme si traitant d'un sujet ils en référaient à la première comme critère éthique ultime tandis que, traitant d'un autre sujet, c'est la seconde qui devenait déterminante. Mais nos deux classiques sont dénués de tels défauts.

Il existe une autre forme, plus aiguë et plus grave, d'éclectisme que celle que l'on rencontre chez Friedrich Hayek. Chez celui-ci le critère ultime a, au moins, le mérite d'exister, bien qu'il change selon le sujet abordé. Chez d'autres (mais aussi dans les pamphlets de vulgarisation que Hayek a écrits) on ne trouve même pas de critère éthique précis, seulement *de longues énumérations* de tous les arguments envisageables en faveur de l'institution approuvée ou à l'encontre de l'institution condamnée. Comme si c'était le nombre d'arguments en faveur (ou à l'encontre) d'une institution qui détermine si elle est bonne (ou mauvaise) et non la conformité avec un critère éthique supérieur. Il s'agit là, bien sûr, de rhétorique et non d'un raisonnement philosophique sérieux.

La « liberté » en tant que critère éthique ultime

Les ultra-libéraux ne se limitent pas à fluctuer entre l'un et l'autre des deux grands critères éthiques auxquels adhéraient les classiques. Ils proposent et utilisent aussi – en plus de l'utilité et du Droit naturel – un certain nombre d'autres critères éthiques ultimes qui leur sont propres et qu'on ne trouve pas chez les classiques. Le plus important de ces critères est *la liberté*. Pour ceux qui invoquent ce critère, les institutions sont bonnes ou mauvaises, souhaitables ou condamnables, dans la mesure où elles augmentent ou diminuent *la quantité totale de liberté*. Le libéralisme

serait, selon eux, la doctrine qui considère la « quantité totale de liberté » comme *le bien ultime* et comme *le critère éthique ultime*. Comme le dit Milton Friedman dans *Capitalisme et liberté* : « [...] en tant que libéraux, nous prenons la liberté de l'individu, ou peut-être de la famille, comme *but ultime permettant de juger les institutions sociales*¹⁴. » Fritz Machlup dit à peu près la même chose ; pour lui la liberté est *le bien suprême*¹⁵ : « [...] un libéral, écrit-il, est quelqu'un qui met la liberté *au-dessus de tout autre but social* et qui ne consentira jamais à limiter une quelconque liberté – économique, politique ou intellectuelle – sauf comme moyen pour atteindre la réalisation plus complète d'une autre liberté¹⁶. » La définition du libéralisme que donnent Friedman et Machlup est séduisante à première vue. Les mots « liberté » et « libéralisme » n'ont-ils pas la même racine ? L'appellation « libéraux » n'est-elle pas particulièrement heureuse pour désigner ceux qui cherchent à « maximiser la quantité de liberté » et qui mettent la liberté « au-dessus de tout » ? Il faut néanmoins refuser cette définition du libéralisme car elle écarte les figures essentielles de ce mouvement : Adam Smith et Turgot. Ces auteurs ont explicitement dit qu'ils mettaient « au-dessus de tout » non la liberté, mais *le bonheur public* (dans le cas de Smith) et *la Justice* (dans le cas de Turgot).

Essayons de voir maintenant ce qu'implique l'adoption du critère de « maximum de liberté ». On peut, d'après ce critère, limiter une liberté afin d'augmenter une autre liberté : mettre, par exemple, des feux rouges, qui limitent la liberté de circulation des automobi-

14. Milton FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 12.

15. Les concepts *bien ultime*, *critère éthique ultime* et *bien suprême* ont été définis au chapitre II, p. 22-26.

16. Fritz MACHLUP, *Liberalism and the Choice of Freedoms*, dans *Essays on Hayek*, New York University Press, New York, 1976, p. 145.

Milton Friedman

Milton Friedman est né en 1912, à New York. Il fit des études à Rutgers University et ensuite à Chicago. Dès sa thèse de doctorat il épouse les thèses ultra-libérales, s'élevant contre l'autorisation administrative exigée aux États-Unis pour exercer la profession médicale.

Friedman apporta plusieurs contributions à la théorie économique (c'est lui qui a développé le concept de revenu permanent, par exemple), mais il est connu du grand public pour sa croisade contre les interventions du gouvernement en matière d'économie, d'éducation, de santé, d'aide aux pauvres, etc. De manière générale, Friedman soutient qu'il est mieux de laisser ces secteurs entièrement dans les mains de l'initiative privée.

Milton Friedman est particulièrement connu pour avoir ressuscité la théorie quantitative de la monnaie, lançant ainsi la mode du monétarisme qui – au début des années quatre-vingt – allait inspirer les gouvernements de Margaret Thatcher et de Ronald Reagan.

Friedrich Hayek

Friedrich August von Hayek est né à Vienne en 1899. Il fit des études de droit et de sciences politiques à l'université de Vienne. Après son doctorat, il fréquenta le séminaire de Ludwig von Mises, une autre figure de l'ultra-libéralisme. Sur invitation de Lionel Robbins (encore un ultra-libéral des années trente), il part pour Londres où il donne, à partir de 1931, des cours à la London School of Economics. A Londres il participe à de nombreuses controverses économiques, avec Keynes notamment.

En 1950, Hayek part pour les États-Unis pour ensei-



gner à l'université de Chicago et retourne en 1962 en Europe où il réside depuis.

Selon Hayek, l'économie de marché est un système autorégulateur (une « catalaxie ») qui n'a pas besoin d'intervention gouvernementale pour fonctionner harmonieusement. L'économie de marché, laissée à ses mécanismes spontanés, produit, selon Hayek, un résultat meilleur que celui que peuvent produire les économies mixtes avec une politique économique active. Pendant la grande récession des années trente Hayek s'est opposé à la stimulation de la conjoncture (par la réduction des taux d'intérêt ou l'accélération des dépenses publiques), soutenant que la seule chose à faire était de laisser jouer les forces du marché.

Friedrich Hayek va très loin dans son ultra-libéralisme et sa méfiance de l'État : selon lui, les gouvernements ne devraient même pas émettre de la monnaie, cette activité gagnant à être laissée dans les mains du secteur privé.

les, afin d'augmenter celle des piétons (il faut, bien sûr, qu'il en résulte une augmentation de la somme globale de liberté). Mais on ne doit jamais limiter une liberté afin de promouvoir un autre but : un but de bien-être par exemple¹⁷.

Commençons par constater qu'un pourcentage impressionnant des institutions existantes, dans un pays comme la France, sont condamnées par ce critère et n'existeraient pas s'il était appliqué rigoureusement. Si la liberté était le bien suprême, n'importe qui pourrait, par exemple, ouvrir un cabinet de médecin, de dentiste,

17. Dans certaines parties de son œuvre, Hayek dit que la liberté est le bien suprême : « On ne peut jamais permettre qu'elle soit limitée pour des raisons d'utilité » (*The Constitution of Liberty*, op. cit., p. 68). A d'autres endroits, il dit le contraire, affirmant qu'il est admissible de limiter la liberté mais seulement *par des règles générales applicables à tous* (ibid., p. 224). Nous avons là l'application de deux critères ultimes différents : « maximum de liberté » dans le premier cas, « conformité à un principe général » dans le second. C'est encore un exemple de l'éclectisme qui caractérise les ultra-libéraux.

de sage-femme, une pharmacie, une école, etc., sans qu'aucun critère de compétence soit requis, sans qu'aucune autorisation administrative préalable soit délivrée. N'importe qui pourrait fabriquer, et vendre au public, des médicaments, de la nourriture, des jouets et des vêtements pour enfants, sans qu'ils aient été, auparavant, soumis à des tests obligatoires déterminés par la loi. Si le critère de « maximum de liberté » était appliqué, il n'existerait pas de salaire minimum (on ne réduit pas la liberté des contrats de travail afin d'obtenir un avantage comme l'augmentation du revenu des travailleurs les plus pauvres). Les salariés pourraient, selon leur bon vouloir, cotiser ou non à l'assurance maladie et à l'assurance vieillesse¹⁸. Notons que ce sont là des propositions explicitement faites par Milton Friedman dans son ouvrage *Libres de choisir*. Elles découlent logiquement de l'utilisation de la liberté comme critère éthique ultime.

Ce n'est, bien sûr, pas parce que la société qui résulterait de l'application du critère éthique des ultra-libéraux serait totalement différente de celle que nous connaissons que nous pouvons condamner ce critère. Il est, *a priori*, possible que la société qui en résulte soit meilleure que celle que nous connaissons. Néanmoins, si on découvre *ne fût-ce qu'un cas* dans lequel il est absolument indispensable qu'une autre valeur soit préférée à la liberté, on peut démontrer que la liberté n'est pas *le bien suprême* mais simplement un bien parmi d'autres. Il existe une multitude de tels cas ; des cas où il est manifeste qu'il faut restreindre une liberté afin d'atteindre un but plus élevé. Il en est ainsi, dans les zones densément peuplées, de la liberté de construire une installation qui fait du bruit, ou qui

18. Bref, il ne serait jamais permis de restreindre la moindre liberté afin d'atteindre un but désiré, quelle que soit l'importance de ce but.

dégage une mauvaise odeur, ou qui conduit à une prolifération des insectes, etc. Il est évident que ces libertés doivent être limitées. Comme le dit Sidgwick, en critiquant le principe du « maximum de liberté » : « [...] ce principe semble admettre que l'on occasionne aux autres toute sorte de gêne ou nuisance à l'exception de la contrainte¹⁹. » Le principe de « maximum de liberté » semble aussi autoriser des pratiques qui nous font horreur. Tel est le cas de la liberté de vendre des parties de notre corps (un rein, et pourquoi pas les deux ?). Le principe de maximum de liberté semble aussi approuver la libre vente des armes chimiques et atomiques.

Les ultra-libéraux partisans du principe de « maximum de liberté » évitent de mentionner ces cas difficiles. Pourtant, c'est en examinant des cas extrêmes (des cas d'école) que l'on teste la cohérence théorique d'un principe. On peut donc conclure comme Sidgwick : « [...] bien que la liberté soit intensément et généralement désirée, [...] la tentative de l'ériger en notion fondamentale de la jurisprudence théorique entraîne des difficultés insurmontables²⁰. »

Le Droit naturel, chez les ultra-libéraux

Certains ultra-libéraux du XIX^e siècle adhèrent à une version particulière du Droit naturel, une version différente de celle de Turgot, Condorcet et Jefferson. Le cas de Herbert Spencer correspond bien à cette catégorie. Ainsi cet auteur nous dit que la doctrine des droits naturels « est bien fondée²¹ » et que les ques-

19. Henry SIDGWICK, *The methods of Ethics*, op. cit., p. 275.

20. Henry SIDGWICK, *The methods of Ethics*, op. cit., p. 278.

21. H. SPENCER, *The Man Versus the State*, Liberty Classics, Indianapolis, 1981, p. 141.

Frédéric Bastiat

Frédéric Bastiat est né à Bayonne, en 1801. Après de nombreuses années d'études, il devint, du jour au lendemain, célèbre grâce à un article sur les méfaits du protectionnisme publié dans le *Journal des économistes*, en 1844. Ce succès l'incita à écrire ses *Sophismes économiques*, publiés en 1845 et qui furent rapidement épuisés – traduits en anglais et italien.

Bastiat fut très impressionné par la lutte en Angleterre de Cobden et la Ligue contre les *corn laws* (lois qui interdisaient la libre importation de céréales). Il voulut créer un mouvement de revendication similaire en France et, en 1845, il publie une histoire sur la ligue de Cobden qui eut un grand succès. En 1849, paraît son ouvrage le plus important, *Harmonies économiques*, dans lequel il décrit le fonctionnement harmonieux de l'économie lorsque l'État n'intervient pas.

Bastiat est un des fondateurs de la théorie de l'harmonie des intérêts qui soutient que l'intérêt individuel coïncide systématiquement avec l'intérêt collectif et que l'intérêt des ouvriers coïncide avec celui des patrons. Il adhère à une doctrine de Droit naturel quelque peu simpliste, différente de celle des classiques, et selon laquelle l'État doit faire respecter les droits naturels mais ne doit rien faire d'autre. Dans ses écrits, il montre, par de longs raisonnements, que les mesures de l'État destinées à résoudre des problèmes économiques et sociaux usurpent les droits naturels des citoyens (violent notamment la liberté et la propriété privée) et produisent plus de mal que de bien.

Frédéric Bastiat est très apprécié comme économiste par les ultra-libéraux tels Hayek et von Mises, qui le mettent souvent sur le même plan que des classiques comme Adam Smith (F. Hayek, par exemple, a préfacé les œuvres choisies de Bastiat publiées en anglais en 1964). D'autres économistes, tels Alfred Marshal, Keynes et Schumpeter, considéraient Bastiat comme une nullité théorique et le présentent presque comme un clown. Bastiat est décédé à Rome, en 1850.

tions concernant ce que l'État doit faire, ou ne pas faire, doivent être décidées « par déduction à partir de faits fondamentaux²² ». Ce qui est une proposition typique d'un partisan du Droit naturel. Frédéric Bastiat aussi se réclame de l'école du Droit naturel.

La question est donc de savoir quelle est, à l'intérieur de l'appareil conceptuel du Droit naturel, la différence entre les libéraux classiques et ces ultra-libéraux du XIX^e siècle qui se réclamaient de ce Droit naturel. Il existe deux différences principales.

La première différence entre classiques et ultra-libéraux concerne les devoirs que l'État doit remplir. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que pour les partisans de la doctrine des droits de l'homme, l'État avait deux types de devoirs à remplir : des devoirs de Justice et des devoirs de Bienfaisance. C'est dans le cadre de l'accomplissement du devoir de Bienfaisance que Turgot avait ouvert des cours pour sages-femmes, qu'il avait fondé la Caisse d'escompte, qu'il avait encouragé l'introduction de nouvelles variétés végétales parmi les cultivateurs du Limousin, etc. Les ultra-libéraux du XIX^e siècle n'admettaient pas ce devoir de Bienfaisance de l'État. Pour eux l'État devait se cantonner *exclusivement* au devoir de Justice. Comme le dit Herbert Spencer : « [...] l'administration de la justice est *le seul devoir de l'État* [...] Pourquoi donc [les citoyens] veulent-ils un gouvernement ? [...] pas pour éduquer le peuple [...] pas pour administrer la charité ; pas pour construire des routes et des chemins de fer ; mais simplement pour défendre les droits naturels de l'homme [...] en un mot, pour *administrer la justice*. C'est là la tâche naturelle et originelle du gouverne-

22. ID., *Ibid.*, p. 163.

ment. Il n'a pas été institué pour faire moins : *il ne devrait pas être autorisé à faire plus*²³. »

Frédéric Bastiat dit exactement la même chose : « L'Économie politique conclut à ne demander à la loi *que la Justice universelle*²⁴. [...] A quelque point de vue que je considère la loi humaine, je ne vois pas qu'on puisse raisonnablement lui demander autre chose que la Justice²⁵. [...] L'action gouvernementale est essentiellement bornée à faire régner l'ordre, la sécurité, la justice. *En dehors de cette limite elle est usurpation*²⁶. »

La seconde différence entre classiques et ultra-libéraux du XIX^e siècle (nous nous situons toujours à l'intérieur de l'appareil conceptuel du Droit naturel) concerne la définition qu'ils donnent du devoir de Justice. Les ultra-libéraux veulent non seulement que l'État se limite au devoir de Justice, mais ils définissent ce devoir d'une manière très restrictive. Les classiques, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, incluaient l'éducation du peuple, un minimum de secours pour les démunis et plusieurs autres tâches, parmi les devoirs de Justice que l'État se devait d'accomplir. Les ultra-libéraux vont, au contraire, interpréter le devoir de Justice dans un sens étroit, limitant celui-ci essentiellement aux tâches dites « sécuritaires ». Ainsi, à l'opposé de ce que pensait Turgot, Herbert Spencer dit explicitement que l'aide aux démunis *n'est jamais un devoir de Justice* : « [...] un individu tombé dans le besoin du fait de sa méchanceté ou de son imprévoyance, peut-il revendiquer une aide de la part de ses compatriotes *en tant qu'action de justice* ? Même le travailleur laborieux, dont la détresse

23. Herbert SPENCER, *The Man Versus the State*, op. cit., p. 262 et 187.

24. Frédéric BASTIAT, *Œuvres économiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1983, p. 110.

25. Id., *ibid.*, p. 124.

26. Id., *Préface aux Harmonies économiques*, Paris, 1851.

Herbert Spencer

Herbert Spencer est né à Derby, en Angleterre, en 1820. Il n'est jamais allé à l'université mais a acquis une très large culture autodidacte. Très tôt influencé par la théorie de l'évolution, il a étendu la théorie de la sélection naturelle à la société elle-même, adoptant ainsi ce qu'on appelle le « darwinisme social ». Il considérait que l'État ne doit pas aider les pauvres, les malades et les faibles car, s'il le fait, il empêche l'élimination des moins aptes et freine l'évolution naturelle vers une société composée d'individus meilleurs.

En 1848, Spencer devint rédacteur en chef adjoint de la revue *The Economist* qui, à l'époque, prônait un laisser-faire intégral et dogmatique. Il adhère à un Droit naturel simplifié qui refuse que l'État fasse de la bienfaisance, considérant cette fonction comme une usurpation.

Spencer croyait que la société et l'économie étaient parfaitement harmonieuses et que l'État donc n'avait pas à intervenir. Comme Friedrich Hayek de nos jours, il était obsédé par l'idée que le rôle de plus en plus grand que s'attribuait l'État (en matière d'éducation, de santé, etc.) était en train d'éliminer la liberté de l'individu et il craignait que le processus n'aboutît à la dictature totale. C'est cette idée qu'il développe dans son livre le plus important sur la politique *The Man versus the State*.

H. Spencer est presque inconnu de nos jours, pourtant, au XIX^e siècle, il a été, non pas en économie mais en sociologie, un des penseurs les plus influents en Occident. Il meurt à Brighton en 1903.

n'est pas le résultat de sa méconduite, peut-il prétendre que ses droits naturels sont violés à moins que le parlement n'oblige ses voisins à lui venir en aide ? Bien sûr que non [...] Même, ceux dont la pauvreté est uniquement due à la mauvaise fortune, peuvent-ils revendiquer une partie de l'industrie des autres *en tant*

*que droit ? Non. Ils peuvent chercher à éveiller leur pitié ; ils peuvent souhaiter une aide ; mais ils ne peuvent pas argumenter leur cas sur le terrain de la justice*²⁷. »

L'application du principe d'utilité chez les ultra-libéraux

Les ultra-libéraux diffèrent aussi des classiques dans la manière qu'ils ont d'appliquer le principe d'utilité. Les deux courants de pensée portent des jugements d'utilité diamétralement opposés sur un nombre très important de lois et d'institutions. Les classiques, par exemple, étaient favorables à l'obligation scolaire, à la fourniture d'un enseignement gratuit (ou presque gratuit) par l'État, à l'aide de l'État aux démunis, à l'action publique en faveur de la santé et de l'hygiène, au soutien public aux arts et aux sciences, à la construction par l'État d'une infrastructure de routes et canaux, etc. Adam Smith considérait toutes ces institutions comme hautement utiles et il l'a dit explicitement. Pour les ultra-libéraux, au contraire, elles sont non seulement « inutiles » mais carrément « nocives », car elles auraient pour conséquence d'aggraver le mal qu'il s'agit de guérir. L'action d'État en faveur des démunis, par exemple, est sensée *augmenter la pauvreté*. Comme le dit Herbert Spencer : « Au lieu de réduire la souffrance, éventuellement elle l'aggrave²⁸. [...] s'il n'existait pas des lois en faveur des pauvres, l'accroissement de la charité privée et la diminution de l'imprévoyance qui en résulterait rendraient de telles lois inutiles²⁹. »

27. Herbert SPENCER, *The Man Versus the State*, op. cit., p. 191.

28. Herbert SPENCER, « *The Sins of Legislators* », in *The Man Versus the State*, op. cit., p. 108.

29. Id., *The Man Versus the State*, op. cit., p. 200-201.

L'analyse des ultra-libéraux consiste à souligner les effets pervers secondaires que produit l'aide publique accordée aux pauvres et à conclure que ces effets pervers sont tellement importants qu'il faut supprimer toute aide publique, même modique. L'analyse que font les classiques est tout à fait différente. Ils reconnaissent l'existence des effets pervers en question mais ils ne tirent pas comme conclusion qu'il faut supprimer l'aide de l'État, ils concluent plutôt qu'il faut chercher une forme d'aide qui ne produise pas ces effets ou qui au moins les minimise. John Stuart Mill exprime bien le point de vue des classiques en matière de l'aide de l'État aux pauvres : « Le problème à résoudre est d'une particulière subtilité et d'une grande importance ; comment donner *la plus grande quantité d'aide possible* tout en créant, le moins possible, une dépendance par rapport à cette aide³⁰. » Les classiques considéraient qu'il y avait de nombreuses manières d'aider les pauvres sans créer la dépendance dont parle Mill ; les ultra-libéraux pensaient qu'il n'y en avait aucune.

Il n'y a pas que l'aide publique aux pauvres qui produise des effets pervers. Selon Herbert Spencer, même l'action publique en faveur de la santé et l'hygiène est contreproductive³¹.

Il serait fastidieux de reproduire des citations concernant toutes les institutions d'État que les classiques considéraient comme « utiles » et que les ultra-libéraux considèrent comme « nocives ». Examinons,

30. John Stuart MILL, *Principles of Political Economy*, livre V, ch. XI, par. 13.

31. « [...] la fièvre typhoïde et la diphtérie, écrit Spencer, sont diffusées par le système de drainage d'État, comme dans le cas d'Édimbourg. [...] à Édimbourg il n'y avait absolument pas de typhoïde dans les parties sans drainage de la ville, tandis que cette maladie, parfois mortelle, était très répandue dans les quartiers drainés. [...] à Croydon, les mesures prises par les autorités sanitaires ont provoqué une épidémie qui a touché 1 600 personnes et qui en tua 70 » (Herbert SPENCER, *The Man Versus the State*, op. cit., p. 92-93, et 279).

pour finir sur ce sujet, une question concernant l'éducation nationale.

La fourniture de services scolaires par l'État

Une des principales divergences entre classiques et ultra-libéraux, en matière d'éducation, concerne l'utilité de voir l'administration publique *fournir des services scolaires au-delà de ceux offerts spontanément par le marché*. Selon Milton Friedman, la fourniture de tels services scolaires « n'est pas nécessaire. Au Royaume-Uni, écrit-il, « la scolarisation était presque universelle [...] *avant que n'existe le financement gouvernemental*³² [...] [et aux États-Unis] la scolarisation était presque universelle *avant que le gouvernement ne s'en empare*³³ ». Mais non seulement la fourniture de services scolaires par l'État n'est pas nécessaire, elle est carrément *nocive* : « [...] le rôle croissant que le gouvernement a joué dans le financement et l'administration de l'enseignement a conduit [...] à un système éducatif *beaucoup plus mauvais* que celui qui se serait développé si la coopération volontaire [le marché, *F.V.*] avait continué à jouer un rôle croissant³⁴. » Le raisonnement de Friedman semble être le suivant : le marché, offre spontanément *une quantité suffisante* d'enseignement ; il n'est ni nécessaire ni utile que le gouvernement intervienne pour offrir des services éducatifs supplémentaires. Les libéraux classiques n'étaient absolument pas de cet avis. John Stuart Mill, par exemple, écrivait, à propos du Royaume-Uni, en 1859 (à l'époque donc où Milton Friedman prétend que la scolarisation était « presque universelle »):

32. Milton FRIEDMAN, *Free to Choose*, Penguin Books, Londres, 1986, p. 197. (Édition française : *La liberté du choix*, Belfond, 1980.)

33. Id., *ibid.*, p. 187.

34. Id., *ibid.*, p. 225.

« L'éducation dispensée dans ce pays sur la base du principe volontaire [...] même en quantité est, et probablement demeurera, *tout à fait insuffisante*³⁵. [...] L'éducation, donc, est une de ces choses qu'il est admissible, du point de vue des principes, qu'un gouvernement fournisse au peuple³⁶. »

Adam Smith aussi ne semble pas avoir pensé que le marché, laissé à ses forces spontanées, donne lieu à une quantité suffisante d'éducation. Ainsi il demande que l'État ouvre « dans chaque paroisse ou district une petite école où les enfants peuvent obtenir leur instruction pour une somme si modique que même le laboureur ordinaire puisse y subvenir³⁷ ».

L'harmonie spontanée de la société

D'une manière générale, les ultra-libéraux considèrent que *toute mesure prise par l'État pour résoudre un problème économique ou social produit plus d'effets nocifs que d'effets utiles*. Comme le dit Ludwig von Mises, « l'immixtion *isolée*, c'est-à-dire celle qui porte seulement sur une petite partie du système économique, conduit à une situation que le gouvernement – et les gens qui ont demandé son intervention – trouve finalement pire que celle qu'on entendait modifier³⁸ ». Mais lorsqu'on affirme qu'une partie de la société (l'économie ou le système éducatif) *ne peut être améliorée* par des mesures gouvernementales, on est en train d'affirmer que cette partie de la société est déjà *aussi*

35. John Stuart MILL, *Principles of Political Economy*, Penguin Classics, Londres, 1985, p. 320.

36. Id., *ibid.*, p. 318.

37. Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, *op. cit.*, vol. II, p. 785.

38. Ludwig von MISES, *Politique économique, réflexions pour aujourd'hui et demain*, Institut économique de Paris, Paris, p. 53-54.

bonne qu'elle peut l'être. On est en train d'affirmer que dans cette partie de la société règne une certaine *harmonie*. Le refus des ultra-libéraux d'admettre quelque intervention étatique ou quelque mesure de régulation que ce soit est donc *un corollaire de l'idée harmonieuse* qu'ils se font du fonctionnement spontané de l'économie et de la société. Si la société est déjà harmonieuse, elle n'a pas besoin d'être réglementée. Comme le dit Herbert Spencer : « [...] ces intérêts complexes et divers n'exigent aucune régulation [...] ils ont été initialement arrangés de manière à se réguler tous seuls³⁹. » Bastiat ne dit pas autre chose : « Je crois que Celui qui a organisé l'univers matériel n'a pas détourné son regard des arrangements du monde social. Je crois qu'Il a combiné et créé un mouvement harmonieux dans les individus libres autant que dans les molécules inertes⁴⁰. »

Tous les ultra-libéraux n'attribuent néanmoins pas cette harmonie à la main de Dieu. Selon Friedrich Hayek, si la société a acquis cette propriété de se réguler elle-même et de ne pas avoir besoin d'intervention extérieure, c'est par une lente évolution pendant laquelle différentes combinaisons d'institutions ont été testées, les combinaisons les moins efficaces ayant été écartées par une sorte de sélection naturelle.

A l'opposé des ultra-libéraux les classiques – Adam Smith et Turgot – ne voyaient pas l'harmonie partout. Ils semblent bien avoir pensé que l'économie libérale pouvait fonctionner toute seule, sans intervention de l'État, et qu'elle pourrait même connaître une certaine croissance, mais ils ne croyaient pas que ce fonction-

39. Herbert SPENCER, *The Man Versus the State*, op. cit., p. 256-257.

40. Frédéric BASTIAT, dans Keynes, *The End of Laissez-Faire*, Hogarth press, London, 1926, p. 25.

nement spontané (sans règlements ni interventions étatiques) serait parfaitement harmonieux. C'est aussi ce que Jacob Viner a constaté en étudiant *La Richesse des nations* : « [...] cette harmonie, écrit-il à propos de l'œuvre de Smith, ne s'étend pas à tous les éléments de l'ordre économique, et là où elle prévaut, elle est souvent partielle et imparfaite⁴¹. »

Les classiques pensaient que les interventions appropriées de l'État peuvent améliorer le fonctionnement spontané de l'économie. C'est parfaitement clair chez Adam Smith qui considérait qu'un maximum légal du taux d'intérêt, un règlement adéquat de l'émission de papier monnaie, etc., améliorent le fonctionnement de l'économie. C'est précisément parce qu'il ne voit pas le fonctionnement spontané de l'économie comme parfaitement harmonieux, parce que les mécanismes spontanés ne lui paraissent pas suffisants, que Turgot crée la Caisse d'escompte.

L'intérêt individuel et l'intérêt collectif

La question de l'harmonie de la société a aussi, souvent, été traitée comme question à soumettre à l'analyse ; le problème est de répondre à une vieille question, à savoir si l'intérêt personnel coïncide avec l'intérêt collectif ou, en d'autres termes, si les individus, en suivant leur intérêt personnel, concourent nécessairement à promouvoir l'intérêt de la collectivité. On comprend tout l'intérêt que peut avoir cette question pour la théorie de la liberté car, si les deux intérêts coïncident, nous avons là (à première vue du moins) un argument puissant pour laisser les gens libres de faire ce que leur dicte leur propre intérêt

41. Jacob VINER, *Adam Smith and Laissez-faire*, dans J.M. CLARK, *Adam Smith, 1776-1926*, Chicago University Press, Chicago, 1928, p. 128.

puisqu'ils vont donc faire exactement ce qu'il faut pour promouvoir l'intérêt de la collectivité. Si les deux intérêts coïncident totalement, la société fonctionnera harmonieusement sans qu'il soit nécessaire que l'État intervienne.

L'intérêt particulier coïncide-t-il avec l'intérêt collectif ? Deux réponses ont été données à cette question. Selon la première réponse, celle des ultra-libéraux, les deux intérêts coïncident « toujours » ou « nécessairement » ou « automatiquement » (il faut, bien sûr, que l'individu suive son intérêt en respectant les règles de la Justice, c'est-à-dire, sans tuer, sans contraindre, et sans voler). L'idée est très ancienne ; elle avait déjà été énoncée au XVIII^e siècle par Mercier de la Rivière ; « [...] dans le système de la nature, écrit cet auteur, chaque homme tend perpétuellement vers son meilleur état possible et, en cela même, il travaille et concourt *nécessairement* à former le meilleur état possible de la société⁴². » Henri Lepage, un ultra-libéral français contemporain, dit la même chose : « La structure des intérêts particuliers s'ajuste *automatiquement* de manière à coïncider avec ce qui est le meilleur pour la société⁴³. »

Les libéraux classiques donnent une réponse différente à cette question⁴⁴. Pour eux, l'intérêt particulier *ne coïncide pas toujours* avec l'intérêt collectif ; cette coïncidence a lieu « souvent » mais pas « nécessairement » ni « automatiquement »⁴⁵. L'intérêt particulier est parfois en contradiction avec l'intérêt public.

42. MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767.

43. HENRI LEPAGE, *Demain le capitalisme*, Le Livre de poche, Paris, 1978, p. 180.

44. Dans le reste de ce chapitre nous entendrons par « classiques » les utilitaristes anglais : Hume, Smith et Mill notamment.

45. Dans le chapitre sur l'utilitarisme, nous avons vu que l'impératif éthique qui découle de la morale égoïste (« faire ce qui augmente mon

Comme le dit Adam Smith : « L'intérêt particulier de ceux qui exercent dans une branche particulière du commerce ou de manufacture est toujours, à quelques égards, *différent et même contraire* à celui du public⁴⁶. »

Voici une autre citation, extraite aussi de la *Richesse des nations*, montrant que pour Smith il n'y a pas de coïncidence parfaite entre les intérêts : « La plupart des arts et des professions, dans un pays, sont d'une nature telle que, tout en promouvant l'intérêt de la société, ils sont aussi utiles et agréables à certains individus [...]. Mais il y a aussi certaines vocations qui, bien qu'utiles et même nécessaires à l'État, n'apportent à aucun individu ni plaisir ni avantage, et le pouvoir suprême est obligé [...] de leur donner un encouragement public⁴⁷. » C'est précisément lorsque l'accord n'existe pas entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif que l'État doit intervenir afin d'établir cet accord par des *interdictions* ou des *encouragements* appropriés. Voyons un exemple pris chez Adam Smith. Si c'est de l'intérêt de la collectivité qu'il y ait beaucoup d'enseignants, mais que peu d'individus considèrent que c'est de leur intérêt d'entrer dans cette profession, il n'y a pas coïncidence entre intérêt collectif et intérêt individuel ; l'État peut donc intervenir et « donner un encouragement public » à la profession d'enseignant.

bonheur personnel ») coïncide *souvent* avec l'impératif éthique de la morale utilitariste (« faire ce qui augmente le bonheur de la collectivité »). Ce haut degré de coïncidence entre utilitarisme et égoïsme concerne non l'égoïsme grossier de celui qui suit, sans réfléchir, ses premières impulsions, mais l'égoïsme « bien compris » de celui qui agit en suivant les règles de la « prudence ». Affirmer, comme le font les classiques, que l'intérêt individuel coïncide *souvent* avec l'intérêt collectif, c'est en réalité la même chose que de dire que les diktats de l'égoïsme bien compris coïncident en grande partie avec les devoirs qui découlent du principe d'utilité.

46. Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, op. cit., vol I, p. 267.

47. La phrase est de Hume, mais Smith la reproduit *in extenso* dans *La richesse des nations*, où nous l'avons empruntée (vol. II, p. 275).

En intervenant l'État peut donc établir l'harmonie dans les domaines où la Nature aurait oublié de le faire. C'est ce qu'Élie Halevy appelle « l'harmonisation artificielle des intérêts ».

Selon les classiques donc, l'intérêt particulier coïncide « souvent » avec l'intérêt collectif, mais pas toujours. C'est exactement ce que dit Adam Smith dans la célèbre phrase sur la main invisible, où il évite les mots catégoriques comme « nécessairement » ou « automatiquement », si chers aux ultra-libéraux ; comme on peut le voir Smith utilise le mot « souvent » : « [...] en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il [l'individu] est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'est nullement dans ses intentions [...] tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille *souvent* [...] pour l'intérêt de la société⁴⁸. » Les ultra-libéraux aiment à citer cette phrase de Smith, la présentant, abusivement, comme une profession de foi harmoniste et un appel au laisser-faire total – ce que dément l'utilisation du mot « souvent ». Mais ce n'est pas uniquement dans cette phrase célèbre que Smith qualifie ses propositions. Comme le constate Jacob Viner : « En règle générale, mais pas toujours, les assertions d'harmonie sont, chez Smith, atténuées par des qualificatifs du genre “dans la plupart des cas”, “la majorité”, “en général”, “fréquemment”⁴⁹. »

Théorie de l'harmonie et économie politique classique

Selon une croyance assez répandue, l'économie politique serait arrivée à la conclusion qu'il existe, dans la société, harmonie entre les intérêts. Comme l'écrit Frédéric Bastiat : « [...] l'Économie politique

48. Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, op. cit., vol. I, p. 456.

49. Jacob VINER, *Adam Smith and Laissez-faire*, op. cit., p. 128.

arrive à reconnaître l'harmonie des intérêts⁵⁰. [...] Les économistes croient à l'harmonie naturelle⁵¹. » Cette thèse est beaucoup plus répandue qu'on ne le pense ; elle est loin d'être soutenue par les seuls ultra-libéraux, comme Bastiat, qui aiment à prêter aux classiques leurs propres idées. Les classiques auraient, selon les partisans de cette thèse, non seulement cru à l'harmonie des intérêts, ils auraient, par un raisonnement rigoureux, par une sorte de théorème, « démontré » l'existence de cette harmonie. Valéry Giscard d'Estaing exprime, sur ce point, ce qui est, sans doute, une opinion fort répandue lorsqu'il écrit : « [...] le libéralisme classique [...] *démontre* que les décisions individuelles dictées à chacun par son intérêt bien compris, sous l'aiguillon de la concurrence, seront les plus conformes au bien de tous⁵². » Le libéralisme classique ne démontre rien de la sorte. Comme nous avons vu, les classiques ne croyaient pas à la coïncidence systématique entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif ; encore moins pouvaient-ils avoir « démontré » cette coïncidence.

Nombre d'auteurs ont tenté de dissiper ce malentendu. Ainsi, Cournot – un auteur très fidèle au libéralisme classique – nie l'existence de cette prétendue « démonstration » : « [...] il n'est pas plus démontré pour le capitaliste que pour les autres producteurs, que la direction de l'intérêt général doive nécessairement coïncider avec celle de la résultante des intérêts particuliers⁵³. » Keynes aussi avait compris que l'on attribuait abusivement la théorie de l'harmonie aux

50. Frédéric BASTIAT, *Œuvres économiques*, op. cit., p. 130.

51. Frédéric BASTIAT, *Œuvres économiques*, op. cit., p. 128.

52. Valéry GISCARD D'ESTAING, *Démocratie française*, Fayard, Paris, 1976, p. 44-45.

53. A.A. COURNOT, *Revue sommaire des doctrines économiques*, *Œuvres complètes*, éd. J. Vrin, tome X, p. 144. Cournot continue son paragraphe en parlant, d'une manière tout à fait similaire à celle de Smith et de Hume, du

classiques : « [...] c'est *ce que l'on prétend* que les économistes ont dit. En réalité, aucune doctrine de la sorte ne peut être trouvée dans les écrits des plus grandes autorités. C'est ce qu'ont dit [...] les vulgarisateurs⁵⁴. » Et Lionnel Robbins ne dit pas autre chose : « Identifier de tels points de vue avec les opinions explicites et clairement exprimées par les classiques est sûrement un signe d'ignorance ou de malhonnêteté⁵⁵. »

rôle que doit jouer « l'encouragement gouvernemental » lorsque l'intérêt individuel ne coïncide pas avec l'intérêt collectif : « Et dès lors pourquoi l'encouragement gouvernemental ne serait-il pas cette force additionnelle qui ramène la résultante de toutes les forces auxquelles le système est soumis, à coïncider en direction de l'intérêt général » (*Revue sommaire des doctrines économiques*, Œuvres complètes, tome X, p. 144).

54. J.M. KEYNES, *The End of Laissez-faire*, *op. cit.* p. 17.

55. Lionnel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in Classical Political Economy*, *op. cit.*, p. 3.

La critique du libéralisme

Dans les chapitres 2 et 3 nous avons vu les critiques qui sont adressées à l'utilitarisme et au Droit naturel. Nous allons aborder maintenant, non les critiques adressées à ces deux théories éthiques, mais celles portées directement contre la doctrine politique appelée libéralisme. Nous allons présenter quatre de ces critiques. La première surgit de l'utilitarisme lui-même ; la deuxième émane de la doctrine des droits de l'homme ; la troisième découle des enseignements de Keynes ; et la quatrième est celle du marxisme.

La critique utilitariste du libéralisme

La première critique découle de l'application même du principe d'utilité. Rappelons qu'Adam Smith a ébauché les grandes lignes de la société libérale en passant en revue l'ensemble des institutions qui étaient proposées par les intellectuels à la fin du XVIII^e siècle et en se demandant lesquelles de ces institutions augmentent le bonheur de la collectivité et lesquelles le diminuent ; autrement dit, il a appliqué le principe d'utilité pour choisir un ensemble plus ou moins cohérent de

lois et d'institutions. Toutefois, il existe plusieurs raisons pour que quelqu'un qui emploie le même principe d'utilité que Smith arrive de nos jours à des conclusions différentes des siennes, des conclusions « non libérales », « dirigistes » ou même « sociales-démocrates ».

Une première raison est que la société a beaucoup changé depuis le XVIII^e siècle et qu'il se peut que des institutions qui auraient en effet pu être nocives à l'époque de Smith et de Turgot soient, dans les circonstances d'aujourd'hui, utiles et bénéfiques. Tel est le cas, par exemple, de la régulation des prix agricoles pratiquée en France et dans la plupart des pays développés depuis plus de cinquante ans. Il s'agit, rappelons-le, d'une régulation systématique des prix que les libéraux classiques auraient, sans aucun doute, condamnée. Cette régulation consiste à fixer un prix garanti auquel l'État achète les produits agricoles (empêchant ainsi que le prix du marché puisse tomber en dessous) et en un système de stocks régulateurs gérés, directement ou indirectement, par l'État.

Necker, s'inspirant du bon fonctionnement d'un tel système dans certains cantons suisses, avait envisagé à un moment un mécanisme similaire pour la France. Les libéraux classiques, tel Condorcet, ont dépeint les conséquences apocalyptiques qui, selon eux, découleraient d'un tel système : vols dans les greniers d'État, des milliers de tonnes de céréales pourrissant sous l'œil indifférent des gestionnaires publics négligents, etc. Il est difficile de spéculer sur les conséquences qu'aurait entraînées un tel système dans la France de Louis XVI, mais on peut dire que de nos jours ce système fonctionne avec une efficacité comparable à celle que l'on observe dans le secteur privé. En fait, un schéma régulateur beaucoup plus vaste et systématique que celui proposé par Necker existe en France depuis

presque cinquante ans et aucune des prévisions catastrophiques faites par les libéraux ne s'est produite. Au contraire, la production agricole française a connu, pendant cette période, une croissance sans précédent dans l'histoire.

Une autre institution qui aurait, peut-être, été nocive au XVIII^e siècle mais qui s'est montrée fort utile au XX^e est le développement massif de l'éducation par l'État. Nous avons vu l'importance que les libéraux classiques accordaient à l'enseignement du peuple. L'État devait, selon eux, compléter l'enseignement privé (en ouvrant des écoles là où elles n'existaient pas), assurer que cet enseignement soit accessible aux pauvres et veiller à ce qu'il ait une qualité suffisante. Mais les libéraux ont explicitement écarté le type de système qui existe aujourd'hui dans pratiquement tous les pays développés, où la presque totalité de l'enseignement est dispensée par une véritable armée de fonctionnaires rémunérés par l'État. Les libéraux croyaient que si jamais l'État en venait à jouer un rôle si prépondérant dans l'enseignement, les conséquences seraient terribles ; le corps enseignant, pensaient-ils, serait utilisé par le gouvernement pour endoctriner la jeunesse¹. Il est peut-être vrai qu'à l'époque où écrivaient les libéraux classiques un système d'enseignement d'État aussi massif que celui que nous connaissons aujourd'hui aurait effectivement été utilisé dans ce sens. L'envergure et la diversité des mouvements revendicatifs étudiants montrent néanmoins que l'enseignement massif par l'État ne provoque pas, de nos

1. « Que la totalité, ou une grande partie, de l'enseignement du peuple soit dans les mains de l'État, j'y suis aussi opposé que n'importe qui d'autre », écrivait John Stuart Mill. « Un système généralisé d'éducation par l'État n'est rien d'autre qu'un schéma pour mouler les gens de manière qu'ils soient exactement égaux les uns aux autres » (John Stuart MILL, *On Liberty*, *op. cit.*, p. 129).

jours, l'endoctrinement et la docilité que redoutaient les libéraux classiques.

Une des principales raisons pour lesquelles certaines institutions auraient produit des résultats nocifs, à l'époque où écrivaient Smith et Turgot, vient de la corruption et de l'incompétence qui régnaient dans les administrations publiques des grands pays européens (France, Espagne, Angleterre) au XVIII^e siècle. Il faut rappeler que le niveau général d'instruction, dans le peuple, comme chez les fonctionnaires, était alors très faible et qu'une partie des hauts postes administratifs était héréditaire tandis qu'une autre partie était soumise à l'achat et à la vente. L'accès à l'administration par concours et en justifiant un minimum de qualification était chose inconnue. Tenter de faire marcher de manière efficace, à l'époque, des administrations massives, composées de centaines de milliers de fonctionnaires comme celles que nous connaissons aujourd'hui (éducation nationale, service de santé, sécurité sociale, télécommunications, transports urbains, etc.), aurait peut-être, comme le pensaient les libéraux classiques, donné lieu à des cauchemars d'inefficacité. De nos jours – et les statistiques sur la croissance de la productivité par personne employée l'attestent – ces administrations ont une efficacité similaire – et parfois supérieure – à celle du secteur privé. Le principe d'utilité semble justifier (au moins ne condamne-t-il pas) que ces tâches soient aujourd'hui remplies par des administrations publiques.

Une deuxième raison pour laquelle on peut, de nos jours, arriver à des conclusions antilibérales en appliquant le principe d'utilité vient de l'apparition d'un ensemble de « nouveaux produits » (l'électricité, le gaz, l'eau au robinet, le transport par chemin de fer, etc.). Ces produits n'existaient simplement pas au XVIII^e siècle lorsque la doctrine libérale a été élaborée. La

production et la distribution de ces nouvelles marchandises se font d'une manière totalement différente de celle que prévoit le modèle libéral idéal où de nombreuses entreprises produisent la même marchandise et le public choisit le fournisseur qui offre la meilleure qualité au moindre prix. L'expérience a montré que là où la distribution de ces nouvelles marchandises se développe elle prend la forme d'un monopole, ce qui a conduit tous les pays développés à retirer ces activités du domaine de la libre entreprise pour soit les nationaliser, soit les soumettre à une réglementation plus ou moins détaillée.

Une foule d'autres institutions antilibérales que les classiques avaient crues nocives et qu'ils ont rejetées, se sont révélées de nos jours assez utiles ; du moins elles n'ont pas provoqué les conséquences nocives auxquelles se seraient attendus les libéraux. C'est le cas des institutions comme l'assurance sociale obligatoire dans les contrats de travail, l'obligation des cotisations pour la retraite, pour l'assurance chômage, etc.

Les nouveaux droits de l'homme contre le libéralisme

Si l'application du principe d'utilité peut aboutir à des conclusions non libérales, la doctrine des droits de l'homme peut, elle aussi, engendrer une doctrine interventionniste ou sociale-démocrate. Cela se passe tout naturellement lorsqu'on découvre *de nouveaux droits*.

Aux droits naturels traditionnels (liberté, propriété, sécurité), les libéraux classiques ajoutaient un « droit aux secours » pour les démunis et un « droit à l'instruction » pour les pauvres. Ces deux derniers droits complèteraient en quelque sorte la société libérale, l'aidant à fonctionner mieux, la rendant un peu moins

deuxième, un peu moins inégalitaire. Mais il n'y a aucune raison pour en rester là dans l'énumération des droits de l'homme. D'autres droits naturels et des mesures d'État assurant leur respect ont vite fait d'être exigés. Parmi les premiers « nouveaux droits » apparaît en bonne place le « droit au travail », une revendication courante à partir de 1848 et notamment après 1945 (le droit en question a été inscrit dans la plate-forme de nombreux partis politiques). Si le droit au travail est un « droit naturel », les institutions nécessaires pour assurer le plein emploi sont *conformes à la Justice*. Sont aussi conformes à la Justice certaines limitations à la liberté des patrons de licencier leur personnel.

Un autre droit revendiqué très tôt a été « le droit à une rémunération décente ». Cette revendication a débouché sur les lois de salaire minimum, lois qui sont « justes » (si l'on admet que le droit à une rémunération décente est un droit naturel), mais qui imposent indéniablement des limitations à la liberté des contrats.

Un troisième droit qui allait être revendiqué est « le droit à la santé ». Si ce droit est effectivement un droit naturel, alors toutes les institutions nécessaires pour assurer la santé de la population sont des institutions justes. Des institutions « collectivistes », qui limitent la liberté des contrats (comme l'assurance maladie obligatoire), ou qui mettent en œuvre de véritables armées de fonctionnaires (comme les services publics de santé) peuvent, sous cet angle, être considérées comme exigées par la Justice. De ce point de vue, les services nationaux de santé sont aussi nécessaires pour assurer le droit à la santé que la police et l'armée régulière le sont pour assurer le droit à la sécurité.

En 1992, en France, le projet de décret d'application de la loi Évin de lutte contre le tabagisme a reconnu que « le droit du non-fumeur à ne pas être soumis à la

fumée doit être garanti² ». Il s'ensuit une limitation de la liberté des fumeurs.

Le consensus (qui a évolué par rapport à ce qu'il était au XVIII^e siècle) tend à reconnaître nombre d'autres droits naturels que Turgot et Condorcet ignoraient ou niaient. En règle générale, des libertés que les libéraux classiques approuvaient doivent être limitées afin d'assurer le respect de ces nouveaux droits. Tel est le cas du « droit des familles à revenu modeste à vivre dans le centre des villes », droit qui a souvent été concrétisé par la limitation de la liberté des contrats de location (le contrôle des loyers et la réglementation des contrats de location notamment). Tel est aussi le cas du droit de chacun de « respirer un air propre », droit dont le respect exige que soient interdites de nombreuses activités polluantes. Chaque nouveau droit qui est découvert diminue d'autant le domaine de la liberté et nous éloigne d'autant de l'idéal du libéralisme classique.

Dans certains pays (en Suède, par exemple), on a « découvert » que les animaux aussi possèdent des droits. Afin de satisfaire ces droits, des règlements ont été adoptés stipulant, par exemple, le nombre de centimètres carrés dont doivent disposer les animaux élevés en cage. Les pratiques considérées comme « cruelles » ou « contraires à la nature » (de l'animal en question) ont été interdites.

La critique keynésienne

La conception libérale classique de la société est fondée sur l'idée que l'économie, lorsqu'elle est livrée aux seuls intérêts individuels, fonctionne d'une ma-

2. *Le Monde*, 22 janvier 1992, p. 24.

nière plus ou moins satisfaisante. L'ordre spontané qui en résulte est, selon les classiques, *grosso modo* bienfaisant. Un des principaux résultats bénéfiques de ce libre jeu réside, selon les classiques, dans le fait qu'une économie parfaitement libre tend constamment vers le plein emploi ; chaque fois que le chômage apparaît, les « forces du marché » réagissent de manière à le résorber. A.C. Pigou, important économiste anglais de l'entre-deux-guerres, a exposé l'opinion des classiques d'une manière particulièrement claire : « Quel est donc le point de vue des classiques ? Leur opinion, dans sa forme la plus rigoureuse, est que le plein emploi n'existe pas toujours mais qu'il *tend toujours à s'établir*³. »

Bien sûr, les classiques n'étaient pas des naïfs. Ils savaient que cette tendance vers le plein emploi pouvait se manifester très lentement ; contrairement aux ultra-libéraux, ils étaient favorables à des mesures étatiques pour soulager la misère (aides monétaires, travaux publics, etc.), en attendant que les forces du marché aient accompli leur tâche. Ils pensaient aussi qu'il fallait aider les chômeurs à réaliser plus facilement la transition en leur fournissant une formation professionnelle adéquate, en les aidant à changer de domicile, etc. Mais les différentes mesures d'intervention proposées par les classiques sont subordonnées à cette tendance spontanée vers le plein emploi et ne se substituent pas à elle. Il s'agit de mesures pour *accélérer cette tendance* ou des mesures *en attendant qu'elle se manifeste*. Mais l'élimination du chômage était attendue non des mesures d'intervention mais de la tendance spontanée vers le plein emploi. Autrement dit, c'est du libre jeu des intérêts et non des mesures

3. A.C. PIGOU, *Employment and Equilibrium*, Macmillan, Londres, 1949, p. 86.

consciemment prises par le gouvernement qu'on attend l'élimination du chômage.

L'essence de la critique que Keynes a faite au libéralisme classique consiste à affirmer que cette tendance constante vers le plein emploi *n'existe pas, même lorsque l'économie est parfaitement flexible*, même lorsqu'il n'y a aucune entrave au jeu des forces du marché. C'est ainsi qu'il a construit une théorie alternative à celle des classiques, théorie qui a pour but de montrer que le sous-emploi pouvait être durable. Le niveau de l'activité économique (et en conséquence le niveau de l'emploi) dépend, selon Keynes, du montant de l'investissement. Le montant de l'investissement dépend, lui, de l'idée que se font les entrepreneurs de l'état actuel et futur du marché. Si leurs anticipations sont optimistes et ils pensent qu'ils pourront vendre beaucoup, ils investiront beaucoup et créeront des emplois ; si leurs anticipations sont pessimistes et ils pensent qu'ils vendront peu, ils investiront peu et le chômage se développera. L'idée de Keynes est que les anticipations peuvent demeurer pessimistes pendant une longue période de temps ; le chômage peut donc s'installer de manière durable.

La théorie classique stipule que, lorsqu'il y a chômage, les chômeurs vont se faire concurrence pour obtenir les emplois ; les salaires auront donc tendance à diminuer. Si les salaires diminuent les entrepreneurs vont embaucher plus. Si les salaires sont flexibles donc le chômage tend à se corriger de lui-même.

Keynes n'acceptait pas cet argument. Il pensait que même si les salaires diminuent les entrepreneurs n'embaucheront pas nécessairement plus d'ouvriers. La baisse des salaires produit, selon lui, une diminution de la demande, ce qui réduit les perspectives de vente ; elle tend plutôt à déprimer l'emploi qu'à le rétablir.

Keynes ne dit pas, comme le disaient parfois les

classiques, que la tendance vers le plein emploi *peut être extrêmement lente*. Il ne dit pas – comme c'est la mode de l'affirmer de nos jours – que la tendance vers le plein emploi était *freinée* par la rigidité des salaires et par l'absence de flexibilité. Il soutient que cette tendance *peut ne pas exister*.

L'idée de Keynes est qu'il existe des « équilibres de sous-emploi », des situations prolongées de chômage dans lesquelles l'économie peut s'installer de manière durable. L'économie demeure dans cet équilibre de sous-emploi tant que l'investissement demeure déprimé, et celui-ci restera déprimé tant que les entrepreneurs restent pessimistes sur les possibilités du marché. Si les salaires diminuent, cela ne rendra pas les entrepreneurs plus optimistes et peut même avoir l'effet contraire.

L'analyse de Keynes porte un coup assez sérieux aux idées économiques du libéralisme classique. Si le mécanisme qui résulte du libre jeu des libertés individuelles ne tend pas nécessairement vers le plein emploi, une des principales vertus que les libéraux attribuaient à la liberté économique est niée.

On tire de la théorie de Keynes plusieurs conclusions interventionnistes et antilibérales. Keynes lui-même pensait que le niveau général de l'activité économique ne devait pas être la résultante du libre jeu des décisions individuelles, mais devait être déterminé consciemment par la collectivité, en fonction du niveau d'emploi souhaité. Le niveau global de l'investissement devait donc être décidé par la collectivité et non laissé comme résultante des libres choix des entrepreneurs.

La critique marxiste du libéralisme

L'idée fondamentale du marxisme est que le capitalisme est une étape passagère dans l'évolution de la société humaine. Le libéralisme est donc une doctrine tout aussi passagère puisqu'il n'est rien d'autre que l'idéologie qui accompagne et justifie le capitalisme.

La thèse marxiste est que le capitalisme développe énormément les forces productives de manière que, arrivé à un certain stade, celles-ci ne peuvent plus être organisées, comme par le passé, sur le modèle libéral (par le marché) mais doivent être dirigées consciemment par la collectivité. La distribution d'eau dans une grande ville offre un exemple intéressant d'évolution des forces productives et des changements dans l'organisation que cela impose. A la fin du XVIII^e siècle, l'eau était apportée aux domiciles par des centaines de porteurs individuels sur des chariots tirés à la main ou par des chevaux. Les forces productives (les hommes, les chariots, les chevaux, etc.) étaient faiblement développées et la forme libérale d'organisation prévalait. Avec le développement technique, sont apparus les réseaux modernes de distribution d'eau potable. La forme libérale d'organisation ne semble plus convenir à ce niveau de développement des forces productives. Il faut trouver donc une autre forme d'organisation pour cette partie de l'économie et la forme qui semble convenir est la direction centralisée de la distribution d'eau par la société (par la municipalité, par exemple).

La thèse marxiste est que l'ensemble de l'économie (et pas seulement l'eau, l'électricité, le gaz, etc.), l'industrie notamment, se développe de manière que l'organisation libérale, par le marché libre, devient de plus en plus inadéquate. Le marché de l'acier en Europe, qui est fortement organisé par la Commu-

nauté économique européenne, est un exemple du fait que la libre concurrence produit trop de gaspillage et n'est plus une manière satisfaisante pour organiser la production. On voit que cette forme d'organisation de la société n'est plus adéquate par le fait qu'une partie importante des forces productives demeure inutilisée (ce qu'attestent les hauts taux de chômage) ; atteste cette inadéquation le retour périodique (à peu près tous les huit ans) des récessions, périodes pendant lesquelles la production diminue. On estime, par exemple, que le potentiel de croissance d'un pays comme la France est de 3,5 % par an. Or, selon la Banque mondiale, de 1980 à 1989, le taux de croissance n'a été que de 2 %. La faiblesse de ce taux, par rapport à la croissance potentielle, atteste du fait que l'organisation de la production ne correspond pas aux besoins du pays. L'idée marxiste est que « la planification scientifique » peut permettre la réalisation de cette croissance potentielle et qu'elle doit donc remplacer le marché. Et, bien sûr, l'idéologie qui accompagne et justifie le marché – le libéralisme – doit être remplacée par une nouvelle idéologie, le « socialisme scientifique ».

D'autres penseurs reconnaissent que le libre jeu du marché n'est plus une forme adéquate pour organiser les forces productives dans une société moderne, mais ils rejettent la planification centrale systématique comme solution. Ces penseurs soutiennent que la régulation keynésienne du marché (appliquée à l'échelle européenne et non nationale) pourrait être la forme d'organisation qui corresponde le mieux au stade actuel de développement des forces productives.

Conclusion

On peut tirer de nombreuses conclusions des pages qui précèdent. La première est que lorsqu'on parle de libéralisme il faut avoir en tête qu'il existe de nombreuses doctrines qui portent ce nom ou des noms voisins. Ainsi, dans ce livre nous avons distingué au moins quatre de ces doctrines : le libéralisme utilitariste d'Adam Smith, le libéralisme de Droit naturel de Turgot, l'ultra-libéralisme de Milton Friedman qui propose la liberté comme critère ultime, et l'ultra-libéralisme de Bastiat qui propose un Droit naturel qui réduit les devoirs de l'État au strict minimum. On pourrait même appeler « libérale » la pensée de Keynes en raison de son acceptation globale des libertés civiles et (avec quelques restrictions) de la liberté économique. Il n'est pas absurde non plus d'appeler libéraux la majorité des économistes néo-classiques contemporains (Paul Samuelson, James Tobin, etc.) ; malgré les nombreuses tâches qu'ils reconnaissent à l'État ils acceptent quand même la liberté économique (le marché) comme base de la société⁴.

Ainsi, chaque fois que le lecteur se trouvera devant un courant de pensée désigné comme « libéral », il devra se demander de quel libéralisme il s'agit, de quel corps de doctrine on est en train de parler. Et souvent, dans les écrits des journalistes comme dans ceux des universitaires, le lecteur n'aura pas devant lui une des doctrines cohérentes que nous avons exposées mais plutôt un mélange éclectique de plusieurs doctrines.

Une deuxième conclusion est qu'on ne peut pas considérer le libéralisme classique comme la forme définitive d'organisation de la société humaine. La

4. Il va de soi, néanmoins, que Keynes et les néo-classiques ne peuvent pas être considérés comme des libéraux *classiques*.

raison en est que ce type d'organisation a déjà été dépassé et n'existe plus dans aucun pays du monde, même dans les plus « libres » comme Hong Kong ou la Suisse. Le libéralisme classique, comme forme d'organisation de la société humaine, n'a été qu'un moment dans l'histoire de l'Occident, un moment précédé par le dirigisme de type mercantiliste ou despotique et suivi par une forme d'organisation dans laquelle l'État intervient beaucoup plus que ne le prévoyaient les classiques. Il est presque impossible que les États modernes fassent marche arrière et reviennent à l'idéal du libéralisme classique. Même au Royaume-Uni où le thatchérisme a duré dix ans, le mouvement vers le passé a été, au cours de cette période, relativement limité. Quant à l'ultra-libéralisme comme forme d'organisation de la société humaine, on ne peut pas dire qu'il ait été un moment dans l'histoire humaine ; l'idéal qu'il propose, celui d'un État minimal, n'a jamais existé, même au Royaume-Uni vers 1860. Contrairement au libéralisme classique, l'ultra-libéralisme est une pure utopie.

Une troisième conclusion est que si nous voulons réformer nos lois et institutions, si nous voulons adopter *les meilleures lois possibles*, nous sommes obligés d'utiliser un critère éthique unique, faute de quoi nous nous trouverons avec un ensemble hétérogène et incohérent d'institutions. Mais quel critère éthique doit-on appliquer ? Le principe d'utilité ? Le Droit naturel ? Un autre critère ? La logique philosophique nous dit que nous devons utiliser un seul critère éthique, mais chacun des grands critères semble avoir à la fois des avantages et des inconvénients. Sommes-nous là devant une contradiction propre à la nature humaine qui ne pourrait, de par son essence même, être parfaitement cohérente en matière éthique ? Sommes-nous condamnés à un éclectisme éthique qui, nous le savons, ne peut être optimal ?

Index

Comment l'utiliser

Les numéros de page en **gras** renvoient à des définitions.

Les numéros de page en *italiques* renvoient à des citations de l'auteur mentionné.

Les mots en *italiques* renvoient à d'autres entrées de l'index.

Abréviations :

n note de bas de page.

Adams, John, 11, 131.

Agriculture,

« *systèmes agricoles* » (physiocratie),

80-81, 147-148,

régulation des prix de l', 194-195.

Alembert, Jean Le Rond d', 11,

126, 128, 130.

Amour de soi,

explication des actions humaines

27, 30-31,

voir aussi *égoïsme*, et *intérêt personnel*.

Analogie, raisonnement par, 43-45,

91, 134.

A posteriori,

éthique, **68, 72**,

psychologie, 29-30,

théorie de la connaissance (philosophie de l'expérience), **29-30**,

voir aussi *expérience* et *conséquentialisme*.

A priori,

éthique, **71-72**, 153,

psychologie, 29,

théorie de la connaissance (idées *a priori*), **29-30**,

voir aussi *rationalisme* et *raison*.

Aristote,

théorie de la connaissance d', 29-

30,

théorie de l'*association des idées* d', 32,

en faveur de la propriété privée, 38.

Association des idées, théorie de l', **31**,

avancée par Aristote, 32,

par Hume, 27, 31-32,

par Locke, 27.

Athéisme, liberté d'argumenter en

faveur de l', 41,

position de Locke, 4, 10,

position de Pufendorf, 127.

Augustin, saint, 41n.

Austin, John, 24, 56-57, 61, 62.

Axiomes, raisonnement (en morale)

à partir d', 126-136,

selon D'Alembert, 128,

voir aussi *principes*, *principes premiers*, *déduction*.

Bacon, Francis, 26, 28, 29, 56,

voir aussi *empirisme*, *a posteriori*.

Bastiat, Frédéric, 10-12, 33, 36,

- 143, 144, 167, 179, 180, 186, 190-191, 205.
voir encadré, 176,
voir aussi *ultra libéralisme*, *harmonie naturelle*.
- Bentham, Jeremy, 13-14, 64,
définition du *principe d'utilité*, 13-14, 55,
principe d'utilité de Bentham, trouvé chez Hume, 55, 69, 116, méthode « du détail », 57-58, 69, sur la mesure du *plaisir*, 110-111,
sur les droits « naturels » de l'homme, 118, 157,
déformé par Jouffroy, 39, par Halévy, 39, par Whewell, 62,
voir aussi *utilitarisme*,
voir encadré, 68-70.
- Berlin, Isaiah, 20n.
- Bien-être, 20-21, 38, 69, 77, 79, 94, 103-106, 113, 118, 140, 141, 159, 175,
voir aussi *bonheur* et *plaisir*.
- Bienfaisance, devoir de, par opposition à *justice*, 140-146,
de la part de l'État, 144-146,
doit être payée avec des impôts, 146-149.
- Bien *subordonné* ou *critères* et *règles secondaires*, 18-20, 56n, 77, 83.
- Bien *suprême* ou *ultime* ou *sum-mum bonum* ou *souverain bien*, 13, 18, 51, 73, 106-107, 123,
selon les *utilitaristes* (le *bonheur* de la communauté), 13-15,
selon les partisans du *droit naturel*, 37,
selon les *ultra-libéraux* (la *liberté*), 172-175,
selon Kant, 15,
selon Smith (le *bonheur* et le *bien être*), 20-21, 77,
selon Locke (suivre la volonté de Dieu), 19,
selon Spinoza (s'unir avec Dieu), 73,
selon Cicéron (suivre la *Nature*), 18,
un seul ou plusieurs ?, 17-21,
voir aussi *monisme* et *éclectisme*.
- Bill of Rights*, 10.
- Bonheur, 40, 72-74, 104,
but de l'homme sur terre, 14-15, 21,
critère du bien et du mal, 13, 14, 19-20, 36-37, 63, 117,
différence avec « la *satisfaction* des désirs », 97-104,
calcul ou mesure du bonheur ou *plaisir*, 107-111,
voir aussi *plaisir*, et *bien être*.
- Bonheur de la communauté ou bonheur général,
étalon de la morale et la législation, 55, 57, 69, 77,
but de Dieu pour l'homme, 15, 21,
rapport avec la *richesse*, 47-48, 65-66, 77,
voir *bonheur*.
- Bossut, Abbé, 11.
- Brown, Thomas, 32.
- Buccleuch, duc de, 79.
- Buchanan, David, 16-17.
- Burke, Edmund, 21, 151.
- But suprême, voir *bien suprême*.
- Caisse d'escompte, 162, 163, 179, 187.
- Calcul du *plaisir* ou du *bonheur*,
calcul *égoïste*, 61, 62,
calcul *utilitariste*, 16, 57, 71-72, 104,
selon Hume, 71,
selon Bentham, 110-111, 113,
selon Mill, 120,
selon Sidgwick, 111,
critiqué par Condorcet, 113,
critiqué par Constant, 72,
critiqué par Rawls, 113,
difficulté du calcul, 107-111,

- confondu avec « *satisfaction* des désirs ».
- Campbell, T.D., 83.
- Censure, 10, 41, 127,
voir aussi *athéisme*.
- Cicéron, 18, 34, 38.
- Colbert, 10, 80.
- Concepts ou *idées fondamentales*, 23, 27, 29.
- Concepts de base de l'*éthique*, 49-53.
- Concurrence, 191, 201, 204,
voir aussi *liberté économique* et *liberté naturelle*.
- Condorcet, Marquis de,
le *droit naturel*, 112, 123, 132, 146, 164,
l'*éducation publique*, 5, 11, 149-150,
l'*esclavage*, 133-134, 155, 171,
la *liberté*, 136,
le *rationalisme éthique*, 153, 154, 155,
voir encadré, 145-146.
- Conformité à la *Nature* et/ou à la *Raison*, 129,
voir aussi *droit naturel* et *justice naturelle*.
- Connaissance, théories de la, 29-30,
voir aussi *a priori*, *a posteriori*, *empirisme*, *rationalisme*, *expérience*.
- Conséquentialisme, 72.
- Conservateurs, 22.
- Constant, Benjamin, 9, 16,
à propos de Bentham et du *principe d'utilité*, 17, 72.
- Constructivisme, 21-23.
- Content et contentement, voir *satisfaction*.
- Contrainte ou force, 48, 158,
quand est-elle légitime ou illégitime :
selon l'*utilitarisme*, 74-75, 117, (Mill) 84-85 et 89-90,
selon le *droit naturel*, 140-142, 146-147, 150, (Turgot) 152 et 165,
selon l'*ultra-libéralisme*, 177.
- Corn Laws, 4, 178.
- Corriger la nature, voir *nature*.
- Cournot, Antoine-Augustin, 191.
- Critère suprême et critère ultime,
voir *Bien suprême*.
- Critères secondaires, voir *biens subordonnés*.
- Déclarations des *droits de l'homme*,
voir *droits de l'homme*.
- Déclaration d'indépendance, 43, 132, 143.
- Decourtray, Mgr, 126.
- Déduction, 152-157,
en éthique, 43, 91, 126, 128, 152.
- Déontologique, 72.
- Descartes, René, 29-30.
- Dessein, 34-36.
- Devoirs de *justice* et devoirs de *bienfaisance*,
différence entre les deux, **140-142**,
devoirs de *justice* : l'*éducation* et l'*aide aux pauvres*, 149-152,
devoirs de *bienfaisance*, **141**.
- Devoirs de l'*État*, voir *État (rôle de l')*.
- Dieu, sa volonté :
critère éthique suprême (Locke) 19, 56, 71, 125,
le *bonheur* de l'homme (Smith) 15,
autre chose que le bonheur (Kant) 15,
le *bonheur* et la *perfection* (Dugald Stewart) 15,
union avec Lui, *but* de la vie (Spinoza) 73,
a créé un monde *ordonné*, (Cicéron) 34-35, (Turgot) 35, 186.
- Domaine privé et domaine de la

- liberté*, 11, 74, 76, 84-89, 90-92, 116-120,
voir aussi *juridiction de la société (domaine de)*.
- Droit abstrait, 17, (Mill) 75, 123, 162n, 169.
- Droit naturel, **15-16, 37, 125-126, 128, 129**, 135,
ancienneté du droit naturel, 37,
droit naturel *rationaliste*, 135, 155-157,
axiomes ou principes du droit naturel, 41, 43, 44, 45, 128,
actions permises et actions interdites, 136, 138,
les débats au sein du *droit naturel* :
 le statut de l'*esclavage*, 41-46,
 l'*instruction* gratuite pour les *pauvres*, 149-150,
 l'aide aux *pauvres*, 150-152,
 conduit aux mêmes règles que le *principe d'utilité*, 16-17, 26, 48, 160.
- Droit naturel, représentants :
 Pufendorf, 129-130,
 Turgot, 137,
 Condorcet, 112, 123,
 D'Alembert, 130,
 Benjamin Constant, 17, 72,
 voir aussi *Cicéron, Grotius, Hobbes, Kant, Locke, Paine et Rawls, ordre*.
- Droits de l'homme, fondés sur :
 l'*utilité*, 75-76, 115-119, 157-159,
 la *nature* et la *Raison*, 129.
- Droits naturels, **129**,
déclarations des, 43, 125-126, 130, 132, 143, 164,
justification, 133-136,
droits inaliénables, (Hobbes) 45, 46, 135,
critique des droits naturels, 157-159.
- Droits (divers), 5, 11 :
 droit à la *vie*, 19, (Locke) 42, (Condorcet) 113, 114-115, 133, 134, 143,
 dans le *droit naturel*, 133, 150,
 droit à la *liberté*, voir aussi *esclavage*,
 d'après Mill, 84-86, 136-139, selon le *droit naturel*, 133-134, 136-139, 140,
 droit de propriété, 4, 19, 133, 154,
 d'après l'*utilitarisme*, 91, 116-117, 118-119,
 selon le *droit naturel*, 91, 134, 148 (sur la terre), 149, (Turgot) 162,
 droit d'une femme (sur son ventre), 58,
 droit à la santé, 198,
 droit au secours, 44, 150,
 droit au travail, 198,
 droit à l'*instruction* ou *éducation*,
 droit d'utiliser la *force*, 140-141, dans l'*utilitarisme*, 84-85, 89, dans le *droit naturel*, 141,
 droit d'*esclavage*, (Locke) 42, (Hobbes) 42,
 droit de se défendre, (Hobbes) 45,
- Dumont, Louis, 8, 9, 36, 49n.
- Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, 138, 162n, 165.
- Dworkin, Ronald, 115.
- Éclectisme (ou pluralisme), voir *monisme*.
- Économie politique, **9**, 47,
une science ou non ? 5, 162n
principe de « *non-intervention* » (Mill), 9
Adam Smith et l', 78, 80,
systèmes d', 80-81,
Mill et l', 9, 94,

- ultra-libéralisme* et, (Bastiat) 180, 190-192,
 Edgeworth, Francis, 55, 106.
- Éducation, enseignement et instruction,
 devoir de l'*État*, 5, 16, 182, 184-185, (Smith) 80, 81, (Turgot) 138,
 devoir de *justice naturelle*, 143, 149-150, 180, 197,
liberté et *contrainte*, 12, 19, 75, 76, 85, 89, (Smith) 167,
 opinion des *ultra-libéraux*, 184-185,
 service public d'enseignement, 5, 11, 195-196.
- Égalité des *droits*, 135.
- Égoïsme, doctrine éthique, 60, (Bentham, Mill, Sidgwick) 63-65, souvent confondue avec l'*utilitarisme*, 60, 63-65
- Égoïsme, théorie psychologique, 30-31, souvent confondue avec l'*utilitarisme*, 59-60, 61-63.
- Empirisme, 29, voir aussi *a posteriori*.
- Enseignement, voir *éducation*.
- Epicure, 37, 39-40, 47.
- Esclavage,
 opinion de Condorcet, 45, 155,
 opinion de Hobbes, 42-43,
 opinion de Locke, 42,
 opinion de Smith et de Mill, 47,
 statut dans l'*utilitarisme*, 46-48,
 statut dans le *droit naturel*, 41-46.
- Étalon, voir *critère*.
- État, rôle de l',
 dans le *droit naturel*, 179-180, ce qu'il ne doit jamais faire, 141-142,
 ce qu'il doit faire, 142-146,
 — devoirs de *bienfaisance*, 144-146,
 — devoirs de *justice*, 143, 197-198,
 — financement des travaux de *bienfaisance*, 147-149, dans l'*utilitarisme*, 93-97, 119, 164, 182-185, dans l'*ultra-libéralisme*, 165, 166, 178-179, 181-185.
- Éthique, morale, mœurs, plusieurs sens que possèdent ces mots, 49-53, (Sidgwick) 52, (Smith) 52, (Moore) 52, deux grandes doctrines, 13-17, 26, 36-38, 41, 206, classification des doctrines éthiques :
conséquentialistes et *déontologiques*, 70-72,
monistes et *pluralistes*, 20-21, 167-172,
 ancienneté des doctrines, 36-38, éthique *égoïste*, 63-65, voir aussi, *utilitarisme*, *droit naturel*, *perfectionnisme*, *critère*, *bien suprême*, *monisme*.
- Évidence, vérités évidentes et principes évidents, 43, 44, 128, 133, 161.
- Évolution et évolutionnisme, 21, (Lucrèce) 35, (Hume) 35-36.
- Exceptions et circonstances exceptionnelles, voir *règles* et *Hume*.
- Expérience et expérimentation, 29-30, 59, 197, et *utilitarisme*, 85, 86, 90, 114, 153, 154, voir aussi *a posteriori*.
- Fisher, Irving, 106.
- Force publique, utilisation de la, voir *contrainte* et *droit d'utiliser la force*.
- Friedman, Milton,
 principe éthique suprême, 173, 205,
 critique de Smith, 97,

- sur l'éducation publique, 184-185,
voir encadré, 174,
voir aussi *ultra-libéralisme*.
- Gournay, de, 137.
- Grotius, 41, 43.
- Guerre juste, 42.
- Hahn, Frank, 106.
- Halévy, Élie (thèses erronées sur l'économie politique et l'utilitarisme), 8-9, 36, 39, 61, 65, 66, 68, une critique de Halévy, 63n.
- Harmonie naturelle, 33, 34, 185-189,
opinion des *ultra-libéraux*, 36, 178, 181, 186, 190,
opinion de Hume et Smith, 36, 79, 186-189,
opinion de Cournot, 191,
intérêt personnel et *intérêt collectif*, 36, 90,
voir aussi *ultra-libéraux* et *Bastiat*.
- Hayek, Friedrich, 7, 34, 166, 167, 186,
éclectisme éthique, 163-172,
constructivisme des classiques, 21-23,
privatisation de la monnaie, 10-11,
voir encadré, 174-175.
- Hédonisme, *égoïste* et universaliste, 63, 64.
- Helvétius, Claude-Adrien, 27, 30, 57, 69.
- Hobbes, Thomas, 27, 41, 42-43, 45.
- Humboldt, Wilhelm von, 3, 5, 11, 23.
- Hume, David, 3, 35-36, 66, 102, *utilitarisme*, 13, 26, 55, 57, 71, 83, 159,
principe d'utilité de Bentham, trouvé chez Hume, 55, 69, 116,
constructivisme, 22,
- les *droits* (et devoirs) fondés sur l'*utilité publique*, 116-118, *règles* et exceptions, 119-120, association des idées, 27, 32, *empirisme*, 29, psychologie non-égoïste, 30, 31, *harmonie naturelle*, 36.
- Idéal de perfection ou d'excellence, 15, 48, 69, 73, 81, 104, 111.
- Idées fondamentales, nombre limité, 27-28, très anciennes, 28, 29-41.
- Idées innées ou *a priori*, voir *a priori* et *raison*.
- Impératif catégorique kantien, 38.
- Impôt progressif, 169-170.
- Instruction, voir *éducation*.
- Intention de la Nature, voir *nature*.
- Intérêt personnel,
comme motivation, 31, 96, 144,
comme *critère éthique*, 60-65,
harmonie des intérêts, 186-191,
l'individu connaît-il toujours son intérêt ? 92-93,
voir aussi *amour de soi* et *égoïsme*.
- Intérêt, voir aussi *bonheur* et *utilité*.
- Intérêt général, collectif ou public, 113,
but vers lequel doivent tendre les lois et les actions, 55, 56, 93, 120, 144,
actions qui affectent l', 90.
- Intérêt, voir *taux d'intérêt*.
- Intervention, de l'État,
les classiques, 12-13, 80-81, 94, 97, 136, 138, 162-165,
perturbe l'*harmonie naturelle*,
principe de *non-intervention*, 8-9,
voir aussi *État* (*rôle de l'*).
- Intuitionnisme, voir *pluralisme*.
- Jefferson, Thomas, 3, 5, 8-11, 43, 48, 126, 143-144, 148, 177,
voir encadré, 131-132.

- Juridiction de la société, domaine de, 12, 14, 77, 85, 87-91, 139, voir aussi *domaine privé*.
- Justice, **42, 141**,
le mot possède plusieurs sens, 49, 50,
théorie de la justice, **16, 58**,
idéal vers lequel doivent tendre les réformes, 23, (Turgot) 137 et 146,
critère éthique, **44**, 58-59, 170, (Condorcet) 112-113, (Turgot) 168,
justice et *utilité publique*, (Smith) 82-83, (Hume) 83, Rawls 113, (Turgot) 137-138 et 161-163,
explication utilitariste de la *justice*, 115-120, **159**, 157-159,
justice et *bienfaisance*, voir *devoirs de justice*,
contrats justes, 41,
guerre juste, 42,
sentiment de justice et d'injustice, 78,
justice selon les classiques, 142-143, 179,
justice selon les *ultra-libéraux*, 142-143, 179,
- Justice naturelle, 26, 44, **124-125**, voir aussi *droit naturel*.
- Kant, Emmanuel, 3, 29, 31, 38,
but de la vie et critère éthique, 15, 21, 38, 57, 58, 71-72, 112.
- Keynes, John Maynard, 199-202.
- Libéralisme ou libéralisme classique, **3**,
plusieurs acceptions du mot, 8-9, souvent confondu avec *l'ultra-libéralisme*, 7-8,
trois familles à distinguer, 9-13, issu de deux grandes doctrines éthiques, 13-17.
- Liberté,
dans le *droit naturel*, **136**, dans *l'utilitarisme*, 57, en tant que *critère suprême*, 172-177.
- Liberté de conscience, (Locke) 10.
- Liberté de discussion, 48, 74, (sur l'athéisme) 4, (Mill) 75-76, 85-86, (en tant que droit justifié par l'utilité) 117-118.
- Liberté d'expression, 16, 24, 57.
- Liberté économique,
statut dans *l'utilitarisme*, 90-92, statut dans le droit naturel, 91, 133-135, 136-139.
- Liberté individuelle, voir *domaine privé*.
- Liberté naturelle, 5,
système de la liberté naturelle, 81,
ne pas confondre avec *non-intervention*, 81,
on peut la restreindre (Smith et Hume), 81-83, 138-139, 163-164,
on ne doit jamais la restreindre (Turgot et Condorcet), 138-139, 162, 164-165,
et devoirs de l'État, 96-97.
- Liberté de la presse, 75, 76.
- Libre-échange, doctrine du (Mill) 92.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 29, 30.
- Locke, John,
principe éthique suprême, 19,
théorie de la *connaissance*, 29-30,
l'esclavage, 10, 10n, 42,
la *censure*, 10.
- Loi des grands nombres, 109.
- Lucrèce, 35, 40.
- Main invisible, voir *Smith et Harmonie naturelle*.
- Mandeville, Bernard, 27, 30.
- Maritain, Jacques, 125.
- Marshall, Alfred, 109-110.
- Matérialisme, 30n, 59.

- Mesure du plaisir, voir *calcul*.
- Mill, James, 32n, 40, 94.
- Mill, John Stuart, 3,
 principe éthique, 13, 20, 37, 67,
 74, 75, 102-103,
 défense de l'*utilitarisme* contre
 les déformations, 40, 60, 62, 63,
 65, 67,
 sur Socrate et le pourceau, 101-
 103,
 les *droits* fondés sur l'*utilité*,
 117-118, 120, 157-158,
 critique du *droit naturel*, 33, 50,
 critique des *idées a priori*, 153-
 154,
constructivisme, 22,
 principe de la *liberté indivi-*
duelle, 84-86,
 sur l'*éducation*, 5, 195n,
 sur l'*esclavage*, 47,
 sur l'aide aux *pauvres* démunis,
 183,
 la liberté de discussion, 75-76,
 la liberté économique, 90-93,
 sur le rôle de l'*État*, 93-97,
 voir encadré, 94-95.
- Mises, Ludwig von, voir *von*.
- Mœurs, voir *éthique*.
- Monisme et *éclectisme* (ou *plura-*
lisme), 20-21, 167-172,
 monistes :
 Kant, 21,
 Mill, 20,
 Smith, 20-21,
 Sidgwick, 171,
 Turgot, 171n,
 éclectiques :
 Dugald Stewart, 15,
 Hayek, 168-170.
- Monopoles,
 admissibles pour Adam Smith et
 Ricardo, 5, 81, 160-161, 163-
 165,
 inadmissibles pour Turgot, 159-
 163.
- Montesquieu, Charles-Louis de
 Secondat, 10, 112n.
- Moore, G.E., 20n, 70-71.
- Morale, voir *éthique*.
- Morals*, mot anglais souvent mal
 traduit, 53-54.
- Mort, peine de,
 d'après Condorcet, 113,
 considérations d'*utilité publique*
 (Smith), 114, 115,
 voir aussi *vie* et *droit à la vie*.
- Mortalité infantile, 110.
- Mount Pellerin Society, 97.
- Nature, la,
 sens du mot, 50,
 critère du bien et du mal, 33,
 ordre de la nature, 33, 37, 56,
 135,
 intention de la nature, 37, 56,
 126,
 suivre la nature, 50, 56,
 corriger la nature, (Smith) 79,
 voir aussi *droit naturel*, *droits*
naturels, *liberté naturelle*.
- Nature humaine, principes et
axiomes de la, 45, 78, 79, 126,
 129.
- Necker, Jacques, 80, 88n, 145, 194.
- Newton, Isaac, 157,
 non-intervention, principe de,
 voir *intervention*.
- Observation, voir *expérience* et *a*
posteriori.
- Ordre ou régularité de la *nature*,
 32-33, 187, 200,
 origine de cet ordre, 34-36.
- Ordre de perfection (ou harmonie)
 que la *Raison* peut découvrir
 dans la Nature, 26, 33-34, 37, 56,
 141, (Turgot) 146, 162.
- Paine, Thomas, 48, 132, 136, 144,
 145,
 voir encadré, 151.
- Pauvres ou démunis, aide aux, 16,
 77-78,

- d'après l'*utilitarisme*, 109-110, 182-183,
d'après le *droit naturel*, 143, 149-152, 197,
d'après les *ultra-libéraux*, 180, 182.
- Perfection, voir *idéal de* et *ordre de*.
- Physiocrates, 137, 147-149.
- Pierre de touche, voir *critère suprême*.
- Pigou, A.C., 106, 109, 200.
- Plaisirs,
synonyme de *bonheur*, 73, 74,
matériels et spirituels, 39-40, 65-66,
ne pas confondre avec « satisfaction », 97-104,
mesure du plaisir, voir *calcul*,
qualité et quantité, 94.
- Platon, 29-30, 39.
- Pluralisme, voir *monisme*.
- Poor Laws*, 4.
- Préférences, le soi disant utilitarisme des, 68, 104-105.
- Principe de la *liberté individuelle*, voir *Mill*.
- Principe de non-intervention, voir *intervention*.
- Principe du maximum de liberté, 172-177.
- Principe d'utilité ou principe d'utilité publique, voir *utilitarisme*.
- Principe, unité de, voir *monisme*.
- Principes de *justice*, 17, 41-44, 58,
(Kant) 21 et 38, (Rawls) 23 et 58,
(Bacon) 26, (Condorcet) 146,
(Paine) 151, (Turgot) 161-163,
(Hayek) 170, 171.
- Principes de l'action humaine,
(Smith et Hume) 31, (Hobbes) 45, (Smith) 78.
- Principes de l'économie politique, 9.
- Principes du *droit naturel*, voir *droit naturel*.
- Principes généraux, premiers, de départ et *axiomes*, 9, 11, 41, 64, 68, 69, 70, 92, 97, 128, 135, 156, 157, 168.
- Psychologie, 29-30, 32n, 51, 52, 59, 61, 62, 78, 159.
- Pufendorf, Samuel, 12, 41, 43, 45, 127, 128, 129-130, 135, 140, 155.
- Qualité des *plaisirs*, voir *plaisirs*.
- Quesnay, François, 81, 137.
- Raison et Raison naturelle,
critère du bien et du mal, 15,
(Kant) 21, 37, (Grotius, Pufendorf, Hobbes et Locke) 41, 56, 116, 117, 125, 126, 127-128, 129, 134, (Turgot) 137 et 168, 140, 145, (Paine) 151, (Pufendorf) 127 et 140,
droits de l'homme fondés sur la Raison, 117, 118,
origine des idées (*rationalisme*), (Descartes, Leibniz, Kant) 29-30, 59, 127, 129, 135, 154,
voir aussi *a priori* et *droit naturel*.
- Rationalisme, voir *raison*.
- Rawls, John,
idéal *constructiviste*, 23,
but de sa théorie de la *justice*, 113,
qui sont les *utilitaristes*, 55, 105,
sa définition erronée de l'*utilitarisme*, 98-104, 106, 175.
- Reagan, Ronald, 7, 174.
- Règlement et réglementation de l'économie, 139, 197, 199,
selon les classiques, 13, 74-75, (Jefferson) 11, (Hume) 55, (Mill) 76, 89, 91 et 93 (Smith) 76-77, 80, 160-161, 167-168 et 187,
selon les *ultra-libéraux*, 11, 186-187,
critères pour choisir, 13, 82-83, 115.

- Règles de conduite, 18, 188,
critère suprême des bonnes
règles, 16, 130, 134, 161,
(Constant) 17, (Hume) 55, 83,
116, 116-120, (Bentham) 64,
(Mill) 95 et 159, (D'Alembert)
126 et 128,
règles ou *critères* secondaires, 18,
règles et *utilitarisme*, 68, 115-
120,
règles et exceptions, (Hume)
119-120.
- Révélation divine, (source de
connaissance) 15, 125-127.
- Révolution anglaise, 10.
- Révolution française, 4, 6, 57.
- Ricardo, David, 5, 36, 95,
principe éthique, 13, 14, 56-57,
94.
- Richesse,
relation avec le *bonheur*,
d'après les *utilitaristes*, 14,
(Smith) 66, 77-78, (Hume) 66,
(Mill) 66,
opinion que leur attribue
Halévy, 39, 65,
manière d'accroître la richesse,
(Smith) 76-77, 80 et 189, (Mill)
94, (Friedman) 97.
- Robbins, Lionel, 83, 174,
familles du libéralisme, 26, 192,
168.
- Robespierre, 152.
- Samuelson, Paul, 106, 205.
- Satisfaction et satisfaction *des
désirs*, souvent confondu avec
bonheur, 97-104.
- Schumpeter, Joseph, 65, 178.
- Sélection naturelle, 35-36, 186.
- Sen, Amartya, 68.
- Sens moral, théorie du, 15, 125,
(Jefferson) 126, (D'Alembert)
126.
- Sensualisme, 59.
- Sentiments moraux et sentiments
naturels, 18, 40, 158-159,
comment ils se forment dans
l'esprit, (Hume) 31, 51, (Smith)
78-79,
doivent être évalués et éventuel-
lement *corrigés* (Smith), 52, 79,
(Sidgwick) 53,
sentiments « simples » et « com-
plexes », 31,
sentiment du *juste* et de l'*injuste*,
50, 51, 124-125, 158-159,
sentiments familiaux, 96.
- Sidgwick, Henry,
principe *éthique*, 63, 67, 171,
définition de l'*éthique*, 52-53,
sa défense de l'*utilitarisme*
contre les déformations, 60, 62,
63, 67, 100, 101, 111,
sa pensée déformée par Rawls,
98, 104-105,
sa critique de l'*ultra-libéralisme*,
177.
- Smith, Adam,
principe éthique, 13, 14, 14, 17,
20-21, 52, (d'après Rawls) 55, 77,
82-83, 114, 167-168, 173, 205,
critiqué par Stewart, 15,
théorie psychologique, 30-31,
51, 54, 78-79,
sur le *bonheur*, 73-74, (relation
avec la richesse) 66,
harmonie relative de la *nature*,
36, 186, 187, 189, 190,
main invisible (n'agit pas tou-
jours), 80, 187, 190,
constructivisme, 22,
rôle de l'*État*, 5, 9, 96, 97, 182,
dans l'économie, 5, 9, 10, 12,
80-83, 94, 187,
dans l'*éducation*, 5, 185,
caricaturé par Halévy, 8,
sur la *liberté naturelle* (Smith ne
l'approuve pas toujours), 81-83,
maximum légal sur le *taux
d'intérêt*, 160-162,

- concession de *monopoles*, 163-165,
sur l'*esclavage*, 47, 75,
sur la *richesse*, 76,
voir encadré, 78-90.
- Socrate, 102-103.
- Sophocle, 103.
- Souverain bien, voir *bien suprême*.
- Spencer, Henry, 167,
principe éthique, 21, 177,
harmonie naturelle, 33, 36, 182,
186,
rôle de l'*État*, 144, 179, 180,
183,
voir encadré, 181.
- Spinoza, Baruch, 3
principe éthique, 73.
- Stewart, Dugald, 103-104, 32n,
principe éthique, 15,
sur Smith, 82-83.
- Subvention, (Turgot) 164, 165,
(Hayek) 169.
- Summum bonum*, voir *bien suprême*.
- Surproduit, 147-148.
- Sympathie, 50, 78, 159.
- Systèmes, 4, 13, (Kant) 21, (Smith)
22, 28, (Locke) 30, 56, (Rawls)
58, 157,
système « *égoïste* », 62,
système « *utilitaire* », 60,
systèmes d'*économie politique*,
80,
système de la *liberté naturelle*,
81-83, 96, 97, 188.
- Taux d'intérêt, maximum légal,
souhaitable pour Adam Smith,
160-161,
inadmissible pour Turgot, 161-
163.
- Température, 110.
- Thatcher, Margaret, 7, 174, 206.
- Thomas d'Aquin, saint, 127.
- Tort, 136, 138.
- Turgot, 24,
critère éthique suprême, 15, 16,
35, 137, 163, 164, 168, 171,
réformes de, 4, 11, 137, 144-146,
162, 179, 187,
seule la Nature « produit » ou
« reproduit », 147-148,
révolution en philosophie, 157,
voir encadré, 137-138.
- Ultra-libéralisme, 10, 165, 166-
192,
voir aussi *harmonie naturelle* et
non-intervention de l'État.
- Utilitaire, mot péjoratif avec lequel
l'*utilitarisme* est parfois confon-
du, 66.
- Utilitarisme ou principe d'utilité,
13, 37, 40, 55, 152-153,
une doctrine éthique (selon ses
partisans) et rien d'autre, 67,
existe depuis l'Antiquité, 37,
à propos du mot, 68-72,
expression empruntée par Ben-
tham à Hume, 55, 57, 116,
utilitarisme et *droits*, 75-76, 115-
119, 157-159,
utilitarisme et *règles*, 68, 115-120,
utilitarisme et liberté, 48, 57,
136-139,
malentendus sur l'utilitarisme,
27, 37, 39-40, 59-66,
une théorie psychologique ?
61-63,
prône-t-il l'*égoïsme*, 63-65,
souvent confondu avec *utili-
taire*, 66,
confusion de John Rawls, 97-
104,
un ou « plusieurs » utilita-
rismes, 68, 120,
caricaturé depuis l'Antiquité, 39-
40,
utilitarisme classique, 98, 100,
104, 105,
critiques adressées à l'utilita-
risme, 106-122,

Condorcet, 112, 113,
Dugald Stewart, 21,
Dworkin et Sen, 115,
Rawls, 104, 113,
Turgot, 16,
voir aussi *calcul utilitariste*,
Utilitas publica et *Utilitas*
communis, 56.

Utilité, voir *bonheur*, *plaisir* et
intérêt.
Utilité publique, principe d', voir
utilitarisme.
Vie, marchandage et arbitrage,
113-114, voir aussi *mort*.
Volonté de Dieu, voir *Dieu*.
von Mises, Ludwig, 178.

Table

<i>Introduction</i>	3
Le soi-disant principe de non-intervention .	8
Trois familles de pensée à ne pas confrondre	9
Un grand projet de réforme	12
La méthode utilisée dans ce livre	23
À propos de cette édition	24
 <i>1 / Libéralisme et grandes doctrines</i>	
<i>éthiques</i>	26
Les idées fondamentales et leur ancienneté .	29
Les doctrines normatives	32
Apparition du libéralisme : l'exemple de l'esclavage	41
Vocabulaire et concepts de base de l'éthique	49
 <i>2 / Le libéralisme utilitariste</i>	55
Quelques malentendus : ce que l'utilitarisme n'est pas	59
L'«utilitarisme» selon ses partisans : une seule opinion	67
La théorie utilitariste de la liberté	74
Les deux « principes de liberté » de John Stuart Mill	83

Le second principe de Mill	89
L'utilitarisme selon John Rawls	97
Critiques du critère utilitariste	106
<i>3 / Droit naturel et libéralisme</i>	<i>123</i>
Droit naturel et raison humaine	127
Les « droits de l'homme »	130
Le domaine de la liberté	136
Critique de la doctrine des droits de l'homme	152
Exemples d'application des deux doctrines éthiques	160
<i>4 / L'ultra-libéralisme</i>	<i>166</i>
Le monisme ou l'unicité du critère éthique ultime	167
La « liberté » en tant que critère éthique ultime	172
Le Droit naturel, chez les ultra-libéraux . .	177
L'application du principe d'utilité chez les ultra-libéraux	182
L'harmonie spontanée de la société	185
<i>5 / La critique du libéralisme</i>	<i>193</i>
La critique utilitariste du libéralisme	193
Les nouveaux droits de l'homme contre le libéralisme	197
La critique keynésienne	199
La critique marxiste du libéralisme	203
<i>Conclusion</i>	<i>205</i>

Les fondements philosophiques du libéralisme

Une certaine pensée libérale, venue des pays anglo-saxons, a soufflé sur le monde occidental au cours des années 1980. Se posant en défenseurs de la liberté des citoyens, les représentants de ce courant – Milton Friedman et Friedrich Hayek – ont instruit le procès de l'État, jugé trop interventionniste. Ils ont inspiré les gouvernements (Thatcher et Reagan), comme les institutions internationales (Banque mondiale, FMI, etc.) et ont laissé une empreinte forte, encore perceptible en ce début de siècle dans certaines déclarations d'hommes politiques et d'intellectuels, y compris à gauche.

Les propagateurs de ces idées ont soutenu qu'ils ne faisaient que réaffirmer la pensée des fondateurs du libéralisme, notamment celle d'Adam Smith. Il n'est donc pas inutile de confronter les points de vue des Anciens et des Modernes en la matière.

C'est ce que Francisco Vergara a entrepris de faire dans cet essai, démontrant, au terme d'une analyse comparative fine, que le courant de pensée ultralibéral qui réunit Hayek et Friedman appartient à une tradition philosophique opposée à celle du libéralisme classique. À partir de là, il s'efforce de reformuler et d'apporter des réponses à des questions qui restent d'actualité : où doit s'arrêter le rôle de l'État ? Jusqu'où peut aller la liberté de l'individu ?

« On peut apprécier la clarté de l'exposé de ces grandes familles de pensée – ce qui devrait encourager le lecteur à poursuivre ses réflexions en se plongeant lui-même dans les grands textes justement mis en évidence par l'auteur. »

LE MONDE

« Un livre remarquable de clarté qui présente les deux grandes familles libérales. [...] Facile à lire, bien enlevé et convaincant, le livre de Vergara est à mettre entre toutes les mains. »

Denis Clerc, *ALTERNATIVES ÉCONOMIQUES*

Francisco Vergara est né à Santiago du Chili en 1945. Économiste et journaliste, il est l'auteur de nombreux articles d'économie et de philosophie dans des publications françaises et anglo-saxonnes.



Éditions La Découverte,
9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris
www.editions-ladecouverte.fr
9,50 €

ISBN 978-2-7071-3520-9