

# L'éducation à la sociabilité selon Jeremy Bentham :

## la bienfaisance intéressée contre les pièges de la rhétorique altruiste

**Marie-Laure Leroy**

*The aim of this paper is to show by what means Bentham thought it possible to make men more sociable. He did not advocate self-sacrifice, but preferred to consider that men could be driven to carry out their moral duty by a better understanding of their own interest. Psychological egoism, which is the main hypothesis of his theory of motivation, leads him to view disinterestedness as impossible. Nonetheless, many people claim to be acting on altruistic grounds and invite others to do the same. For Bentham, this rhetoric is a manipulative device designed by cunning people to take advantage of others by encouraging them to self-sacrifice. But even if we always seek our own pleasure, this does not prevent us from taking a genuine interest in the fate of other human beings, through the pleasures and pains of sympathy. Our interests being thus tightly intertwined with that of our fellow-creatures, Bentham encourages us to be honest, cooperative, and even beneficent. It will be argued that this constant reference to self-interest is not necessarily a dangerous encouragement to selfishness, but can be part and parcel of an efficient educational strategy.*

Dans le cadre d'une réflexion sur le civisme et sur la qualité du lien social, aussi bien que dans le contexte d'une réflexion morale, il convient de se demander comment inciter les hommes à se conduire de façon plus respectueuse d'autrui, afin de favoriser des attitudes de coopération stables et fécondes. Cette question est fondamentale pour qui souhaite promouvoir, comme Bentham, « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Avant que de songer à promouvoir une recherche du plaisir à laquelle les hommes se livrent déjà d'eux-mêmes, il est impératif, selon Bentham, de prévenir les heurts et les conflits qui résultent immanquablement de l'hédonisme spontané de chacun. Le but premier de la morale comme de la législation est donc d'éviter les situations génératrices de douleur en faisant en sorte que les hommes puissent coexister paisiblement, sans se nuire mutuellement.

Pour autant, nous verrons d'abord que pour Bentham, il n'est pas nécessaire de supposer l'homme capable d'abnégation pour espérer parvenir à cultiver les vertus sociales : il considère en effet que l'appel au désintéressement est souvent une arme rhétorique au service d'individus manipulateurs plus soucieux d'inciter les autres au dévouement que de le pratiquer personnellement. Nous examinerons la façon dont les principes éthiques exposés dans la *Deontology* encouragent à la bienfaisance en s'appuyant sur le calcul d'intérêts, afin de déterminer quelle morale on peut espérer fonder sur la méfiance à l'égard de l'abnégation, pour nous demander finalement s'il est possible de se passer de l'incitation à l'altruisme.

### **I. Le désintéressement : une impossibilité psychologique**

L'étude de la théorie de la motivation de Bentham permet d'établir qu'il professe l'égoïsme psychologique, selon lequel une action ne peut être motivée que par la perspective, pour l'agent lui-même, d'un plaisir ou d'une douleur, c'est-à-dire d'un intérêt : « En toute occasion, la conduite des hommes est déterminée par [...] la façon dont ils se représentent leur intérêt. On ne peut attacher d'idée claire au mot "intérêt" qu'en le reliant au sens des mots

"plaisir" et "douleur"<sup>1</sup>. »

Bien loin de désigner seulement le profit économique ou de se référer exclusivement à une forme d'égoïsme incompatible avec la prise en compte d'autrui, le mot « intérêt » reçoit chez Bentham une acception très large, qui permet d'inclure à la fois les actions que l'on appelle communément altruistes, ou désintéressées, et les comportements qui semblent obéir, non à une logique calculatrice, mais à une recherche spontanée de l'agrément, ou à une fuite spontanée de la souffrance.

Il est indéniable que certains individus sont de piètres calculateurs, qui semblent parfois agir à l'encontre de leur propre avantage. Lorsqu'on préfère un plaisir moindre à un plus grand, ou lorsqu'on s'expose à une grande douleur pour en éviter une plus petite, on agit « en un certain sens »<sup>2</sup> contre son intérêt, mais cela veut simplement dire que l'individu, incapable d'anticiper l'avenir, se laisse séduire par un plaisir présent à son esprit, ou dissuader par une douleur dont la perspective est proche. Chacun agit donc, non en fonction de son avantage réel, mais en fonction de l'idée qu'il s'en fait au moment où il effectue un choix.

D'autre part, en faisant de la poursuite de l'intérêt — fût-il seulement apparent — l'unique ressort des motivations humaines, on semble ignorer les actes de dévouement. Mais pour Bentham, même si l'assistance à autrui, ou la générosité, semblent témoigner de notre capacité à sacrifier notre intérêt personnel, il est possible de les interpréter comme des façons de convoiter un plaisir particulier, celui de la sympathie :

Dites-vous qu'un homme montre tant de sympathie qu'il recherche l'intérêt des autres ? Je vous le concède, mais y compris dans ce cas, il recherche en même temps son propre intérêt, quoiqu'il ne pense pas à lui-même. Du fait qu'il recherche l'intérêt d'un autre, il ne s'ensuit pas qu'il ne recherche pas le sien propre. C'est à lui qu'appartient le cœur où résident la douleur et le plaisir de la sympathie.<sup>3</sup>

Bentham insiste particulièrement sur la question de savoir par qui est ressenti le plaisir qui donne lieu à l'acte ; il conclut invariablement que ce qui motive l'homme bienfaisant, c'est la perspective du plaisir qu'il ressentira *lui-même* en constatant les retombées humaines positives de son comportement. Ainsi, notre égocentrisme ne nous rend pas insensibles au destin de nos semblables. Bien au contraire, Bentham reconnaît que nous sommes capables d'une pitié spontanée, même à l'égard du premier venu<sup>4</sup> :

Il n'a pratiquement jamais existé d'êtres humains qui, à moins d'être affligés par la contemplation d'un ensemble de circonstances malheureuses ou d'être agités par une passion tumultueuse, n'aient point considéré comme plus satisfaisante la vue d'un de leurs semblables inconnu d'eux dans un état de confort apparent que la vue d'un de leurs semblables tout aussi inconnu d'eux dans un état de souffrance apparente.<sup>5</sup>

Même si Bentham pense que la sensibilité de l'individu préside à tous ses choix, même si nous agissons en fonction de ce que nous ressentons et donc en fonction de nous-mêmes, nous

<sup>1</sup> *Deontology*, I, 2 in *Collected Works*, éd. A. Goldworth, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 128. Voir aussi *A Table of the Springs of Action*, "Observations", § II, in *Collected Works*, éd. A. Goldworth, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 99-100.

<sup>2</sup> *Deontology*, I, 2, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>3</sup> *A Table of the Springs of Action*, § 353-355, *op. cit.*, p. 36.

<sup>4</sup> Hobbes, au contraire, ne reconnaît pas la sympathie comme un motif d'action, mais réduit toute motivation à la recherche de la gloire ou de l'utilité comprise dans un sens très restreint. Il affirme en conséquence que nous n'aimons les autres que par intérêt, en donnant à ce mot une acception étroite. Pour le montrer, il s'appuie sur le fait que nous n'aimons pas le premier venu, mais préférons nous lier à des individus auxquels nous sommes attachés par des liens d'intérêt : voir *Le Citoyen*, section I, chap. I, § II, trad. S. Sorbière, Garnier-Flammarion, Paris, 1982, p. 90.

<sup>5</sup> *A Table of the Springs of Action*, I, 2, *op. cit.*, p. 129. Voir aussi *Ibid.*, I, 15, p. 201 : « Peu d'hommes peuvent assister sans aucun malaise [...] au spectacle d'un de leurs semblables qui souffre, ou qui semble souffrir : le siège théorique d'un tel malaise se trouve dans les affections sympathiques et l'on appelle ce malaise "douleur de sympathie" ».

ne sommes pas indifférents au sort d'autrui<sup>6</sup>. Au sujet de la sympathie, il écrit :

Nier l'existence de cette affection sociale serait parler envers et contre toute expérience. Même le sauvage le plus brutal n'en manque pas totalement. Mais le plaisir que je ressens à la perspective de faire plaisir à mon ami, quel plaisir est-ce sinon le mien ? La douleur que je ressens en voyant ou en craignant de voir mon ami pressé par la douleur, quelle douleur est-ce sinon la mienne ?<sup>7</sup>

Puisqu'il existe des plaisirs et des douleurs extraréférents (*extra-regarding*), autrement dit qui impliquent le rapport à autrui, nos propres états de conscience ne sont pas notre seul souci, même si l'intérêt d'autrui n'est pris en compte qu'indirectement. Il n'en reste pas moins que « la seule fin effective et ultime de la conduite de chaque homme est le maximum de son propre bonheur »<sup>8</sup>.

Pour Mill, cette psychologie n'est pas satisfaisante : il déplore que Bentham ne fasse pas de la conscience morale un motif distinct de l'intérêt, alors qu'elle constitue un « élément si important de la nature humaine » :

Rien n'est plus curieux que de constater l'absence dans ses écrits de toute reconnaissance de l'existence de la conscience comme de quelque chose de distinct de la philanthropie, de l'affection que l'on porte à Dieu ou aux hommes, de l'intérêt pour soi-même relativement à ce monde ou à un autre.<sup>9</sup>

Mais en définitive, il est impossible de savoir s'il faut reconnaître à l'action humaine un seul ressort (l'intérêt personnel), ou bien deux (en lui ajoutant le désintéressement, ou la conscience morale). On ne peut se prononcer sur cette question si l'on considère « l'observation, l'expérience et l'expérimentation » comme « la seule source d'information vraie »<sup>10</sup>. Même aux yeux de Kant, qui pourtant accordait à la volonté la faculté de se déterminer d'après la loi morale, indépendamment de tout intérêt, « il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir »<sup>11</sup>. Puisque nous n'avons pas la possibilité de savoir de quoi sont faites nos intentions, nous ne pouvons que formuler des hypothèses à leur sujet. Sachant cela, est-il préférable de postuler la possibilité du désintéressement, ou son impossibilité ?

La position de Bentham à cet égard est fondée sur l'idée que pour agir sur les conduites humaines, il faut s'appuyer sur les forces mentales en présence : les procédés de la « dynamique psychologique » sont analogues à ceux des sciences physiques. C'est en s'appuyant sur les espérances naturelles des hommes, c'est-à-dire sur leurs dispositions spontanées, que l'on se donne les meilleures chances de leur faire observer effectivement une règle d'action<sup>12</sup>. Cela

<sup>6</sup> Voir J. Dinwiddy, *Bentham*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 23.

<sup>7</sup> *Deontology*, I, 5, *op. cit.*, p. 148.

<sup>8</sup> *A Table of the Springs of Action*, §785, *op. cit.*, p. 71.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>10</sup> *Article on Utilitarianism*, § 82, in *Collected Works*, éd. A. Goldworth, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 317.

<sup>11</sup> « il arrive parfois sans doute qu'avec le plus scrupuleux examen de nous-mêmes nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel grand sacrifice ; mais de là on ne peut nullement conclure avec certitude que réellement ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour-propre qui, sous le simple mirage de cette idée, ait été la vraie cause déterminante de la volonté », *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. V. Delbos, Delagrave, Paris, 1967, p. 112.

<sup>12</sup> En cela, il s'inspire de Hume, qui affirme qu'en politique il faut supposer que tous les hommes sont des coquins (*Essais et traités sur plusieurs sujets*, essai VI, « l'indépendance du parlement », trad. M. Malherbe, Vrin, Paris, 1999, p. 101). R. Harrison remarque que la théorie de Bentham reste valable même à supposer que le principe d'auto-préférence soit faux : il n'est rien de plus qu'une règle générale adoptée pour des raisons méthodologiques (*Bentham*, Routledge, Londres, 1984, p. 145). Tous les principes psychologiques énoncés par Bentham possèdent ce statut : il « n'a nullement besoin de vérités universelles : les généralisations sont suffisantes », parce que la loi, qui s'adresse à tous, doit s'élaborer en tenant compte des ressemblances entre les hommes. Il appartient ensuite aux juges de

s'applique dans le domaine moral comme dans le domaine politique :

Il y a des lois que l'on comprend naturellement avec plus de facilité que d'autres ; ce sont les lois conformes aux espérances déjà formées, les lois qui reposent sur des espérances naturelles. [...] Mais une loi opposée à cette espérance naturelle se comprend beaucoup plus difficilement et s'imprime dans la mémoire avec plus de difficulté [...] Elle tend sans cesse à glisser de l'endroit où elle n'est fixée qu'artificiellement.<sup>13</sup>

De même, en postulant que l'homme est mû par son intérêt, et en comptant uniquement sur cette force pour inciter les hommes à la pratique de la bienveillance, on peut espérer infléchir à coup sûr les comportements. Au contraire, quand dans le domaine politique et juridique, on fait dépendre la réussite d'un système de la bonne volonté de ceux qui le font fonctionner, on s'expose à des déconvenues :

Tout système de gestion (*management*) fondé sur le désintéressement réel ou prétendu est pourri à la racine : il est susceptible d'une prospérité momentanée au départ, mais à long terme il est sûr de périr. Il est préférable de se fier au principe d'action dont l'influence est la plus puissante, la plus constante, la plus uniforme, la plus durable et la plus générale parmi les hommes. L'intérêt personnel est ce principe : un système d'économie construit sur n'importe quelle autre fondation est construit sur des sables mouvants.<sup>14</sup>

Ceci vient confirmer l'idée que l'impossibilité du désintéressement n'est qu'une hypothèse adoptée dans une situation d'incertitude, pour des raisons de prudence stratégique.

Effectivement, si Bentham choisit de postuler que seul l'intérêt de l'agent produit l'action, même s'il est compatible avec la sensibilité au sort d'autrui, c'est pour des raisons de méthode. Réduire le motif de la sympathie à un intérêt permet en effet d'expliquer les comportements par un principe unique : la psychologie descriptive y gagne en simplicité : « Comme vous, je reconnais que la sympathie est un principe efficace<sup>15</sup> : à quoi sert donc de perturber la simplicité du système de l'utilité par des distinctions inutiles en pratique<sup>16</sup> ? ». Bentham semble ainsi s'inspirer de la règle d'économie des principes énoncée par Hume : « c'est, en philosophie, une maxime inviolable : lorsqu'une cause particulière quelconque suffit pour un effet, nous devons nous en satisfaire et ne devons pas multiplier les causes sans nécessité<sup>17</sup> ». Nul besoin, donc, de recourir à une hypothèse distincte de celle de l'égoïsme psychologique, pour expliquer l'action de la sympathie : le principe d'utilité suffit à rendre compte des comportements observables.

Mais si Bentham tient à réduire toutes les motivations humaines à la recherche d'un intérêt, c'est aussi et surtout parce que selon lui, la référence au désintéressement est dangereuse en tant que telle.

## II. Les dangers de la rhétorique du désintéressement

Bentham s'interroge sur les raisons qui peuvent conduire les hommes à s'opposer au principe d'utilité. Dans sa dimension descriptive, celui-ci affirme que le plaisir et la douleur « nous gouvernent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons : tous les efforts que nous pourrions faire pour secouer le joug ne serviront jamais qu'à le

---

procéder à une évaluation plus fine des situations individuelles (*ibid.*, p. 153-154).

<sup>13</sup> *Principles of the Civil Code*, première partie, chap. XVII, in *Works*, éd. Bowring, Edimbourg, 1843, vol. I, p. 323.

<sup>14</sup> *Tracts on Poor Laws and Pauper Management in Works*, éd. Bowring, Edimbourg, 1843, vol. VIII, p. 381.

<sup>15</sup> Sur la notion de sympathie chez les précurseurs de Bentham, voir C. Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1999, t. I, p. 97-146.

<sup>16</sup> *A Table of the Springs of Action*, § 353-355, *op. cit.*, p. 36.

<sup>17</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, III, III, 1, trad. P. Saltel, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, p. 200.

démontrer et à le confirmer»<sup>18</sup>. Pourtant, nombreux sont ceux qui prétendent agir de façon désintéressée. Pour Bentham, ce discours procède d'une stratégie destinée à tromper les autres pour mieux servir ses propres desseins. En prétendant obéir à l'impulsion de motifs nobles, les apôtres du sacrifice de soi cherchent à dissimuler leurs vraies intentions : c'est la « substitution des motifs », qui constitue l'élément principal de la rhétorique du désintéressement. Chacun a en effet intérêt à louer l'esprit d'abnégation et de sacrifice, afin de tirer profit de la pratique de ces vertus *par autrui*, sans pour autant les cultiver lui-même. Manipulateurs, ceux qui font l'éloge de l'ascétisme et du dévouement recherchent ainsi leur propre avantage aux dépens des autres.

Dans la *Fable des abeilles*, on trouve une dénonciation similaire de cette forme d'hypocrisie : « Et chacun criait : “À bas les fripons !” Et, bien que connaissant sa propre friponnerie, en autrui cruellement l'excluait<sup>19</sup> ». Mandeville interprète la distinction entre le vice et la vertu<sup>20</sup> comme le résultat d'une stratégie élaborée par les hommes les plus méchants pour exercer une pression sur les autres :

Il était donc de l'intérêt des plus méchants d'entre eux plus que d'aucun autre de prôner le dévouement au bien public, qui leur permettait de recueillir le fruit du travail et de l'abnégation des autres, et en même temps, d'être plus tranquilles pour laisser le libre cours à leurs appétits ; ils s'accordèrent donc avec les autres pour appeler VICE tout ce que, sans égard pour l'intérêt public, l'homme commet pour satisfaire un de ses appétits [...] Ils s'accordèrent pour donner le nom de VERTU à toute action dans laquelle l'homme, allant contre l'impulsion naturelle, s'efforce de faire du bien aux autres, ou de vaincre ses passions par une ambition rationnelle d'être un homme de bien.<sup>21</sup>

Dans l'examen de la mauvaise foi religieuse, Bentham se livre à des remarques qui semblent directement inspirées de Mandeville<sup>22</sup>. Dans ce domaine comme dans celui de la morale, on assiste à une « substitution des motifs » : il est de bon ton, pour chacun, de « proclamer par tous les moyens qu'il n'est influencé que par des motifs religieux. [...] Il prendra donc tous les airs d'une soumission volontaire à l'Être invisible, et il tâchera de se persuader à lui-même que sa conviction est réelle et de bon aloi<sup>23</sup> ». La suite du texte montre que ce qui, au départ, relève du calcul d'intérêts le plus sordide, peut se muer en une réelle ignorance de soi : « Le plus ordinairement il réussira à s'en imposer à lui-même, et l'explication qu'il donnera de sa propre conduite, d'abord sciemment mensongère, se changera avec le temps en une erreur inconsciente et involontaire ». Il semble que l'on soit capable, à force de tromper les autres, de se mentir à soi-même. Helvétius, dont Bentham s'inspire, tient dans *De l'Esprit* un raisonnement similaire, qui le conduit à distinguer, d'une part, les vertus de préjugé, qui sont déclarées telles par des « sociétés particulières », ou groupes restreints, dont l'objectif est d'acquérir un pouvoir sur le plus grand nombre<sup>24</sup>, et d'autre part les vraies vertus, qui peuvent prétendre à ce titre parce qu'elles sont réellement utiles à la collectivité. Chez Helvétius comme chez Bentham, la révision des valeurs

<sup>18</sup> *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. I, § 1, in *Collected Works*, éd. J. H. Burns et H. Hart, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 11.

<sup>19</sup> *La Fable des abeilles*, trad. P. et L. Carrive, Vrin, Paris, 1990, p. 34.

<sup>20</sup> Précisons que lorsque Mandeville dénonce le « travestissement des passions dans la société » (voir P. Carrive, *Bernard Mandeville : passions, vices, vertus*, Vrin, Paris, 1980, p. 51-70), il invite à se méfier des fausses vertus mais ne professe pas pour autant l'immoralisme. Au contraire, il affirme la nécessité d'adopter une conception extrêmement exigeante de l'éthique (*Ibid.*, p. 187-189).

<sup>21</sup> *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>22</sup> Bentham déplorait que les œuvres de ce penseur aient été mal comprises : voir *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. x, § 13, note g, *op. cit.*, p. 102.

<sup>23</sup> *La Religion naturelle*, trad. M. E. Cazelles, Paris, 1875, p. 65-66.

<sup>24</sup> *De l'Esprit*, Discours II, chap. XXVI, éd. J. Moutaux, Fayard, Paris, 1988, p. 227 : « La conclusion de ce discours c'est que, tant en matière d'esprit qu'en matière de morale, c'est toujours, de la part des hommes, l'amour ou la reconnaissance qui loue, la haine ou la vengeance qui méprise. L'intérêt est donc le seul dispensateur de leur estime [...] ». Voir également *Ibid.*, Discours II, chap. XXIII, p. 204 et Discours II, chap. XIV, p. 135 et suivantes.

éthiques conduit à redéfinir nos conceptions du bien et du mal et à dissiper les idées fausses sur le vice et la vertu.

La rhétorique du désintéressement n'œuvre pas seulement dans les discours éthiques, elle est également utilisée comme un instrument de persuasion dans les controverses politiques :

... dans les disputes politiques, aucune ligne de conduite ne peut être suivie par l'un des deux partis sans que les personnes du même parti l'expliquent par de bons motifs et les personnes du parti opposé par de mauvais motifs ; et il en est ainsi dans tous les cas où il y a une concurrence accompagnée d'une certaine dose d'inimitié. [...] le motif qui est ainsi mis en avant, bien qu'il ne soit qu'un des divers motifs qui coopèrent pour produire l'action, ou bien qu'il ne soit [...] qu'un motif de substitution, peut être appelé "motif de couverture".<sup>25</sup>

De la même façon, lorsqu'un chef d'État mène une politique de répression, il la justifie, par exemple, par son dévouement à l'égard de Dieu<sup>26</sup>.

La manipulation des représentations que constitue l'utilisation généralisée des « motifs de couverture » habitue les hommes à se croire mus par le désintéressement. Ce discours est fallacieux puisque pour Bentham, il est inévitable que tout individu recherche son intérêt. Mais bien qu'il reconnaisse la légitimité de l'amour de soi, et même de l'auto-préférence, il n'approuve pas n'importe quelle façon de satisfaire son égoïsme. Pour lui, l'affaire de la morale n'est certes pas de changer les motivations humaines, ni de neutraliser les ressorts de l'action : ce serait impossible et absurde. Elle doit cependant se charger d'*orienter* la recherche de l'intérêt individuel pour la rendre compatible avec le plus grand bonheur du plus grand nombre. Cela signifie que le jugement moral ne s'applique pas à l'origine mentale de l'action, mais à son résultat social. Or, il n'y a pas de lien de cause à effet constant entre un type de motif et ses effets sur le bonheur d'autrui : « N'importe quelle sorte de motif peut donner naissance à n'importe quelle sorte d'acte. [...] S'ils sont bons ou mauvais, c'est seulement à cause de leurs effets »<sup>27</sup>. La piété ou l'honneur, qui sont généralement considérés comme de bons motifs, peuvent ainsi susciter des actions mauvaises — tout comme le dévouement<sup>28</sup>, de même que la luxure ou l'avarice peuvent produire des actions bonnes. Les moralistes qui remarquent cette discordance entre la qualité du motif et la qualité de son effet ne sont cependant pas toujours correctement compris, et c'est selon Bentham pour cette raison que Mandeville, Helvétius ou La Rochefoucauld n'ont pas été reconnus à leur juste valeur<sup>29</sup>.

Pour éviter cet écueil, il propose d'utiliser une terminologie neutre à la place du vocabulaire usuel désignant les motifs : on remplacera par exemple le mot « luxure » (*lust*), par l'expression « désir sexuel » (*sexual desire*)<sup>30</sup>. L'idéal serait de recourir à un « remède déplaisant qui consisterait à mettre de côté la vieille phraséologie et à en inventer une nouvelle »<sup>31</sup>, afin de supprimer « une certaine perversité de structure qui prévaut plus ou moins dans toutes les langues »<sup>32</sup>. Réviser le vocabulaire permettrait de se débarrasser de tout jugement de valeur

<sup>25</sup> *A Table of the Springs of Action*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>26</sup> *La Religion naturelle*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>27</sup> *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. X, § 12, *op. cit.*, p. 100-101.

<sup>28</sup> À ce sujet, lorsque Bentham se prononce sur la pensée de Benjamin Constant, il écrit : « Quant à lui, sachant qu'il est élève de Madame Staël [sic], j'ai un peu peur de lui : je crains qu'à la place du principe du plus grand bonheur du plus grand nombre, il ne mette au fondement de la bonne moralité, qui inclut la bonne politique, le mot *dévouement*. C'est là, il me semble, une profession de foi qu'aucun homme ne peut être plus réticent à mettre en application que ceux qui sont les plus prompts à la faire, et qui me semble totalement incompatible avec toute connaissance claire de la nature humaine », Lettre 2939, du 2 janvier 1823, in *The Correspondence of Jeremy Bentham : vol. 11*, éd. C. Fuller, in *Collected Works*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 180 sq.

<sup>29</sup> *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. X, § 13, note f, *op. cit.*, p. 102.

<sup>30</sup> *Ibid.*, chap. X, § 13, note h, p. 102.

<sup>31</sup> *Ibid.*, chap. X, § 13, p. 102.

<sup>32</sup> *Ibid.*, chap. X, § 13, p. 101.

implicite fondé sur le préjugé, ainsi que de toute « association d'idées perverse »<sup>33</sup> susceptible de brouiller nos conceptions du bien et du mal.

En même temps qu'elle est destinée à déboucher sur une nouvelle éthique, la généalogie utilitariste des conceptions morales communes est une théorie de la mauvaise foi : elle possède à la fois le statut d'un programme d'action et celui d'une analyse psychologique. Elle établit qu'une certaine rhétorique, directement issue du jeu des intérêts, se fait l'instrument de l'arbitraire et de la confusion dans le discours sur les valeurs. La seule terminologie capable de clarifier les choses est celle de l'intérêt. De même qu'en politique il faut rendre intelligibles les injonctions du législateur, afin de les soumettre à l'approbation de l'opinion publique, de même, en morale, il est nécessaire de clarifier le discours pour le débarrasser des fictions mensongères<sup>34</sup>. Cela n'est possible que par une réduction<sup>35</sup> — il faut se borner à parler le langage de l'intérêt, pour rendre le discours public transparent, ce qui est la condition de la promotion du plus grand bonheur du plus grand nombre. A défaut de cela, « avec les intentions les plus pures, on peut devenir une cause de tourment ou bien pour soi-même ou bien pour ses semblables<sup>36</sup> ».

### III. L'encouragement à la bienfaisance intéressée

Alors que pour Bentham l'appel à l'abnégation est la matrice de nombreuses manipulations destinées à acquérir le pouvoir sur la conscience des plus crédules, pour d'autres philosophes il constitue un outil indispensable à l'enseignement de la morale. Pour Mill, l'éthique de Bentham est fondée sur une connaissance limitée de la nature humaine et procède de « cette tendance, naturelle à toute époque, chez l'être humain à nier ou dénigrer les sentiments et les états mentaux dont lui-même n'a aucune conscience »<sup>37</sup>. La morale de Bentham pêche par manque d'ambition, et « ne peut rien déterminer quant à la conduite de chacun, au-delà de la prescription des axiomes les plus évidents de la prudence pratique et d'une honnêteté et d'une bienveillance purement extérieures<sup>38</sup> ».

Mais que prescrit donc cette morale utilitariste ? La *Deontology*, en se présentant comme un projet de « moralité rendue facile ; Où l'on voit comment, tout au long de la vie, le devoir coïncide avec l'intérêt bien compris<sup>39</sup> », affirme qu'il doit être permis à tout homme de viser la satisfaction de son intérêt personnel. Mais encore faut-il élaborer une théorie des devoirs permettant d'assurer la coexistence des intérêts, c'est pourquoi l'éthique de Bentham est nécessairement prescriptive<sup>40</sup>. Toutefois, les seuls devoirs qu'elle impose sont ceux qui se

<sup>33</sup> *Ibid.*, chap. X, § 13, p. 102.

<sup>34</sup> C. Laval affirme très justement dans *Jeremy Bentham, le pouvoir des fictions*, Presses universitaires de France, Paris, 1994, p. 26, que l'imperfection verbale est l'alliée de l'oppression politique. Voir aussi J.-P. Cléro, « Démocratie et fictions, la théorie de la représentation chez Jeremy Bentham » in J.-P. Cotten, R. Damien et A. Tosel (éds.), *La Représentation et ses crises*, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 2001, p. 80-82. Comme le remarque J. Dinwiddy (*op. cit.*, p. 45), l'idée qu'il faut procéder à un nouvel examen du langage afin d'éviter certaines erreurs théoriques se trouve également chez Helvétius (*De l'Esprit*, discours I, chap. IV, *op. cit.*, p. 42-50). Celui-ci reconnaît à cet égard sa dette envers Locke : Voir l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre III, chap. IX, X et XI, trad. Coste, éd. E. Naert, Vrin, Paris, 1989, p. 385-426. Bentham est également redevable à la pensée de d'Alembert sur la grammaire : voir l'*Essai sur les éléments de philosophie*, chap. XIII, éd. C. Kintzler, Fayard, Paris, 1986, p. 100-101 : « le choix des mots par lesquels nous exprimons nos pensées, a beaucoup d'influence sur la vérité ou sur la fausseté des jugements que nous portons, ou que nous faisons porter aux autres ; ainsi c'est principalement par rapport à l'art de raisonner, et à celui d'analyser nos idées, que le Philosophe traite de la Grammaire ».

<sup>35</sup> Cette réduction est le fruit d'une décomposition des idées en leurs parties élémentaires, méthode que Bentham hérita de Locke : voir R. Harrison, *Bentham, op. cit.*, p. 51 et J. E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 31-33.

<sup>36</sup> *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. II, § 14, note d, *op. cit.*, p. 28.

<sup>37</sup> *L'Utilitarisme*, trad. C. Audard et P. Thierry, Presses universitaires de France, Paris, 1998, p. 198.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>39</sup> *Deontology*, page de titre, *op. cit.*, p. 119.

<sup>40</sup> Nos remarques sur la légitimité de l'égoïsme montrent que la doctrine de Bentham ne présente pas l'incohérence que D. Lyons et J. Plamenatz ont cru y déceler. Ces deux commentateurs ont en effet dit qu'il était contradictoire

déduisent de l'imbrication des intérêts individuels. Pour échapper à l'obstacle de la « guerre de chacun contre chacun »<sup>41</sup>, il faut mettre des bornes à la recherche de l'avantage personnel. Autrui n'est cependant pas seulement un ennemi à ménager pour qu'il ne devienne pas nuisible, il est aussi une source potentielle de plaisir. La théorie éthique se construit donc autour de deux grandes thèses, à partir desquelles est envisagée la possibilité d'une éducation morale : l'universalité de l'égoïsme, d'une part, et la puissance de la sympathie, d'autre part.

Alors qu'on estime souvent qu'une action n'est bonne que si elle n'est pas motivée par la recherche de l'avantage personnel, Bentham s'oppose aux conceptions morales courantes en invitant à abandonner toute conception ascétique de l'obligation :

Il est commun de dire qu'un homme doit sacrifier son intérêt à son devoir, il est commun d'affirmer qu'untel a, en telle ou telle occasion, sacrifié son intérêt à son devoir. Mais si l'on considère l'intérêt et le devoir dans leur sens le plus large, on voit que dans le cours général de la vie l'acte de sacrifice n'est ni possible ni même désirable.<sup>42</sup>

La *Deontology* semble promettre la fin d'une pratique morale douloureuse, en définissant les vertus « comme des modifications de deux vertus générales, la prudence et la bienveillance<sup>43</sup> ». Cela signifie que l'on n'exigera pas que les intentions soient *purement* morales, sans mélange d'intérêt. En effet, si l'on abandonne l'idée kantienne selon laquelle « tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement a priori dans la raison »<sup>44</sup> et que l'on considère, comme Hume, que « la raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions »<sup>45</sup>, alors la réduction du devoir à une forme d'intérêt devient possible, si bien que « en pratique, le devoir d'un homme n'est jamais de faire ce que son intérêt lui recommande de ne pas faire<sup>46</sup> ». En présentant ainsi la déontologie, Bentham la rend indéniablement attrayante, et revendique cet atout :

La tendance des livres de morale en général est celle d'un appel continuels aux sacrifices les plus douloureux : et, étant donné que chacun de ces sacrifices est néfaste pris en lui-même, indépendamment des conséquences, on représente de la sorte la morale elle-même sous un jour néfaste. Ceux qui la dépeignent ainsi semblent ne pas bien voir à quel point la moralité peut s'appliquer sans aucune sensation douloureuse, sans rien de ce que l'on présenterait ordinairement sous l'appellation de sacrifice.<sup>47</sup>

Mais peut-il encore y avoir des devoirs, si l'on refuse de remettre en cause la légitimité de l'égoïsme ? La démarche de Bentham consiste à déduire les obligations des intérêts, ce qui impose l'application du principe d'utilité par la pratique de trois vertus primaires<sup>48</sup> classées selon un ordre de priorité : la prudence, la bienveillance négative (ou probité), la bienveillance positive. Il est impératif de pratiquer simultanément les deux premières, et il est vivement conseillé d'exercer la troisième, si toutefois c'est possible sans aller à l'encontre des deux précédentes. La prudence ne requiert jamais de négliger la probité, et celle-ci est, en pratique, toujours compatible avec la

---

d'affirmer l'égoïsme des hommes tout en leur imposant de maximiser le bonheur du plus grand nombre (voir D. Lyons, *In the Interest of the Governed*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 12 et J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, Blackwell, Londres, 1949, p. 72) ; l'exigence éthique formulée par Bentham entrerait en contradiction avec son analyse psychologique. La lecture de la *Deontology* révèle que ce n'est pas le cas puisque Bentham n'impose pas aux hommes le devoir de maximiser le bonheur du plus grand nombre ; il se contente de leur montrer que l'existence d'autrui impose des limites à la recherche de l'intérêt personnel.

<sup>41</sup> Voir Hobbes, *Léviathan*, I, 13, trad. F. Tricaud, Sirey, Paris, 1971, p. 124.

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 121.

<sup>43</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 122.

<sup>44</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, section II, *op. cit.*, p. 120.

<sup>45</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, livre II, III, 3, trad. J.-P. Cléro, GF-Flammarion, Paris, 1991, p. 271.

<sup>46</sup> *Deontology*, I, 1, *op. cit.*, p. 121.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, I, 9, p. 165.

prudence. En revanche, la bienfaisance positive (en vertu de laquelle nous rendons service à autrui, sans nous contenter de ne pas lui nuire) est susceptible de s'opposer aux deux premiers principes, c'est pourquoi sa pratique est conseillée, mais conditionnelle : elle ne doit pas encourager ni justifier, par exemple, le favoritisme, le népotisme ou le clientélisme. A ces restrictions près, il faut saisir toutes les occasions de la pratiquer, non seulement lorsque cela peut se faire « gratuitement », c'est-à-dire sans douleur ni effort, mais encore lorsque ses conséquences probables laissent espérer un profit supérieur à l'effort consenti.

Les services rendus aux autres finissent ainsi par constituer un « stock de sympathie et de bonne réputation »<sup>49</sup> dans lequel on peut avoir besoin de puiser un jour ou l'autre, même si l'on n'en recueille pas les fruits sur-le-champ<sup>50</sup>. Ainsi, Bentham encourage chacun à aider les faibles, car : « À cet égard, aucun être humain n'est à ce point inférieur que la probabilité d'en recevoir une rétribution rémunératrice soit nulle. La fable bien connue du lion et de la souris représente ce point de vue<sup>51</sup> ». Il s'agit d'adresser aux ambitieux et aux scélérats un message clair : leur stratégie n'est pas profitable. Et on peut supposer à bon droit que c'est là le seul discours que l'on puisse leur tenir, car il est probable qu'ils ne répondront pas à l'appel aux bons sentiments.

Le déontologue, « parti à la chasse aux conséquences »<sup>52</sup>, a donc pour tâche d'agir sur les conduites en éclairant les hommes sur leurs intérêts. Il est également censé modifier l'état de l'opinion publique, en jetant l'opprobre sur les actions qui nuisent à l'intérêt de tous<sup>53</sup>. Il doit l'alerter afin de mettre les hommes en garde contre les actions néfastes, et afin de les engager à sanctionner leurs auteurs par la réprobation, produisant ainsi un effet de dissuasion. Enfin, il doit se faire le conseiller du législateur, afin que celui-ci sanctionne par la loi les actions dommageables<sup>54</sup>. Ainsi, les sanctions, conséquences dites « artificielles » de certains actes — car devant les suivre en vertu d'un procédé de fabrication légale — doivent être fondées sur leurs conséquences dites « naturelles », survenant indépendamment de toute intervention du pouvoir politique. Cela signifie que l'on ne doit punir que les actes qui s'avèrent nuisibles à l'issue d'une évaluation de leurs conséquences, car « une chose est certaine : moins on fait de sacrifices en matière de bonheur, plus grande est la quantité restante »<sup>55</sup>. Il faudra donc « déterminer dans quels cas et en quelle quantité le bonheur peut être obtenu gratuitement et sans sacrifice : quand ces moyens seront épuisés, on se demandera alors comment obtenir la plus grande quantité de bonheur avec la plus petite quantité de sacrifice »<sup>56</sup>.

#### IV. Le calcul d'intérêt : une chance ou un danger pour la morale ?

En cherchant ainsi à justifier la bienfaisance et la probité par la prudence, Bentham espère éduquer les hommes à une plus grande sociabilité, en leur tenant le discours de l'intérêt. Que faut-il penser de cette stratégie ? Doit-on miser sur ses capacités incitatives, sur son éventuel pouvoir de transformation des comportements ? Ou bien, au contraire, ne risque-t-on pas de faire prendre aux hommes l'habitude de la référence au calcul, au point de les inviter à considérer en toute occasion leur intérêt comme légitime, voire systématiquement prioritaire sur celui des autres ? Bien sûr, Bentham affirme que la prudence ne saurait recommander la malhonnêteté ou l'agressivité : mais quand on s'abstient d'être malhonnête ou avare pour son propre avantage, cette motivation n'est-elle pas fragile ? L'incitation au désintéressement n'a-t-elle pas, non seulement une valeur normative plus grande, mais également une efficacité éducative plus importante que l'apprentissage de la recherche de l'intérêt bien compris ? Peut-être vaut-il mieux

<sup>49</sup> *Ibid.*, II, 4, p. 278.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, 13, p. 182.

<sup>51</sup> *Ibid.*, I, 13, p. 182.

<sup>52</sup> *Ibid.*, II, 1, II, p. 251.

<sup>53</sup> *Ibid.*, I, 15, p. 205.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>55</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 122.

<sup>56</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 122.

s'émanciper de la rhétorique de l'intérêt, plutôt que de tenter de l'utiliser à des fins de transformation des comportements. On peut imaginer que la remise en cause radicale de la légitimité des conduites intéressées soit capable d'inciter les hommes à ne plus considérer leur égoïsme comme le principe devant orienter leur action, et à devenir ainsi meilleurs, ou du moins plus sociables.

Comme nous l'avons vu, ce n'est pas la thèse de Bentham, qui construit une invitation à la générosité en tenant le langage de l'intérêt. Il imagine deux hommes, Égénus, qui est pauvre, et Libéralis, qui est riche et donne au premier une somme d'argent pour le soulager de sa misère. Dans ce cas, en pratiquant la bienveillance, Libéralis satisfait également à l'impératif de prudence, puisqu'il se sent mieux après avoir aidé Égénus. En renonçant au plaisir de posséder la somme d'argent qu'il se propose de donner à Égénus, Libéralis ne sacrifie pas son intérêt, contrairement aux apparences, puisque la douleur de cette perte est compensée par le plaisir de sympathie provoqué par le constat du soulagement d'Égénus<sup>57</sup>.

Dans *Justice, don et association*<sup>58</sup>, P. Chaniel analyse un raisonnement similaire, par lequel Helvétius justifie le secours aux malheureux<sup>59</sup> en se fondant sur le plaisir du bienfaiteur, et affirme qu'il s'agit d'un raisonnement caractéristique de la « dégradation utilitaire de l'impératif de bienfaisance des Lumières ». En effet,

... l'utilitarisme naissant constitue bien une doctrine morale, mais une doctrine qui ne garantit la coïncidence des intérêts particuliers et de ceux d'autrui que par un calcul. Il faut d'abord que l'on trouve son compte à la vertu, ici et maintenant. Si l'homme doit procurer le bonheur aux autres, ceux-ci doivent être capables de le lui rendre. Telle est la condition qui régit le don.<sup>60</sup>

Comme nous l'avons suggéré plus haut, on peut également lire ce type d'argumentation comme un encouragement au don, destiné à persuader ceux qui ne se risquent pas à être généreux parce qu'ils craignent que leurs semblables n'abusent d'eux, ou parce qu'ils ont une vision trop restrictive de leur intérêt personnel. En leur montrant qu'ils ont intérêt à donner et à faire en quelque sorte le pari du don, on peut espérer avoir raison de leur égoïsme étroit, lequel peut simplement résulter d'une défiance à l'égard des autres à laquelle il est possible de remédier. La référence à l'intérêt n'est peut-être pas nécessairement corruptrice : elle peut au contraire être un instrument d'éducation — voire de rééducation — sociale, un outil de progrès parmi d'autres. En effet, lorsqu'il s'agit de construire des dispositifs de coopération entre les individus, l'enjeu moral, social et politique est si important qu'il convient peut-être de ne pas exclure d'emblée des moyens susceptibles de créer des habitudes pouvant resserrer le lien social.

D'après Émile Durkheim, cependant, l'intérêt crée des liens instables et éphémères :

... si l'intérêt rapproche les hommes, ce n'est jamais que pour quelques instants ; il ne peut créer entre eux qu'un lien extérieur. Dans le fait de l'échange, les divers agents restent en dehors les uns des autres, et l'opération terminée, chacun se retrouve et se reprend tout entier. Les consciences ne sont que superficiellement en contact ; ni elles ne se pénètrent, ni elles n'adhèrent fortement les unes aux autres [...] Aujourd'hui, il m'est utile de m'unir à vous ; demain, la même raison fera de

<sup>57</sup> Cette constatation concernant les effets de la bienfaisance n'est cependant pas susceptible d'avoir une traduction politique : même s'il est dans l'intérêt des riches de porter secours aux pauvres, il n'est pas question, pour Bentham, de rendre cette assistance obligatoire.

<sup>58</sup> La Découverte, Paris, 2001, p. 319.

<sup>59</sup> Cette argumentation est assez proche de celle de Bentham : « On soulage donc les malheureux : 1. pour s'arracher à la douleur physique de les voir souffrir ; 2. pour jouir du spectacle d'une reconnaissance qui produit du moins en nous l'espoir d'une utilité éloignée ; 3. pour faire un acte de puissance dont l'exercice nous est toujours agréable parce qu'elle rappelle à notre esprit des plaisirs attachés à cette puissance ; 4. parce que l'idée de bonheur s'associe toujours, dans une bonne éducation, avec l'idée de bienfaisance ; en nous conciliant l'estime et l'affection des hommes, elle peut, ainsi que les richesses, être considérée comme un pouvoir ou un moyen de se soustraire des peines et de se procurer des plaisirs » (cité par P. Chaniel, *op. cit.*, p. 318).

<sup>60</sup> P. Chaniel, *op. cit.*, p. 318.

moi votre ennemi. Une telle cause ne peut donc donner naissance qu'à des rapprochements passagers et à des associations d'un jour.<sup>61</sup>

Mais l'intérêt auquel Durkheim fait référence est seulement économique, alors que Bentham donne à ce terme une acception beaucoup plus large. La sympathie donne lieu à un type d'intérêt fort proche du désintéressement au sens courant du terme. Sa constance et son intensité peuvent être renforcées par l'habitude de la vie en commun, par l'amitié, par la culture. Pour Bentham, il y a toujours un moment où

... chaque homme, quel qu'il soit, même s'il éprouve des affections autoréférentes (*self-regarding*), est amené à remarquer la valeur et l'utilité (*usefulness*) de l'affection sympathique, quand celle-ci existe et agit chez autrui, et à la voir comme une source de bonheur pour lui-même. La sympathie de chacun se trouve ainsi excitée et pour ainsi dire mise en action comme par un effet de contagion, lorsqu'il observe ou suppose que l'affection sympathique agit chez autrui.<sup>62</sup>

Cet « effet de contagion » de la sympathie est également décrit comme un effet de réverbération, ce qui permet d'établir que pour Bentham nous ne sommes pas radicalement étrangers aux autres, mais au contraire capables d'une certaine forme de communion avec eux :

Quand un incident agréable arrive à un homme, il pense d'abord naturellement au plaisir que cet incident lui procurera immédiatement, mais quelque temps après, cependant, [...] il commence à penser au plaisir que ses amis ressentiront quand ils l'apprendront, et il est fréquent que ce plaisir secondaire augmente de manière non négligeable le plaisir primaire. Il y a d'abord le plaisir autoréférent, puis vient l'idée du plaisir de sympathie, dont vous supposez qu'il sera produit dans le cœur de votre ami par votre propre plaisir ; et cette idée provoque encore dans le vôtre un nouveau plaisir de sympathie [...]. Le premier plaisir qui émane de votre propre cœur, qui est alors comparable à une source lumineuse, éclaire le cœur de votre ami. Par un effet de réverbération, il se réfléchit dans le point d'où il est parti, après avoir acquis une chaleur supplémentaire, et il en est de même des douleurs.<sup>63</sup>

Il revient finalement au moraliste de favoriser l'émergence de ces effets de réverbération, dans la mesure où ils sont un facteur essentiel de pacification des rapports humains :

La tâche constante et ardue de tout moraliste aussi bien que de tout législateur qui mérite de l'être, est de faire augmenter l'influence de la sympathie aux dépens de l'égard pour soi-même, et de la sympathie pour le grand nombre aux dépens de la sympathie pour un petit nombre de gens.<sup>64</sup>

Mais pour parvenir à ce résultat, il faut se garder de sous-estimer la force de l'égoïsme étroit, ou de prendre pour acquise une disposition au désintéressement dont on n'est même pas certain qu'elle existe. Au sujet du législateur et du moraliste, Bentham écrit : « plus la proportion de sympathie dont il supposera l'existence naturelle et effective pour fonder ses dispositions sera petite, plus grand sera le succès de tous les efforts qu'il fera pour l'augmenter<sup>65</sup> ».

Pour conclure, il apparaît que tenir le langage de l'intérêt bien compris, ce n'est pas nécessairement inviter les hommes à être des égoïstes étroitement individualistes. On peut au contraire, comme ici, montrer l'incohérence d'une conception agressive, concurrentielle,

<sup>61</sup> *De la Division du travail social*, Presses universitaires de France, Paris, 1998, p. 180-181.

<sup>62</sup> *Deontology*, I, 15, *op. cit.*, p. 203.

<sup>63</sup> *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. VI, § 26, *op. cit.*, p. 60.

<sup>64</sup> *Constitutional Code*, VI, 31, art. 10, *Collected Works*, éd. F. Rosen et J. H. Burns, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 119.

<sup>65</sup> *Ibid.*

impitoyable, de l'avantage personnel, mais aussi soutenir qu'une telle ligne de conduite est vouée à l'échec. La méthode proposée par Bentham peut alors être un outil capable de favoriser les comportements de coopération chez des individus qui n'auraient pas conscience de la profonde imbrication de leur intérêt avec celui des autres. Il semble en effet illusoire de chercher à éduquer les individus sans scrupules par des exhortations au désintéressement : cette tentative risque fort d'être accueillie tout au plus par des sarcasmes, à supposer qu'elle puisse être comprise. Toutefois, il n'est peut-être pas toujours opportun de tenir le langage de l'intérêt bien compris pour encourager un comportement. Peut-être convient-il plutôt d'adapter le discours moral aux dispositions de ses interlocuteurs : on ne saurait user des mêmes arguments pour convaincre un scélérat de cesser de nuire et pour éclairer l'honnête homme sur la meilleure façon de résoudre un dilemme moral. Ce dernier trouverait peut-être insultant que l'on s'adresse à son intérêt bien compris, si, par égard pour autrui, il a d'ores et déjà renoncé à promouvoir son avantage à tout prix. Quoi qu'il en soit, l'analyse de la pensée de Bentham sur l'éducation à la sociabilité a le mérite de susciter la réflexion sur la meilleure stratégie à adopter pour que le discours éthique et civique, au lieu de formuler sans relâche des exigences auxquelles les hommes resteraient sourds, ou auxquelles ils ne se conformeraient qu'avec réticence, exerce son rôle de transformation effective de la réalité.

Pour contacter l'auteur : [mllero-y-centrebentham@noos.fr](mailto:mllero-y-centrebentham@noos.fr)

## Bibliographie

### Œuvres de Jeremy Bentham

- Bentham, Jeremy, *A Table of the Springs of Action*, in *Collected Works*, éd. A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- , *Article on Utilitarianism*, in *Collected Works*, éd. A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- , *Constitutional Code for the use of all nations professing liberal opinions*, vol. I, in *Collected Works*, éd. F. Rosen et J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- , *Correspondence of Jeremy Bentham, vol. XI : 1822-1824*, éd. C. Fuller, in *Collected Works*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- , *Deontology*, in *Collected Works*, éd. A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- , *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in *Collected Works*, éd. J. H. Burns et H. Hart, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , *La Religion naturelle, son influence sur le bonheur du genre humain*, d'après les papiers de Jérémie Bentham, par George Grote, trad. M. E. Cazelles, Paris, 1875.
- , *Principles of the Civil Code*, in *Works*, éd. Bowring, Edimbourg, 1843, vol. I, p. 297-364.
- , *Tracts on Poor Laws and Pauper Management*, in *Works*, éd. Bowring, Edimbourg, 1843, vol. VIII, p. 358-458.

### Autres ouvrages cités

- Alembert (d'), Jean Le Rond, *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, éd. C. Kintzler, Paris, Fayard, 1986.
- Audard, Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Carrive, Paulette, *Bernard Mandeville : passions, vices, vertus*, Paris, Vrin, 1980.
- Chaniel, Philippe, *Justice, don et association, la délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte, 2001.
- Cléro, Jean-Pierre, « Démocratie et fictions, la théorie de la représentation chez Jeremy Bentham », in J.-P. Cotten, R. Damien et A. Tosel (éds), *La représentation et ses crises*, Besançon,

- Presses universitaires franc-comtoises, 2001, p. 73-108.
- Crimmins, James E., *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Dinwiddy, John R., *Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Harrison, Ross, *Bentham*, Londres, Routledge, 1984.
- Helvétius, Claude-Adrien, *De l'esprit*, éd. J. Moutaux, Paris, Fayard, 1988.
- Hobbes, Thomas, *Le citoyen*, trad. S. Sorbière, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.
- , *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- Hume, David, *Essais et traités sur plusieurs sujets, Essais moraux, politiques et littéraires (première partie)*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1999.
- , *Traité de la nature humaine*, livre II, trad. J.-P. Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.
- , *Traité de la nature humaine*, livre III, trad. P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.
- Laval, Christian, *Jeremy Bentham, le pouvoir des fictions*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, éd. E. Naert, Paris, Vrin, 1989.
- Lyons, David, *In the Interest of the Governed, A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Mandeville, Bernard, *La fable des abeilles ou Les vices privés font le bien public*, trad. P. et L. Carrive, Paris, Vrin, 1990.
- Mill, John Stuart, *L'utilitarisme*, trad. C. Audard et P. Thierry, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- Plamentatz, John, *The English Utilitarians*, Oxford, Blackwell, 1949.