

## La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ?

Laurent Jaffro

Volume 40, numéro 1, printemps 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1018383ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1018383ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jaffro, L. (2013). La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson ? *Philosophiques*, 40(1), 197–215. <https://doi.org/10.7202/1018383ar>

# La mesure du bien.

## Que calcule le calcul moral de Hutcheson ?

LAURENT JAFFRO

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
jaffro@univ-paris1.fr

Cette étude propose une interprétation du calcul moral de Hutcheson et de sa première ébauche dans Shaftesbury, et, au-delà de similitudes verbales, montre ce qui le distingue du calcul benthamien. Dans la conclusion de l'*Inquiry concerning Virtue, or Merit* (1711), Shaftesbury utilise l'expression « arithmétique morale » pour décrire la manière dont le bonheur se compose de diverses sortes d'affections :

On the other side, the happiness and good of virtue has been prov'd from the contrary effect of other affections, such as are according to nature, and the oeconomy of the species or kind. We have cast up all those particulars, from whence (as by way of addition and subtraction) the main sum or general account of happiness, is either augmented or diminish'd. And if there be no article exceptionable in this scheme of moral arithmetick; the subject treated may be said to have an evidence as great as that which is found in numbers, or mathematicks (I, 272<sup>1</sup>).

Ce passage est régulièrement cité par les commentateurs et les historiens pour montrer que Hutcheson a trouvé cette idée dans Shaftesbury (ce qui est vrai) et que Shaftesbury et Hutcheson sont, à un certain point, des précurseurs du calcul hédoniste benthamien (ce qui, à mon sens, est faux). Je défends la thèse suivante : le calcul suppose ici une conception des relations entre bien moral et bien naturel qui est radicalement différente de celle qui prévaudra dans l'utilitarisme, en dépit des apparences contraires et, en particulier, en dépit du fait que Hutcheson est l'auteur d'une formule qui met en rapport le bien et « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Afin de comprendre quelles sont les grandeurs qui sont mobilisées dans ce calcul, il faut commencer par clarifier l'usage de la distinction entre bien moral et bien naturel.

### 1. Distinction entre bien moral et bien naturel

La distinction entre bien moral et bien naturel est très commune dans la philosophie morale des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. On peut la faire remonter, en partie, à la distinction stoïcienne entre *honestas* et *utilitas*, entre moralité et

---

1. Les références à l'*Inquiry concerning Virtue, or Merit*, sont données dans l'édition des *Characteristicks* de Shaftesbury par Philip Ayres, Oxford, Oxford University Press, 1999.

avantage<sup>2</sup>. À l'époque moderne, la caractérisation dominante du bien et du mal naturels est hédoniste.

Dans un texte généralement attribué à Benjamin Franklin, *A Dialogue... concerning Virtue and Pleasure* (*Pennsylvania Gazette*, 9 juillet 1730), on rencontre la définition suivante : « *Natural good and ill is pleasure and pain; moral good and ill is pleasure or pain produced with intention and design; for it is the intention only that makes the agent morally good or bad.* » Aux yeux des auteurs qui font une distinction forte entre l'*honestum* et l'*utile*, cette définition peut paraître défectueuse pour plusieurs raisons : elle suggère que le bien et le mal moraux sont un sous-ensemble du bien et du mal naturels. Elle laisse entendre aussi que le bien et le mal naturels, dès qu'ils sont produits intentionnellement, constituent un bien et mal moraux. Or l'auteur dont ce dialogue se réclame, Shaftesbury, avait soutenu, comme on le verra plus loin, que dans la vie animale (y compris dans l'animalité humaine) le bien naturel peut être produit intentionnellement sans que cela donne lieu au bien moral qui est la vertu, car le bien moral suppose une intention (plus exactement, une disposition) d'une nature particulière, réflexive et critique.

Bien que Locke ne formule pas les choses de cette manière, on trouve une forme de distinction entre bien moral et bien naturel sous sa plume lorsqu'il rapporte la vie morale à deux sources distinctes : les « mesures » de la moralité sont, d'une part, le plaisir et la douleur, d'autre part les règles (de diverses sortes) auxquelles les notions morales sont relatives (*Essai sur l'entendement humain*, II, xxviii, 5).

Hutcheson écrit que la distinction entre bien moral et bien naturel est « universellement reconnue »<sup>3</sup>. Le bien naturel est la même chose que l'avantage (par conséquent il y a un bien naturel privé et un bien naturel public). L'idée du bien naturel provient du plaisir des perceptions sensibles. Il ne faut pas confondre ce plaisir des perceptions sensibles avec le plaisir spécifique que l'on éprouve au spectacle de la moralité, c.-à-d. le plaisir de l'approbation. Quant au bien moral, il a pour propriété remarquable (qui permet de le reconnaître) de « susciter l'amour envers ceux dont nous considérons qu'ils le possèdent<sup>4</sup> ». Si quelqu'un d'autre possède un bien moral, j'éprouve à son égard un « amour » qui est une forme d'estime. Si quelqu'un possède un bien naturel (par exemple une belle voiture), j'éprouve à son égard de l'envie et non de l'amour.

Shaftesbury et Hutcheson ont posé une relation étroite entre bien moral et bien naturel, de telle sorte que le bien moral est une manière spécifique de

---

2. Voir, par exemple, le *De Officiis* de Cicéron, livre III, 33-34. Les stoïciens opposent cependant l'utile et le plaisir ; dans la conception moderne, le bien naturel par excellence est le plaisir. Une généalogie de la notion de bien et de mal naturels devrait tenir compte aussi bien des sources épicuriennes que des sources stoïciennes.

3. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, introduction de la 2<sup>e</sup> partie, Londres, 1725, p. 102.

4. *Ibid.*

promouvoir un bien naturel public (en harmonie avec un bien naturel privé, mais prioritaire par rapport à celui-ci).

Hutcheson a ainsi écrit que « l'action la meilleure est celle qui produit le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Shaftesbury conclut son *Inquiry concerning Virtue, or Merit* en affirmant que la vertu est une qualité qui est « bénéfique à toute société et à l'humanité en général » et qu'elle est également « un bonheur et un bien pour chaque créature en particulier ». On peut alors dire que Shaftesbury et Hutcheson souscrivent à la thèse suivante :

- (1) Le bien moral est une manière spécifique de produire un bien naturel (prioritairement public et secondairement privé).

La question est de savoir si la thèse 1 est une définition du bien moral ou bien si c'est seulement l'indication d'une propriété du bien moral. Considérons la thèse (2) et la thèse (3) :

- (2) Le bien moral consiste seulement à contribuer au bien naturel.
- (3) Le bien moral consiste dans la vertu qui est ce qui suscite l'approbation. Or la vertu contribue au bien naturel.

La question est de savoir si Shaftesbury et Hutcheson soutiennent (2) ou bien (3). Cela revient à se demander s'ils sont réellement des précurseurs de l'utilitarisme.

## 2. Définition de l'utilitarisme

Jeremy Bentham définit ainsi la doctrine de l'utilité :

A man may be said to be a partizan of the principle of utility, when the approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measure, is determined by and proportioned to the tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community<sup>5</sup>.

Le fait que Shaftesbury et Hutcheson considèrent que l'action morale contribue à l'augmentation du bonheur de la communauté fait-il d'eux des utilitaristes ? L'utilitarisme résulte de la combinaison de deux thèses :

- (a) Le bien moral consiste dans la promotion du bien naturel.
- (b) Le plus grand bien naturel est le plus grand bonheur du plus grand nombre.

La combinaison de ces deux thèses donne lieu à la thèse (c) :

- (c) Le plus grand bien moral consiste dans la promotion du plus grand bonheur du plus grand nombre.

---

5. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, I, 9.

Hutcheson a formulé et soutenu la thèse (b) et non pas la thèse (c). Il ne pouvait pas soutenir la thèse (c) parce qu'il rejette la thèse (a).

Il ne faut pas confondre la thèse (a) avec la thèse suivante :

- (d) Le bien moral est en relation avec un bien naturel, de telle manière que généralement, et en dépit des apparences contraires, la vertu rend heureux et seule la vertu rend vraiment heureux.

Shaftesbury et Hutcheson ont soutenu la thèse (d) parce que, selon eux, le bien moral vise la promotion du bien naturel à travers une affection de premier ordre, c.-à-d., une disposition affective particulière qui est la bienveillance (Hutcheson), ou bien à travers des affections de second ordre, c.-à-d., des dispositions rationnelles qui ont pour objet les diverses sortes d'affections de premier ordre et en particulier l'« affection naturelle » (Shaftesbury).

La thèse (a) revient à définir le bien moral par la promotion du bien naturel. La thèse (d) ne suppose pas que le bien moral soit réductible à la promotion du bien naturel. Elle pose une relation entre bien moral et bien naturel de telle sorte que le bien moral peut être défini indépendamment de la promotion du bien naturel, même si le bien moral conduit à la promotion du bien naturel ou s'accompagne de celle-ci<sup>6</sup>.

Henry Sidgwick fait une différence qui me paraît être du genre de celle que l'on trouve entre la thèse (a) et la thèse (d) lorsqu'il écrit : « *There is a great difference between the assertion that virtue is always productive of happiness, and the assertion that the right action is under all circumstances that which produce the greatest possible happiness on the whole*<sup>7</sup>. » Cette dernière thèse est nécessairement conséquentialiste, tandis que la première ne l'est pas.

On aura reconnu dans la distinction entre la thèse (a) et la thèse (b) une distinction similaire à celle qui est souvent faite entre, respectivement, l'ingrédient conséquentialiste et l'ingrédient welfariste de l'utilitarisme<sup>8</sup>. Dans la suite de cette étude, la thèse (b) ne serait pas étudiée dans son contenu, mais seulement dans sa forme, c'est-à-dire du point de vue du « calcul » qu'elle suppose, et la comparaison entre Shaftesbury et Hutcheson, d'un côté, et de l'autre Bentham, se limitera à l'ingrédient conséquentialiste. Je n'aborderai pas les différences relatives au contenu des conceptions du bonheur ou du plaisir.

---

6. Selon Cicéron (*loc. cit.*), les stoïciens (et Panétius, dont Cicéron défend l'orthodoxie) soutiennent qu'en dépit des apparences contraires, il n'est rien d'utile qui ne soit honnête et rien d'honnête qui ne soit utile, pourvu que l'utile soit correctement compris; ce qui suppose une distinction entre l'utilité commune et l'utilité propre que reprennent également les moralistes britanniques.

7. *The Methods of Ethics*, IV, iii, 1.

8. Amartya Sen et Bernard Williams, introduction à *Utilitarianism and Beyond*, Paris et Cambridge, Maison des sciences de l'homme et Cambridge University Press, 1982, p. 3-4.

### 3. Relations entre bien moral et bien naturel selon Shaftesbury

La distinction entre bonté et vertu est introduite progressivement par Shaftesbury (*Inquiry*, I, II, 1). « Bon » (*good*) désigne l'avantage, l'intérêt, l'utile d'un être individuel ou d'un système plus vaste que l'individu. « Mauvais » (*ill*) désigne ce qui est contraire à cela. La distinction entre le bien moral et le bien naturel n'est pas moins importante que la distinction entre les affections tournées vers l'intérêt privé et les affections tournées vers l'intérêt public.

Si on considère les affections tournées vers l'intérêt public (les affections naturelles), leur existence est incontestable dès lors qu'on considère l'individu en tant qu'il est partie d'un système plus vaste ou dès lors qu'il est en relation avec quelque chose au-delà de lui. C'est donc simplement en ce qui concerne la nature (sans entrer même dans la considération de la moralité<sup>9</sup>) qu'il apparaît simultanément qu'un être est en relation avec un système plus vaste que lui, *et* que sa fin ou son intérêt se trouve aussi en dehors de lui (pas seulement en lui-même).

L'altruisme ici n'est pas une disposition morale, c'est une naturalité d'un attachement. Celui-ci n'entre d'ailleurs aucunement en conflit, dans des conditions normales, avec l'intérêt privé. Les notions fondamentales de cette « économie animale » sont celles de tout (*whole*) ou de système (*system*), de partie, et de relation entre la partie et le système (*relation* ou plus fréquemment *natural affection*).

La 2<sup>e</sup> section (I, II, 2) étudie les rapports possibles entre l'affection tournée vers soi et l'affection tournée vers le public, et elle introduit une nouvelle considération, celle de la manière dont les affections constituent une disposition qui fait la qualité bonne ou mauvaise (au sens naturel) d'une créature. L'affection tournée vers soi peut être contraire à l'« affection naturelle », de plusieurs manières, soit parce qu'elle est erronée, soit parce qu'elle est excessive. Elle peut aussi être tout à fait compatible avec le bien du système.

Le plus important est l'insistance sur le fait qu'il ne suffit pas qu'une conduite favorise le système pour qu'elle soit (naturellement) publiquement bonne. Encore faut-il que cette conduite émane d'une affection tournée vers le bien du système, et non d'une affection *selfish* (I, 201). C'est le tempérament naturel qui fait le caractère publiquement bon ou mauvais d'un être au sens naturel et non moral de bon et mauvais. Par exemple, si ce sont des passions *selfish* qui motivent une action favorisant le bien de l'espèce, cette action n'est pas vraiment (publiquement) bonne au sens naturel de bon.

C'est seulement avec la section 3 que le niveau proprement moral apparaît. Shaftesbury conçoit le bien moral essentiellement comme une disposition pratique et rationnelle de second ordre, c.-à-d., une disposition qui a

---

9. Sur ce point, je ne suis pas d'accord avec l'interprétation de Shaftesbury qui a été récemment défendue par Michael B. Gill (*The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, 2006), qui tend à faire de la *goodness* la mesure de la *virtue* et du bien moral un sous-ensemble du bien naturel.

pour objet des dispositions affectives ou des passions de premier ordre (animales, non réfléchies). Le bien naturel est le bénéfice de l'action pour soi-même (bien privé) ou pour le système social ou naturel auquel on appartient (bien public). La relation entre bien moral (des dispositions d'une certaine qualité, qui méritent l'approbation) et bien naturel est ici causale et intentionnelle.

Le cas d'un bien naturel qui n'est pas causé par un bien moral est plausible. Par exemple, un changement climatique favorable à une époque où les hommes ne peuvent pas agir sur le climat et n'ont pas de dispositions de premier ordre ni *a fortiori* de second ordre à travers lesquelles ils viseraient une telle action. C'est un avantage qui n'est pas produit par des dispositions morales — sauf à envisager celles de la divinité, ce qui serait conforme au théisme shaftesburien.

Un bien naturel est causé par un bien moral quand il est visé avec succès par des dispositions intentionnelles de second ordre (morales et réfléchies). Si on a des dispositions morales à travers lesquelles on vise la promotion du bien naturel public (exemple: on décide sciemment de servir son pays), et si l'action peut être menée avec succès dans les circonstances, alors ce bien moral cause un bien naturel. Un bien moral qui ne donnerait lieu à aucun bien naturel aurait quelque chose de futile. Mais, comme la liaison entre un bien moral et un bien naturel est causale, il est douteux qu'elle soit intrinsèquement nécessaire. Je reviendrai plus loin sur cette question.

J'ai donné comme exemple d'un bien naturel public non causé par un bien moral un changement climatique qui n'est pas l'effet d'une action humaine délibérée et soucieuse, de manière réfléchie, de l'amélioration de l'état du monde. Dans cet exemple, aucune disposition pratique ne cause le bien naturel. Mais il faut tenir compte du fait que selon Shaftesbury il existe deux sortes de dispositions pratiques :

1. Les dispositions pratiques affectives ou passionnelles qui existent tant chez les animaux que chez les hommes. Par exemple, l'amour des parents pour les enfants. Ce sont des dispositions de premier ordre. Elles ne constituent pas à proprement parler le bien moral, mais ce que Shaftesbury appelle « bonté ».
2. Les dispositions d'ordre supérieur qui prennent les précédentes comme objet afin de les évaluer. Ce sont des dispositions que Shaftesbury dit explicitement « rationnelles » et qui, selon lui, constituent le bien moral (la « vertu »).

Par conséquent, un autre exemple possible de bien naturel non causé par un bien moral est le suivant: des parents prennent soin de leurs enfants et améliorent leur condition sous l'effet de la disposition pratique que constitue l'amour parental. Cette disposition est d'une certaine manière intentionnelle, mais elle n'est pas rationnelle et son ressort est l'instinct. C'est ce point

qui échappe à l'auteur du dialogue « shaftesburien » sur la vertu et le plaisir que j'ai cité pour commencer.

Pour Shaftesbury, toute action a son origine dans des dispositions, qui peuvent être de premier ordre ou de second ordre. C'est seulement dans le cas de l'action produite par des dispositions de second ordre qu'un agent peut-être dit vertueux. Il ne suffit pas qu'on ait de bonnes dispositions de premier ordre. Mais, dans l'usage assez complexe que Shaftesbury fait de ces termes, il y a, semble-t-il, une dissymétrie entre le vice et la vertu, dans leur rapport au bien et au mal naturels. En effet, si une disposition de premier ordre est mauvaise au sens de contre-nature (*unnatural*), elle est de ce fait même vicieuse (l'exemple typique est le *self-interest* excessif qui corrompt la créature), alors que si une disposition de premier ordre est bonne au sens de naturelle, elle n'est pas de ce fait même vertueuse parce qu'il lui manque le contrôle rationnel de second ordre (un *self-interest* modéré est bon sans être vertueux). La *goodness* est une condition nécessaire, mais non suffisante, de la *virtue*. *Good* est un synonyme de *natural* et *ill* de *unnatural* lorsqu'il s'agit de la disposition affective de premier ordre (fin de I, II, 2 ; éd. Ayres, I, 199).

Bref, on ne saurait dire que le bien naturel est causé par un bien moral chaque fois qu'il est causé par des dispositions pratiques, car si ces dispositions pratiques sont des affections ou passions de premier ordre, on n'a pas affaire à un bien moral, mais seulement à un bien naturel. « Naturel » peut qualifier non seulement le bénéfique produit (bien public ou bien privé), mais aussi la disposition affective qui produit ce bénéfique.

Lorsque la disposition pratique est « bonne » ou « naturelle » simplement, mais non vertueuse, sa bonté est entièrement dérivée du bien naturel qu'elle produit. En d'autres termes, la valeur des passions ou affections de premier ordre (comme les instincts) est entièrement relative à la bonté naturelle de leurs effets. Il est très important pour la suite de mon propos de noter que dans ce cas le bien naturel produit est la mesure de la *goodness* d'une créature. En va-t-il de même dans le cas de la vertu ? On a des raisons d'en douter.

Pour qu'il y ait un bien moral, il faut que la disposition pratique soit l'objet d'une disposition supérieure qui la prend immédiatement pour objet. C'est l'objet de la section I, II, 3 de l'*Inquiry*. Dans ce cas, le bien naturel produit ne suffit pas à être la mesure de la vertu, car celle-ci suppose d'autres « mesures » que Shaftesbury qualifie d'« éternelles » (« les mesures éternelles et la nature indépendante immuable de la valeur et de la vertu ») et dont on a une véritable connaissance : « *We find how far worth and virtue depend on a knowledge of right and wrong, and on a use of reason, sufficient to secure a right application of the affections...* » (p. 205-206).

Un exposé complet de cette question supposerait qu'on reconstitue d'abord la théodicée de Shaftesbury et notamment sa thèse optimiste selon laquelle il n'existe de mal naturel que relatif et le seul mal moral est une disposition pratique erronée (le vice).

#### 4. Le calcul moral implicite de Shaftesbury

Shaftesbury pratique implicitement un calcul moral lorsqu'il examine le cas d'une créature (dans le système animal des affections de premier ordre) qui contribuerait au bien-être de son espèce uniquement sous l'effet d'une disposition affective qui vise son bien privé (une disposition « égoïste », pour utiliser un adjectif qui n'est pas employé en ce sens au XVIII<sup>e</sup> siècle). Cette hypothèse d'école (c'est une sorte de fiction théorique) correspond à ce que les théories de l'amour-propre dominant (La Rochefoucauld, Mandeville) ont généralisé. Shaftesbury déclare que dans ce cas, « la bonté de la créature n'est pas plus grande que la bonté de l'affection elle-même » (I, 201). Même si le bien public est grand (« *let him act ever so well... he is still vicious* »), la bienveillance comme disposition pratique est égale à zéro. Si on note M le bien public produit, S l'amour de soi et B la bienveillance (pour anticiper sur la notation de Hutcheson), dans cet exemple M est seulement fonction de S; quant à B, elle est nulle.

Dans un autre passage (I, II, 3; éd. Ayres, I, 206), où il est question cette fois de la vertu proprement dite, Shaftesbury note que dans les créatures rationnelles la bonté n'est pas fonction seulement des affections sensibles de premier ordre, mais à la fois des affections sensibles et des affections rationnelles. C'est l'idée mathématique de l'expression d'une grandeur comme la raison composée de deux autres grandeurs. Cette idée est le noyau du calcul moral que Hutcheson va développer.

#### 5. Le calcul moral explicite de Hutcheson

Pour « calculer la moralité d'une action avec toutes ces circonstances » (et non pas isolément), on doit observer certains « axiomes » dont Hutcheson donne la formulation dans la section III de la seconde partie de l'*Inquiry*. Jusqu'à la 3<sup>e</sup> édition incluse (1729), des formules mathématiques sont proposées sous la forme d'égalités entre des sortes de grandeurs qui sont symbolisées par des lettres. Ce symbolisme pose plusieurs problèmes d'interprétation. La 4<sup>e</sup> édition paraphrase les formules sans les reproduire.

Voici la première proposition telle qu'elle apparaît dans l'édition de 1726<sup>10</sup>:

(1) The moral importance of any agent, or the quantity of publick good produc'd by him, is in a compound ratio of his benevolence and abilities: or (by substituting the initial letters for the words, as M=moment of good, and  $\mu$ =moment of evil)  $M = B * A$ .

10. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, 1726, p. 183-184.

L'importance morale  $M^{11}$  ou la quantité de bien public produit par l'agent est en raison composée de sa bienveillance (B, la disposition morale qui consiste à vouloir du bien aux autres) et de ses capacités (A, les moyens *naturels* qu'on exploite pour agir, par exemple nos facultés intellectuelles).

L'emploi de l'expression « raison composée » doit être pris au sérieux. Il ne s'agit pas simplement du résultat d'un produit de deux quantités, mais de l'égalité entre un rapport composé (M) et le « produit » de deux rapports simples. B et A sont les « raisons simples » dont M serait la raison composée, de telle sorte que  $M=BA$  et  $B=p/q$  et  $A=r/s$ . Aujourd'hui on note les rapports  $x:y$  et non plus  $x/y$  pour les distinguer des fractions. Mais je conserve la notation de Hutcheson pour faciliter la comparaison avec son texte original.

Sous la plume de Hutcheson, « être une raison composée » de deux quantités signifie être fonction de deux facteurs dans le contexte d'une comparaison. On a un exemple de cet usage dans la première partie de l'*Enquête* :

The figures which excite in us the ideas of beauty, seem to be those in which there is uniformity amidst variety. There are many conceptions of objects which are agreeable upon other accounts, such as grandeur, novelty, sanctity, and some others, that shall be touch'd at afterwards. But what we call beautiful in objects, to speak in the mathematical style, seems to be in a compound ratio of uniformity and variety; so that where the uniformity of bodies is equal, the beauty is as the variety; and where the variety is equal, the beauty is as the uniformity<sup>12</sup>.

Cet usage est très intéressant pour deux raisons : il montre que ce que Hutcheson entend par « être une raison composée de » c'est « être fonction simultanément de  $x$  et de  $y$  » dans le contexte d'une comparaison entre un cas (a) et un cas (b), de telle sorte que si  $x$  est le même dans le cas (a) et dans le cas (b) la raison composée est fonction seulement de  $y$ . On a ici le même lien qu'entre les propositions (1) et (3) ou (1) et (4) (voir ci-dessous). Cela n'a de sens que dans le contexte de la comparaison entre deux corps (exemple esthétique de la beauté absolue) ou dans le contexte de la comparaison entre deux agents (cela devient explicite avec la proposition 3 « *when in comparing the virtue of two actions* », voir ci-dessous).

Pour mieux comprendre cette idée de « raison composée », dont Newton faisait un usage abondant dans les *Principia*, mais qui est une notion mathématique ancienne, on doit se reporter à l'usage qu'en faisaient les mathématiciens au XVIII<sup>e</sup> siècle. Je me reporte à l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, article « Raison » :

11. M pour *moment* : le terme correspond, comme le souligne un rapporteur de la Revue, à un terme de l'art dans Newton. Il s'agit de l'incrément ou du décrétement d'une quantité qui varie. Dans son vocabulaire, Hutcheson s'appuie sur une conception dynamique de la grandeur.

12. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1<sup>re</sup> édition, Londres, 1725, p. 15-16.

Les raisons composées sont celles qui sont faites par la multiplication de deux ou plusieurs raisons multipliées les unes par les autres, c'est-à-dire par le produit des antécédens & des conséquens. Par exemple, la raison de 6 à 72 est une raison composée de 2 à 6, & de 3 à 12, c'est-à-dire formée du produit des antécédens 2 & 3, & des conséquens 6 & 12.

De sorte que  $6/72=2/6*3/12$ . L'*Encyclopédie* suit sur ce point le livre V des *Éléments* d'Euclide.

Lorsque Hutcheson écrit que : M est un « *compound ratio* » de B et de A, l'expression a donc un sens précis.

Cela signifie que :

1. M est un ratio, c.-à-d. un rapport, tel que M peut s'écrire  $M_1/M_2$  (rapport entre l'importance morale — c.-à-d. sa contribution au bien public — de Paul et l'importance morale d'Isabelle).
2. M est un ratio composé, c.-à-d. peut s'écrire comme le produit de deux ratios simples :  $M_1/M_2=(B_1/B_2)*(A_1/A_2)$ .  
L'écriture  $M=BA$  est une abréviation de cette dernière écriture.

Hutcheson utilise le même vocabulaire dans un autre passage :

But what we call beautiful in objects, to speak in the mathematical style, seems to be in a compound ratio of uniformity and variety : so that where the uniformity of bodies is equal, the beauty is as the variety ; and where the variety is equal, the beauty is as the uniformity.

On peut écrire pour abrégé :

*Beautiful*=UV

*Beautiful* est un ratio (beauté de tel objet par rapport à beauté de tel autre objet) et ce ratio est composé, c.-à-d. est égal au ratio de deux produits simples :

$Beautiful_1/Beautiful_2=(U_1/V_1)*(U_2/V_2)$

La première édition (1725) liste 5 propositions. La 2<sup>e</sup> édition en liste 6 (elle ajoute ce qui est sa 2<sup>e</sup> proposition). Considérons, dans cette 2<sup>e</sup> édition, les cinq propositions de base du calcul moral suivantes :

- (2) In like manner, the moment of private good, or interest produc'd by any person to himself, is in a compound ratio of his self-love, and abilities : or (substituting the initial letters)  $I=S*A$ .
- (3) When in comparing the virtue of two actions, the abilities of the agents are equal ; the moment of publick good produc'd by them in like circumstances, is as the benevolence : or  $M=B*I$ .
- (4) When benevolence in two agents is equal, and other circumstances alike ; the moment of publick good is as the abilities : or  $M=A*I$ .

- (5) The virtue then of agents, or their benevolence, is always directly as the moment of good produc'd in like circumstances, and inversly as their abilities: or  $B=M/A$ .
- (6) But as the natural consequences of our actions are various, some good to our selves, and evil to the publick; and others evil to our selves, and good to the publick; or either useful both to our selves and others, or pernicious to both; the entire motive to good actions is not always benevolence alone; or motive to evil, malice alone; (nay, this last is seldom any motive at all) but in most actions we must look upon self-love as another force, sometimes conspiring with benevolence, and assisting it, when we are excited by views of private interest, as well as publick good; and sometimes opposing benevolence, when the good action is any way difficult or painful in the performance, or detrimental in its consequences to the agent. In the former case,  $M=B+S^*A=BA+SA$ ; and therefore  $BA=M-SA=M-I$ , and  $B=M-I/A$ . In the latter case,  $M=B-S^*A=BA-SA$ ; therefore  $BA=M+SA=M+I$ , and  $B=M+I/A$ .

Les propositions 3 et 4 sont des applications particulières de l'axiome (1).

Il faut rappeler que les propositions (3) et (4) sont mal retranscrites dans l'édition de W. Leidhold (2004), puisque le 1 et y est rendu par un I, ce qui rend le calcul incompréhensible dans la mesure où un autre « I » symbolise l'intérêt<sup>13</sup>. Au-delà du constat de l'erreur de l'édition Leidhold, la meilleure manière de justifier la bonne lecture me paraît être celle qui a été indiquée plus haut: si l'écriture  $M=BA$  est une abréviation de  $M_1/M_2=(B_1/B_2)^*(A_1/A_2)$ , alors, quand  $A_1=A_2$ , il faut écrire  $M=B^*I$ .

(5) est une proposition équivalente de l'axiome (1), mais qui permet d'exprimer la grandeur qu'est la bienveillance (disposition morale, vertu) dans les termes d'un rapport entre le bien produit et les capacités naturelles de production du bien. Je commenterai plus loin les propositions (5) et (6).

Ce calcul, est-il dit, fournit « les marques externes par lesquelles nous jugeons » « nous qui ne voyons pas dans le cœur des autres »<sup>14</sup>. Ne pas voir dans le cœur des autres est une chose qu'accepte volontiers un utilitariste

13. Voir « Editing Hutcheson's *Inquiry* », Christoph Fehige, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 13, 3 (2005), p. 563-574: « Hutcheson employs, among other symbols, both the numeral "1" and the capital letter "I", with the letter signifying 'private Good, or Interest' (128). He succeeded in making his original printer distinguish the numeral from the letter, but the new edition fails him and misrenders "1" as "I". » Les études sur le calcul moral de Hutcheson sont encore très rares. Signalons G. P. Brooks et S. K. Aalto, « The rise and fall of moral algebra: Francis Hutcheson and the mathematization of psychology », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 17 (3) (1981), p. 343-356.

14. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, 1726, p. 186.

pour la simple raison que voir dans le cœur des autres ne nous est pas accessible et n'est pas requis pour l'évaluation d'une action.

La proposition (I), la plus proche de l'utilitarisme, ne définit pas la moralité par l'utilité, mais fait de l'utilité (quantité de bien public) une fonction de la moralité. De la même façon, la formule « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » (que j'examine dans la section suivante), sous la plume de Hutcheson, permet de classer, d'ordonner des actions déjà considérées comme moralement bonnes. Ce qui fait la moralité d'une action, c'est le type de disposition dont elle émane et non pas le bénéfice public qu'elle constitue. Le calcul, ici, n'est pas conséquentialiste.

## 6. Le plus grand bonheur du plus grand nombre

La fameuse déclaration de Hutcheson, « l'action la meilleure est celle qui produit le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » (III, 8), est un exemple de calcul moral.

In comparing the moral qualities of actions, in order to regulate our election among various actions propos'd, or to find which of them has the greatest moral excellency, we are led by our moral sense of virtue to judge thus; that in equal degrees of happiness, expected to proceed from the action, the virtue is in proportion to the number of persons to whom the happiness shall extend; (and here the dignity, or moral importance of persons, may compensate numbers) and in equal numbers, the virtue is as the quantity of the happiness, or natural good; or that the virtue is in a compound ratio of the quantity of good, and number of enjoyers. In the same manner, the moral evil, or vice, is as the degree of misery, and number of sufferers; so that, that action is best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers; and that, worst, which, in like manner, occasions misery<sup>15</sup>.

Notons H le bonheur. Notons N le nombre de personnes heureuses. Notons V la vertu.

On peut comparer les actions et les agents moraux en remarquant que V est en proportion à la fois de H et de N :

$V=HN$ . La déclaration « l'action la meilleure est celle qui produit le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » est une paraphrase de cette formule. Hutcheson dit que V est égal au produit de H et de N. Bien qu'il présente ce produit comme un produit de nombres, il faut prendre garde au fait qu'il s'agit plus exactement d'un rapport (composé) entre des rapports (simples).

Comparons la vertu de l'agent x et la vertu de l'agent y, ou bien l'action x et l'action y du même agent.

---

15. *Ibid.*, p. 177-178.

Si la quantité  $H$  est la même dans le cas  $x$  et dans le cas  $y$ , alors on peut annuler le facteur  $H$  pour calculer  $V$ .

$$V = NH$$

Or  $H = I$  (étant donné que  $H$  est la notation abrégée de  $H_1/H_2$  et que dans ce cas  $H_1 = H_2$ ).

Donc  $V = N$ . Lorsque deux actions contribuent l'une et l'autre à autant de bonheur, la vertu est comme le nombre de personnes heureuses : l'action la meilleure est celle qui profite au plus grand nombre.

Également, si le nombre de personnes est le même dans le cas  $x$  et dans le cas  $y$  :

$$N = I$$

Donc  $V = H$ . Lorsque deux actions profitent l'une et l'autre au même nombre de personnes, la vertu est comme le bonheur : l'action la meilleure est celle qui produit le plus grand bonheur.

Dans ces formules qui restent implicites dans ce passage, Hutcheson définit la quantité  $H$  (bonheur) comme un bien naturel. Il est évident que la quantité  $V$  est un bien moral. Quant à la quantité  $N$ , c'est un nombre dimensionné (une certaine quantité *de personnes*). Il faut donc remarquer que nous avons affaire à des quantités hétérogènes.

Ma thèse est que le calcul moral de Hutcheson est un moyen de mettre en rapport des quantités hétérogènes afin de permettre des comparaisons. Ce n'est pas un moyen de définir une quantité par d'autres quantités.

Hutcheson et Bentham affirment l'un et l'autre que  $V = NH$ . Mais pour Bentham, cela signifie que  $V$  consiste dans  $NH$  ou est défini par  $NH$ . Pour Hutcheson, cela ne signifie pas du tout que  $V$  soit défini par  $NH$ , mais que pour comparer  $V$  dans le cas  $x$  et dans le cas  $y$ , il faut comparer  $NH$  dans le cas  $x$  et dans le cas  $y$ .

Pour comprendre la différence entre l'usage utilitariste et l'usage par Hutcheson de la formule  $V = NH$ , il faut rapprocher la formule de Hutcheson de la pratique par les physiciens de la comparaison entre grandeurs hétérogènes.

Considérons la formule de la mécanique qui présente la force par rapport à la fois à la masse et à la vitesse du corps.

$$F = MV^2.$$

La force est en raison composée de la masse et du carré de la vitesse ; à masse constante, la force est comme le carré de la vitesse ; à vitesse constante, la force est comme la masse. J'ai pris l'exemple de la formule de Leibniz au lieu de prendre celle de Newton. Mais il est probable que Hutcheson s'inspire

ici des formules affectionnées par les newtoniens<sup>16</sup>. Il est manifeste que c'est le modèle du calcul de Hutcheson. On retrouve ici l'hétérogénéité des grandeurs:  $M$  et  $V$  sont des quantités, mais ce ne sont pas des quantités du même genre de choses. Comme devraient le savoir tous les écoliers, cela n'aurait pas de sens d'ajouter 1 kg et 2 km/h.

Un autre point très important ici reste implicite. C'est une question que Hutcheson ne formule pas, mais qui est implicite dès lors qu'on a recours à ce type de calcul qui établit un rapport composé. Quelles sont les grandeurs fondamentales? Quelles sont les grandeurs dérivées?<sup>17</sup>

Dans la formule de la mécanique,  $M$  est une grandeur fondamentale.  $V^2$  n'est pas une grandeur fondamentale, c'est une grandeur dérivée parce que  $V=L/T$ , où  $L$  est la distance et  $T$  le temps. En appliquant l'équation  $V=L/T$ , on arrive au niveau des grandeurs fondamentales.

$F$  est une grandeur dérivée puisque c'est un rapport entre les trois grandeurs fondamentales  $M$ ,  $L$ ,  $T$ . Il est à noter qu'on peut exprimer une grandeur fondamentale sous la forme d'un rapport entre grandeurs dérivées. Par exemple,  $M=F/V^2$ . Ce n'est pas parce que  $F$  est à droite de l'équation que c'est pour autant une grandeur fondamentale. Il ne suffit pas non plus que  $M$  soit à gauche de l'équation pour être pour autant une grandeur dérivée. Par contre, il n'est pas possible d'analyser une grandeur fondamentale sous la forme d'un rapport entre des grandeurs dérivées, parce que la grandeur fondamentale est le terme de l'analyse, tandis que la grandeur dérivée est analysable. À l'intérieur de la mécanique, il serait faux de lire  $M=F/V^2$  comme signifiant que  $M$  dérive de  $F$  et de  $V^2$ .

Revenons à la formule de Hutcheson:  $V=NH$ . Pour Bentham et l'utilitarisme,  $N$  et  $H$  sont les grandeurs fondamentales, et  $V$  est la grandeur dérivée. La vertu s'analyse dans les termes du bonheur des personnes (c.-à-d. des plaisirs ou « utilités » des personnes). Pour Hutcheson,  $V$  et  $N$  sont des grandeurs fondamentales, et  $H$  est la grandeur dérivée. Même si on peut exprimer la vertu comme un rapport composé de  $N$  et de  $H$ , la vertu ne dérive pas de  $NH$  parce qu'elle est définie indépendamment de  $H$  et antérieurement à  $H$ : la vertu est ce qui recueille l'estime du sens moral. Le bonheur, quant à lui, est une grandeur dérivée.

Telle est la différence principale entre l'usage de  $V=NH$  par Hutcheson et son usage par Bentham. On voit cette différence si on tient compte de la

---

16. Un expert anonyme de la revue me signale que Hutcheson a pu trouver un précurseur dans la mathématisation de la morale: l'Écossais John Craig, disciple de Newton, dont l'essai *Theologiae Christianae Principia Mathematica* était paru à Londres en 1699. Bien que l'objet de sa mathématisation soit la probabilité des témoignages, l'ouvrage présente des points communs avec ce que sera l'approche de Hutcheson, puisque son usage des « raisons » s'appuie sur l'analogie avec les formules newtoniennes.

17. Je remercie Sébastien Gandon de ses suggestions sur ce point. Je ne sais pas quand cette distinction entre deux types de grandeurs surgit explicitement dans l'histoire des sciences, même si elle est appelée par la mécanique classique.

manière dont les physiciens pratiquent la mesure des grandeurs hétérogènes et la distinction qu'ils font entre grandeurs fondamentales et grandeurs dérivées. Pour inventer l'utilitarisme, il a suffi à Bentham de soutenir que  $V$  n'est pas une grandeur fondamentale, mais une grandeur dérivée. Ce qui pour Bentham était faux dans le calcul de Hutcheson, c'était l'assignation des fonctions de mesurant (grandeur fondamentale) et mesuré (grandeur dérivée).

Dans le calcul qui exprime l'importance morale ( $M$ ) en raison composée de la bienveillance ( $B$ ) et des capacités ( $A$ ) et qui exprime l'intérêt ( $I$ ) en raison composée de l'amour de soi ( $S$ ) et des capacités ( $A$ ), on peut repérer les grandeurs homogènes en cherchant les quantités entre lesquelles Hutcheson pose des additions et des soustractions. En effet, on ne peut additionner ou soustraire que des grandeurs homogènes.

$B$  et  $S$  sont homogènes : ce sont des grandeurs de motivation.

$BA=M$  et  $SA=I$  sont homogènes : ce sont des grandeurs de bien naturel produit (bien public et bien privé). Par contre, il me paraît clair que  $M$  et  $B$  sont hétérogènes, comme  $I$  et  $S$ , comme  $M$  et  $A$  ou  $I$  et  $A$ .

Une grandeur  $M$  peut être homogène avec la grandeur qui est un rapport composé entre des grandeurs par rapport auxquelles  $M$  est hétérogène ( $B$  et  $A$ ). On comprend ainsi que le calcul des rapports ou « raisons composées » est un moyen de trouver des identités dans l'hétérogénéité.

## 7. Interprétation du calcul

Récapitulons la thèse de la portée non utilitariste des mathématiques morales de Shaftesbury et de Hutcheson.

La dernière phrase de *Inquiry concerning Virtue* de Shaftesbury pose que « la vertu est le bien (*good*) et le vice est le mal (*ill*) de chacun ». On doit lire cet énoncé, non pas comme un jugement analytique qui définirait la vertu (bien moral) comme le bien (bien naturel), mais comme un jugement synthétique qui montre le rapport entre bien moral et bien naturel.

Comment un philosophe pourrait-il conclure un ouvrage par une définition ? « La vertu est le bien » est la conclusion d'une démonstration. Le rapport entre bien moral et bien naturel n'est pas une relation intrinsèquement nécessaire.

Pour établir ce point, il suffit de considérer un passage (I, 223) dans lequel Shaftesbury répond à l'objection selon laquelle la vertu serait contraire au bonheur. La réponse de Shaftesbury n'est pas que l'énoncé « la vertu est contraire au bonheur » est contradictoire en soi. Son argument est différent : ce serait une imperfection de la « constitution générale des choses » si la vertu était contraire au bonheur. Donc, le fait que le bien moral n'est pas contraire au bien naturel est conditionné par l'existence d'une constitution harmonieuse de l'univers physique et moral. C'est une divinité providentielle qui installe une harmonie entre bien moral et bien naturel. Il ne serait pas logiquement impossible que le bien moral soit contraire au bien naturel. S'il se

trouve que le bien moral n'est pas contraire au bien naturel, c'est pour des raisons cosmo-théologiques. C'est pourquoi une démonstration (celle qui est menée tout au long de l'*Inquiry*) est nécessaire. Sans cela, l'énoncé « la vertu est le bien » serait trivial.

Quant à Hutcheson, j'entends montrer que son calcul moral reste beaucoup plus proche de l'idée shaftesburienne d'équilibre (*balance*) des affections que de l'utilitarisme.

On pourrait me faire l'objection suivante : l'utilitarisme comporte la thèse de la détermination du bien moral par le bien naturel, et plus précisément la thèse que le bien moral est en raison directe du bien naturel, à tel point qu'on peut réduire le premier à la promotion du second. Or, selon Hutcheson, ce qui mérite l'approbation (bien moral), c'est ce qui contribue au bonheur du plus grand nombre (bien naturel). On pourrait dire la même chose de Shaftesbury en remplaçant « bonheur du plus grand nombre » par « bien du système ».

En somme, selon cette objection, il n'y a pas de différence substantielle entre ces auteurs sur la question de la priorité du bien naturel par rapport au bien moral. Tous soutiennent que le bien naturel est la mesure du bien moral. Il est ainsi particulièrement significatif que Shaftesbury commence son argumentation par la présentation de l'« économie animale ». Elle est la référence du bien moral.

Cette objection ne tient pas, parce que la formule qui rapporte bien moral et bien naturel change profondément de sens selon que l'on considère la différence entre grandeur fondamentale et grandeur dérivée.

Dans  $M=BA$  (hypothèse d'école, car en général  $B$  s'additionne avec  $S$ , les conduites humaines sont doublement motivées), la grandeur fondamentale, pour Shaftesbury comme pour Hutcheson est  $B$  et non  $M$  (je ne tiens pas compte des différences doctrinales : Hutcheson identifie *benevolence* et *virtue*, tandis que Shaftesbury identifie la vertu non pas directement à la motivation qu'est la bienveillance, mais à la disposition rationnelle de second ordre qui réfléchit le motif de premier ordre).

Ce que nous apprend  $M=BA$ , c'est qu'on peut exprimer la grandeur fondamentale  $B$  comme un rapport  $M/A$ . La leçon que Hutcheson tire de ce calcul, c'est la propriété remarquable qui consiste dans le cas d'une grandeur  $B$  très élevée en raison de capacités très faibles, mais égales à la quantité  $A$  de bien public productible  $M$ . Si  $A=M$ , alors  $M/A=1$ , et le sommet de la vertu  $B$  est atteint.

Une autre propriété remarquable est que, dans le cas où  $B$  et  $S$  s'additionnent dans la motivation (c'est le cas le plus fréquent), le mérite  $B$  est plus faible que lorsque  $B$  et  $S$  se contrarient de telle sorte qu'il faut soustraire  $S$  de  $B$  dans la motivation.

Dans le premier cas (vertu désavantageuse pour le vertueux),  $M=(B+S)A$ ;  $M=BA+SA$ ;  $M=BA+I$ . Donc  $BA=M-I$  et par suite  $B=(M-I)/A$ .

Dans le second cas (vertu avantageuse),  $M=(B-S)A$  ;  $M=BA-SA$  ;  $M=BA-I$ . Donc  $BA=M+I$  et par suite  $B=(M+I)/A$ .

$(M+I)/A > (M-I)/A$  (toutes ces grandeurs étant positives et non nulles).

La vertu B est plus grande dans le premier cas.

Hutcheson donne ici une formulation à ce que Shaftesbury avait déjà vu dans son *Inquiry concerning Virtue, or Merit* :

If there be no ill passions stirring, a person may be indeed more cheaply virtuous; that is to say, he may conform himself to the known rules of virtue without sharing so much of a virtuous principle as another (I, 207).

La mesure du bien permet ainsi de montrer la valeur supérieure du cas où le conflit intérieur des motivations B et S est surmonté.

Ce paradoxe fait aussi la conclusion de la section III. C'est la seule conclusion que Hutcheson tire effectivement de son calcul moral :

The applying a mathematical calculation to moral subjects, will appear perhaps at first extravagant and wild; but some corollarys, which are easily and certainly deduc'd below, may shew the conveniency of this attempt, if it could be further pursu'd. At present, we shall only draw this one, which seems the most joyful imaginable, even to the lowest rank of mankind, viz. "that no external circumstances of fortune, no involuntary disadvantages, can exclude any mortal from the most heroick virtue." For how small soever the moment of publick good be, which any one can accomplish, yet if his abilitys are proportionably small, the quotient, which expresses the degree of virtue, may be as great as any whatsoever<sup>18</sup>.

Cet usage de la mesure du bien est étroitement lié à la conception perfectionniste de la morale que partagent Shaftesbury et Hutcheson. Dans cette conception, un grand prix est accordé à l'héroïsme ordinaire des petites gens dont les capacités sont faibles, mais les efforts très grands.

Aux yeux d'un utilitariste comme Bentham, ce perfectionnisme est la philosophie qui convient seulement aux aristocrates qui font la charité aux pauvres et leur recommandent un modèle inaccessible de vertu, au lieu de s'occuper réellement d'améliorer la quantité de bien naturel public dont la promotion est, selon l'utilitarisme, le seul critère de la moralité.

Tous les auteurs dont j'ai parlé, utilitaristes ou non, ont posé que le bien naturel est d'une certaine manière la mesure du bien moral. Mais cet accord est tout à fait verbal. On peut comprendre de deux façons différentes au moins la thèse que le bien naturel est la mesure du bien moral :

- I. « Mesure » peut avoir le sens de critère. Le bien naturel est le critère du bien moral : telle est la thèse des utilitaristes. Dans une formulation plus générale et moins déterminée selon laquelle une action (ou une règle,

---

18. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, 1726, p. 194-195.

ou une institution, etc.) est moralement bonne<sub>1</sub> si et seulement elle a plutôt des bonnes<sub>2</sub> conséquences, cela suppose à la fois (a) que bon<sub>1</sub> et bon<sub>2</sub> ne soient pas des synonymes (sinon la caractérisation serait circulaire), et (b) qu'être bon<sub>1</sub> soit entièrement défini par le fait de promouvoir un état de chose qui est bon<sub>2</sub>.

2. « Mesure » peut avoir le sens d'expression de rapports par d'autres rapports. Tel est l'usage de la mesure du bien dans Hutcheson. Dans ce cas, une grandeur fondamentale telle que la vertu peut être exprimée au moyen de grandeurs dérivées et de grandeurs fondamentales sans être pour autant définies par elles.

## 8. Conclusion

Il est très important d'avoir à l'esprit, lorsque nous lisons Shaftesbury et Hutcheson, que, pour eux, même si la vertu contribue au bien public, elle est digne d'approbation par elle-même indépendamment de la considération de cette contribution. Les différences très profondes entre Shaftesbury et Hutcheson apparaissent seulement à un niveau d'analyse que je n'ai pas abordé dans cette étude et qui concerne la question du fondement de l'approbation. Pour Hutcheson, l'approbation consiste en un plaisir *sui generis*, lequel est causé par une qualité qui opère sur la personne qui approuve, selon la conception lockienne de la fonction de la qualité dans la perception. Pour Shaftesbury, l'approbation consiste dans la connaissance (certes accompagnée de plaisir) de propriétés réelles (« naturelles », mais ici le terme n'a pas du tout le sens qu'il a dans « bien naturel ») que Shaftesbury décrit comme des « harmonies », des « nombres intérieurs », des « proportions », bref, des « mesures » en donnant à ce terme-ci un sens néoplatonicien. Il ne s'agit donc pas du même type de réalisme que dans Hutcheson.

Mais ces différences entre les deux auteurs ne les empêchent pas d'être d'accord sur le fait que, si le bien moral contribue au bien naturel, ce n'est pas cela qui fait que c'est un bien moral. Un bien est moral quand il mérite l'approbation. Or le fondement de l'approbation de telle action ou telle attitude ne se trouve pas dans la manière dont cette action ou cette attitude augmente le bien public, mais dans des propriétés internes de cette action ou de cette attitude, quel que soit le statut ontologique (certes mystérieux) de ces propriétés.

Hutcheson accorde une grande importance à sa thèse que le sens moral approuve la bienveillance parce que des caractéristiques de cette motivation suscitent causalement l'approbation, et non pas en raison de la considération des avantages qui sont par ailleurs effectivement entraînés par les conduites ainsi motivées.

Cette thèse paraît bien étrange à un utilitariste, puisqu'elle revient à soutenir que ce qui est beau et bon dans une conduite bienveillante, ce n'est pas qu'elle rende les gens plus heureux. Dans ce cas, il ne serait pas impos-

sible qu'une conduite non bienveillante présente les caractéristiques qui suscitent l'approbation morale — il suffirait pour cela que notre sens moral soit constitué autrement, de telle façon qu'il approuverait d'autres motifs que la bienveillance. Il ne serait pas non plus impossible qu'une conduite — éventuellement motivée par la bienveillance — qui ne rend pas les gens plus heureux et même tend généralement à les rendre malheureux suscite l'approbation morale. Ni Shaftesbury ni Hutcheson n'étaient vraiment prêts à assumer ces conséquences qui sont pourtant inévitables si on refuse de faire de la thèse « la vertu est le bien », ou « le bien moral promeut le bien public naturel », un simple jugement analytique<sup>19</sup>.

---

19. Je remercie Emmanuel Picavet de ses remarques sur une première version de ce texte, dont je me suis efforcé de tenir compte. Ce texte a aussi bénéficié des commentaires de Christian Maurer, de Jean-Claude Wolf, et d'un expert anonyme de la Revue.