

Bentham et les crimes imaginaires du sexe

Christian Laval

Introduction

On se souvient de la thèse de Nietzsche selon laquelle il y aurait une antipathie toujours reconduite entre le philosophe et la sexualité et, inversement, une sympathie jamais démentie entre le sage et l'idéal ascétique. « Il est incontestable que, depuis qu'il y a des philosophes sur terre et partout où il y a eu des philosophes (de l'Inde à l'Angleterre, pour prendre les pôles opposés du talent philosophique) il y a une véritable irritation, une rancune philosophiques contre la sensualité »¹. Et Nietzsche d'ajouter que si cette double position du philosophe envers le sexe et l'ascèse venait à disparaître, c'est la philosophie même qui en serait menacée. A ce compte-là, Bentham ne serait certainement pas un philosophe, du moins un philosophe tel que l'envisage Nietzsche. Il ne le serait pas, en premier lieu, pour avoir partout dénoncé dans ses ouvrages le principe ascétique qui a si longtemps dominé la philosophie et pratiquement toute l'histoire de la morale. En second lieu, pour avoir appliqué son principe d'utilité au champ de la sexualité et avoir cherché à réhabiliter non seulement le plaisir sexuel comme tel mais également les formes de sexualité déviantes, sujettes à son époque aux condamnations les plus sévères et les plus brutales. Bentham donne au contraire à la sexualité une importance considérable au point d'en faire le « sixième sens » des êtres vivants.

Cet aspect de la pensée de Bentham peut surprendre. On s'est un peu trop habitué en France à l'idée schématique d'un Bentham inventeur du *Panopticon*. Mise au service d'une analyse puissante de la société de surveillance, la présentation par Michel Foucault du dispositif carcéral a malheureusement laissé l'image peu nuancée d'un « architecte » totalitaire, obsédé par le contrôle de tous les détails de l'existence humaine dans les sociétés modernes. Ce Bentham-là existe, certes, mais il convient de le situer dans l'entreprise beaucoup plus vaste qui donne sens

¹ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 3ème dissertation « Que signifient les idéaux ascétiques? », Folio, Gallimard, p. 123.

aux projets les plus divers dont il fut l'infatigable auteur. Cette entreprise est celle de la maximisation du bonheur dans tous ses aspects, sous toutes ses rubriques. Un bonheur qui est défini très matériellement comme la différence arithmétique entre des plaisirs et des douleurs que l'on est censé pouvoir calculer au plan individuel comme au plan collectif. La prison panoptique n'est jamais, dans ce cadre, qu'un dispositif partiel et local entièrement déduit du principe maximisateur de recherche des plus grands effets avec le minimum de dépenses et d'efforts dans le champ de la pénitence. Lire le dynamisme des sociétés modernes à l'aide d'un dispositif qui se voulait sectoriel n'est pas interdit et peut être fécond, mais il ne traduit pas toute la portée et tout l'intérêt de la démarche benthamienne. Cette réduction rejoint une manière très répandue de concevoir l'utilitarisme comme une doctrine exclusivement concernée par l'économie des biens, c'est-à-dire par la production et la consommation dans le sens restreint de ces termes retenue par l'économie politique classique.

Les célèbres analyses de Max Weber faisant de « l'éthique protestante » l'un des facteurs d'accélération du monde industriel n'y sont pas pour rien, puisqu'il identifiait l'utilitarisme à cet « esprit du capitalisme » destructeur des habitus traditionnels qui réglaient jusqu'alors la vie économique. Or, si l'on revient à l'oeuvre de Bentham, on doit remarquer que ce dernier s'est bien gardé de limiter son célèbre calcul des plaisirs et des peines à la production et à la consommation de ce qu'il appelle la *matter of wealth*. Certes, on a des raisons solides de penser qu'il y a de profondes affinités entre la promotion d'une économie de marché et une doctrine qui fait si grand cas de l'intérêt individuel dans l'explication des conduites comme dans la validité des jugements moraux. Mais on se tromperait pourtant à tirer de ces affinités la conclusion qu'il y aurait parfait et complet recouvrement de la doctrine utilitariste et des pratiques de production et de distribution de la richesse économique. Le calcul benthamien et, plus largement, l'idée que la vie individuelle et sociale doit être dirigée par la recherche d'un maximum de bonheur, interdisent cette réduction : car la *matter of good* concerne tous les champs d'activité et d'expérience où sont engagés tous les sens des êtres humains (et même, plus largement, les sens des animaux). Bentham met en place une économie générale qui concerne tous les domaines de la vie et ne s'en tient jamais au domaine borné à son époque par la « science économique » naissante. De ce point de vue, il convient de remettre en perspective son propos, et de rappeler, par exemple, qu'il ne fut pas pour rien un lecteur attentif de Condillac et de Helvétius. La

doctrine de l'utilité est loin de se réduire à l'austérité du travail, à l'ascétisme de l'épargne, à l'obstination de l'accumulation. Elle est encore plus éloignée de la seule domination de la discipline productive dans les sociétés centrées sur l'industrie. Si elle est bien cela, comme n'ont pas manqué de le démontrer les analyses de Michel Foucault, elle renvoie tout autant et de façon en vérité strictement complémentaire à l'autre pan des sociétés d'Occident, celui de l'institution du désir comme fondement de la valeur². Bentham ne cesse de répéter que la conduite humaine doit toujours être analysée depuis les fins qu'elle poursuit, lesquelles fins sont toujours soit la recherche d'un plaisir soit l'évitement d'une douleur, quels qu'en soient l'objet ou la source. Théorie générale du désir conçu comme fondement de la valeur, l'utilitarisme benthamien recherche les moyens de sa canalisation dans les voies sociales, de la maximisation de ses effets, en un mot de sa gestion politique. C'est sans doute ce qui fait son actualité.

Qu'on nous permette ici une remarque incidente : John Stuart Mill, dont le rapport personnel avec l'utilitarisme fut particulièrement compliqué et douloureux, a eu certainement raison de voir en Bentham « le grand penseur subversif » de son temps mais il a laissé croire par la même occasion qu'il avait été bien peu capable de construction philosophique et surtout que cette philosophie ne visait qu'à « organiser et prévoir la régulation des seules affaires matérielles (*business part*) de la société »³. Tout le reste - sentiment, idéal, influence morale- aurait été purement et simplement écarté de son champ de préoccupation. On trouverait pourtant dans la déontologie benthamienne tous les facteurs permettant de faire naître un « sentiment social », qui n'a rien en effet pour lui de spontané. Mais ce que John Stuart Mill regardait comme une limitation est peut-être justement ce qui fait l'intérêt de la position de Bentham, à savoir l'analyse des conditions et moyens de la production du sentiment social et de la morale par des instances d'évaluation et de jugement, qu'ils s'agissent de dispositifs législatifs, d'institutions ou d'agencements sociaux moins formalisés. En outre, cette « *business part* » doit inclure beaucoup plus que ce qu'on peut entendre généralement par là, en l'occurrence toutes les sortes de plaisirs et de souffrances. Il aurait sans doute mieux valu reconnaître dans l'utilitarisme benthamien une

² Cf. Sur ce point Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur, Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Blusson.

³ In John Stuart Mill, *Essai sur Bentham*, Quadrige p. 168.

philosophie du désir, héritière des philosophies matérialistes. C'est ce que n'admettait pas John Stuart Mill et ce que Marx par contre avait beaucoup mieux vu dans *La Sainte Famille*⁴.

On s'attachera ici à une partie de la *matière du bien*, celle du désir sexuel. On a encore tendance à croire que le sexe constitue toujours un sujet étranger au monde de l'économie de marché et même qu'il demeure l'un de ces rares points de résistance à l'ordre envahissant du capitalisme. Age de l'industrie et du marché et puritanisme victorien iraient de pair. D'où l'on conclut que l'ordre économique dominant ne saurait supporter la liberté du sexe et plus spécialement les déviations en la matière. La « révolution sexuelle » n'a-t-elle pas été conçue il n'y a guère comme une voie de sortie du productivisme et du consumérisme moderne ?

A défaut de révolution politique et sociale, la libération du sexe, le droit de pratiquer à sa guise des sexualités différentes du moment qu'elles ne nuisent pas à autrui, le refus des discriminations et la lutte contre les préjugés semblent en tout cas faire partie d'une évolution récente des moeurs, d'un « progrès » de la civilisation qui valorise l'Individu et lui reconnaît pleine et entière liberté de jouir des plaisirs du sexe tant que ces derniers n'entravent pas les plaisirs d'autrui. Propositions qu'accompagnent souvent des affirmations rapides selon lesquelles l'industrie et le marché, du moins en leur commencement, auraient combattu tout dérèglement des moeurs, voire tout épanouissement du désir afin de canaliser toutes les énergies vers le travail productif et les surplus dans l'épargne domestique et l'investissement⁵. Ce qui conduit à l'assimilation courante de l'utilitarisme et du puritanisme. Nous voudrions montrer ici combien cette idée est spéceuse, du moins si l'on veut bien considérer que l'utilitarisme, loin d'être seulement la production doctrinale de quelques auteurs, constitue la forme de pensée la plus caractéristique des sociétés occidentales modernes⁶.

Mots et désirs

⁴ Cf. *La Sainte Famille*, in Oeuvres , III, La Pléiade, Gallimard, p.564 sq.

⁵ Michel Foucault avait contesté lui-même dans certains de ses écrits ce genre de propos. Mais il avait assez bizarrement omis de se référer à Bentham, alors même que cet auteur l'avait particulièrement intéressé lorsqu'il travaillait sur les disciplines et les prisons.

L'utilitarisme benthamien est réputé pour être une entreprise de réaménagement et de réécriture des catégories juridiques et politiques de son époque. C'est aussi, dans le même mouvement, une entreprise de justification et de rationalisation des désirs, lesquels doivent être connus, spécifiés, classés pour être intégrés dans la grande comptabilité sociale du plus grand bonheur du plus grand nombre. Ce travail juridique conduit Bentham à examiner les évaluations qu'une société fait des désirs humains. L'un des textes les plus significatifs de cet examen reste sans doute cette *Table of The Springs of Action* (1815) dans laquelle Bentham dresse la liste des termes que l'on utilise pour désigner les différentes sources d'action, et tout particulièrement tous les termes appratifs ou dépréciatifs (eulogistiques et dyslogistiques) qui servent à nommer les désirs individuels, les « éperons de l'action », dans la langue imparfaite et parasitée dont on est contraint de se servir, bien souvent aux dépens du bonheur général. Cette tentative de classification et de traduction des mots de la langue courante chargée de valeurs non maîtrisées, de fictions non reconnues pour telles, en une langue plus neutre et plus scientifique indique que, si discipline et rationalisation se déploient effectivement dans le projet benthamien, elles ne se résolvent jamais en une opposition simple au champ des désirs. Pour une simple raison : l'être humain est d'abord un être qui vit et qui agit pour rechercher des plaisirs et éviter des souffrances. Et s'il faut infléchir parfois ces désirs par les différents modes d'influence morale, s'il faut les encadrer dans un système juridique bien pensé, et s'il faut même empêcher la réalisation de certains d'entre eux par la menace d'une punition rigoureuse au nom même du bonheur du plus grand nombre, il faut également empêcher les gouvernements et les autorités religieuses et sociales d'interdire ceux des désirs qui ne lèsent personne sinon les esprits grincheux, les jaloux et les envieux. Il faut même, bien que rarement, encourager ces désirs par des récompenses supplémentaires quand leurs réalisations sont profitables à d'autres qu'aux bénéficiaires directs des satisfactions.

Pour Bentham, il est urgent d'agir sur le terrain du langage pour mettre fin à ce qu'il appelle « la guerre des mots », une guerre dans laquelle les mots sont des munitions et des armes au service

⁶ C'est une position que l'on trouve chez la plupart des grands sociologues classiques mais que l'on rencontre aussi chez des auteurs aussi différents que Elie Halévy ou Jacques Lacan.

des intérêts les plus divers⁷. C'est là, comme on le sait maintenant, l'enjeu crucial de la théorie des fictions qui témoigne de ce constant souci de la transparence jusque dans la langue, et peut-être surtout dans la langue. Il convient en effet par la théorie et la nouvelle langue d'atteindre aux choses élémentaires de l'esprit, à ces forces qui agissent en nous et que nous ne connaissons pas tant que l'on continuera de parler la vieille langue faite de mots qui charrient avec eux des jugements implicites, lesquels ne cessent de nous aveugler sur les choses mêmes et les sensations que l'on peut en attendre⁸. Ce grand projet de transparence vise ici à fabriquer un vocabulaire nouveau ou plus exactement une *table de conversion* des mots usagés et trompeurs en une langue composée certes toujours de fictions mais neutralisées quant à leurs effets nuisibles sur les raisons d'agir. En d'autres termes, il s'agit, en les nommant et en les connaissant mieux, de laisser les forces élémentaires du désir et de l'action qu'il commande aller à leur développement maximal, compte tenu du bonheur du plus grand nombre. La « dynamique psychologique », science de ces sources d'action, est au fondement de toute déontologie et de toute politique. Car le but de ces deux modes d'action que l'on doit mettre au service du plus grand bonheur du plus grand nombre est d'agir sur les conduites s'il le faut, en incitant ou en restreignant les désirs par l'influence morale et intellectuelle d'une part, par la sanction politique, positive ou négative, d'autre part, dans le but de conjindre toujours l'intérêt individuel et le devoir⁹. Mais il convient de le faire en connaissance de cause, en laissant agir les « stimulants » du désir (*spurs*) et en éliminant les effets inhibitifs et prohibitifs des mots-stigmates qui fonctionnent comme autant de brides (*bridles*) injustifiées du désir.

⁷ *Table of the Springs of Action*, Works, ed. Bowring, I, p. 210.

⁸ Il est particulièrement significatif que Bentham ait placé en exergue de cette *Table*, pour en désigner le caractère utile, une pensée de Helvétius particulièrement explicite sur le sens de l'entreprise :⁸. « Chaque passion a donc ses tours, ses expressions et sa manière particulière de s'exprimer : aussi l'homme qui, par une analyse exacte des phrases et des expressions dont se servent les différentes passions donnerait le signe auquel on peut les reconnaître, mériterait sans doute infiniment de la reconnaissance publique ? C'est alors qu'on pourrait, dans le faisceau de sentiments qui produisent chaque acte de notre volonté, distinguer du moins le sentiment qui domine en nous. Jusques-là les hommes s'ignoreront eux-mêmes et tomberont en fait de sentiments, dans les erreurs les plus grossières » Helvétius, *De l'Esprit*, tome II, discours iv, ch. Ii.

⁹ Cf *Table of The Springs of Action*, Bowring I, p. 208.

Si la déontologie vise la maximisation du bonheur, elle doit questionner précisément toutes ces brides du désir. Pourquoi ces condamnations verbales, morales, politiques et juridiques de certains motifs d'action avant même qu'aient été envisagées leurs conséquences, se demande Bentham ? La raison en est une méconnaissance profonde du ressort pourtant simple des individus. Ils agissent en vue d'un plaisir ou d'un évitement de peine, pour un bien donc, et ils agissent plus précisément en anticipant ce bien qui résultera de leur action. Tous les motifs d'action sont par définition une recherche du bien. Or, dans tous les domaines de la réflexion et de l'action morale et politique, on ne cesse de vouloir distinguer les bons et les mauvais motifs, les bons et les mauvais désirs, comme si, de l'extérieur et en préalable, un savoir enfermaient la portée bonne ou mauvaise des désirs. Cette illusion spéculative est à l'origine d'un nombre incalculable d'erreurs pratiques commises tous les jours par les tribunaux, lesquels n'hésitent pas à punir un nombre considérable d'individus pour avoir agi contre ce savoir religieux, moral, politique, selon des motifs supposés intrinsèquement mauvais. Ce genre de glissement provient d'une confusion très générale dans la morale entre la source et l'effet. On peut et on doit condamner un acte du fait des effets nuisibles qu'il a sur le bien général de la communauté mais certainement pas au nom du caractère soi-disant intrinsèquement immoral ou délictueux de certains motifs. On condamne ainsi les goûts, les opinions, et, par dessus tout, les sens eux-mêmes. On fait de leur exercice, et même de leur existence dans le cas de la sexualité, un véritable « crime imaginaire ». Ce n'est pas le désir de la richesse matérielle qui est condamnable, ce sont certains comportements auxquels il peut mener, tel le vol par exemple, qui nuisent au bien être de tous. Ce n'est pas non plus le sixième sens du sexe qui est mauvais, mais des actes aux conséquences nuisibles pour les personnes qui en sont les victimes, comme le viol par exemple. Et Bentham n'a pas grand mal à se moquer des moralistes qui hésitent même à ranger parmi les « bons motifs » le manger et le boire, pourtant nécessaires à la vie humaine, et qui font par ailleurs beaucoup pour réprover, voire condamner le désir sexuel, lequel n'est pas moins la condition de survie de l'espèce¹⁰. Pour Bentham, la condamnation des plaisirs physiques, les plus nécessaires, est particulièrement absurde. Contrairement à John Stuart Mill, Bentham n'entend aucunement établir de hiérarchie entre motifs. Quand il tient que les plus

¹⁰ *Table*, B.I, p. 216.

importants des motifs sont relatifs à la nourriture et au sexe, il ne veut considérer que les conditions de l'existence et de la reproduction humaine¹¹.

La sexualité tout comme le désir de richesse est de l'ordre de l'acte spontané, du *sponte actum* qui n'appelle ordinairement pas plus d'interdits que de récompenses en dehors des satisfactions qu'il obtient de lui-même. Il est à lui-même sa justification et sa récompense. Mais la sexualité, tout comme l'activité économique, est depuis longtemps entravée par des allégations morales qui en gênent le libre essor. C'est qu'elle fait l'objet d'une réprobation particulièrement intense. Bentham repère ainsi que dans la langue ordinaire, il n'y a aucun terme « eulogistique » pour désigner le désir sexuel alors qu'abondent les termes « dyslogistiques » (lubricité, lascivité, luxure, etc). Situation commune à d'autres désirs ou à d'autres pratiques, comme le prêt à intérêt dont Bentham se fait l'avocat et selon des voies démonstratives très semblables à l'apologie qu'il fait de la liberté sexuelle¹².

Bentham et la sexualité

S'il place le sexe comme le « sixième sens » dans la *Table of The Springs of Action*, Bentham est également l'auteur de textes encore peu connus, du moins en France, sur le sexe¹³. Ces écrits, que

¹¹ On sait que dans sa présentation très personnelle de l'utilitarisme, John Stuart Mill s'éloigne du propos benthamien en introduisant une notion de qualité des plaisirs qui revient de fait à céder sur ce qui était l'essentiel pour Bentham, à savoir la quantification exacte des effets des actions à la place de la qualification morale directe des plaisirs et des souffrances héritée de la morale aristotélicienne. John Stuart Mill en recourant au jugement de ceux qui ont expérimenté les diverses sortes de plaisir « sans qu'intervienne aucune obligation morale » pour en établir la hiérarchie montre qu'il n'a pas retenu l'idée fondamentale de Bentham selon laquelle il existe une contrainte sociale de la langue même que l'on parle telle que l'on ne met pas toujours ses actes en conformité avec ses désirs. Cf. *L'utilitarisme*, Quadrige, PUF, p. 34 et Gilbert Boss, *John Stuart Mill, Induction et Utilité*, PUF, 1990, p. 88 sq.

¹² Dans sa correspondance, Bentham écrit qu'il a depuis longtemps pour maxime que l'intérêt, l'amour et la religion devraient être libres, in *Correspondence*, vol. III, University of London, The Athlone Press, 1971, p.518. cité par Lea Campos Boralevi, *op.cit.*, p. 38. Pour la définition des *sponte acta*, cf. Christian Laval, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, PUF, 2003.

¹³ C.K Ogden a fait une première publication des textes des années 1814-1816 dans la revue *Psyche*, vol. XI, 1930-1931. Lea Campos Boralevi a publié un certain nombre d'extraits dans son

l'éditeur de ses oeuvres « complètes » au XIXe siècle, a soigneusement écartés sont particulièrement intéressants à plusieurs titres¹⁴. Outre qu'ils sont les premiers du genre, ils rappellent qu'avant l'époque victorienne, une réflexion juridique et morale sur les sexualités déviantes pouvait se conclure autrement que par une criminalisation ou une médicalisation plus ou moins pénitentielle. Bentham s'y prononce en effet pour une dépénalisation complète des pratiques sexuelles non conformes. Ces textes se composent d'abord d'un ensemble de notes datées de 1774 puis d'un texte plus élaboré écrit en 1785, « *offences against one's self* »¹⁵. Ce manuscrit en réalité renvoie à un corpus plus vaste d'écrits juridiques de la même période dont la plus grande part a été publiée. On peut en particulier supposer que cet écrit a fort bien pu constituer dans l'esprit de Bentham un prolongement à l'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* rédigé en 1780 et qui n'a été publié qu'en 1789. Enfin, il existe deux séries de notes plus tardives rédigées en 1814 et en 1816, donc contemporaines de la Table, et qui se rapportent au même sujet. Elles ont été pour partie publiées par C.K Ogden en 1931 dans la revue *Psyche* puis dans son édition de la *Theory of Legislation* de Bentham¹⁶. Autant dire que cet intérêt répété pour le sujet, l'importance des écrits qui sont consacrés à ce thème, en font tout autre chose qu'un thème marginal dans la pensée de Bentham.

A suivre le fil directeur de la pensée benthamienne, on constate que les écrits sur la sexualité loin de détonner avec le reste de l'oeuvre entrent en résonance avec certains de ses textes les plus fameux dans lesquels à la même époque il entreprend de démonter tous les arguments fallacieux qui défendent certaines pratiques comme l'usure par exemple dont il fera l'éloge dans *Defence of Usury* (1787). D'un point de vue plus technique et moins polémique, la critique des « crimes imaginaires » trouve sa raison dans la classification renouvelée des délits qu'il opère à la même

ouvrage *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, 1984. Une publication des manuscrits de 1785 a été faite aux Etats-Unis dès 1978 dans le *Journal of Homosexuality* (p.389-405, vol. III, 4, 1, 1978). On trouve ce texte à l'adresse suivante : <http://www.worldpolicy.org/globalrights/sexorient/1785-Bentham.html>., Cf. aussi la traduction en français des textes de 1785 et de 1814-1816 Jeremy Bentham, *Défense de la liberté sexuelle, écrits sur l'homosexualité*, trad.Evelyne Meziani, postface Christian Laval, éditions Mille et une nuits, 2004.

¹⁴ John Bowring a exclu des *Works* (1838-1842) les écrits les plus novateurs et les plus critiques sur la religion et sur le sexe.

¹⁵

époque dans *l'Introduction*, classification qui a pour principe les différents types d'effets nuisibles (leurs points d'application, leur quantité, leur durée, leur extension, etc) que ces délits sont susceptibles d'entraîner. Les « *offences against one's self* », bien que non explicitées quant à leur nature sexuelle, y sont analysées comme des infractions qui, bien qu'effectivement inscrites dans le droit existant, ne peuvent relever du principe d'utilité dans la mesure même où elles ne nuisent à autrui que sous l'angle des préjugés, c'est-à-dire des sympathies et des antipathies, lesquelles ne sont pas fondées sur des atteintes effectives, réelles, mesurables au bien individuel ou collectif¹⁷. D'où la conclusion qui s'impose pour Bentham : il n'y a aucun fondement réel pour punir légalement ce genre de « délits ». Les pratiques qu'ils désignent appartiennent bien plutôt au champ de la déontologie.

S'il s'agit de maximiser la *matter of good*, on ne saurait jamais opposer à un désir et à un plaisir une fiction de décence ou de vertu sous prétexte qu'il offusquerait les bonnes moeurs et surtout l'idée dominante qu'on se fait d'un désir et d'un plaisir « honnêtes ». Si la tâche du législateur est de promouvoir le plus grand bonheur, c'est-à-dire la somme la plus élevée possible des plaisirs que l'on a diminuée des peines, on ne saurait laisser à l'opinion commune marquée par les préjugés le soin de trier les plaisirs convenables et ceux qui ne le sont pas. Il convient, et c'est la tâche du déontologue, d'analyser les effets d'un désir, de quantifier autant que possible les sensations en jeu, de démonter les barrières dressées par une morale ascétique devant des désirs qui ne sont pas nocifs pour ceux qui les éprouvent comme pour ceux qui peuvent en être l'objet.

Bentham remarque qu'un certain nombre de pratiques sont non seulement réprochées par la morale publique mais également condamnées par la loi en vigueur. C'est le cas par exemple de la zoophilie ou de la pédérastie. Ces irrégularités se définissent comme des actes sexuels qui ne s'exercent pas conformément à la règle prescrite par l'opinion publique. Elles concernent les relations entre personnes du même sexe, entre des personnes de sexes différents mais d'un âge non conforme, entre des gens non mariés ou adultérins. Ces pratiques sexuelles refusées, ces « irrégularités de l'appétit sexuel », ne sont pas à négliger. Elles peuvent constituer des montants de plaisir considérables.

¹⁶ C.K Ogden a donné à ces deux ensembles une forme unifiée qu'il a intitulé « *Offences against taste* ».

¹⁷ Cf. IPML, chap XVI, LXIV.

L'argument qui réclame leur prohibition tient qu'elles engendrent des peines sur le plan moral. Elles font « frémir », elles sont « repoussantes » et « inquiétantes » à la fois. Dans le vocabulaire de Bentham, elles créent une alarme dans l'opinion, laquelle est confortée par la loi qui condamne. Elles sont assimilées fallacieusement à ce qu'il appelle des « infractions publiques » (*public offences*) et sanctionnées comme telles. Or, le droit suit ici les préjugés de l'opinion : ce n'est aucunement le souci du bien-être général qui est au principe de la sanction, c'est bien plutôt l'antipathie pour la pratique et pour le supposé criminel. Il en va ainsi de toutes les « non conformités sexuelles » et tout particulièrement de l'homosexualité. La question qui se pose est donc la suivante : ou bien le législateur suit les préjugés de l'opinion publique et les renforce par des lois pénales ou bien il refuse de condamner ces pratiques et s'engage à combattre par l'éducation tout préjugé de ce genre, ce qui aura pour double effet heureux de produire dans la société plus de jouissance physique et de diminuer la souffrance morale de ceux qui s'en offusquent. C'est cette deuxième tâche que Bentham entend mener à bien.

Les arguments fallacieux qui font du sexe un crime imaginaire

Ce combat contre les préjugés fait partie de son combat général contre « le souffle pestilentiel de la Fiction », lequel empestait tout le droit anglais et européen de son temps. Selon le principe d'utilité il n'y aurait nul besoin de punir de tels désirs et *a fortiori* de jeter l'opprobre sur les sens qui en sont les sources. Puisque certains plaisirs sont défendus par la religion, l'opinion et le droit, il convient toutefois de regarder de près les arguments de ceux qui condamnent et interdisent. D'où viennent les normes, sur quoi reposent-elles ? Bentham entreprend de détruire dans ses manuscrits tous les arguments qui ont été opposés à la liberté de ces sexualités en s'en tenant à une stricte application du principe d'utilité. Dans un second temps, il proposera, toujours selon le même principe, une explication de la condamnation de ces pratiques. Pourquoi la « haine du plaisir » est-elle si répandue ? Cette haine ne contredit-elle pas au fond le point de départ même du discours utilitariste qui veut que les êtres humains agissent en étant guidés par la recherche de plaisir et la fuite de la douleur ? Y aurait-il en l'homme quelque dimension qui le

ferait dévier de cette pente en inventant des « crimes imaginaires » et des entraves à la réalisation de son bien-être ?

La plus grande partie du texte de 1785 vise à défaire l'argumentation traditionnelle qui condamne l'homosexualité et que l'on trouve chez des auteurs aussi importants que Blackstone, Montesquieu ou Voltaire. La démonstration obéit à une ligne simple. La réprobation de l'homosexualité ne pourrait être fondée que sur des raisons d'utilité. Si le mal pour l'individu et la collectivité l'emporte sur le bien qu'il procure, elle est fondée. Dans le cas contraire, la réprobation n'a plus aucun fondement réel, elle n'a que des « raisons alléguées » de nature imaginaire.

En ce qui concerne la classification des délits (*offences*), et pour autant qu'on ait à les considérer comme tels, on ne peut ranger les pratiques sexuelles déviantes que dans la classe des « délits contre soi-même ». Bentham écarte sans difficulté l'argument selon lequel l'homosexuel se ferait du mal à lui-même ou ferait du mal aux autres. Il se fait plaisir et fait plaisir à son partenaire consentant. Où est le mal ? Atteinte à la paix publique, à la sûreté ? Les juristes qui avancent de telles notions confondent consentement et viol. Montesquieu, quant à lui, a justifié la condamnation par l'amollissement des moeurs de ceux qui pratiquent ce genre de sexualité. Nombre d'exemples dans l'Antiquité, et particulièrement dans le domaine militaire, démentent tout rapport entre homosexualité et perte de virilité. Quant aux effets nocifs de la distinction entre rôle actif et passif, Bentham, s'appuie sur le constat que pratiquement jamais les plus fins observateurs comme Aristote n'ont fait mention d'un danger qui n'aurait pas manqué d'attirer son immense curiosité. Les arguments qui y voient une cause de dépopulation ne sont pas plus solides. Qu'est-ce qu'une pratique non conforme, qu'est-ce qu'une « irrégularité sexuelle » ? C'est toute pratique qu'interdisent les religions judéo-chrétiennes du fait qu'elles ne visent pas la procréation. L'argument démographique confond l'objet et l'effet : entre un objet sexuel qui peut provoquer des sensations de plaisir et un effet qui est la procréation éventuelle qui peut en être le résultat. Contre Voltaire, qu'il admire par ailleurs, Bentham n'a pas de mal à répondre qu'aucun exemple historique n'a jamais pu être avancé d'un lien entre pédérastie et baisse de la population et que, même dans ce cas, il faudrait alors condamner aussi sévèrement toute forme de célibat, en particulier celle des moines et des prêtres.

Plus subtil, l'argument qui veut qu'une telle pratique entraînerait un préjudice subi par les femmes doit être examiné de près. Tout est affaire ici aussi de quantité de plaisir et de peine. En cas de parfaite liberté sexuelle, comme les récits de Cook ou de Bougainville sur la vie à Tahiti en témoignent, il n'est pas impossible que si l'homosexualité s'y généralisait, elle léserait les femmes d'autant que « le sexe féminin est toujours apte et généralement disposé à recevoir une plus grande quantité d'hommages vénériens que le sexe masculin est capable de leur en accorder »¹⁸. Mais ce n'est évidemment le cas ni à Tahiti ni *a fortiori* dans les pays auxquels on donne le nom de civilisé du fait même que l'opinion, la religion, le droit réfrènent considérablement le désir sexuel et spécialement celui des femmes. Il y a donc une incohérence majeure à en appeler à l'équilibre des quantités du désir quand on fait déjà peser une contrainte permanente sur l'économie sexuelle de tous et que l'on crée de pareils déséquilibres dans les désirs des différents sexes.

Il est des arguments plus fallacieux qui condamnent la pratique de l'homosexualité¹⁹. On argue que les irrégularités sexuelles sont « impures » et qu'elles sont non -, ou anti-naturelles. Examinons ce second argument. « Non-naturel » est le type même de termes « dyslogistiques », enfermant en eux un jugement tacite qui déforme la réalité des effets des pratiques ou des sens. Ce que l'on n'aime pas est jugé « non naturel ». Et ce « non naturel » est un terme qui enflamme, un « *inflammatory word* », source des enthousiasmes les plus dangereux. Ce terme favorise la contagion de l'antipathie que l'on éprouve pour une personne ou un acte et permet d'attirer les autres dans la même condamnation²⁰. En ce domaine aussi la longue tradition reprise par le christianisme doit être abolie. L'accusation de « non nature » tient à une « métaphysique des mots » qui doit être critiquée et analysée selon les intérêts qui la soutiennent.

A l'inverse, certaines condamnations de pratiques que l'opinion réproouve comme non naturelles sont légitimes mais à condition de les fonder non sur des sentiments d'antipathie mais sur

¹⁸ Jeremy Bentham, *Défense de la liberté sexuelle*, *op.cit.*, p. 29.

¹⁹ Ces arguments qui cherchent à justifier une réprobation sont des cas typiques de *fallacies* que l'on trouve dans tous les champs de la pensée et de l'action et en particulier en philosophie, en économie, en politique, en droit, pour ne pas parler de la religion et de la morale où ces *fallacies* triomphent. Or ces *fallacies*, comme il l'a souvent montré en particulier en matière politique, trouvent toujours leur source dans des intérêts (Cf. *Manuel des sophismes politiques* (trad. J.P Cléro), LGDJ, 1995 .

l'examen des conséquences nuisibles que ces actes peuvent avoir. On pourrait ainsi regarder les analyses fort intéressantes de Bentham quant à la raison de l'interdit de l'inceste²¹. Le mariage que l'on considère comme le fondement de la civilisation ne doit son existence qu'à une série d'avantages sociaux : il évite aux femmes une servilité humiliante, il répartit la population en petites sociétés gouvernées par une magistrature domestique, il permet l'éducation et apprend aux adultes à prendre en compte l'intérêt des générations futures tout en multipliant les sympathies sociales. La morale populaire ne voit dans la proscription de l'inceste qu'une condamnation d'une tendance odieuse, d'un goût anti-naturel. Mais si c'est anti-naturel, si c'est dégoûtant, pourquoi interdire ce que personne ne ferait, se demande Bentham ? En réalité, l'interdit vient du fait que certains sont effectivement en proie à la tentation. Pourquoi donc ne pas approuver ce désir dans la loi ? La légalisation de l'alliance incestueuse ne doit être proscrite qu'au regard des perturbations qu'elle pourrait engendrer dans la bonne organisation de ces petites sociétés familiales. Elle serait nuisible pour la jeune fille qui serait toujours menacée d'épouser quelqu'un en position d'abuser de son autorité domestique et qui perdrait ainsi la possibilité de se marier en dehors de la famille ; les relations sexuelles seraient la cause de troubles considérables dans les familles rongées par le « mal de rivalité », familles qui ne seraient plus jamais dès lors les havres de paix qu'elles doivent être. La discipline domestique serait relâchée par l'inversion de la relation entre ceux qui commandent et ceux qui doivent commander, sans parler du préjudice physique subi par les victimes de rapports sexuels prématurés. L'inceste est donc parfaitement « naturel », mais néanmoins tout à fait répréhensif par les conséquences néfastes qu'il a.

Une question de goût et d'opinion

²⁰ Bentham prolonge par là sa critique qu'il fait du « droit naturel » et de ses avatars philosophiques et juridiques.

²¹ On les trouve dans les *Principles of the Civil Code*, B. 1, p.349 sq.

Pourquoi condamne-t-on une pratique comme « non naturelle » avec une telle sévérité quand les conséquences nuisibles que l'on invoque sont d'ordre imaginaire ? D'où vient cette antipathie et, dans certains cas, cette « aversion physique » pour certains plaisirs ? Pourquoi le sexe que Bentham considère comme l'un des principaux ressorts de l'action attire-t-il tant de réprobation ? Dire qu'il s'agit d'un effet de la tyrannie du langage sur nos goûts ne suffit pas. Il faut pousser l'analyse au-delà des « raisons alléguées », il faut même, ce qui est nouveau, analyser les « allégations » elles-mêmes dans la mesure même où elles sont motivées. La force d'une fiction mauvaise de ce genre est toujours liée à un intérêt, un motif, un désir, qui se satisfait de l'interdiction légale et de la condamnation morale ou judiciaire.

Bentham part donc d'un soupçon : « Quand la punition est si sévère alors que la nocivité du crime est si éloignée et si problématique, on ne peut s'empêcher de soupçonner que les buts qui commandent ne sont pas les mêmes que ceux qui sont avoués ». A la racine de la condamnation morale, on trouve la différence de goût, l'antipathie pour le goût d'autrui. C'est cette différence qui engendre la haine et le désir de punition, lequel est du même ordre que la persécution subie par les hérétiques. Car toute différence dans la communauté en matière de goûts ou d'opinions est génératrice d'un tel désir de punition. L'antipathie que l'on éprouve pour quelqu'un ou quelque chose prend racine dans un déplaisir de la pensée qui n'a rien précisément « d'objectif ». Et c'est cette antipathie qu'il faut expliquer et mettre en question et non l'acte ou la personne elle-même. C'est ce « point de vue » réprobateur qui doit faire l'objet en dernière analyse d'un questionnement utilitariste. « L'acte paraît particulièrement abject et répugnant non à celui qui l'accomplit puisqu'il lui procure du plaisir mais à celui qui y pense ». Ce déplaisir de la pensée est aux yeux de l'utilitariste l'un des aspects des principes de la sympathie et de l'ascétisme, lesquels reposent eux-mêmes sur des fautes logiques intéressées. Dans *l'Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bentham a opposé le principe vrai d'utilité (le jugement et l'action se déterminent en fonction du plaisir et de la peine engendrés par l'acte ou l'objet) à deux principes faux d'évaluation, le principe de la sympathie et de l'antipathie et le principe d'ascétisme²². Le premier fait dépendre le jugement et la décision d'agir d'un choix capricieux dont les énoncés « J'aime » ou « Je n'aime pas » sont les dernières butées. Dans ce cas, la réprobation que l'on manifeste pour une pratique non conforme est parfaitement justifiée du seul

²² Cf. IPML, chap.II.

fait d'éprouver à son égard un dégoût et suffirait à faire condamner ces pratiques réprouvées, du moins tant que l'on n'a pas pu démontrer que la douleur ressentie à la seule pensée de ce crime ne reposait que sur l'imagination. Si le déplaisir ressenti justifie la punition, le plaisir que l'on éprouve en pensant au châtement renforce les raisons que l'on se donne de punir. C'est en somme la mise en oeuvre du principe d'utilité qui serait faussée du fait de l'intervention malvenue de l'imagination individuelle, elle-même encouragée par des croyances collectives, des façons de parler, des normes sociales de la conduite, des fictions du langage.

Le second principe faux, celui de l'ascétisme, condamne universellement le plaisir et donne une valeur élevée à la douleur, à la privation et au renoncement. La réprobation du plaisir sexuel trouve ici un ressort radical, reposant non sur le seul caprice individuel mais sur un sentiment qui fait approuver le renoncement comme une vertu ou comme l'expression d'une foi dans un être tout-puissant. Ce principe d'ascétisme apparemment le plus opposé au principe d'utilité, est à l'oeuvre chez tous les esprits religieux et chez tous les moralistes qui refusent tout plaisir pour lui-même et ne l'autorisent qu'en vertu d'une finalité autre que le plaisir lui-même. Ce sont ces mêmes esprits qui ne tolèrent les plaisirs de la table que dans les strictes limites de la seule nécessité vitale, ou qui réservent les jouissances du sexe pour les seules fins reproductrices. Le principe d'utilité fonctionne pour ainsi dire à l'envers du fait même de l'influence des religions et des préceptes moraux sur la volonté. Le plaisir et l'idée même du plaisir sont devenus sources de déplaisir. Les actes les plus inoffensifs et les plus plaisants deviennent des crimes du fait même qu'ils engendrent un déplaisir pour la majorité. Et ces crimes qui n'en sont pas mais en produisent l'effet sur l'esprit doivent être sévèrement punis à la mesure même du déplaisir qu'ils ont occasionné. Ce châtement entraîne à son tour un plaisir qui semble par lui-même donner raison aux préjugés à l'origine du déplaisir. C'est ainsi qu'on peut comprendre que l'homosexualité ait été punie de mort jusque dans des pays qui se voulaient civilisés. Bentham voit dans ces modes de réprobation et de sanction dans lesquelles la religion chrétienne a excellé une logique particulièrement nocive du fait même que l'évocation publique des pratiques réprouvées ne cesse d'entretenir l'inquiétude et l'insécurité et d'exciter la haine pour l'objet qui est donné pour la cause de l'alarme publique. L'aversion pour un acte ou pour une source de plaisir dépend de tous ces prêches, exhortations rapports, enquêtes qui entretiennent l'antipathie pour un certain type d'acte, pour le plaisir éprouvé par cet acte, pour la source même de ce

plaisir. Bentham prend ainsi l'exemple du jésuite Sanchez et de sa casuistique des pratiques légitimes ou illégitimes dans le mariage pour montrer combien dès que l'on entre dans cette entreprise de description et de distinction des actes et des pratiques « appropriés » et « non appropriés », on est nécessairement conduit à des analyses d'une obscénité fort poussée.

L'interdiction de l'homosexualité et des autres pratiques repose donc en vérité sur le désir de ceux qui ne pratiquent pas ces actes, sur leur volonté d'ériger leur propre désir en norme universelle du désir des autres. Les normes reposent sur certains désirs érigés en valeurs. De ces considérations de stricte utilité, Bentham en déduit que l'homosexualité et les autres pratiques sexuelles non conformes doivent être décriminalisées.

Bentham et Sade, théoriciens du nouveau monde industriel

On pourrait penser que le projet benthamien est tout négatif : il s'agirait d'interdire de placer des interdits là où ils n'ont aucune nécessité. Ce libéralisme en matière de sensualité s'inscrit pourtant dans une perspective maximisatrice qui reste au principe des libertés à respecter. Il s'agit surtout de construire la « fabrique de la félicité », c'est-à-dire la machine sociale dont les ressorts ne sont rien d'autres que ces motifs d'action qu'il a recensés dans la *Table*. C'est là qu'il rejoint l'entreprise sadienne quoique d'une façon très différente. Bentham et Sade, contemporains l'un de l'autre, ont poursuivi une carrière intellectuelle dont le contraste ne manque certes pas de piquant. L'un a passé sa vie à rédiger les codes les plus parfaits destinés à produire le maximum de plaisir pour le plus grand nombre, et s'est voulu durant plus de vingt années le créateur d'une prison idéale qu'il voulait bâtir sur les bords de la Tamise et dont il se proposait d'être le geôlier. L'autre a voulu écrire avec ses romans et ses fables les « codes du crime » sans jamais se lasser de dresser les listes des pratiques les plus perverses. On sait que le prix en fut un séjour prolongé dans divers lieux d'incarcération durant près de la moitié de son existence. Pourtant, les deux pensées ne sont pas sans rapport. On peut d'abord assez facilement remarquer combien les références philosophiques sont identiques chez les deux hommes, et combien les deux projets ont une commune relation à la pensée juridique : le législateur, par ses classifications et ses

combinaisons, doit produire et surtout faire produire le plus de jouissance possible²³, dans les deux cas, il doit concevoir une machinerie sociale susceptible de mobiliser, de canaliser, d'intensifier les énergies pour maximiser les plaisirs. Le droit devient alors le moyen d'un gigantesque arrangement, lequel fonctionne comme cette grande nouveauté technique de l'époque qu'est la machine à vapeur²⁴. Ces deux auteurs donnent à voir l'ampleur d'une économie générale du désir, laquelle n'est pas étrangère à la marche de l'industrie. La régularité des flux d'énergie captés par la production est un problème majeur pour l'activité économique. Il ne suffit pas d'administrer l'espace et de saturer le temps du travail par les dispositifs de surveillance, il faut soutenir l'effort lui-même afin qu'il ne se relâche jamais, qu'il ne faiblisse pas par défaut de volonté, en un mot, pour qu'il ne soit pas victime d'irrégularités erratiques. Comme le dira Marx, « l'homme est un agent très imparfait dans la production d'un mouvement continu et uniforme »²⁵. Tout projet de maximisation est confronté à cette imperfection qui constitue le pivot autour duquel tournent la pensée économique et la pensée juridique de l'époque industrielle. Bentham et Sade, tous deux également marqués par la lignée matérialiste française, s'inscrivent dans cette problématique de l'effort à soutenir, du désir à maintenir de la « maximisation » (Bentham invente le terme) à viser. Conformément à un esprit du temps, que Max Weber a appelé « l'esprit du capitalisme », il s'agit de combattre toute apathie dans laquelle retombent si aisément les êtres vivants, et pour cela d'instituer des formes sociales, des organisations, des dispositifs qui obligent à fournir le plus possible ce qui est exigé.

Encore un effort : qu'il s'agisse de produire « le perpétuel ébranlement immoral de la machine »²⁶, ou qu'il s'agisse de produire le plus grand bonheur pour le plus grand nombre, l'incitation doit être soutenue ! Il ne suffit pas qu'il y ait un ordre, quand bien même ce serait celui des dérèglements les plus poussés. Il convient qu'il y ait une volonté qui commande que rien ne se perde de l'énergie humaine dépensée, il convient que cette volonté se matérialise par

²³ Comme le remarque Yvon Belaval à propos de l'intérêt de Sade pour les Codes, « le Code remplaçait la démonomanie. Il rendait positives les déviations sexuelles. Il permettait d'en faire un objet de science » in Préface à *La philosophie dans le boudoir*, Folio, 1992.

²⁴ Rappelons que la vapeur dans l'esprit de Watt n'est pas une source d'énergie qui devrait se limiter à un emploi déterminé. Elle est regardée au contraire comme l'énergie universelle de l'industrie humaine.

²⁵ Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XV, in *Oeuvres*, vol.1, La Pléiade, p.919.

²⁶ Sade, *Philosophie dans le boudoir*, 5 ème dialogue, *op.cit.*.

des mises en rapport systématiques et des sanctions relatives aux fautes. Tout doit servir dans l'agencement sadien comme dans celui de Bentham. On saisit alors le contresens qu'il y aurait à faire de Sade le champion d'une « liberté inouïe », comme à faire d'ailleurs de Bentham celui de l'enfermement puritain dans le seul travail productif. Tous les deux sont des « disciplinaires », pour reprendre un mot de Michel Foucault. Tous les deux sont pour un droit à la jouissance la plus grande possible, tous les deux entendent l'organiser. Et il n'y a pas contradiction entre ces injonctions. Dans le nouvel ordre, il faut travailler, mais à sa jouissance, et sans relâche²⁷.

Le château de Silling dans *Les 120 journées de Sodome* et le *Panopticon* partagent la même conception d'un espace homogène construit, organisé, maîtrisé comme s'il était l'objet d'une machinerie juridique qui découpe le temps, distribue les individus dans des places et des loges, les répartit dans des classes. Théâtres sans doute d'une représentation où tout est calculé, ces « diagrammes » sont les produits qu'on peut dire anticipés d'un moment historique où le travail classificatoire du droit investit le monde économique et social pour en différencier les unités, pour en organiser les rapports, pour faire des activités humaines les moments d'un travail général en vue de la production la plus rentable. Rendre homogènes ces activités comme parties d'une quantité de travail général et différencier les tâches sont ici parfaitement complémentaires comme on sait depuis l'analyse que Marx a faite de la métamorphose des activités laborieuses dans la grande industrie moderne. Dès les commencements, la manufacture s'est présentée comme cette organisation capable de faire de la diversité humaine un système articulé dans lequel les différenciations de gestes et de postes supposaient une conception totalisante de la production.

La classification, l'effort de la nomination et de la distinction, sont au service de la quantification. Sade, par exemple, construit une machine de langage qui comptabilise les unités de la débauche, les extases ressenties par les libertins. Mais cette machine, si elle vise bien à intensifier l'énergie et le plaisir des débauchés, diffère pourtant de l'entreprise benthamienne en

²⁷ Pour Sade, et c'est toute la différence avec Bentham, on jouit de la peine d'autrui et l'on jouit d'autant plus fortement que l'autre souffre plus. Il n'y a pas soustraction mais addition, si l'on se place du point de vue suprême de celui qui compte les sensations. La souffrance est un mal nécessaire si l'on peut dire, voire obligé. Le meurtre même ne saurait être condamné puisqu'il accroît les sensations. La vie individuelle n'est pas le bien suprême, elle n'est qu'un moyen et qu'un moment de la production du plus grand plaisir comptabilisé au plan de l'espèce. Le calcul d'utilité chez lui a pour sujet l'espèce elle-même, tandis que pour Bentham il a pour sujet l'individu et, au plan social, la somme des individus pris un par un.

ceci qu'elle vise non pas à régulariser sous le nom de plaisir toutes les sortes de pratiques sexuelles mais à faire entendre par l'invention verbale et les combinaisons de la fiction tout ce qui échappe à une normalisation du verbe²⁸. Sade choisit toujours l'excès du mot pour exhiber la chose quand Bentham veut la cataloguer froidement dans les registres de la comptabilité sociale. Il y a là certainement des économies opposées : d'un côté il s'agit de proposer une contre-classification où les termes immoraux sont traités comme des termes moraux quand de l'autre il s'agit de réduire les signifiants de la réprobation ou de l'enthousiasme dans l'ordre du neutre et du quantitatif.

Selon Bentham, le principe de productivité et de rendement s'applique à toutes les pratiques, à tous les comportements en tant qu'ils sont régis par l'empire du plaisir et de la douleur. L'effort maximisateur ne se limite pas à l'espace du travail productif : l'économie de l'utilité est générale. Le pouvoir moderne est lié aussi à ce devoir de maximisation, à l'injonction d'avoir à tirer tout le plaisir possible dans toutes les branches de l'activité humaine. Le principe d'utilité apparaît alors comme un levier qui délégitime tout interdit de principe et qui, à l'inverse, pousse à la jouissance maximale dans la collectivité.

La démocratie des désirs

Rendre compte de cette bizarrerie humaine qui condamne ce qui peut procurer aux êtres humains le plus grand plaisir, comprendre pourquoi si longtemps l'humanité a été dominée par les conceptions ascétiques portées par les religions et les morales, voilà une tâche cruciale pour un utilitariste digne de ce nom. Si les êtres humains persévèrent dans le refus du plaisir sexuel, jamais le calcul qu'ils sont censés pratiquer ne leur permettra d'atteindre le maximum de plaisir qu'ils seraient en mesure de se procurer. Que peuvent ici le législateur et le déontologue ? Il ne leur suffira pas de prôner la plus grande tolérance à l'égard des pratiques irrégulières, il leur faudra également déployer une pédagogie pour acclimater dans les moeurs ces pratiques non conformes et mobiliser tous les ressorts de la raison classificatrice et quantificatrice.

²⁸ A propos de Sade, Roland Barthes définissait l'opération transgressive comme celle qui consiste « à nommer hors de la division du lexique » in *Sade, Fourier, Loyola*, Points-Seuil,

Quantifier, selon Bentham, ce n'est pas une opération qui aurait sa fin en elle-même. Il ne s'agit pas d'un simple enregistrement de ce qui est mais de produire toujours plus de bonheur. Tout ce qui fait obstacle à cette production dans le domaine juridique et politique, bien sûr, mais aussi dans celui de la vie économique ou sexuelle est justifiable d'une évaluation et d'une condamnation au nom du principe d'utilité. De ce point de vue, la liberté sexuelle au sens de la possibilité de pratiquer toutes les irrégularités qui ne contreviennent pas à la maximisation, sera encouragée.

On n'a peut-être pas assez insisté sur la justesse de la position foucauldienne quand il s'est refusé à faire du sexe une source de contestation de l'ordre productif à la façon des « freudo-marxistes » influencés par la lecture de W.Reich ou de H.Marcuse. La liberté sexuelle n'a, en l'occurrence, rien de fondamentalement subversif, du moins si l'on suit la logique utilitariste. Tout au contraire, vouloir la légalisation de la non conformité, c'est remettre de l'ordre dans ce qui n'en avait pas, c'est éliminer une source ancienne, archaïque, de conflits et d'injustices qui n'a plus sa place dans l'ordre productif nouveau. On pourrait donc regretter que Foucault ne se soit pas plus arrêté sur le cas Bentham²⁹. Non pas qu'il faille aujourd'hui opposer trop simplement à la lecture « disciplinaire » qu'il a faite de Bentham dans *Surveiller et Punir* une nouvelle lecture, « libertaire » ou même « libérale » de son oeuvre au prétexte de la redécouverte des écrits sur les irrégularités sexuelles. On peut seulement regretter cette non rencontre car il y aurait trouvé matière à confirmer son intuition et à l'étendre même, intuition selon laquelle nous avons affaire à des formes de pensée qui visent une intensification, une productivité, une efficacité et font entrer le sexe lui-même dans l'ordre économique global, dans le monde industriel et dans la grande comptabilité sociale des plaisirs et des peines qui caractérisent les sociétés modernes. Il aurait pu voir chez Bentham une apologie de la sexualité en général et de l'homosexualité en particulier entièrement structurée par une pensée maximisatrice qui tranche avec la conception d'une « répression » de la sexualité destinée à orienter l'énergie sexuelle vers d'autres buts socialement utiles.

Or, la société utilitariste qui s'est développée depuis deux siècles semble bien échapper à cette sorte de loi qui voudrait que la civilisation repose sur cette répression du sexe. La caractéristique

1980, p.141.

de la civilisation occidentale ne semble pas tant l'interdiction de jouir que l'injonction à jouir. Et loin, comme chez Sade, d'imaginer le règne des jouissances asymétriques dans une société de castes, il s'agit au contraire de faire croître toujours plus les plaisirs en respectant l'égalité démocratique du droit de jouir. L'effet de cette tendance est peut-être une neutralisation du plaisir, et d'abord dans la langue même, qui enlève par un bénéfice supplémentaire à l'irrégularité sexuelle toute dimension de subversion. La dynamique même de la *démocratie des désirs* n'est possible que par leur mise en règle qui fait s'effondrer les anciennes justifications religieuses, morales et politiques des interdits.

On est loin du pessimisme de Freud autant que de l'optimisme de Marcuse. On ne peut plus dire, comme le faisait encore ce dernier dans les années 1950, que les perversions sont des manifestations du plaisir sexuel qui se refusent à l'utile et maintiennent la sexualité comme fin en soi en dehors du principe du rendement³⁰. Ce principe n'est pas tant la forme de répression du sexe qu'il dénonçait dans *Eros et Civilisation* qu'une forme de production sociale s'appliquant non seulement au travail mais aussi à la sexualité. Dans cette *démocratie des désirs*, à une époque où la sexualité est régie par des principes de libre choix, le principe de plaisir n'est pas un principe révolutionnaire, il n'est pas un principe de subversion du capitalisme, il en est une composante indispensable. C'est aussi à cette grande question de la maximisation de la jouissance, devenue principe d'organisation sociale et économique dans nos sociétés d'utilité, qu'est confronté le politique et l'éthique à l'âge de la science. La lecture de Bentham a au moins l'avantage de n'en rien dissimuler. Cet auteur nous permet mieux que d'autres de penser cette affinité entre une sexualité « libéralisée » et la société démocratique et marchande dans la mesure même où il n'a pas adhéré comme beaucoup d'autres auteurs à la grande disjonction entre l'ordre de la sensibilité et l'ordre de la raison, disjonction à partir de laquelle ont été rendus possibles les morales du pur devoir et les appels à la « subversion du désir » et qui n'a pas été depuis lors sans déboucher sur des errances politiques aussi contraires que complémentaires.

²⁹ En tout cas ce n'est certainement pas parce qu'il y aurait vu, à la manière de Nietzsche, un auteur balourd et ennuyeux (*Par delà le bien et le mal*, GF, §. 228, pp. 200-201).

³⁰ Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, Points-Seuil, p.56-57. Marcuse ajoute que les perversions « se placent ainsi en dehors du règne du principe de rendement et mettent en question sa base même ».

*Cet article est la propriété intellectuelle de son auteur.
Pour toute utilisation spécifique, merci d'envoyer une [demande d'autorisation](#)*