**Richesse et bonheur dans l’utilitarisme classique de Jeremy Bentham**

Nathalie Sigot (PHARE, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

(version 2)

La question des liens entre bonheur et richesse a suscité de nombreuses recherches à la suite du paradoxe d’Easterlin (1974, p. 118)[[1]](#footnote-1) qui concluait que la croissance économique n’était pas systématiquement associée à un plus grand bonheur. Ce constat a contribué à faire émerger un nouveau domaine, l’économie du bonheur[[2]](#footnote-2), dont les conclusions ont été largement médiatisées : que l’on doive prendre en compte des critères qualitatifs plutôt que purement quantitatifs pour évaluer des situations sociales et même guider des décisions publiques semble aujourd’hui assez largement admis ; que la focalisation sur la croissance du PIB – c’est-à-dire de la richesse créée – rencontre de sérieuses limites, également. C’est dans le cadre de ces constats qu’un regain d’intérêt pour la pensée de Jeremy Bentham (1748-1832) a pu être observé. Fondateur de la philosophie utilitariste, il a en effet placé le bonheur au centre de son analyse ; contemporain des économistes classiques (Adam Smith et David Ricardo en particulier), et auteur de nombreux écrits économiques, sa philosophie constituerait le fondement de la théorie microéconomique[[3]](#footnote-3), voire de la première théorie du bien-être. Sans questionner ici ces représentations, l’étude des liens qu’établit Bentham entre richesse et bonheur individuel est intéressante à deux titres au moins. D’une part, elle permet de montrer la manière dont, au XIXème siècle, ce que l’on appelait l’« économie politique » était analysée en relation avec des préoccupations extérieures à l’économie (et notamment morales) qui ont, par la suite, peu à peu disparues ; d’autre part, elle conduit à réévaluer l’utilitarisme des origines – celui de Bentham – et ses rapports à la théorie économique.

Lorsqu’il évoque les liens entre bonheur et richesse, Bentham soulève deux types de question. La première se situe à un niveau macroéconomique (§.I) : d’un point de vue collectif, le bonheur dans une société est-il plus important si sa richesse est plus grande ? La seconde concerne l’individu (§.II) et peut se résumer ainsi : un individu plus riche est-il nécessairement plus heureux ? Le lien entre les deux questions peut sembler évident : si l’on se situe dans une logique agrégative, ou le collectif est vu comme la somme des éléments qui le composent[[4]](#footnote-4), passer de la dimension individuelle à celle de la société dans son ensemble semble pouvoir se faire aisément. En réalité, pour Bentham, il n’en est rien : il distingue les deux questions et évoque de nombreuses situations dans lesquelles l’augmentation de la richesse ou du bonheur de l’un se fait au détriment de celle de l’ensemble des autres individus. En d’autres termes, il est difficile de trouver chez Bentham l’idée pourtant souvent évoquée à son propos d’une convergence spontanée des intérêts. Au contraire, tout le projet benthamien est fondé sur la recherche des instruments qui permettront de modifier le comportement des individus de sorte à maximiser le bonheur collectif : il s’agit en d’autres termes d’une harmonisation artificielle des intérêts[[5]](#footnote-5). Celle-ci suppose une connaissance précise des motifs de l’action humaine, afin d’identifier les « sanctions » les plus efficaces pour agir sur le comportement des individus[[6]](#footnote-6). C’est dans ce cadre que se situent ses réflexions sur les relations entre richesse et bonheur.

***Richesse et bonheur collectif***

Le bonheur collectif est en première approximation défini par Bentham comme la somme des bonheurs individuels :

« la communauté est un corps *fictif*, composé de personnes individuelles dont on considère qu’elles en constituent en quelque sorte les membres. Qu’est-ce dont que l’intérêt de la communauté ? La somme des intérêts des divers membres qui la composent. » (Bentham, 1789, p. 27).

Cette définition additive renvoie certes à l’intérêt, tant d’un individu que de la collectivité, mais s’applique au bonheur dès l’instant où, pour Bentham, « on ne peut attacher d’idée claire au mot ‘intérêt’ qu’en le reliant au sens des mots ‘plaisir’ et ‘douleur’ » (Bentham, Deontology, I, 2 in Collected Works, éd. A. Goldworth, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 128).

Une seconde définition est fournie par Bentham, qui se révèle plus pertinente pour analyser les liens qu’il entretient avec la richesse. « [F]ormulée et reformulée par [lui] une centaine de fois » (Stark, vol. I, p. 18), elle consiste à présenter le bonheur collectif comme résultant de la maximisation de quatre objectifs intermédiaires, qui sont la « sécurité », la « subsistance » – qui désigne « tout ce dont la non-possession produit une souffrance physique (1823, p. 269, n.†) – l’« abondance » et l’« égalité » :

«Le législateur […] aura pour but le bonheur de la société politique : mais en cherchant de manière plus distincte de quoi se compose ce bonheur, nous trouvons 4 buts subordonnés :

Subsistance

Abondance

Egalité

Surêté.  
Plus la jouissance à tous ces égards est parfaite, plus la somme du bonheur social est grande ».

(Bentham, *Traité de législation civile et pénale*)

Une telle définition soulève cependant une difficulté, qui est abordée par l’auteur : ces objectifs étant susceptibles d’être contradictoires les uns avec les autres, leur hiérarchisation est nécessaire. La sécurité est alors première, devant la subsistance, puis l’abondance et l’égalité.

Du point de vue des relations entre richesse et bonheur, cette architecture complexe invite à les envisager au travers des liens qu’entretient la première avec chacun des « buts subordonnés » qui servent à définir le bonheur collectif.

*Richesse et subsistance*

A un premier niveau – celui de la subsistance –, l'argumentation benthamienne consiste à souligner le rôle de la richesse dans la satisfaction des besoins. L’analyse implique de s’intéresser à ce qui détermine l’offre de travail – le travail, combiné au capital, étant à l’origine de la richesse.

Parce que l'homme est un individu calculateur, il a, en économie comme dans l'ensemble des autres domaines de la morale, un choix à effectuer. Dans ce choix, le travail constitue la pièce essentielle, puisqu'il détermine, d'un côté, la consommation, par le revenu qu'il permet, et d'un autre le temps libre. Cette analyse est donc assez proche de l'analyse traditionnelle de l'offre de travail avec néanmoins quelques nuances. Du point de vue de Bentham, c'est moins le temps libre entendu comme un loisir qui serait un plaisir, que le travail qui constitue une peine. Si, cependant, un individu choisit toujours de travailler s’il n’a pas d’autres moyens d’assurer sa subsistance[[7]](#footnote-7), c’est que la peine du travail est toujours inférieure à la peine majeure de la mort qui suivrait, dans une société où la propriété est bien assurée, la privation complète de toute possibilité de consommation. Mais surtout, une augmentation trop ample du temps libre qui le transformerait, au sens strict, en loisir, est d'emblée exclue car elle engendrerait, selon Bentham, de l'ennui : selon l’analyse qu’il en fait, l’utilité des agents diminuerait alors puisque l’oisiveté est « source de malaise, et chez celui qui n’a pas de propriété, d’indigence et de misère » (Mss. 152a-232[[8]](#footnote-8)). Or cet ennui conduirait à un accroissement des désirs de consommation : « Les loisirs [que les individus possèdent] augmentent leurs besoins », affirme ainsi Bentham (1782-7, p. 242). De là, il résulte une offre de travail dont on imagine facilement qu'elle est, au moins dans un premier temps, fortement inélastique : si une diminution du salaire, par exemple, provoque une baisse de l'offre de travail parce que le loisir s’est substitué à la consommation, cet accroissement du temps libre fait apparaître de nouveaux besoins de consommation qui entravent cette substitution, de sorte que l'offre de travail se maintient à un niveau voisin de son niveau initial[[9]](#footnote-9) ; symétriquement, une augmentation du salaire, ne devrait pas faire beaucoup varier l’offre de travail : un accroissement de celle-ci se traduirait par une baisse du temps libre, engendrant une diminution des besoins de consommation qui se répercuterait *in fine* négativement sur l’offre de travail ; une diminution de l’offre de travail se traduirait par une augmentation du temps libre et donc un accroissement des besoins de consommation qui ne pourrait être satisfait *in fine* que par une hausse de l’offre de travail.

A ce stade, une première divergence entre bonheur et richesse est susceptible d’apparaître, dès lors que la relation entre les deux termes passe, de manière centrale, par le travail[[10]](#footnote-10). L’accent mis par Bentham sur la peine que représente le travail, qui va jusqu’à lui faire affirmer que l’idée de plaisir du travail constitue un non-sens, en constitue la raison. Mais on trouve un autre élément, à propos du travail chez Bentham, dont la cohérence avec le reste de ses développements mérite d’être analysée : l’oisiveté est décrite par lui comme « un état d’esprit désagréable » (*Essays on the poor laws*, p. 48), qui conduit aux conflits. Plus précisément, l’accroissement des désirs de consommation qu’elle engendre se porte en effet sur des « boissons enivrantes », dont l’abus « produit des querelles qui nourrissent et multiplient les ressentimens » (Bentham, 1802, II, p.). A l’inverse l’activité, dès lors qu’elle devient une habitude, est source de bonheur : « Même ceux à l’esprit de qui, au tout début d’une période de travail, l’oisiveté se présente comme préférable à ce moment, se trouvent finalement plus heureux par l’habitude de l’occupation tandis que le public s’en trouve plus riche » (*ibid*.)[[11]](#footnote-11). En d’autres termes, le travail est une peine, mais une fois entrepris et devenu une habitude, il engendre du bonheur pour l’individu (comme pour la société). Cela suppose cependant qu’il ne se prolonge pas de manière excessive, puisque toute occupation, qu’elle soit « en première instance pénible, agréable, ou indifférente », mais « continuée au-delà d’un certain temps, deviendra toujours désagréable » (*Théorie des peines et des récompenses*, vol. 1, p. 202).

Comment expliquer que le travail, dès lors qu’il est « devenu une habitude », puisse finalement engendrer du plaisir ? Il semble que, pour Bentham, tout réside dans le plaisir de l’attente : le travail fait naître dans l’esprit l’attente de la « cessation du travail » – le repos – qui, pour provoquer un plaisir, suppose que soit expérimenté un effort :

« Cessation from labour presents, it is true, upon the face of it no more than a negative idea; but when the condition of him by whom repose after corporeal labour is experienced, is considered, the enjoyment will be seen to be a positive quantity; for, in this case, not merely a cessation from discomfort, but a pleasurable feeling of a peculiar kind, is experienced, such as, without the antecedent labour, never can be experienced. In the case of the labourer, it may indeed be said, that before the time of repose, with its enjoyment, arrives, the labour is pushed to a degree of intensity of which pain (in those degrees, at least, in which it is denotes by the word discomfort) has been produced. But the greater the degree of the pain of suffrance, the greater the degree of the pleasure of expectation – the expectation of the pleasure of repose – with which it has been accompagnied.” (*Constitutional Code*, in *Works*, p. 163).

Il semble donc, qu’indépendamment de la question du revenu, i) le travail comme l’oisiveté produisent finalement des peines ; ii) la désutilité du travail est décroissante et iii) les individus sont victimes d’une sorte d’illusion, qui leur fait préférer l’oisiveté au travail ; iv) cette illusion est à l’origine de potentielles inversions de préférences.

*Richesse et sécurité*

A un second niveau, la richesse engendre la possibilité d'une meilleure sécurité et participe par ce biais à l’accroissement du bonheur : la richesse d'un pays lui permet d'assurer la défense de ses habitants, que ce soit au niveau intérieur ou extérieur, favorisant la subsistance future, voire l'abondance. Ainsi, affirme Bentham, « la richesse n'est pas seulement un moyen de bonheur, mais aussi un moyen de sécurité et de population : plus les biens produits sont en nombre important, plus il y a de consommateurs : plus il y a de citoyens, plus il y a de bras pour la défense de la Cité » (1801a, p. 239). Le terme « sécurité » est entendu au sens large, puisqu'il désigne, non seulement la défense nationale et la police - c'est-à-dire la protection de la propriété -, mais également tout ce qui permet la protection des individus contre les risques que constituent les maux de l'existence, tels la maladie ou le froid, par exemple. Tout comme dans le domaine de la morale, la sécurité a ici un rôle prépondérant, au point que le détournement d'une partie de la richesse pour assurer la sécurité se trouve justifié : « il est vrai que si [une nouvelle quantité de monnaie ajoutée à la richesse] est employé[e] à la défense nationale, c’est un objet d'une importance supérieure à l’accroissement de la richesse. A quoi servirait la richesse si on n’avait pas les moyens de la défendre ? » (1801b, f. 233). C’est donc indirectement que la richesse contribue au bonheur en autorisant un prélèvement sur elle-même, qui conduit à la production de biens publics subordonnés à l’objectif de sécurité.

Ce principe étant admis, il reste à savoir quel type de prélèvement peut minimiser les peines qu’il engendre inévitablement : la difficulté vient en effet de ce que tout impôt constitue une perte de bien-être pour l’individu. Cette conviction conduit Bentham à proposer d’assoir les impôts sur les capacités des individus : « dans le domaine de la finance, l’égalité représente l’*équité* entre les individus taxables pouvant présenter d’autres caractéristiques sous d’autres rapports, mais de capacité égale quand ils sont considérés comme objets de taxation » (*Proposal for a Mode of Taxation in Which the Burthen may be Alleviated or even Ballanced by an Indemnity*, p. 381). Il semble en déduire la nécessité d’une certaine progressivité de l’impôt, en recommandant d’exempter de l’impôt tous les individus dont le revenu est insuffisant et d’accorder des abattements à ceux dont les ressources sont « un peu plus que tout juste suffisantes » (*Ibid*., p. 388). Il dénonce aussi « les impôts disproportionnés qui épargnent le riche au préjudice du pauvre », soulignant que « le poids du mal est encore aggravé par le sentiment de l’injustice, lorsqu’on est contraint de payer au-delà de ce qu’on ferait si tous les autres intéressés payent en même proportion » (*Principes du code civil*, in Œuvres, p. 77).

*Richesse et abondance*

A un troisième niveau, l'introduction de l'objectif d'abondance permet à Bentham d'établir plus solidement encore le lien entre richesse et bonheur : à la fois, cet objectif contient l’idée d’une atténuation de l’effort dans l’obtention de la richesse, et se présente, lorsqu’il est atteint, comme une circonstance favorable à la réalisation de l’objectif de sécurité.

Que la richesse permette un plus grand bonheur, « distinct de la conservation de la subsistance et de la contemplation de la sécurité » (1801-4 , p. 324), conduit Bentham à placer l’accent sur les possibilités qu’elle ouvre en matière de production d’articles assurant la défense ou de biens de luxe (1801-4, pp. 325-6). Ces derniers accompagnent nécessairement l'opulence : ils « ne se trouveraient point chez des peuples uniquement occupés à pourvoir à leurs besoins et toujours pressés de la crainte de la famine » (Bentham, 1801b, f. 89). Et c'est parce que l'individu cherche à en posséder qu'il travaille au-delà de ce qui est nécessaire pour sa simple subsistance (*ibid*, f. 67b). C’est pourquoi « la richesse nationale n'est susceptible d'un accroissement considérable que par rapport au fonds des articles de valeur d'imagination, du luxe des superfluités » (*Ibid*. : 67-67b ;voir également Bentham, 1790, pp. 216-7[[12]](#footnote-12)).

La position de Bentham concernant le luxe vient de ce que celui-ci participe au bonheur individuel. Il évoque ainsi les situations dans lesquelles le travail employé, bien que ne produisant aucune richesse, contribue à l'augmentation du bonheur - ce sont les cas « des domestiques de luxe, des danseurs, musiciens, auteurs, etc... » (1801b, f. 227). Cela montre que d’autres plaisirs que celui de la richesse peuvent compenser avantageusement la peine du travail. Mais il y a plus. Pour Bentham, condamner le luxe conduirait également à provoquer une peine non justifiable : « il n'est, par conséquent, pas plus désirable de réprimer le luxe, que de condamner l'opulence ou de diminuer la sécurité » (1801-4, p. 327). Mais le luxe doit être distingué de la prodigalité. Cette dernière n’est en effet comprise ni comme une dépense d’un revenu spécifique - la rente - ni comme l’acquisition de biens spécifiques - les biens de luxe - mais comme une dépense qui excède le revenu. Elle est préjudiciable autant à l'individu qu'à la société dans son ensemble (1801b : 88) : de manière paradoxale, elle semble pouvoir être analysée de la même manière que l’assistance obtenue par des pauvres qui préfèreraient bénéficier d’une aide sociale pour vivre plutôt que de subir la peine liée au travail qui leur procurerait leurs moyens de subsistance. En effet, la prodigalité rompt l’équilibre entre la peine (du travail) et le plaisir (la dépense)[[13]](#footnote-13). C’est pourquoi Bentham la condamne.

Le luxe est justifié par Bentham de deux manières : d’une part, il est désiré pour lui-même, parce qu’il participe au bonheur individuel (voir §.II) ; d’autre part, il accroît le bonheur collectif, en raison des liens qu’il entretient avec l’objectif de sécurité. Cette seconde justification s’appuie sur deux arguments. Le premier est d’ordre économique : le luxe constitue une assurance contre les risques de crise économique en pouvant être converti, le cas échéant, en biens de première nécessité (Mss. 17-209, in Stark, 1952-4, III, p. 508). Il participe ainsi à la sécurité : « plus une communauté est riche, mieux elle est assurée contre l'hostilité et la famine » (1801-4, p. 326). Le second argument est extra économique : dans ses *Traités de législation civile et pénale* (III, pp. 27-38), Bentham explique ainsi que la consommation de biens de luxe doit être encouragée, car elle permet de « détourner le cours des désirs dangereux », qui sont « les passions malveillantes ; [...] la passion des liqueurs enivrantes ; [et] l’oisiveté » (1802, III, p. 27) : « quelque singulier que cela puisse paraître » en conclut l’auteur, le luxe « est plutôt une source de vertu que de vice » ; il fait partie des moyens de la législation indirecte, dont l’objet est « de contreminer [l’]influence [des désirs pernicieux], en augmentant la force des désirs moins dangereux qui peuvent entrer en rivalité avec eux » (*ibid*.). Il ne s’agit pas, à la manière de ce qui était généralement admis selon lui, de justifier la consommation de biens de luxe pour des raisons « politique[s] », parce qu’elle aurait pour objet « de rendre le peuple tranquille et soumis au gouvernement », mais de le faire pour des raisons « morale[s] » : le luxe permet « de rendre les citoyens plus unis entre eux, plus heureux, plus industrieux, plus honnêtes ». La priorité que Bentham accorde toujours à l’objectif de sécurité est alors décisive pour rendre compte de son attitude sur la question du luxe[[14]](#footnote-14).

*Richesse et égalité*

Enfin, à un dernier niveau, la richesse intervient dans la relation entre le bonheur et l’égalité : une société plus égale est aussi une société plus heureuse. Cependant égalité et sécurité (en particulier au niveau des droits de propriété) sont conflictuelles et Bentham se prononce systématiquement pour un sacrifice de la première à la seconde. Sa conception de l’égalité mérite donc d’être discutée. Plusieurs éléments doivent être mentionnés.

D’abord, le fait qu’il s’agit avant tout (mais non exclusivement) d’une égalité politique, « premier principe de toute bonne justice » (*De l’organisation judiciaire et de la codification*, in *Œuvres*, t.3, p. 54). Chacun, au regard de la loi, doit être traité comme les autres : son intérêt doit être pris en compte au même niveau que celui d’autrui[[15]](#footnote-15), de sorte qu’« il n’y a point de raison pour que la loi cherche à en donner [du bonheur] plus à un individu qu’à un autre » (*principes de code civil*, p. 57). Le fait d’insister ici sur l’égalité du bonheur – et non de la richesse – confirme que les individus, du fait de différences dans leur sensibilité, leurs conditions initiales, etc., vont apprécier différemment une même richesse.

Ensuite, l’égalité de répartition des richesses est également évoquée – ce qui explique peut-être pourquoi dans certains de ses écrits, il la classe parmi les objectifs économiques, tandis que dans d’autres, elle fait partie des buts de la législation. Mais alors que promouvoir l’égalité politique lui semble un objectif indiscutable, Bentham ne défend pas l’égalité économique. Comparant les deux, il affirme que l’égalité politique

*«* n’admet aucune des objections si fatales à l’égalité en matière de propriété. L’égalité de propriété est destructive du principe même de subsistance : elle s’attaque aux racines de la société. Personne ne va travailler s’il n’est pas assuré de conserver les fruits de son travail. L’égalité en termes de droit de vote n’entraîne pas de tels inconvénients. Même poussée à son maximum, elle laisse intactes les motivations au travail » (Mss UCL cxxvii, 19 cité par Schofield, *Utility and Democracy : The Political Thought of Jeremy Bentham*, p. 90).

L’égalité économique soulève ainsi une difficulté spécifique du point de vue des liens entre bonheur collectif et richesse : Bentham admet un argument libéral classique, lorsqu’il affirme que les inégalités de richesse constituent un stimulant à l’activité économique ; mais en même temps, il considère qu’une moindre inégalité accroît le bonheur collectif : « Plus la proportion actuelle approche de l'égalité, plus sera grande la masse totale de bonheur » (*Principes de code civil*, p. 60).

Enfin, Bentham discute de l’égalité des opportunités : dans sa critique de la déclaration des Droits de l’Homme, il écrit que « l’égalité n’admet ni distinction de naissance, ni succession héréditaire de pouvoir » (*ibid*., p. 528). Sa position mérite toutefois d’être précisée. S’il s’oppose à toute inégalité *héréditaire* de pouvoir, il reconnaît que, *de fait*, l’égalité des pouvoirs n’existe pas ; de même, s’il réfute une inégalité de droit basée sur la « différence de naissance », il considère qu’il n’est pas possible de faire abstraction des différences de naissance[[16]](#footnote-16). De telles nuances sont importantes pour le projet juridique de Bentham : puisque la loi a pour objet de promouvoir le bonheur collectif, elle doit décourager au mieux les actes criminels ; or, l’effet des lois sur le comportement des individus dépend notamment de leur statut social et de leur pouvoir, puisque ces deux éléments influencent la sensibilité des individus. Ainsi, un individu d’un certain rang sera-t-il plus sensible à « tout ce qui tient à l’honneur », de sorte qu’une plus grande richesse lui est nécessaire, afin d’éviter de « s’expose[r] au mépris » :

« un fonctionnaire public possède-t-il un certain rang ? on exige de lui, n’importe par quelle raison, une dépense à peu près pareille à celle des personnes d’un rang égal. S’il est réduit à contrevenir à cette loi de l’opinion, il déroge, il s’expose au mépris ; peine d’autant plus affligeante, que le rang est plus élevé. Ainsi, les besoins croissent avec la dignité.» (1782-7 : 245).

On peut comprendre alors pourquoi, pour Bentham, « l’égalité n’est pas, comme le sont la sécurité, la subsistance et l’abondance, un élément direct du bonheur » (*Works*, viii, p. 163) : l’égalité n’a finalement de sens que par rapport à ces autres objectifs[[17]](#footnote-17). Une égalité est indispensable en relation avec la subsistance puisque la subsistance renvoie au minimum nécessaire pour vivre ; l’absence d’égalité signifierait alors la mort de ceux qui ne parviennent pas à se procurer ce minimum ; par contre, l’égalité d’abondance est condamnée par Bentham, car elle découragerait l’effort individuel.

***Richesse et bonheur individuel : les « axiomes de pathologie mentale »***

On aurait pu s’attendre à trouver des développements similaires au niveau individuel, où la richesse aurait été envisagée dans ses relations avec le degré de sécurité, de subsistance, d’abondance et d’égalité ressenti par l’individu. Ce n’est pas ainsi que procède Bentham – même si, indirectement, il est possible de reconstruire son analyse en ces termes. De manière paradoxale, alors qu’il ne considère pas que l’objectif d’égalité participe directement au bonheur individuel, Bentham ne développe en effet la question du lien entre richesse et bonheur individuel que lorsqu’il aborde celle de l’égalité. C’est l’objet d’une série d’« axiomes de pathologie mentale », consacrée aux conséquences d’une variation de la « portion de richesse » sur le bonheur des individus, « abstraction faite de la sensibilité particulière des individus et des circonstances extérieures où ils peuvent se trouver » » (*Principes de code civil*, pp. 59 et s.). Parmi les axiomes alors énoncés, on retiendra les trois suivants :

* « Chaque portion de richesse a une portion correspondante de bonheur. ».
* « De deux individus à fortunes inégales, celui qui a le plus de richesses a le plus de bonheur. »
* « L'excédent en bonheur du plus riche ne sera pas aussi grand que son excédent en richesse. »

Le premier de ces axiomes fait écho à la définition du plaisir de la richesse donnée par Bentham, tandis que les deux suivants précisent la forme de la fonction qui relie le bonheur et la richesse : il est clair qu’il s’agit en effet d’une fonction croissante et concave[[18]](#footnote-18).

***Le plaisir de la richesse***

Soucieux de décrire au mieux le comportement individuel, Bentham liste longuement les divers peines et plaisirs qui le guide. Parmi les 14 plaisirs qu’il énonce, ceux de la richesse sont décrits comme ceux

*«*que quelqu’un est susceptible de tirer de la conscience de posséder un ou plusieurs des objets qui se trouvent dans la liste des instruments de jouissance ou de sécurité, et plus particulièrement au moment même où il les acquiert. A ce moment, le plaisir peut alors être appelé plaisir du gain ou plaisir d’acquisition, et à d’autres moments, plaisir de possession*»* (1789, p. 62).

Dans cette définition, deux idées méritent d’être soulignée.

La première est l’association de la richesse à ses usages en termes de « jouissance » et de « sécurité ».

De manière très banale, la richesse constitue d’abord un moyen de se procurer du plaisir (la « jouissance »). Ce plaisir n’est pas forcément matériel : ainsi, à la manière de ce que l’on trouve chez A. Smith, Bentham reconnaît-il l’existence d’une « disposition […] générale à honorer la richesse, à lui accorder une déférence presque involontaire et qui prévient le jugement » (*Théorie des peines et des récompenses*, t. 2, p. 160) ; c’est, écrit-il encore, une « disposition naturelle à respecter l’opulence pour elle-même, à lui accorder des services gratuits, surtout les témoignages extérieurs de la politesse et de la considération » (*ibid*., vol. 1, p. 342). Par le simple fait d’être riche, un individu jouit donc d’autres plaisirs, qui semblent – au moins en partie – indépendants de son comportement, même si elle le contraint[[19]](#footnote-19).

La richesse permet ensuite d’éviter des peines, en procurant à l’individu une « sécurité », c’est-à-dire en le protégeant contre les risques que constituent les maux de l'existence, tels la maladie ou le froid, par exemple. Comme noté précédemment, cet aspect assurantiel de la richesse est fondamental pour comprendre la position de Bentham face au luxe : parce que tout objet de luxe est susceptible d’être transformé en biens de subsistance en cas de nécessité, il se refuse en effet à toute condamnation morale du luxe.

La seconde idée à souligner dans la définition du plaisir de la richesse tient à la distinction opérée entre « plaisir d’acquisition » et « plaisir de possession ». Cette distinction n’est pas de pure forme, mais renvoie à une différence d’intensité : le « plaisir d’acquisition » est en effet « un sentiment vif, aiguisé par les désirs, par les privations antérieures, qui s’élance vers des biens inconnus ». Il donne en conséquence « les plus grandes jouissances », tandis que le plaisir de possession « est un sentiment faible, usé par l’habitude, qui n’est point animé par les contrastes, et qui n’emprunte rien de l’imagination » (*Principes du code civil*, p. 60). Plus généralement encore, Bentham évoque un effet d’accoutumance, selon lequel « l'homme qui est né dans le sein de l'opulence, n'y est pas sensible comme celui qui est l'artisan de sa fortune ».

Chaque sensation engendre en effet d’autres sensations – dans le vocabulaire benthamien, elle est plus ou moins « féconde » et plus ou moins « pure » – qui viennent en modifier la valeur. Ainsi, le plaisir de la possession est par nature lié à la crainte de la perte, qui en diminue la valeur (1789, p. 65). Il ne s’agit pas uniquement d’un phénomène d’adaptation, à la manière de ce que l’économie du bonheur met en avant pour expliquer le paradoxe d’Easterlin. Certes, les « habitudes de dépenses » sont mentionnées par Bentham parmi les « cironstances pécunières » (*IPML*, p. 80) qui influencent la sensibilité d’un individu ; mais elles côtoient « la force de son espérance », qui mobilise les peines et plaisirs de la mémoire et de l’imagination. Mais surtout, Bentham affirme l’existence d’une asymétrie entre gain et perte, de sorte que la crainte de la perte pèse fortement dans le total de la satisfaction tirée de la possession d’un bien. Quant au plaisir de l’acquisition, l’explication de sa valeur supérieure peut être trouvée dans le détail des mécanismes psychologiques que décrit Bentham à propos des loteries : ici, « l’espérance déçue est accompagnée de douleur, mais tant qu’elle dure elle est accompagnée de plaisir. Or […] le regret est l’affaire d’un moment, l’espérance remplit un terme de plusieurs mois ». En outre, le fonctionnement de l’imagination conduit à minimiser les peines :

*«*Un incident quelconque fait-il jaillir des sentiments agréables, des raisons d’espérance ? L’imagination en fixe l’idée, la caresse, la chérit et la développe. Présente-t-il au contraire les couleurs sombres de la privation et de l’infortune ? L’imagination la repousse, elle se tourne vers d’autres objets, elle se hâte d’appeler à son secours des idées plus riantes et plus douces*. »*

On notera ici le caractère apparemment contradictoire de cette description avec les affirmations relatives à la faiblesse relative du plaisir de la possession. Or, il semble que deux éléments centraux dans l’argumentation benthamienne permettent de lever cette impression, tous deux étant directement liés à la question des loteries.

Le premier élément est le fait que, dans une loterie, « pour une mise modique, on acquiert la chance d’un gain considérable » (f. 60). Dans ce cas en effet, la perte s’élève à la valeur du billet de loterie ; elle est donc minime, tandis que les gains anticipés sont très élevés ; à l’inverse, dans le cas de la perte d’un bien que l’on possède, le montant de la perte et celui de la possession sont équivalents (abstraction faite de tout attachement sentimental au bien concerné).

Le deuxième élément est lié à la durée de chaque sensation : le paiement du billet de loterie qui semble correspondre à la perte se fait à un instant donné, tandis que l’espérance du gain dure tant que les résultats du tirage de la loterie n’ont pas été publiés. Par contraste, le fait même de posséder un bien conduit à envisager sa possible perte, donnant lieu à une peine d’imagination qui dure tant que l’objet est possédé.

Enfin, il faut noter une distinction opérée par Bentham, dans son *Introduction aux principes de la morale et de la législation* lorsqu’il décompose la peine de privation : sans doute est-elle susceptible de jouer un rôle dans l’explication des mécanismes psychologiques qu’il mobilise. Mais parce qu’il se limite à des définitions, sans en tirer des conséquences, il est difficile de voir quel rôle exact elle peut jouer. La peine de la privation, explique-t-il, se compose d’une douleur de déception et d’une douleur de regret. La première se produit « là où la jouissance se trouve avoir été attendue avec un degré d’espérance approchant la certitude et lorsque cette espérance cesse soudain » (*IPML*,p. 66). La « douleur de regret » mobilise davantage l’imagination, puisqu’elle apparaît

« 1. Dans le cas où elle est fondée sur le souvenir d’un plaisir ayant été éprouvé par le passé, dont il est probable qu’on ne jouira plus. 2. Dans le cas où elle est fondée sur l’idée d’un plaisir qu’on n’a jamais effectivement éprouvé et qu’on n’a jamais peut-être vraiment espéré, mais dont on aurait pu jouir (comme on le suppose) si tel ou tel évènement s’était produit, qui en réalité ne s’est pas produit » (*ibid*.).

Or, on peut imaginer que la déception dans le cas d’une acquisition sera moindre que celle ressentie lors de la perte d’un bien, puisque l’attente est moindre du fait d’une probabilité de jouissance plus faible dans le premier cas ; quant à la douleur du regret, elle semble être identique qu’il s’agisse d’une perte d’un bien ou d’une impossibilité d’acquérir.

Les mécanismes décrits jusque-là ne permettent que partiellement de comprendre la forme de la fonction de bonheur décrite par Bentham : ils nous indiquent qu’un homme riche ne sera pas plus heureux qu’un homme pauvre dès lors que ce dernier est dans une situation où sa fortune s’accroît. D’autres éléments entrent en ligne de compte, qui mobilisent les interactions entre les individus.

***Le rôle des interactions sociales***

Alors que, comme indiqué précédemment, la richesse suscite l’admiration, Bentham admet l’hypothèse d’une condamnation morale – au moins implicite – de l’enrichissement. Il n’y a là aucune contradiction pour l’auteur, qui distingue précisément le niveau de la richesse de sa variation. L’hypothèse d’une condamnation de l’enrichissement est très présente dans la *Défense de l’usure*, où elle sert à expliquer notamment l’origine de la condamnation de l’usure. Mais elle transparaît également dans l’explication des motifs de l’action que propose Bentham dans sa *Table des ressorts de l’action*. Plus précisément, deux idées apparaissent ici.

La première est que l’individu cherche à dissimuler – aux autres, et peut-être à lui-même – son « amour de la richesse », c’est-à-dire l’un des quatorze plaisirs qui servent à expliquer son comportement. Il utilise, pour cela, le langage, préférant parler d’amour pour le travail – sentiment qui, selon Bentham, ne peut exister puisque « pris en lui-même et pour lui-même, le travail *n*’est *jamais* un objet de désir » (*Table des ressorts de l’action*, p. 57).

La seconde idée mobilise plus explicitement encore les interactions sociales. Le jugement que portent les autres individus sur celui qui, même s’il ne l’assume pas, cherche plus de richesse dépend de deux éléments (*ibid*., p. 56) :

* D’une part de la présence ou non du « fonds » de richesse : en d’autres termes, selon que l’individu sur lequel porte le jugement est riche ou non ;
* D’autre part, des possibilités qu’ont les individus qui l’entourent de profiter ou non de sa richesse ou de son enrichissement.

Le premier élément est développé par Bentham dans une discussion sur les récompenses à attribuer aux individus pour modifier leur comportement :

« Un homme aisé, faisant quelque figure dans le monde, serait censé se dégrader par l’acceptation d’une somme qui n’avilirait pas un artisan. Ce préjugé est établi par l’usage […]. Avec un peu d’art et de précaution, on parvient à établir une paix solide entre l’orgueil et la cupidité. L’orgueil dit tout haut : ce n’est pas la valeur de ce métal [l’or des médailles] qui a des attraits pour un homme comme moi, ce n’est que le petit cercle de gloire dont il est entouré. La cupidité fait tout bas son calcul, et connaît bien le prix de la matière. » (*Théorie des peines et des récompenses*, vol. 2, p. 284).

Mais c’est dans l’analyse benthamienne du langage que les deux éléments précédents sont articulés, lorsqu’il s’interroge sur les jugements de valeur qu’il véhicule. Le langage n’est en effet pas neutre et les jugements qui lui sont associés créent des plaisirs et des peines et modifient la quantité de bonheur initiale que ressent l’individu. C’est donc à travers une analyse du langage que Bentham évoque deux types de situations possibles.

Dans la première, si l’individu riche fait profiter de sa richesse aux autres individus, le choix des mots sera opéré de sorte à faire apparaître son comportement comme positif, tandis que dans le cas contraire, le langage utilisé véhiculera une condamnation morale de ses actions. C’est cette situation qui donne lieu à une analyse plus poussée par Bentham, puisqu’elle est longuement évoquée dans sa *Défense de l’usure* comme explication de la condamnation de la pratique de l’usure. Le prodigue a en effet « en général des relations très nombreuses », ce qui constitue « à la fois la cause et l'effet de la prodigalité » (1787, p. 62), puisque « ceux qui vivent avec un homme sont intéressés à ce que sa dépense soit au moins aussi élevée que sa fortune le comporte, attendu qu'il n'y a point d'espèce de dépense dans laquelle un individu puisse se jeter dont les avantages ne soient partagés à un degré ou un autre par tous ceux qui l’entourent » (*ibid*., p. 128). A l’inverse, les usuriers « sacrifient le présent à l’ avenir » et, en conséquence, ils « sont naturellement les objets de l'envie de ceux qui ont sacrifié l'avenir au présent. » (*ibid*., p. 127) :

« personne ne peut participer à la satisfaction que lui procure [à l’usurier] sa fortune, satisfaction qui se compose seulement du plaisir de la possession actuelle et de l'espérance de jouir de ses épargnes à quelque époque éloignée, qui peut-être pour lui n'arrivera jamais. Au milieu de son opulence, les autres hommes le regardent donc comme une espèce de banqueroutier qui refuse de faire honneur aux mandats que leur rapacité voudrait tirer sur lui, et qui en cela est d'autant plus coupable qu'il ne peut alléguer son impuissance pour excuse » (*ibid*., p. 130).

La seconde situation correspond à l’appréciation du désir de s’enrichir d’un individu pauvre. Face à lui, les autres individus vont ressentir des sentiments opposés : certains d’entre eux ont intérêt à ce qu’il s’enrichisse, tandis que d’autres jugeront négativement cet enrichissement. Bentham ne donne guère plus d’explication sur cette situation, et il faut reconstruire son raisonnement pour identifier des exemples susceptibles de lui correspondre. On peut ainsi penser que ce sont les membres de la famille de l’individu qui ont intérêt à ce que sa richesse soit augmentée : parmi les plaisirs que procurent une « condition matrimoniale », Bentham liste en effet ceux qui sont liés à « l’espérance d’hériter » - il s’agit d’un « plaisir d’attente fondé sur le plaisir de la richesse » (*Théorie des peines et des récompenses*, vol. 2, pp. 53 et s.). A l’inverse, quand l’intérêt de l’individu réside dans l’absence d’enrichissement, à quoi cela correspond-t-il ? [par exemple, peut-on faire un parallèle avec l’idée présente dans la théorie du commerce international de Bentham?]…

Pour conclure, les relations entre bonheur et richesse chez Bentham sont moins simples que la littérature le suppose habituellement. Le fait que la richesse constitue un plaisir parmi d’autres en constitue une première raison. Or, les différents types de plaisirs (et de peines) dont l’auteur donne la liste ne sont pas forcément substituables : à propos de la réparation d’un délit, Bentham précise ainsi que « dans certains cas, une indemnisation financière n’est pas une réparation, c’est une insulte. Accepterait-on de l’or en compensation du portrait d’un objet aimé, si celui-ci a été volé par un rival ? » (*Principles of Penal law*, p. 375). La seconde raison tient à l’existence de préjugés dans la société, qui conduisent à condamner moralement l’enrichissement. Ces préjugés coexistent cependant avec une admiration, qui semble irraisonnée, pour les richesses. Ces deux faits, qu’au premier abord on pourrait croire incohérents, conduisent l’auteur à mettre l’accent sur les interactions sociales : l’admiration pour les richesses est intéressée…

1. Richard A. Easterlin (1974), “Does Economic Growth Improve the Human Lot ? Some Empirical Evidence”, in pp. 89-125. Cette conclusion est obtenue sur la base d’une analyse des données américaines de 1946 à 1970 et d’une approche subjective du bonheur : voir notamment L. Davoine, *L’économie du bonheur.* [↑](#footnote-ref-1)
2. “The economics of happiness is an approach to assessing welfare which combines the techniques typically used by economists with those more commonly used by psychologists.”, C. Graham, “Happiness, Economics of”, *The New Palgrave*, t. p. [↑](#footnote-ref-2)
3. Voir par exemple CAILLÉ Alain [1993], « Utilitarisme et anti-utilitarisme », in Kevin MULLIGAN et Robert ROTH, *Regards sur Bentham et l’utilitarisme*, Genève, Droz, p. 117, et sa critique de « l’utilitarisme économiciste » résumée par l’affirmation « que les sujets sociaux sont des égoïstes amoraux et que cet égoïsme amoral, par l’intermédiaire du marché [...] est la condition de la justice et du bonheur collectifs ». [↑](#footnote-ref-3)
4. Il s’agit de ce que Arrow qualifiait en 1951 de « fonction de bien- être collectif Bentham-Edgeworth » (*Choix collectif et préférences individuelles*, Paris, Calman Levy, 1974, p. 69). [↑](#footnote-ref-4)
5. La distinction entre identification « naturelle » (ou spontanée) et « artificielle » des intérêts est centrale chez Elie Halévy et a depuis été largement reprise dans la littérature : selon l’analyse qu’il en fait dans *La formation du radicalisme philosophique*, la question de la conciliation entre intérêts particuliers et intérêt général, initialement posée par D. Hume (Halévy, I, p. 20), aurait reçu trois réponses. La première passe par le mécanisme de sympathie « qui nous intéresse immédiatement au bonheur de notre prochain », et se fait alors sous la forme d’une fusion entre les deux (*ibid*, p. 22) ; la deuxième admet « l'influence, sinon exclusive, au moins prédominante, de l'égoïsme sur les actions humaines » (*ibid*, p. 24) et conclut que ces « égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes et produisent mécaniquement le bien de l'espèce » (*ibid*., p. 25). Enfin, la troisième réponse conduit à « nier […] l'harmonie, soit immédiate, soit seulement progressive des égoïsmes » et pose alors « qu'il appartient au législateur d'opérer cette identification » (*ibid*., p. 27). [↑](#footnote-ref-5)
6. Les « sanctions » en question sont de différentes natures : elles peuvent notamment être légales, sociales ou religieuses. [↑](#footnote-ref-6)
7. « Scare any man will work, if he can obtain the same subsistence without working as he can by working : and may there are, who so long as they can obtain any subsistence at all without working, will decline working, how much soever they might be able to increase their subsistence by it » (*essays on the poor laws*, p. 45). [↑](#footnote-ref-7)
8. Voir également, Bentham, 1797-8 : 396 et n. L’oisiveté fait partie des trois « infractions contre la richesse nationale » que Bentham liste, sans plus de précision (1789, p. 304, n.), les deux autres étant le « manquement aux règles élaborées pour empêcher que l’industrie ne s’applique à des buts peu rentables au détriment de buts plus rentables » et les « infractions contre le *trust ethno-ploutistique* (de ετνος, la nation en général et πλοντιςω ,enrichir) ». [↑](#footnote-ref-8)
9. Cela conduit, selon Bentham, à une insatisfaction face au salaire perçu. A propos des fonctionnaires, il écrit : « Il est des offices publics où les occupations réglées ne durent que trois ou quatre heures de la journée. C’est en général une mauvaise économie. Que peuvent faire du temps qui leur reste des commis qui n’ont pas moins aliéné leur liberté pour une portion du jour que pour la journée entière ? Cette loi est une véritable augmentation faite à leurs besoins : l’ennui, fléau de la vie, n’est pas moins le fléau de l’économie. Moins on est occupé, plus on se rapproche de la classe qui dépense et qui jouit. Aussi est-ce parmi ces demi-travailleurs qu’on trouveroit le plus d’hommes mécontens de leurs salaires. » (*Théorie des peines et des récompenses*, vol. 2, p. 204) [↑](#footnote-ref-9)
10. Pour un niveau de capital donné. [↑](#footnote-ref-10)
11. « Even those to whom, at the first commencement of a course of labour, idleness would present itself to the feelings of the moment at preferable, would ultimately find themselves the happier as well as the public the richer, for the habit of occupation ». [↑](#footnote-ref-11)
12. Les biens de subsistance sont issus de l’agriculture ; l’excédent par rapport aux besoins est échangé contre des biens manufacturés. [↑](#footnote-ref-12)
13. *A contrario*, Bentham (1811) écrit, à propos du luxe : « Le *Luxe* (je donne à ce mot le sens qu’on voudra, excepté celui de prodigalité), le luxe, ce prétendu vice, tant frondé par les envieux et les atrabilaires, est le bienfaiteur constant et infaillible de l’espère humaine ; c’est un maitre qui fait toujours du bien, même sans y penser, parce qu’il ne donne rien pour rien, et ne soudoie que ceux qui travaillent. » [↑](#footnote-ref-13)
14. Cet argument en faveur du luxe s’applique également aux jeux : il est ainsi mobilisé par Bentham pour défendre les loteries, qui permettent de « fortifier l’habitude de l’économie » et de détourner l’individu de certaines consommations : « Une seule et même somme ne peut pas servir à acheter du vin par exemple et un billet de lotterie. Si donc ayant une telle somme et pas davantage, un homme prend le parti de la lotterie, il faut qu’il ait subjugué l’inclination sensuelle. » (*Des Lotteries*, f. 58). [↑](#footnote-ref-14)
15. Comme le souligne De Champs (2008, p. 185 n.59), cette égalité est la conséquence de l’incertitude à laquelle est confronté le législateur, relativement à ce qui constitue l’intérêt de chacun – ou plus précisément d’un défaut d’information de sa part (l’intérêt de l’individu étant d’être heureux). [↑](#footnote-ref-15)
16. Certaines de ses expressions laissent même entendre que la noblesse pourrait avoir un rôle positif sur la société. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cela implique qu’il n’y a pas de préférence pour l’égalité, selon Bentham… [↑](#footnote-ref-17)
18. La concavité de la fonction de bonheur signifie que plus la richesse s’accroît, moins le supplément de bonheur engendré par cet accroissement est important. Elle implique une aversion face au risque qui n’est peut-être pas absente de l’analyse benthamienne, lorsqu’il affirme que « bien de gain n’est pas équivalent à mal de perte ». [↑](#footnote-ref-18)
19. On peut s’interroger ici sur le lien entre cette idée et le plaisir de bienveillance que retient Bentham. [↑](#footnote-ref-19)