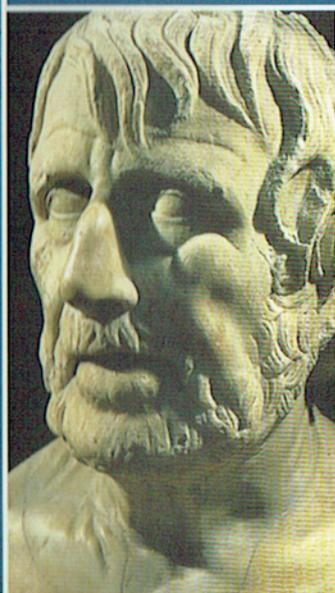


LAROUSSE

Sous la direction de Michel Blay

Grand Dictionnaire de la

PHILOSOPHIE



LAROUSSE
1924 2010

CNRS EDITIONS

problème a disparu comme tel de la philosophie moderne, mais il est reparu dans la philosophie contemporaine, où diverses formes de réalisme des universaux ont été avancées par Peirce, Russell et par des logiciens et mathématiciens défendant le platonisme mathématique et diverses formes de nominalisme (Quine, Goodman³).

► Malgré la variété des incarnations du problème, qui peut faire douter qu'il ait, d'une époque à l'autre, un sens homogène, le problème de la relation entre une propriété et ses instances, et celui de la nature des entités abstraites et de l'abstraction, est un problème permanent en philosophie, et la réponse que l'on donne à ce problème est vitale dans de nombreux domaines : outre la question de la nature des abstraits (nombres, classes) en philosophie des mathématiques), notre attitude par rapport à la connaissance et à la science dépend de la question de savoir si les espèces naturelles sont dans les choses ou dans notre esprit, et le problème de l'induction est difficilement soluble si les similitudes que l'on trouve dans les choses sont supposées n'être que conventionnelles.

Claudine Tiercelin

¹ Porphyre, *Isagogé*, Vrin, Paris, « Sic et non », 1998.

² Occam, G. d., *Somme de logique*, trad. Biard, TER, Mauvezin, 1988.

³ Quine, W. V. O., et Goodman, N., « Steps towards a Constructive Nominalism », *Journal of Symbolic Logic*, 1947.

Voir aussi : Armstrong, D., *Universals, an Opinionated Introduction*, Westview, Boulder, Co, 1989.

USAGE / MENTION

LINGUISTIQUE

Distinction entre deux modes d'apparition des signes linguistiques dans le discours, selon qu'ils contribuent à un acte de langage par leur signification (usage), ou qu'ils exemplifient certaines de leurs propriétés comme signes (mention).

Ainsi, le nom propre « Paris » se trouve utilisé dans la phrase « Paris est la capitale de la France », puisqu'il contribue par sa référence au contenu de l'assertion. Il est en revanche mentionné dans la phrase « "Paris" est un mot de cinq lettres ». Dans cette phrase, le nom n'apparaît pas pour référer à la ville de Paris, mais pour exemplifier certaines de ses propriétés. Cette distinction reflète la nature duale des signes. Il n'y a signe que s'il existe une chose qui représente, une chose représentée, et un rapport de représentation entre ces deux choses. Le signe peut donc renvoyer dans certaines occurrences à ce qu'il représente (usage), et apparaître comme chose qui représente dans d'autres occurrences (mention). Les empiristes logiques ont utilisé cette distinction pour tenter de dissiper ce qu'ils considéraient comme de faux problèmes. Pour Carnap¹, il convient ainsi de réinterpréter certaines phrases dans lesquelles les signes semblent utilisés comme des phrases dans lesquelles ils se trouvent en fait mentionnés. Ainsi, l'énoncé « 7 est un nombre » doit être analysé comme voulant dire rigoureusement « le signe "7" est une expression numérique ». De la sorte, l'analyste se guérit de l'illusion selon laquelle un tel énoncé exprimerait un fait portant sur de mystérieuses entités numériques, et du faux problème qui l'accompagne, à savoir : comment de tels faits pourraient-ils être connus indépendamment de l'expérience ?

Pascal Ludwig

¹ Carnap, R., *The Logical Syntax of Language*, Londres, Routledge, 1964 (6^e éd.).

→ CITATION, RÉFÉRENCE

UTILITARISME

L'utilitarisme reste peu connu en France où il est, de surcroît, souvent méprisé. Ce dédain ne laisse pas d'être intrigant. L'utilitarisme doit en effet beaucoup à nos Lumières. Du point de vue théorique, il constitue le tournant majeur de l'histoire morale de la Chrétienté. Du point de vue pratique, il compte parmi les doctrines qui ont le plus d'effets juridiques et moraux. Malgré l'image anglo-saxonne dont il jouit, il a exercé ses effets jusque chez nous, dans le domaine pénal notamment. C'est dire si la quarantaine dans laquelle il reste, pourrait être révélatrice de nos dilemmes philosophiques.

GÉNÉR., PHILOS. MODERNE

1. Tout système de morale qui place dans l'intérêt particulier ou général la règle de nos actions. – 2. Dans une acception plus courante, dénominateur commun des comportements s'expliquant par des considérations d'intérêt vulgaires ou pratiques.

Par « utilitarisme », nous entendons, ici, l'ensemble des doctrines qui démontrent ou postulent les énoncés suivants : 1. Tout autre bien que le bonheur terrestre est une fiction ; 2. Le bonheur se réduit à un excès des sensations de plaisir physique ou psychique sur les sensations de peine physique ou psychique ; 3. Les humains tendent naturellement au bonheur ; 4. Les humains sont d'autant plus heureux qu'ils font appel à leur raison pour organiser les actions qui accroissent leurs plaisirs spontanés ; 5. Régimes et gouvernements ont d'autant plus de chances de durer qu'ils autorisent un grand nombre d'individus à librement vaquer à leur bonheur.

Genèse de l'école

De manière plus ou moins embryonnaire, des penseurs développent des réflexions utilitaristes avant la lettre dès l'Antiquité, dans le domaine des idées morales (Platon, *République*), pénales (Sophistes : cf. Platon, *Protagoras*, 324a-b ; Sénèque, *De clementia*) ou ontologiques (Épicure, *Lettre sur l'univers*).

Au sens où nous l'entendons, l'utilitarisme se constitue avec Jeremy Bentham (1748-1840). Pas plus qu'il ne tire sa doctrine d'une redécouverte des Anciens, il ne la formule *ex nihilo*. Elle résulte largement d'une analyse, d'une adaptation et d'une systématisation à une échelle sans précédent d'idées défendues par des auteurs protestants ou même catholiques de la fin du XVII^e s. et de la première moitié du XVIII^e s. Parmi ces notions, celles d'égoïsme foncier de l'homme (Pascal, Nicole, La Rochefoucauld et de Mandeville notamment), de peine dissuasive (C. Beccaria) ou éducative (J. Howard), de complémentarité de l'intérêt particulier et de l'intérêt général (A. Smith) et celle d'utilité bien sûr (Hume, Helvétius), notion dont Hegel affirme qu'elle est la « vérité de l'Aufklärung »¹.

Le contexte religieux dans lequel Bentham qui a reçu une éducation chrétienne, entreprend sa synthèse, présente une particularité. En marge des hiérarchies, des croyants de diverses obédiences se sont mis à établir, à côté des Lumières matérialistes et déistes, ce que l'on pourrait appeler, sinon des *Lumières*, du moins des *Lueurs chrétiennes* : que ce soit en relativisant les idées de « chute » et de « prédestination » ou en exaltant la loi d'amour évangélique, ces auteurs s'efforcent, on y reviendra, de concilier leur religion avec l'idée de progrès et de bonheur terrestre.

L'utilitarisme benthamien

Le système du « principal maître de l'école utilitariste » (M. Vilely), repose sur un postulat épistémologique de type sensualiste : est réel ce dont l'existence se vérifie par les sens. Ni Dieu ni l'esprit ne pouvant ainsi exister, l'homme ne peut s'expli-

quer que par la nature – et elle seule. Son « esprit » n'est pas une réalité d'une nature supranaturelle, mais un simple « attribut du corps »².

En tant qu'« être sensible », l'homme se trouve sous l'empire de deux mobiles : « le plaisir et la douleur ». Ainsi, à défaut d'être promis au salut ou au châtement éternels, a-t-il vocation au bonheur terrestre. Si Bentham vise, à travers le terme « bonheur », les situations où les sensations de plaisir excèdent celles de déplaisir, il n'exclut nullement l'existence de bonheurs moraux, étant entendu qu'ils se ramènent, eux aussi, à des sensations ayant pour « siège » le « corps »³. Se voit ainsi confirmé le schème matérialiste déduit du postulat sensualiste.

L'homme, par ailleurs, ne peut s'empêcher d'être égoïste : s'il est vrai qu'il commerce avec le réel par l'intermédiaire de ses sens et que ses sensations sont nécessairement celles d'un corps particulier, il ne peut entrer en communication avec son environnement que par l'intermédiaire de sensations ayant son corps pour siège, de sorte que sa perception et ses désirs sont toujours égocentrés. Agit-il pour autrui par « sympathie », c'est parce qu'il y trouve une satisfaction – morale (se conformer à la loi, par exemple) ou religieuse (œuvrer à son salut). Ainsi, pas plus que le bonheur n'est supra-terrestre, il n'est collectif, sinon illusoirement : « Je suis un égoïste, aussi égoïste qu'homme peut l'être, mais en moi il se trouve que l'égoïsme a pris la forme de la bienveillance. Il n'y a pas un homme sur la terre dont les souffrances ne me seraient pas pénibles », écrit de lui-même Bentham, également connu pour ses qualités d'âme.

Dès lors que le bonheur est une affaire de sensations individuelles, chaque homme est le meilleur juge de son bonheur, puisque le mieux placé pour savoir ce qui accroît son plaisir ou sa souffrance. Or, qu'il en soit ou non conscient, il se détermine toujours après avoir comparé les plaisirs et les peines que les différentes actions qui s'ouvrent à lui, sont à même de lui rapporter. Pour les apprécier, il les examine sous toutes les faces : intensité, durée, proximité (attente), certitude (probabilité), pureté (absence de douleur ou de plaisir collatéraux) et fécondité (aptitude d'un plaisir ou d'une peine à en engendrer d'autres).

Les comparaisons auxquelles il se livre sont d'autant plus complexes que la « masse de bonheur » qu'un homme retire d'un bien particulier n'est pas proportionnée à la « masse » de ce bien et qu'une même « masse » de biens produit des « masses » de bonheur variant selon la situation, notamment patrimoniale, des individus : plus qu'à l'« arithmétique des plaisirs » dont parle Bentham, nous avons ici à faire à une algèbre.

L'homme ne peut maximiser son bonheur que parce qu'il dispose des propriétés psychologiques et intellectuelles visées par l'expression « *homo oeconomicus* ». En plus d'être égoïste, il lui faut disposer des facultés lui permettant de se représenter, d'analyser, de prévoir, de mesurer et de comparer les effets des alternatives offertes à lui.

Pour l'utilitarisme, l'homme doit, dès lors, se servir de sa raison dans tous les domaines, et pas seulement dans celui des échanges marchands ou de la connaissance.

Bien plus que son opposée, la raison est l'alliée si ce n'est l'auxiliaire du sentiment. Et elle l'est tellement qu'il ne servirait à rien de vouloir lui faire jouer un autre rôle : quand elle parvient à définir une règle de conduite universelle, elle exprime inmanquablement les vues particulières et relatives de ceux qui la promeuvent.

Les hommes peuvent d'autant mieux se consacrer à leur bonheur personnel sans se sentir coupables, qu'ils doivent se

rendre utiles à autrui pour obtenir de lui ce qui leur permet de maximiser leurs plaisirs, i.e. qu'ils doivent accepter de devenir son moyen dans le même temps que lui-même devient le leur.

À vouloir établir une société se fondant sur le sacrifice de l'égoïsme de ses membres tel que le Christ en donne l'exemple, ils perdent bien plus qu'ils ne gagnent puisque l'accroissement du bonheur du plus grand nombre ne résulte pas de la mortification du soi mais de sa récupération et de sa mise au service d'autrui par le biais de l'échange.

Cette « révolution copernicienne » au regard de la tradition chrétienne que Bernard de Mandeville (1670-1732) avait scandaleusement opérée dans une simple « fable » et qu'Adam Smith (1723-1790) avait légitimée pour le domaine marchand avant tout à travers l'image providentialiste de « la main invisible », Bentham la rationalise, l'universalise et l'accomplit d'un point de vue matérialiste.

À cette quête du bonheur – égoïste par ses intentions mais altruiste par ses résultats –, les « fictions » (« *fallacies* ») font cependant obstacle. Par ce terme, Bentham désigne des « entités » – êtres ou réalités – que l'homme crée imaginativement et auxquelles il prête une réalité telle qu'il en vient à leur sacrifier tout ou partie de son bonheur, quand ce n'est pas sa vie⁴.

À l'origine des « fictions », plusieurs facteurs, au premier rang desquels l'illusion langagière qui – à la manière de l'illusion optique si l'on veut – conduit les humains à prêter aux entités que leurs termes désignent, une réalité qu'elles n'ont pas nécessairement et à se comporter comme si elles l'avaient ! Exemple : le mot « société » que les hommes inventent pour désigner un ensemble d'individus collectivement organisés. Parce qu'il les conduit à se représenter cette collectivité comme une réalité distincte des individus qui la composent, il les incite à « sacrifier les choses aux mots en séparant le bien général des intérêts des particuliers »⁵.

À l'origine encore des fictions, les « sentiments » de « sympathie » et d'« antipathie » que les hommes ne peuvent s'empêcher d'éprouver pour des raisons leur demeurant le plus souvent « aveugles »⁶. Les enfermant dans des préjugés, ces sentiments les conduisent à prêter aux entités les plus tangibles des propriétés qu'elles n'ont pas et à ignorer celles qu'elles ont ! Ce qui ne manque pas de fausser, dans les deux cas, les anticipations des plaisirs et des peines qu'ils forment.

La dernière source des fictions n'est pas la moindre : il s'agit des *petits malins* – prêtres, politiques et philosophes – qui, pour mieux vivre de la crédulité de leurs congénères, n'ont cessé de les inciter à forger des « entités fictives », quand ils ne les forgent pas eux-mêmes à coups de l'un ou l'autre des sophismes que Bentham inventorie dans son *Manuel* [1996]. Philosophes et moines, en fondant le « souverain bien », qui sur le refus des plaisirs vulgaires, et qui sur celui du plaisir tout court (« principe d'ascétisme »), se donneraient un rôle social, source des revenus et du prestige dont ils ont besoin pour assouvir leurs propres appétits.

De cette micro-anthropologie, l'utilitarisme tire des conclusions à caractère macro-anthropologique, c'est-à-dire sociologique et politique. Quoiqu'il n'existe ni état naturel originnaire, ni « droits naturels », les humains vivent, en absence d'État, à l'« état sauvage » du fait des conflits que leur égoïsme engendre inévitablement⁷. Les gouvernements au moyen desquels ils contiennent ces conflits, ne résultent pas d'un pacte au terme duquel les uns acceptent d'obéir aux autres à condition que leurs droits naturels soient reconnus et garantis. Les gouvernements naissent de la force : pour se légitimer et perdurer, il

leur suffit d'assurer la satisfaction d'un assez grand nombre d'individus. Et ils ont d'autant plus de chances de s'institutionnaliser qu'ils parviennent à accroître la « sûreté », la « subsistance », l'« égalité » et l'« abondance » (progrès économique) de plus grand nombre⁸, de sorte que c'est par intérêt et non par un souci de moralité qu'ils sont, petit à petit, amenés à se mettre au service de tous.

La matrice que constitue cet ensemble d'énoncés, joue trois rôles. Bentham en dérive tout d'abord des applications théoriques intéressant divers domaines : économie, droit constitutionnel, droit civil, droit pénal, science administrative. Au terme d'argumentations rationnelles se référant à des considérations empiriques, elles le conduisent, par exemple, à concevoir et proposer le désarmement des puissances européennes aussi bien que la décolonisation ; à réclamer la clarification ainsi que la codification des textes de loi ; à se rallier au suffrage universel après 1809 et malgré les dérives de la Révolution française ; à imaginer un corps de règles de procédure devant éviter que les minorités imposent leurs vues dans les assemblées parlementaires ; à prévoir une intervention *social-libérale* de l'État : *social*, en ce sens qu'il lui revient de garantir un revenu aux chômeurs aussi bien qu'aux indigents et aux incapables ; et *libéral*, parce qu'il n doit fournir ce revenu en échange seulement d'un travail aussi simple soit-il et que ce revenu doit être aussi réduit que possible afin d'inciter les chômeurs et les « paresseux » à s'employer sur le marché du travail.

Les applications pénales de la matrice ne sont pas les moins importantes, en raison de leur portée symbolique et du rôle qu'elle ont joué en France comme nous le verrons. Sans remettre en cause le postulat du libre-arbitre sur lequel reposait le droit pénal traditionnel, l'utilitarisme renouvelle la manière d'expliquer le comportement criminel. L'*homo criminalis* est un *homo œconomicus* : s'il passe à l'acte, c'est parce qu'il attend de son délit des avantages (matériels ou psychiques) et que ces avantages dépassent les inconvénients qu'il trouve à son acte. L'utilitarisme bouleverse, par ailleurs, l'économie traditionnelle de la peine. En l'absence d'un Dieu « ascétique », toute souffrance est, estime-t-il, nécessairement un mal. Comme toute sanction n'est jamais qu'une souffrance (financière, morale, physique) infligée au coupable, elle ne saurait être tenue pour un bien (permettant de revivre la souffrance du Christ par exemple). Or, non content de *dépositiver* ainsi la peine, l'utilitarisme la *négativise* également : dans un univers où le seul bien possible est le bonheur et où le bonheur se réduit au plaisir, la peine ne saurait être qu'un mal pour l'homme, mais également pour les animaux que les gouvernements devraient mettre à l'abri des maîtres cruels.

Même quand celui qui prononce un châtiment a les titres pour le faire, l'inflige à une authentique canaille et dans le seul but, qui plus est, de protéger le plus grand nombre (et non de venger la société), la douleur qu'il administre est un mal à ce point absolu qu'elle transforme le condamné en victime d'un « sacrifice ». Si la peine ne peut avoir pour origine Dieu non plus que le droit naturel, elle ne peut acquérir de légitimité qu'à la condition de se faire aussi rare que possible. Elle y parvient en se donnant un triple but : prévenir l'apparition ou la répétition du crime qui la rend nécessaire ; réparer les peines déjà occasionnées ; amender le criminel que le risque de la peine ne parvient pas à dissuader de recommencer en le détendant dans des prisons « panoptiques » spécialement architecturées et organisées pour agir sur sa personnalité. La peine réussit à se faire d'autant plus rare que les moyens qu'elle se

donne pour réaliser ses buts sont par eux-mêmes « économiques » : toute la quantité de peine nécessaire pour dissuader, réparer et réformer, mais rien qu'elle, tel est le mot d'ordre de la pénologie utilitariste. À de rares exceptions près, il condamne ainsi le droit de grâce qui affaiblit la dissuasion et la peine de mort qui ajoute à la douleur de la victime celle du criminel et empêche, de surcroît, le condamné de réparer son crime. Pour bien faire, la peine doit se proportionner sur l'avantage que le délinquant escompte retirer de son crime et non sur la gravité morale de ce dernier comme jusqu'alors. L'objectif premier de la peine étant de dissuader, elle se doit, par ailleurs, d'être aussi publique et théâtrale que possible, raison pour laquelle elle peut revêtir des formes qui évoquent le crime et être corporelle : qui frappe par le fer, doit, au moins symboliquement, périr par le fer. En vue de garantir la réparation de la victime, Bentham demande que la collectivité – qui peut se reprocher de ne pas l'avoir protégée – se substitue au criminel insolvable.

Seule ou avec ses applications, la matrice de l'utilitarisme a eu des effets décisifs sur l'évolution de plusieurs disciplines. Elle a incité le libéralisme économique naissant à se mettre en accord avec ses principes en critiquant ce qui restait d'interventionniste dans la théorie smithienne du taux d'intérêt et du monopole commercial. La dénaturalisation et la démoralisation de la notion d'utilité à laquelle Bentham procède, a également préparé l'explication de la valeur par l'utilité à laquelle deux de ses lecteurs, Say et Bastiat, ont procédé avant que les néo-libéraux les imitent. En relevant que l'accroissement de la masse de bonheur n'était pas proportionné à celui du bien qui le provoque, l'utilitarisme benthamien a en outre dégagé le schème sur lequel l'école marginaliste, notamment hédoniste (Jevons et le premier Pareto), s'est fondée. Il a encore posé les bases de l'individualisme méthodologique contemporain : tout en récusant les idées classiques d'état de nature et de contrat social originels, il conçoit la société et ce qui s'y produit comme le résultat de l'action de tout ou partie (« gouvernement ») des individus qui la composent. Dans sa critique des fictions qui le conduit à se défier des maléfices des mots, la « philosophie analytique » trouve une de ses sources.

Peu de doctrines, enfin, peuvent se flatter d'avoir exercé autant d'effets pratiques, juridiques et moraux, que l'utilitarisme. Les retombées juridiques de la doctrine sont telles que d'aucuns ont qualifié son fondateur de « législateur du monde ». Après avoir inspiré ou hâté diverses réformes en France dès la fin du XVIII^e s. (abolition des crimes contre la religion, adoucissement des peines, code pénal de 1810), Bentham est consulté, après 1820, par les administrations d'Espagne et du Portugal désireuses de moderniser et de codifier leurs législations. Sa prison panoptique fut expérimentée dans quelques pays. Plus d'un État, dont la France, ont tenté à l'approche de 1830, d'amender les détenus en s'inspirant de ses recommandations. À leur indépendance, certains pays d'Amérique latine puisent dans ses idées. S'agissant du Royaume-Uni où son influence s'exerce surtout après sa mort, on se reportera à l'inventaire d'un de ses biographes américains : « La division et l'organisation du travail des départements gouvernementaux, l'élargissement des droits civiques, la réforme des lois agraires, les paquets postaux, un système d'enseignement, les forces modernes de police, l'introduction d'un service civil basé sur des concours, tout cela était, pour la plupart, l'exécution des plans soigneusement élaborés par Bentham »⁹. Pour actualiser ce panorama, il conviendrait d'ajouter les lois d'indemnisation publique des victimes votées depuis vingt ans en France

et ailleurs (Convention européenne relative au dédommagement des victimes d'infractions violentes du 24 novembre 1983), ainsi que les réglementations contre les mauvais traitements envers les animaux¹⁰.

Les effets moraux que l'utilitarisme a par ailleurs exercés ne sont pas moindres. Par les textes de Bentham et de ses successeurs, comme par l'effet d'entraînement produit par certaines des réformes qui leur sont imputables, l'utilitarisme a contribué à modifier les attitudes héritées de la tradition, soit qu'il ait imposé les siennes, soit qu'il en ait conforté d'autres. En voyant, par ailleurs, une seule substance à l'œuvre dans toute la création, il n'a pas seulement relativisé l'opposition entre bonheur matériel et bonheur spirituel ; il a également remis en cause la hiérarchie traditionnelle des activités et des genres et ainsi favorisé l'apparition d'une culture de masse se donnant pour but de répondre aux attentes du plus grand nombre – et non de former les attentes de la masse aux goûts des élites comme s'y est essayé le « théâtre populaire » de Jean Vilar. *Il n'y a pas de mal à se faire du bien* : en énonçant que la loi elle-même ne saurait interdire que les modèles de comportement provoquant plus de nuisances aux tiers que d'avantages à leurs auteurs, et encore est-ce à condition qu'ils lèsent des intérêts objectifs (non fictifs) de tiers eux-mêmes objectifs (non fictifs), l'utilitarisme benthamien a nourri le courant qui a conduit, au lendemain des années 1960, une large part des classes moyennes à rompre avec les traditions familiales en se convertissant à l'hédonisme en même temps qu'à la permissivité. Même si Bentham n'est pas l'inventeur de la *civilisation du bonheur* à l'extension de laquelle nous assistons, il en est sinon le grand concepteur du moins le législateur en même temps que le stratège. Par son intermédiaire, cette civilisation se dote des règles et des procédures qui lui permettront de supplanter la *civilisation du salut* jusque-là défendue par les églises et le pouvoir.

Les critiques

Les objections adressées à l'utilitarisme sont trop nombreuses pour être ici inventoriées¹¹. À cette doctrine, il a souvent été reproché de ruiner toute idée de transcendance si de morale. En transformant tout en matière à calculs, elle « marchandiserait » la vie, et ce d'autant plus qu'elle la ravale à sa dimension basement matérielle : « C'est presque toujours par le sacrifice des plaisirs et des désirs sensibles que l'âme s'élève à cet ordre supérieur de sentiments où l'amour prend naissance. Les plaisirs rationnels coûtent bien des larmes. *Beati qui lugent*, a dit l'Évangile. Ceux qui ne pleurent pas ne peuvent comprendre ces joies ineffables de l'âme qui sent qu'elle souffre pour la vertu »¹². Il lui est également reproché d'expliquer l'homme par un principe antique et pré-scientifique, la Nature, et non par un facteur moderne et scientifique, l'Histoire. Quand bien l'homme aurait une nature, elle ne serait pas celle que l'utilitarisme lui attribue, les humains étant capables d'altruisme et leur raison ne se réduisant pas à ses fonctions calculatrices. À supposer même que l'homme ait une nature et qu'elle soit égoïste, le principe d'utilité ne saurait valoir, car il faudrait, pour cela, que le moindre individu se montrât toujours rationnel. En assignant à la peine le rôle de dissuader ou de réformer le criminel et non de lui faire payer son crime, l'utilitarisme confondrait justice et éducation : autant cette dernière pourrait se surajouter à la fonction rétributive, autant elle ne devrait pas se substituer à elle. L'utilitarisme serait enfin inconséquent : alors que sa psychologie convie les humaines à accepter leur égoïsme, son principe d'utilité les invite à rechercher

le bonheur du plus grand nombre : « Il est étrange que Bentham, contre ses principes, fût rempli d'humanitarisme », observe ainsi M. Villey.

Réception

Plutôt que d'épiloguer sans fin sur ces objections, nous les rapprocherons des pays, des religions et des philosophies qui les ont faites leur, ces rapprochements permettant de faire apparaître à quel point l'accueil dont l'utilitarisme a bénéficié est paradoxal et symptomatique d'un mal être à définir.

Les pays qui contestent les principes de l'utilitarisme, réservent un bon accueil à leurs applications pénales ! C'est particulièrement le cas des pays de tradition catholique – et donc de la France sur le refus de laquelle nous nous arrêterons par la suite. Même si l'espoir utilitariste d'amender les criminels au moyen d'un emprisonnement approprié s'efface dès les années 1840 (pour renaître sous d'autres formes par la suite), l'idée que la peine ne saurait être légitimée à rétribuer l'acte criminel lui survit assez longtemps pour que Michel Villey écrive en 1957 : « Si j'avais à dire la philosophie dont s'inspirent surtout les juristes de notre temps, je répondrais l'utilitarisme ».

Ce qui vaut pour les pays d'accueil vaut pour les traditions rivales de l'utilitarisme. Tout en s'opposant à l'ontologie et à la morale de Bentham, plus d'un chrétien se retrouvent dans son combat en faveur de l'adoucissement des peines, de la sacralisation de la vie, de la prévention du crime et de l'amendement du criminel. Il en va de même des socialistes qui peuvent rejeter son programme économique-politique et adhérer peu ou prou à sa doctrine pénale.

Deuxième paradoxe : les applications pénales de la philosophie utilitarisme divisent la tradition chrétienne. À côté des croyants qui se retrouvent elles, il en est d'autres pour les contester sévèrement : aux yeux de Michel Villey, le « système » de Bentham ne passe pas seulement pour être « misérablement simpliste », il lui paraît aussi et surtout à l'origine d'une « régression de la culture juridique ».

Le courant marxiste qui se révèle à bien des égards le plus proche de l'utilitarisme, est aussi celui qui se montre – troisième paradoxe – le plus sévère à son endroit. Quand l'auteur du *Manifeste communiste* consent à évoquer celui de la *Déontologie*, ce n'est que pour lui reprocher de n'être ni un penseur, ni même un homme de culture mais un « économiste vulgaire » et pour l'identifier à un milieu dont il a cependant dû bousculer plus d'une croyance : Bentham, résume-t-il dans le premier livre du *Capital*, est l'« archétype du philistin [...] l'oracle pédañt et raisonneur du sens commun bourgeois au XIX^e s. »¹³. Outre qu'il l'associe aux droits de l'homme que Bentham critique¹⁴, il ne lui trouve qu'un « génie », celui de la « sottise bourgeoise ».

Explicitement ou implicitement, Marx partage pourtant avec Bentham beaucoup d'idées : sa cosmogonie et son ontologie matérialistes et, par là, ses adversaires religieux ; sa critique de l'état de nature et du droit naturel ; son explication des comportements individuels et collectifs par la nature égoïste et possessive de l'homme (nature égoïste et possessive des capitalistes qui s'approprient abusivement la plus-value créée par les travailleurs mais aussi des travailleurs qui défendent leur droit à être les seuls possesseurs de la plus-value créée par leur labeur) ; sa dénonciation du parasitisme social (même si ce dernier tend, chez Marx, à se réduire à l'exploitation du travail par le seul capital) ; sa perception du rôle de l'idéologie et de l'aliénation (que Bentham thématise à travers

la notion de « fiction ») ; son ambition d'étendre les progrès matériels à l'humanité entière, de permettre à l'individu de s'épanouir et de libérer l'homme ainsi que la philosophie de l'idéologie (« fiction »). Autant de convergences qui expliquent que Bentham soit considéré comme une des sources du « radicalisme » anglo-saxon par plus d'un historien¹⁵ et que Michel Villey voie derrière le « bon bourgeois » qu'il était (comme Marx) un « révolutionnaire » (comme Marx).

C'est, en outre, dans les pays anglo-saxons où le christianisme passe pour être demeuré le plus prégnant que cette doctrine athée s'est globalement le mieux acclimatée¹⁶. Le prestige que Bentham y acquiert est tel qu'il entre dans les programmes universitaires, suscite un flot ininterrompu d'études et engendre une vaste lignée d'auteurs se positionnant par rapport à lui. Tout en réaffirmant que le fondement de la morale est « l'utilité ou principe du plus grand bonheur », John Stuart Mill (1806-1873) distingue ainsi les plaisirs du point de vue de la qualité et pas seulement de la quantité afin de répondre à ceux qui reprochaient à Bentham de placer sur un pied d'égalité tous les plaisirs, ce qui le conduit à renouer peu ou prou le dualisme chrétien (biens spirituels / biens corporels) que Bentham s'efforçait de résorber. Afin d'encourager le dévouement à autrui censé maximiser la production totale de bonheur, John S. Mill substitue également l'intérêt général à l'intérêt particulier comme critère de l'action éthique, au risque d'affaiblir le rapport de complémentarité que son aîné établissait entre eux.

Rechercher la synthèse du darwinisme et de l'utilitarisme benthamien n'a pas empêché Herbert Spencer de vouloir définir une science du bien et du mal impliquant la formation d'une *moralocratie* et menaçant dès lors le droit de l'individu à être le juge de son bonheur.

Auteur de *Methods of Ethics* (1874), Henry Sidgwick (1838-1900) s'éloigne de Bentham davantage encore. Bien qu'il admette lui aussi le droit pour chacun de poursuivre son bonheur, il pose l'existence d'actions « justes », reconnaissables au consensus qu'elles rencontrent. Estimant les institutions sociales incapables de venir à bout du conflit qu'il perçoit entre le juste et l'utile, il finit par postuler, de manière quasi kantienne, l'existence d'un ordre divin légitimant la quête du juste au détriment de celle de l'utile.

Formé par Sidgwick, George E. Moore (1873-1958) travaillera à mettre au point un utilitarisme « idéal » du fait de son refus de réduire à la catégorie de bonheur celle d'idéal, sous laquelle il subsume l'ensemble des « choses qui sont bonnes en elles-mêmes » et « qui sont » à ce titre « des fins en elles-mêmes ».

Même si tous ses héritiers remanient ou édulcorent, on le voit, la doctrine de Bentham, ils continuent de se réclamer de ses principes, soit qu'ils s'y sentent contraints, soit qu'ils ne veuillent pas s'en couper.

À côté d'eux, Bentham eut une autre vague d'héritiers, plus tardive et moins connue, formée de quelques auteurs spécialisés. Forts des acquis du marginalisme et de la théorie des jeux, ils ont entrepris d'appliquer la théorie utilitariste du comportement criminel à l'analyse du crime dans certains pays¹⁷.

L'accueil réservé par France à l'utilitarisme est peut-être le plus paradoxal de tous. Bien que notre pays ait largement contribué à la formation de cette école et se veuille celui de la laïcité, il compte – avec l'Allemagne et les autres pays catholiques – parmi ceux qui l'auront, selon toute vraisemblance, le plus tenue à distance. Depuis quelques années, de nouvelles traductions de Bentham et des articles de mieux en mieux documentés concernant son école se publient, certes. Pour tirer

parti de la théorie benthamienne des fictions dont Jacques Lacan a jugé qu'elle était utile à sa discipline, une association de psychanalystes en a fait publier une version¹⁸. Quelques historiens de la pensée économique ont entrepris de réévaluer les apports théoriques de Bentham en ce domaine¹⁹. À l'initiative du mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS), pourtant créé en 1981 pour combattre la mauvaise influence de Bentham et consorts, une *Histoire raisonnée de la philosophie morale du point de vue du bonheur et de l'utilité*²⁰ s'est éditée chez un éditeur connu pour son catalogue radical, qui reconnaît le sérieux théorique de l'utilitarisme et son apport au processus de démocratisation.

Ces marques d'intérêt font naturellement écho à celles que la France a très tôt manifestées à l'auteur des *Traité de législation civile et pénale*. En dépit de ses critiques à l'encontre de la Déclaration des droits de l'homme et de sa politique coloniale, la France révolutionnaire ne s'est pas contentée de le publier davantage que son pays natal pendant de nombreuses années. Elle a fait de lui un citoyen d'honneur en 1792. Passée la Révolution, notre pays s'est inspiré de lui, on l'a dit, pour codifier son droit civil et pénal. Les héritiers du courant encyclopédique (J.-B. Say, Destut de Tracy, Cabanis, Bichat, Stendhal, etc.) qui, réunis sous l'étiquette d'« Idéologues », s'opposent à la dictature de Napoléon Bonaparte ainsi qu'à son concordat rechristianisateur, ont suivi de près ses travaux. Deux des plus grands auteurs à donner naissance à la tradition socialiste française (Saint Simon et Fourier), inscrivent leurs réflexions en aval des siennes. À la fin des années 1840, son *Manuel des sophismes politiques* est encore assez présent dans les esprits pour que Frédéric Bastiat dénomme *Sophismes économiques* (1845-1850) les articles par lesquels il s'essaie à poursuivre en économie l'inventaire entrepris par Bentham en politique.

La vogue actuelle de l'utilitarisme ne saurait pourtant être surestimée. Rien ne prouve, d'abord, qu'elle déborde des cercles où elle s'observe. Il est trop tôt, ensuite, pour savoir si elle durera, même à l'intérieur de ces cercles. Elle ne saurait, par ailleurs, faire oublier l'indifférence, l'hostilité ou le mépris que notre pays a nourri pendant près d'un siècle et demi. Dès le début du XIX^e s., des représentants de notre école libérale (G. de Staël, B. Constant, puis A. de Tocqueville) rejoignent, dans leurs appréciations, certaines des critiques venant des adversaires religieux et réactionnaires de la doctrine. Au fur et à mesure que les fondateurs du socialisme trouvent leur voie, ils se démarquent de Bentham quand ils ne se mettent pas à le critiquer à la manière de Marx. À l'approche du Second Empire, les rééditions comme les nouvelles traductions de Bentham se raréfient. Le ralliement de plus d'un universitaire républicain à la morale kantienne (qui oblige à faire évangéliquement d'autrui la finalité de toute action) et la formation de sciences humaines, holistes (Durkheim) puis socialistes (Marx, Mauss), lui suscitent de nouveaux adversaires du point de vue méthodologique aussi bien que moral. Pendant longtemps, de rares études, le plus souvent défavorables, lui sont seulement consacrées. Si Michel Foucault sort bien Bentham de son oubli aux lendemains de mai 68, c'est en *savant fou* des prisons – si ce n'est de la « société policière » – qu'il tend à le faire connaître...

Les revirements auxquels on assiste depuis quelques années ne sont pas, en outre, exempts d'ambiguïté : outre que l'*Histoire raisonnée de la morale du point de vue du bonheur et de l'utile* réserve peu de place à l'utilitarisme proprement dit, elle se sert moins de cette doctrine pour comprendre les contra-

dictions qui ont conduit notre tradition à la couvrir avant de la rejeter qu'elle se sert des contradictions de l'utilitarisme pour justifier ce désamour.

Or, la vogue actuelle est loin d'avoir mis un terme à ce dernier, si tant est qu'elle doive y parvenir. Plus d'un manuel ou d'une histoire de la philosophie l'ignorent encore. Ceux qui l'évoquent, le font brièvement le plus souvent, quand ils ne lui règlent pas son compte en se refusant à voir en lui autre chose qu'« une pensée techniciste soumettant tout au calcul et à la mesure » et « une entreprise folle »²¹.

Essai d'interprétation

Plusieurs hypothèses apparaissent en mesure de lever les paradoxes observés. La première d'entre elles est d'ordre sociologique : si l'utilitarisme matérialiste s'est aussi bien acclimaté au Royaume-Uni et aux États-Unis, ce n'est pas en dépit de leur religiosité, mais à cause d'elle : en raison du grand nombre de cultes que ces pays abritent, leurs populations auraient été incitées à apprécier les actions en fonction de leurs effets concrets plutôt que de leur conformité à l'une ou l'autre des morales en compétition.

Deuxième hypothèse : si l'utilitarisme suscite des réactions aussi contradictoires de la part de ses rivaux, c'est parce qu'il est lui-même contradictoire. Plus syncrétique que synthétique, il se composerait d'éléments disparates : quoiqu'il rompe avec la cosmogonie et l'ontologie implicites aux Évangiles, il demeure fidèle à l'essentiel de leur morale. Alors que son matérialisme devrait le conduire à tolérer que les hommes vivent aux dépens les uns des autres et que la majorité applique les peines les plus cruelles dès lors qu'elles occasionnent plus de plaisirs aux victimes et à la société que de douleurs aux coupables et à leurs familles, il sacralise l'individu comme le christianisme y parvenait déjà en faisant de tous les humains les enfants d'un même Dieu les ayant créés à son image comme en faisant du Berger qui abandonne son troupeau pour aller au secours de la moindre de ses brebis égarées « le » modèle à suivre. À cette sacralisation de l'individu, l'utilitarisme parvient lui-même de deux manières. En exigeant que le principe d'utilité s'exerce au bénéfice du plus grand nombre, il transforme la *vocation* de l'homme au bonheur en un *droit* universel, inaliénable et imprescriptible faisant de chaque individu un être *insacrifiable*. En érigeant la douleur en mal absolu, il tend, par ailleurs, à rendre intolérable la moindre souffrance du moindre individu. Que Bentham ait parfois laïcisé des éléments chrétiens n'échappait pas à Marx-Engels qui voyait dans le « système pénal » implicite aux Mystères de Paris « la théorie pénale de l'Église catholique telle que Bentham l'a déjà exposée abondamment dans son ouvrage : *Théories des peines et des récompenses* »²². S'expliquerait ainsi pourquoi les pays et des auteurs catholiques ont pu s'accommoder de l'utilitarisme pénal tout en rejetant l'utilitarisme moral.

La dernière hypothèse complète la précédente plus qu'elle ne la contredit. Si l'utilitarisme suscite des réactions aussi contradictoires de la part de ses rivaux, c'est parce qu'ils sont eux-mêmes contradictoires. Dès l'origine, le christianisme – pour commencer par lui – repose sur deux paradigmes antagoniques. Le premier est la *loi d'amour* qui invite à pardonner jusqu'à celui qui a librement fait le mal. Le second paradigme est la *loi de justice* qui oblige Dieu à faire payer sa faute aux descendants d'Adam et à sacrifier Son Fils pour racheter les péchés du monde et qui contraint l'« Agneau de Dieu » lui-même à promettre les pires tourments à ceux qui persisteraient à violer les « commandements » du Dieu Législateur que le Dieu du

Nouveau Testament n'est pas moins que Celui de l'Ancien. Jusqu'aux Lumières, ces deux paradigmes fonctionnent de manière plus ou moins complémentaire sous la férule des autorités ecclésiastiques, la loi d'amour servant de contrepoids à la loi de justice et réciproquement. Avec la montée des courants – unitariens et méthodistes protestants ; salésiens et liguoristes catholiques – qui exaltent la magnanimité du Christ, relativisent la portée du péché originel ou de la prédestination, la loi d'amour prend d'autant mieux le dessus qu'elle reçoit le soutien de ceux qui, tel Bentham, la reprennent d'un point de vue laïc. Si, pour Marx, le christianisme se perpétue dans le seul utilitarisme pénal, c'est, pour J. S. Mill, dans l'esprit de l'utilitarisme tout entier que la règle d'or de Jésus se manifeste. Ainsi pourrait s'expliquer que la tradition évangélique se divise devant l'utilitarisme pénal, entre tenants de la permissivité évangélique d'un côté et tenants du rigorisme évangélique de l'autre.

Quant à l'attitude paradoxale du marxisme à l'endroit de l'utilitarisme, elle pourrait, elle aussi, s'expliquer par les contradictions internes du premier. D'un côté, Marx adhère au but caractéristique de la Modernité, à savoir la *félicitation* de l'individu (le fait de l'amener à maximiser son bonheur terrestre) que seuls le régime socialiste, puis communiste est, selon lui, à même de garantir. C'est pourtant par des moyens conformes aux traditions d'Ancien régime qu'il escompte, de l'autre côté, réaliser ce but. Ambitionne-t-il d'accroître le pouvoir d'achat de tous les hommes afin de permettre au moindre individu d'épanouir sa personnalité, il fait sien la défiance des Évangiles envers « l'argent » et l'attachement aux « biens matériels ». Se donne-t-il pour but de mettre à l'abri de la classe capitaliste la propriété privée de l'individu sur les fruits de son travail, il reprend largement à son compte la critique rousseauiste et proudhonienne de « la propriété » globalement considérée qui, *mutatis mutandis*, ne fait que prolonger celle du Christ. Appelle-t-il l'humanité à établir des liens de coopération libres et pacifiques, il conçoit la coopération en opposition à l'échange et non à l'absence de coopération qu'engendrent l'hostilité ou l'autarcie des hommes. Comme si l'échange marchand n'était pas par elle-même une forme de coopération – la plus adaptée peut-être à l'épanouissement de l'individu puisque la seule à lui permettre de bénéficier des services d'autrui sans se sentir l'obligé de personne. Vise-t-il l'épanouissement de l'individu, il le prive, conformément à la tradition corporatiste, de la liberté d'entreprendre, droit sans lequel l'individu ne saurait pourtant ni exprimer ni valoriser une dimension essentielle de sa personnalité : sa créativité (artistique, technique ou institutionnelle). Faire du neuf avec de l'ancien, c'est-à-dire du Moderne avec du Traditionnel ou encore de l'individuel avec du collectif, telles seraient les contradictions du marxisme que ses réactions paradoxales à la formation de l'utilitarisme auraient le don de révéler.

► Cette analyse des rapports de l'utilitarisme avec ses principaux rivaux autorise à formuler cinq remarques finales.

À la différence du lockisme qui se fonde sur les Écritures autant que sur la raison, l'utilitarisme peut s'analyser comme une tentative de légitimation matérialiste et rationaliste du libéralisme.

L'utilitarisme est au libéralisme ce que son rival marxisme est au socialisme : sa tentative de légitimation matérialiste et rationaliste sinon la plus poussée du moins la plus suivie d'effets théoriques et pratiques.

Par delà ce qui les oppose, l'utilitarisme poursuit le même but que le marxisme, à savoir la félicitation de l'individu : par l'arithmétique individuelle des plaisirs pour l'un ; par l'instauration collective d'un régime socialiste pour l'autre.

Si l'utilitarisme athée fait moins appel que le marxisme athée aux moyens aux traditions juridico-religieuses de l'Ancien régime pour réaliser leur projet commun de félicitation de l'individu, il ne va pas jusqu'à rompre avec la tradition Biblique qui, au moins en théorie, fait de tous les humains des êtres égaux en dignité.

Les contradictions de l'utilitarisme comme celles de son rival marxiste pourraient bien résulter, peu ou prou, du caractère antinomique du projet moderne de félicitation de l'individu dont ils se font le champion chacun à sa manière : tout reconnaissant à chaque individu le droit (et non la simple vocation) au bonheur, l'un et l'autre le privent simultanément, en effet, de la seule instance à même de lui garantir ce droit. Dans l'univers créé et évoluant sans nulle autre nécessité que la loi du hasard, où la terre est une planète parmi des milliards d'autres, l'homme, une espèce parmi des millions d'autres et chaque humain, un individu parmi des millions ou des milliards d'autres, rien ni personne ne saurait garantir à chacun ni les conditions du bonheur ni même le droit au bonheur que nos deux idéologies rivalisent pourtant à lui promettre. Pour que ce droit ne soit pas une « fiction » ou « une vue idéologique », il doit impérativement exister un Dieu ayant placé l'espèce humaine au centre de ses préoccupations et ayant le pouvoir et la volonté de mettre à la disposition du moindre de ses représentants ce qui est nécessaire à son bonheur de son premier cri jusqu'à son dernier souffle. Pas plus que l'idéalisme kantien ne parvient à se passer de postulat de la raison pratique, les matérialismes utilitariste et marxiste ne pourraient ainsi se passer de postulat de la raison hédoniste. Sans la civilisation du salut qu'elle entend remplacer, la civilisation du bonheur est-elle seulement concevable ?

Jean-Pierre Airut

¹⁸ *Théorie des fictions*, Paris, 1996, Association internationale de psychanalyse.

¹⁹ Sigot, N., *Bentham et l'économie*, *Economica*, 2001.

²⁰ Caille, A. et alii, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte.

²¹ Akoun, A., *Dictionnaire de sociologie*, Seuil-Robert, 1999, p. 557.

²² *La Sainte famille, Œuvres*, Gallimard, 1982, vol. III, p. 627.

Voir aussi : Bentham, J., *Garanties contre l'abus de pouvoir*, trad. M.-L. Leroy, ENS Ulm, 2001 ; *Fragments sur le gouvernement civil, suivi du Manuel des sophismes*, trad. J.-P. Cléro, Paris, LGDJ, 1996 ; *Le panoptique*, Belfond, 1977 ; *Traité des peines et des récompenses* (1811), trad. Éd. Dumont, 2 vol., Londres. Mill, J. S. : *L'utilitarisme*, Flammarion, 1987 ; *De la liberté*, Éd. du Grand Midi, 1987 ; *L'asservissement des femmes*, Paris, Payot, 1975.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Paris, PUF, 1998.

Commentateurs :

Laval, C., *Jeremy Bentham, Le pouvoir des fictions*, PUF, 1994.

→ HÉDONISME, INDIVIDU, INTÉRÊT, MARXISME, MATÉRIALISME, MORALE, SOCIALISME

UTILITÉ

ÉPISTÉMOLOGIE, SOCIOLOGIE, MORALE, POLITIQUE

Dans le vocabulaire technique des sciences économiques et de la théorie mathématique ou philosophique de la décision, – au sens absolu, sans qu'il soit fait mention d'un objectif particulier – mesure de la satisfaction des préférences d'un agent individuel, liée aux états personnels de cet agent.

L'usage scientifique du terme rejoint d'une certaine manière l'usage courant, puisque l'utilité (au sens des économistes) est ce dont la maximisation (usuellement sous contrainte – par exemple sous contrainte de budget limité) signale les actions, les états personnels ou les choix utiles à la satisfaction de l'agent. D'une manière très générale, on peut dire que l'utilité ainsi conçue caractérise ce qui va dans le sens des intérêts de l'agent, à condition d'entendre par « intérêt » non pas le *quantum* de l'objet d'un intérêt potentiel – c'est souvent ce que l'on vise lorsqu'on parle des « intérêts » d'une personne (santé, aisance matérielle...) –, mais ce à quoi la personne prend réellement intérêt : la référence ultime est donc l'appréciation *subjective* d'un objet ou mieux, en dernière analyse, d'un état personnel (se rapportant à tel ou tel objet) par une personne. C'est cette notion qui sert de point de départ aux doctrines dites *utilitaristes* issues des philosophies de Beccaria, de Bentham et de Mill selon lesquelles il faut s'efforcer de donner sens à une forme agrégée des utilités dans la société (« le plus grand bonheur du plus grand nombre »), et à l'impératif pratique de la promotion (ou maximisation) de cette utilité collective.

Dans la philosophie et les sciences sociales contemporaines, la notion technique d'utilité est étudiée simultanément par la théorie économique des choix individuels et par la théorie abstraite de la décision, la première se distinguant de la seconde essentiellement par l'intervention de données « économiques » du problème de choix rationnel, telles que des budgets, des prix associés à des biens ou encore des possibilités techniques de transformation – les « technologies ». Il faut donc se garder d'évoquer un « modèle économique » à propos de l'idée générale d'une décision réalisant le maximum d'utilité. La notion d'*utilité collective* est parfois évoquée, en lien avec l'utilitarisme ou les philosophies de l'intérêt général, ou bien encore dans le contexte de stades anciens de l'économie du bien-être (par exemple à propos des « fonctions de bien-être

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, t. II, p. 121.

² *Essay on Language*, in *Works of J. B.*, éd. J. Bowring, 11 vol., Edinburg, 1995, VIII, p. 323.

³ Bentham, J., *A Table of the Springs of Action*, 1995, I, p. 206.

⁴ Bentham, J., *De l'Ontologie et autres textes sur les fictions*, trad.

J.-P. Cléro et C. Laval, Seuil, 1997. Voir notamment pp. 81-89.

⁵ Beccaria, C., *Des Délits et des peines*, préf. R. Badinter, Garnier-Flammarion, 1991, p. 168.

⁶ Bentham, J., *Traité de législation civile et pénale* (1802), trad. Éd. Dumont, 3 vol., Paris, I, pp. 12-28.

⁷ [1818] I, p. 9.

⁸ Bentham, J., *Traité de législation civile et pénale* (1802), *op. cit.*, II, p. 6.

⁹ Everett, C.W., *The Education of J. Bentham*, Columbia University, 1931, p. XVIII.

¹⁰ Singer, P., *Anima Liberation*, Londres, 1993.

¹¹ Pour un panorama plus complet, voir J.-P. Dupuy, postface in Halévy, É., *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., PUF, pp. 328-359.

¹² Cousin, V., *Histoire de la philosophie morale au XVIII^e s.*, 1841, p. 104.

¹³ Messidor, 1983, p. 682.

¹⁴ *Id.*, p. 198.

¹⁵ Voir Halévy, É., *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., PUF

¹⁶ Baubérot, J. et Mathieu, S., *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France, 1800-1914*, Seuil, 2002.

¹⁷ Becker, G.S., « Crime and Punishment : An Economic Approach », *Journal of Political Economy*, 1968, mars-avril ;
Cusson, M., *Croissance et décroissance du crime*, PUF, 1990.