

L'ESCLAVAGE SELON LES PHILOSOPHES FRANÇAIS ET BRITANNIQUES

*

DEUX PHILOSOPHIES ABOLITIONNISTES : CONDORCET, BENTHAM

Jean-Pierre Cléro
Université de Rouen

« J'aurai satisfait mon cœur déchiré par le spectacle de vos maux, soulevé par l'insolence absurde des sophismes de vos tyrans. Je n'emploierai point l'éloquence, mais la raison »¹.

« Dans cet exposé succinct des inconvénients de la servitude, on n'a point cherché à émouvoir, on ne s'est point livré à l'imagination, on n'a pas jeté un caractère odieux sur les maîtres en généralisant des abus particuliers de puissance ; on s'est même abstenu de parler de ces moyens terribles de rigueur et de contrainte usités dans ces gouvernements domestiques, sans loi, sans procédure, sans appel, sans publicité et presque sans frein ; car la responsabilité, comme nous l'avons vu, ne peut avoir lieu que pour des cas extraordinaires. Tout ce qui tient au sentiment est aisément accusé d'exagération, et la simple évidence de la raison est si forte qu'elle n'a pas besoin de ce coloris suspect »².

Certes, il ne saurait être question, dans le cadre d'un article, même un peu étendu³, d'être exhaustif sur la façon dont les philosophes de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle envisagent l'esclavage ; il apparaît toutefois que trois directions dominent pour condamner l'esclavage : un certain *sentimentalisme* – qu'on qualifierait volontiers, aujourd'hui, d'*humanitaire* –, lequel s'exprime, par exemple, dans *Candide* de Voltaire ; le *contractualisme*, qui met l'accent sur la liberté humaine et qui envisage l'esclavage comme une contradiction insupportable que l'on doit chercher à résoudre le plus rapidement qu'il se peut ; l'*utilitarisme* qui s'interroge sur l'utilité de l'esclavage et se demande si le bonheur d'un grand nombre de gens, plutôt concentrés en Europe, vaut que l'on réduise en esclavage une partie de la population africaine, que ce soit sur place ou que ce soit après avoir été déportée, contre son gré, en Amérique du Nord, du Sud et du Centre, pour y

¹ CONDORCET, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Paris : L'harmattan, 2003, 3. Ce livre, qui sera beaucoup cité dans le présent article, sera simplement appelé *Réflexions*, titre suivi du numéro de la page.

² Jeremy BENTHAM, *Traité de législation civile et pénale*, publié par E. Dumont, Paris : Bossange, 1802. Ce livre, qui sera, lui aussi très cité, se verra désormais appelé *Traité de législation*, suivi du numéro du tome et de la page.

³ Le présent article est une version augmentée de l'article déjà paru dans la *Revue Française de Civilisation Britannique, Aspects du débats sur l'abolition de l'esclavage en Grande-Bretagne, 1787-1840*, Paris : CRECIB / Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2008, vol. XV, n°1, 37-60, sous le titre : *L'esclavage et les philosophes*.

travailler dans les plantations au profit de maîtres qui les ont achetés aux traiteurs.

Ces positions qui paraissent avoir le même résultat et qui, politiquement, s'étayeront les unes les autres, au sein des États (métropoles) et souvent par-delà leurs frontières, sont de contenus très différents puisque, rapprochés, ils pourront entrer en conflit les uns avec les autres. Le *sentimentalisme* humanitaire fonde sa position sur le rejet de l'utilitarisme : peu importe que l'esclavage soit utile ou qu'il ne le soit pas, le spectacle qu'il donne, qu'on y assiste directement ou qu'il soit rapporté par les témoignages des voyageurs, est insupportable et indigne de la civilisation. Le *contractualisme*, partisan des droits de l'homme et fondamentalement du droit naturel qui donne à chacun le droit de disposer de la liberté par laquelle il se définit, met délibérément entre parenthèses les aspects émotifs de la question, fait taire par principe sa pitié, et considère le plus froidement qu'il peut la contradiction exorbitante que représente, du point de vue des droits de l'homme, l'existence d'un trafic d'hommes et d'une exploitation d'êtres humains, comme s'il se fût agi de simples bestiaux, mieux appropriés à certaines tâches que d'autres espèces animales qui n'ont pas de formes humaines mais qui n'en sont pas moins, par leur psychisme, commensurables aux hommes. La prétendue nécessité de l'esclavage dans les colonies, quand bien même elle serait économiquement fondée, ne saurait l'emporter sur l'interdiction faite à un homme de s'emparer de la liberté d'un autre voire, pour quelqu'un de se vendre à un autre homme. Ce sera la position de principe de Rousseau, affirmée au chapitre IV du Livre I du *Contrat social*, et reprise, dans un sens délibérément abolitionniste, en prenant un tour plus concret, par Condorcet. Quant à l'*utilitarisme*, qui n'entend céder ni à l'émotion, ni à la pitié, ni à l'argument mis en avant par les contractualistes de la liberté humaine – laquelle paraît à Bentham une notion confuse et incertaine –, il veut regarder, par un calcul, si le plus grand bonheur du plus grand nombre passe par l'oubli de la misère d'un certain nombre d'Africains et, si l'on ose dire, d'Américains que l'on a fait venir de force d'Afrique, ou dont les parents sont venus d'Afrique sans leur consentement, par des bateaux qui, quoiqu'ils fussent prévus à cet effet, n'en rendaient pas moins la traversée périlleuse et meurtrière. La mortalité, qu'elle ait lieu pendant le transport ou qu'on l'attribue, plus généralement, aux mauvais soins, est considérable ; quant au phénomène lui-même de la traite et de l'esclavage, on oublie facilement aujourd'hui qu'il a constitué le malheur de millions d'hommes en deux siècles et demi de mise en œuvre. Loin de devoir être minorée, la misère de l'esclavage pèse considérablement quand on la rapporte au bien-être des Européens soucieux, pour leur confort, de manger du sucre de canne, de boire du café, de fumer du tabac américain et de consommer toutes sortes de denrées provenant des Îles à un prix pas trop élevé.

En laissant, par méthode, de côté le sentimentalisme qui a, sans nul doute, déclenché et fortifié les deux autres attitudes⁴, nous allons surtout examiner le jeu des arguments des positions contractualistes et utilitaristes ; ce qui revient, pour notre sujet, à confronter essentiellement Condorcet et

⁴ Les récits de voyages en Afrique ou en Amérique mettent plutôt l'accent sur l'aspect émotif du phénomène.

Bentham qui écrivent en même temps, sont contemporains des mêmes événements, et promettent, l'un et l'autre, sans toujours tenir leurs promesses⁵, de négliger les aspects émotifs de la question. Les contractualistes et les utilitaristes ne partent certainement pas des mêmes principes : comment se fait-il que, fondés aussi différemment, ils en viennent à des positions, somme toute, assez voisines au point qu'ils fréquenteront les mêmes clubs⁶, et que leurs partisans mêleront leurs idées et leurs voix dans le combat abolitionniste ? Comment Condorcet et Bentham en sont-ils venus à préconiser, l'un et l'autre à contrecœur d'ailleurs et apparemment contre le sens général de leurs doctrines, une fin progressive de l'esclavage plutôt qu'une rupture trop brutale avec une pratique condamnable, qui devrait cesser immédiatement ?

Est-ce que, providentiellement et presque miraculeusement, les deux approches s'articulent parfaitement pour en venir à la même conduite ? L'esclavage représenterait (dans ce cas) un tel assemblage de contre-valeurs, un tel faisceau d'exactions, que, quelque soit l'angle sous lequel on l'envisage, il apparaîtrait comme devant être rejeté. La marche de l'abolition suivrait en ce sens celle de la démocratie qui a représenté, tout le long du XIX^e siècle, le régime annoncé comme inévitable, quelque contradictoires que fussent les raisons invoquées en sa faveur. La fin du XVIII^e siècle et une grande partie du XIX^e siècle ont encore connu ce genre de valeurs qui s'imposent, quels que soient les arguments que l'on développe en leur faveur ou à leur encontre et qui paraissent, lorsqu'ils sont favorables, n'avoir jamais été trouvés qu'à rebours, c'est-à-dire sur le mode de la justification.

Ou bien ne faut-il voir, dans ce résultat, aucune espèce de providentialisme, mais plutôt la sanction du simple fait que les antinomies « contradictions » des approches contractualiste et utilitariste ne sont qu'apparentes, que l'une suppose tacitement l'autre, sans que jamais les défenseurs de la thèse et ceux de l'antithèse ne l'avouent ? Le contractualisme fournirait à l'utilitarisme le fil conducteur, la source et les points d'appui de ses calculs ; quant à l'utilitarisme, il apparaîtrait, dans les arguments contractualistes, comme une sorte de pis-aller, lorsque, concédant par hypothèse qu'on puisse ne pas reconnaître le bien-fondé des arguments tirés de la valeur prétendument inconditionnée de la liberté individuelle, le contractualiste en viendrait lui-même à des considérations utilitaires.

Sommes-nous parvenus, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, à une ère très étrange, puisqu'elle fut sans lendemain, où le jeu de partis opposés n'a pas été un obstacle, loin de là, au surgissement de valeurs communes ? Ou bien l'opposition n'est-elle pas plus légère qu'il n'y paraît ? Dans ce jeu d'oppositions des thèses en confrontation, laquelle dit le réel de l'autre ? Laquelle dit réellement l'envers de l'autre, dans le sens où Balzac parlait de « l'envers de l'histoire contemporaine » ?

⁵ Condorcet, à la fin de ses *Réflexions*, ne résistera pas à rapporter quelques crimes impunis des esclavagistes [voir 51-54].

⁶ Un certain nombre de membres du *Committee for the Abolition of the Slave Trade*, créé en Angleterre en mai 1787 rencontreront les membres français de la Société des Amis des Noirs, créée en France deux ans plus tard en 1789. La coloration idéologique des membres du *Committee* est souvent – ce qui est le cas de W. Wilberforce et de S. Romilly – nettement utilitariste.

I. Partons de l'évidence d'une contradiction entre Condorcet et Bentham, quand bien même ils s'entendraient sur la nécessité, à plus ou moins long terme, de l'abolition, le premier se fondant sur les droits de l'homme pour l'établir, le second sur leur contestation.

Le propos de Condorcet sur l'esclavage est une longue méditation du premier article de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) : les hommes sont nés libres et égaux en droit. Cela veut dire trois choses différentes mais convergentes. La *première* signifie qu'un homme se définit par sa liberté ; c'est à lui seul de décider de son sort et de ce qu'il a à faire de sa vie, sans que personne ne puisse l'y contraindre. Nul ne peut déplacer un autre homme de son pays sans que lui-même y consente ; nul ne peut faire travailler un autre homme à son profit sans qu'une convention ne lie le travailleur à celui qui profite des produits de son travail. On ne saurait posséder la liberté de quelqu'un sans la détruire et le détruire. L'esclavage n'est pas seulement un vol⁷, en ce sens qu'on s'emparerait d'un bien qui n'est pas à soi : il est pire qu'un vol, puisque le voleur s'empare de la condition de tout bien et de toute valeur : le principe libre de ses actes. Nous en arrivons ici au *deuxième point* : ce n'est pas seulement la loi civile qui interdit de confisquer la liberté d'autrui ; c'est la loi naturelle, plus profonde aux yeux de Condorcet que la loi positive. La liberté nous est donnée par nature⁸. La maîtrise que nous avons sur nous-mêmes et sur notre propre destin n'est pas le fait d'un artifice par lequel nous nous donnerions cette liberté. L'invocation, dès les premières lignes des *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, implique le caractère de donation de cette liberté.

Les conséquences de ce deuxième point sont importantes, parce qu'elles permettent, d'abord, de qualifier, comme le faisait déjà Rousseau, de folie le fait de se donner, sans autre forme de procès, à un maître⁹. Elles permettent ensuite de frapper d'interdit l'acte, pour un esclave, y compris pour celui qui aurait follement accepté de l'être, de vendre ses propres enfants ou de les soumettre à un esclavage comparable au sien¹⁰. Naître d'un esclave ne donne aucun titre à l'esclavage. Il n'est pour un homme d'autre titre, au moment où il naît, fût-ce de parents fous, que celui d'être libre. Enfin, et cette conséquence n'est pas la moindre, quand bien même quelqu'un se verrait offrir un esclavage, que ce soit ou non contre une somme d'argent, il ne serait nullement habilité à devenir le maître d'un pareil esclave. À supposer que l'on puisse se faire esclave librement et que

⁷ Dans toute cette affaire, chez Condorcet comme chez Bentham, le vol sert de *factio juris* pour mesurer, au moins par analogie, le crime d'esclavagiste. Il y a manifestement une hésitation des droits européens à qualifier la faute que constitue l'esclavage : les *Réflexions* le notent, dès le premier chapitre, p. 7.

⁸ L'idée se trouve énoncée de la même façon chez Rousseau, au chap. IV du Livre I du *Contrat social*, 6^e alinéa : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. [...] Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme » (*Œuvres complètes*, Gallimard, Bib. de la Pléiade, 1964, T. III, 356).

⁹ Voir 4^e alinéa du chap. IV du Livre I du *Contrat social* (Pléiade, 356).

¹⁰ Voir 5^e alinéa du chap. IV du Livre I du *Contrat social* : « Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux » (Pléiade, 356).

L'on puisse librement renoncer à sa liberté, cette offre ne saurait pourtant s'adresser à personne, puisque celui qui s'empare de cette liberté, même offerte, commet un crime, c'est-à-dire détruit ce qu'il y a de plus humain dans l'homme. La loi elle-même ne peut pas réduire quiconque en esclavage, quand bien même il s'agirait de punir une transgression, parce que, si elle le faisait, « la peine dépendant alors absolument du caprice du maître, elle [serait] nécessairement indéterminée ». [*Réflexions*, 10]

On aura reconnu au passage les thèmes centraux du chapitre sur l'esclavage dans le *Contrat social*. Il est une *troisième* considération qui nous portera à rapprocher le contractualisme de Condorcet de celui de Rousseau. Tout contrat repose sur un équilibre de liberté et d'égalité. Etant entendu que la liberté est sacrée et donnée par la nature même, chacun peut bien céder une partie de sa liberté, ou en changer le sens, à condition que cette cession se fasse à égalité avec les autres contractants. Je puis accepter de travailler pour quelqu'un à condition d'en recevoir un dédommagement équitable¹¹. Il serait absurde de céder toute sa liberté à quelqu'un sans que celui-ci ne cède à son tour la moindre parcelle de la sienne. C'est pourtant à cette absurdité subie par l'esclave que nous avons affaire dans l'esclavage. L'inégalité de l'esclavage est une pure violence puisque aucun maître ne voudrait être traité comme il traite son esclave. On ne peut pas invoquer un droit en sa faveur lorsqu'on le viole pour quelqu'un d'autre¹².

L'esclavage est donc, aux yeux de Condorcet, contradictoire en de multiples façons ; il ne saurait être admis lorsqu'il est commis dans un État ou au nom d'un État qui reconnaît la liberté individuelle comme un des droits fondamentaux de ses citoyens. Il faut une singulière hypocrisie de la part des planteurs pour approuver d'un côté les droits de l'homme, que l'on désavoue par son vol, son viol, son crime, de l'autre. Mais cette hypocrisie, hommage rendu par le vice esclavagiste à la vertu révolutionnaire, est en même temps un solide point d'appui pour Condorcet pour renverser la situation et gagner au moins la bataille idéologique. C'est sur de tout autres fondements que Bentham condamne l'esclavage.

Récusant, comme l'avait fait Hume dès la fin des années 1730, que le contrat conçu comme un équilibre de liberté et d'égalité puisse être un fondement recevable du corps politique, jugeant l'égalité confuse et, plus encore, la liberté, surtout quand on la considère comme naturelle, Bentham fait davantage confiance au principe d'utilité pour apprécier le phénomène de l'esclavage. Il est clair que, dans la relation d'esclavage, le maître tire une jouissance considérablement plus grande que l'esclave qui n'existe que pour travailler, qu'il ait été amené sur la plantation ou qu'il y soit né. La relation d'inégalité n'est que trop évidente, le surcroît de déplaisir étant, dans

¹¹ « Le partage du produit brut se fait, dans l'état de liberté, en vertu d'une convention libre, et dans l'esclavage au gré de l'avarice d'un maître ; dans l'état de liberté, c'est la concurrence réciproque des travailleurs et des propriétaires qui fixe le prix des salaires, et non le calcul que fait l'avidité de l'état de détresse où l'on peut réduire un homme, sans diminuer en plus grande proportion la quantité de travail qu'on peut obtenir de lui à coups de fouet ». [*Réflexions*, 39]

¹² « Comment oser, sans rougir, réclamer ces déclarations des droits, ces remparts inviolables de la liberté, de la sûreté des citoyens, si chaque jour on se permet d'en violer soi-même les articles les plus sacrés ? ». (*Au corps électoral contre l'esclavage des noirs* [*Réflexions*, 61])

l'esclavage, sans remède¹³. L'esclave n'est jamais en position de pouvoir rééquilibrer à son profit la balance des plaisirs et des peines ; ce que fait, même péniblement et sans beaucoup de chances de parfait succès, le travail dans une société libérale. Le travailleur d'un État de droit a toujours l'espoir de tirer plaisir pour lui-même, ne serait-ce que partiellement, des produits de son travail ; pas l'esclave, à qui on prend tout, qu'il travaille beaucoup ou peu, et qui n'a donc comme seul intérêt que celui de travailler le moins possible et de ne tourner ses forces que pour en faire le moins d'usage possible en étant le moins inventif possible. L'esclave est un être souffrant absolument d'une déficience statutaire de plaisir. À la différence du plus humble journalier, il est sans avenir [184-5] ; sa besogne, minée par la précarité et l'insécurité, est une espèce de déchet¹⁴ ; du coup, sa situation ne progresse pas ; elle est même plutôt orientée à la régression et ce n'est pas seulement lui qui régresse, mais faute de traditions qui se constituent et de progrès qui s'accumulent, c'est tout le système qui tend à s'effondrer¹⁵. Adam Smith avait fait cette distinction¹⁶, retenue aussi bien par Condorcet que par Bentham et avait fait le calcul d'une désastreuse opération économique¹⁷. Si donc l'esclavage est considéré comme une relation du maître à l'esclave, il est absolument condamnable. Mais l'utilitarisme ne se contente jamais de regarder une relation entre deux individus ; son point de vue ne peut être que celui d'une société et même, comme nous allons le voir, que celui des sociétés en relation les unes avec les autres. Bentham n'ignore pas que l'esclavage est un phénomène social qui met en cause des millions d'individus, depuis qu'il a été mis en œuvre au XVI^e siècle ; il sait que les économies des États modernes dépendent de l'existence d'une traite et de l'esclavage. La question se pose en ces termes : le bonheur des sociétés européennes vaut-il la souffrance de millions d'individus dont on méprise absolument la force de travail, laquelle ne peut jamais être commuée en plaisir pour celui qui la dépense ?

¹³ *Traité de législation*, II, p. 181 : « Que l'esclavage soit agréable aux maîtres, c'est un fait qui n'est pas douteux, puisqu'il suffirait de leur volonté pour la faire cesser à l'instant ; mais qu'il soit désagréable aux esclaves, c'est un fait qui n'est pas moins certain, puisqu'on les retient partout dans cet état que par la contrainte. Personne qui, se trouvant libre, voulût devenir esclave : personne qui, se trouvant esclave, ne voulût devenir libre ». Il n'est même pas question de tenter l'argument que l'esclave se plaint, mais qu'il ne connaît pas son bonheur.

¹⁴ « Le triste sentiment de l'insécurité, inséparable de l'état des esclaves, nourrit donc en eux tous les défauts destructeurs de l'industrie, toutes les habitudes les plus funestes à la société, sans compensation et sans remède ». [185]

¹⁵ Bentham parle, pour discréditer le système économique de l'esclavage de « l'ambition inverse de l'esclave dont l'industrie aspire à descendre plutôt qu'à monter » [184]. L'esclave gaspille puisque son intérêt ne se confond jamais avec celui du maître.

¹⁶ Adam SMITH, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], Indianapolis : Liberty Classics, 1981, 2 vols., I, 98-99, 387-389 ; II, 684.

¹⁷ Dans une note de ses *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Condorcet produit un chiffre étonnant, assorti d'une observation sur la façon d'obtenir le chiffre : « Les États-Unis d'Amérique ont décidé que le travail de cinq esclaves ne pouvait être jugé égal qu'à celui de trois hommes libres seulement, et il faut observer que la pluralité des États ayant très peu de nègres, il était de leur intérêt d'évaluer ce travail le plus haut possible, puisqu'il s'agissait de distribuer une imposition proportionnellement au nombre des hommes » [19]. Dupont de Nemours, qui faisait partie de la Société des Amis des noirs, était parvenu à des considérations semblables. De façon générale, les *Réflexions* de Condorcet peuvent être interprétées comme dressant le bilan catastrophique d'un système économique à la veille de son effondrement et qui ne vivait que du mensonge de l'apparent intérêt colonial des nations alors qu'il ne s'agit que de faire perdurer, sous cette poudre aux yeux, l'intérêt sordide de quelques-uns.

On saisit immédiatement la différence d'approche de Bentham par rapport à Condorcet : ce qui est injuste dans une relation d'individu à individu ne saurait, aux yeux du révolutionnaire français, devenir juste de groupe à groupe ou de société à société. « Un nombre d'hommes assemblés n'a pas le droit de faire ce qui, de la part de chaque homme en particulier, serait une injustice » [*Réflexions*, 15]. La morale benthamienne met immédiatement en jeu la collectivité : si le rapport de nombre ne fait pas tout le caractère licite ou illicite, il est au moins une de ses composantes. Or c'est bien cette disproportion de bonheur et de malheur qui est la faille de l'esclavagisme¹⁸.

Le système de l'esclavage est donc en régression profonde par rapport à la nouvelle organisation sociale du travail ; loin d'en être un accomplissement, il en est la dérision. Il convient toutefois de noter ici que la condamnation utilitariste de l'esclavage n'est pas seulement de nature économique. Si le bonheur, valeur princeps, est assimilé au bien-être, et si le bien être est une somme de plaisirs dont se trouvent défalqués les déplaisirs, on aurait tort de croire que le marché est nécessairement orienté vers le développement de cette valeur ; pour qu'il soit au service de cette valeur, il est nécessaire de lui apporter des corrections. Les valeurs eudémonistes ou hédonistes peuvent parfaitement être en rapport de tension et de critique à l'égard de l'économie de marché, qui n'a cure du bonheur du plus grand nombre mais sur lequel s'affrontent les intérêts singuliers et particuliers. Quand bien même la poursuite de cet intérêt, singulier ou particulier, serait intégrante au bonheur, elle ne saurait jamais en faire qu'une partie, car le « *sinister interest* » ne fait pas le bonheur du plus grand nombre, qui est la seule valeur fondamentalement défendue par l'utilitarisme¹⁹.

En l'occurrence, pour évaluer l'esclavage, il ne faudrait pas seulement regarder son effet dans un seul Etat : on aurait tôt fait en ne fixant les yeux que sur les quelques dizaines de millions d'Anglais ou de Français, de trouver le bonheur de ceux-ci compatible avec le malheur de quelques centaines de milliers de nègres [on utilise sans réserves ce terme à l'époque] dont on comprend au mieux la souffrance par témoignage. Il est clair qu'il faut prendre en compte d'autres points de vue que celui de la métropole qui profite de ses colonies (tout en mettant les colonies entre parenthèses) si l'on veut correctement juger le phénomène.

¹⁸ « Si l'esclavage était établi dans une proportion telle qu'il n'y eût qu'un seul esclave pour chaque maître, j'hésiterais peut-être, avant de prononcer, sur la balance entre l'avantage de l'un et le désavantage de l'autre. Il serait possible qu'à tout prendre, la somme du bien, dans cet arrangement, fût presque égale à celle du mal. Mais ce n'est pas ainsi que les choses vont. Dès que l'esclavage est établi, il devient le lot du plus grand nombre. Un maître compte ses esclaves comme ses troupeaux par centaines, par milliers, par dizaines de milliers. L'avantage est du côté d'un seul, les désavantages sont du côté de la multitude. Quand le mal de la servitude ne serait pas grand, son étendue seule suffirait pour le rendre très considérable. Généralement parlant, et toute autre considération à part, il n'y aurait donc pas à hésiter entre la perte qui résulterait pour les maîtres de l'affranchissement et le gain qui en résulterait pour les esclaves ». [*Traité de législation*, II, 182]

¹⁹ C'est le *sinister interest* du maître qui, en contrecarrant la communauté d'intérêts qui pourrait lier ce maître au travailleur et à la société, rend l'esclavage radicalement indéfendable. [*Works of Jeremy Bentham*, John BOWRING (ed.), Edinburgh : W. Tait, 1843, vol. III, 442]

Pour le moment, contentons-nous de constater que Bentham est mieux placé pour trouver une issue à la situation d'esclavage, à partir du moment où elle aurait été condamnée par la loi, que Condorcet. Il est de la nature du plaisir et du déplaisir de pouvoir augmenter et décroître par degrés ; ainsi peut-on, d'un point de vue eudémoniste ou hédoniste, rééquilibrer la situation du planteur et de ses esclaves, quand bien même Bentham n'aurait pas accepté, dans un premier temps, le principe d'une indemnisation des planteurs²⁰. Dans un second temps, l'imagination de Bentham, jamais prise au dépourvu, développe toutes sortes d'issues pour rendre possible et rapide le rééquilibrage, avec la raison fondamentale qu'on ne peut pas faire une réforme sans le consentement des intéressés²¹. Condorcet, dont la condamnation des planteurs est également sans appel se trouve dans une situation beaucoup plus embarrassante que celle de Bentham en ce que la liberté ne saurait fondamentalement connaître des degrés ; ou elle est, ou elle n'est pas, sans possibilité de partage. Dès lors, Condorcet tombe sur toutes sortes de paradoxes et de contradictions qu'il paraît multiplier à l'envi²² comme pour manifester, alors même qu'il a adopté, la mort dans l'âme, le principe de l'indemnisation des planteurs, à quel point cette indemnisation – fût-ce par un lissage de la situation progressive d'affranchissement des esclaves – est injuste, qu'elle profite à une poignée de criminels et de voleurs. L'indemnisation des délinquants

²⁰ F. Rosen souligne ce point en portant l'attention sur une brève lettre qu'il paraît être le premier à citer et qui fut publiée le 6 juin 1789 dans le *Public Advertiser*, après avoir été écrite en plein débat du Parlement anglais sur la question du trafic des esclaves, discussion suivie de la motion d'abolition du 12 mai 1789. Les arguments sont si proches de ceux qu'utilisait Condorcet dans ses *Réflexions* en 1781 que l'on pourrait se demander si cette lettre n'est pas directement inspirée par Condorcet : « J'observe que les trafiquants en chair humaine revendiquent une indemnité pour la perte de leur commerce. La même indemnité ne pourrait-elle pas être revendiquée avec le même droit par les receleurs de biens volés ? Est-il pire de voler des mouchoirs ou des tabatières que de voler des hommes ? » [F. ROSEN, 'Jeremy Bentham on slavery and the slave trade', in *Utilitarianism and Empire*, B. SCHUTZ & G. VEROUXAKIS (eds.), Lanham : Lexington Books, 2005, 35]. Cet article sera désormais cité sous le titre abrégé : 'Bentham on slavery', suivi du numéro de la page dans *Utilitarianism and Empire*.

²¹ C'est-à-dire le principe même que Stuart Mill reprochera à Bentham de ne pas suffisamment appliquer : « Reform the world by force, you might as well reform the moon, and the design is fit only for lunatics » [*Rights, Representation and Reform*, Complete Works, 310]. Or on en trouve ici une application un peu complaisante à l'égard de singuliers trafiquants et d'étranges propriétaires.

²² Il montre, par exemple, avec une ironie mordante que l'on pourrait, avec beaucoup d'avantages, substituer au fameux mais ridicule adage romain « *partus ventrem sequitur* » la maxime « *partus colorem sequitur* » pour repérer les enfants qui doivent être immédiatement libérés. En effet, si un enfant issu d'un ventre de femme noire est mulâtre, c'est que son père est blanc et il acquiert donc par là plus de titres à être affranchi [*Réflexions*, 27-28]. Si la couleur trahit l'intervention du maître, alors on soupçonne qu'il aura intérêt à provoquer l'avortement par excès de travail par exemple ou tout autre moyen ; dès lors, il faut inventer un système juridique qui produit l'affranchissement automatique de toute femme esclave dont un médecin pourra constater qu'elle a avorté, et plus encore dont aucun médecin n'a été appelé pour constater l'avortement [*Réflexions*, 30]. Le fait de naître sans que cette naissance ait donné lieu à une déclaration constitue une condition d'affranchissement plus efficace que le fait d'avoir été déclaré né de parents esclaves, puisqu'elle est automatique [*Réflexions*, 31]. L'enfant illégitime a donc beaucoup plus de chances d'être affranchi que l'enfant légitime ! Enfin, pour ne nous en tenir qu'à ces quelques exemples relevés entre beaucoup d'autres, « si un nègre, homme ou femme, a disparu sans que le maître puisse prouver qu'il a pris la fuite, l'officier public délivrera à son choix deux esclaves du même sexe entre vingt et trente ans » [*Réflexions*, 31]. Cela évidemment pour éviter les dissimulations par meurtre de sévices que le maître aurait fait subir à l'un ou à l'une de ses esclaves.

n'est acceptable que parce qu'elle est le prix à payer d'une libération des esclaves sans écoulement de sang. L'idée nouvelle et intéressante qui se profile, à nos yeux de modernes, à travers ces textes de *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, est celle du traitement juridique d'un crime contre l'humanité, comme on le dira au XX^e siècle, d'un crime contre la nature humaine et contre les droits de l'homme, comme on le dit au XVIII^e siècle. Le droit doit prendre sa part pour régler une situation abominable, née il y a plus de deux siècles, et qui est arrivée à son terme d'ineptie et d'ignominie politiques, juridiques, économiques. Comment substituer à une situation intolérable dont l'échec et l'horreur sont devenus patents, une situation qui satisfasse la dignité, l'honneur et la propriété de chacun ? Comment faire une part à l'inadmissible pour que la tranquillité sociale ne soit pas perturbée ? Avec moins de ressentiment que Condorcet²³, je veux dire avec la volonté d'éviter de faire payer aux planteurs le prix d'une situation devenue inacceptable, explosive, dont il est difficile de les tenir pour les seuls responsables, encore qu'ils soient les premiers bénéficiaires, Bentham tombe souvent, dans une logique législative de catastrophe et de récupération, sur les mêmes mesures que l'auteur des *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Leur sens est de substituer graduellement un système d'emploi de style libéral (avec contrat de travail) au simple esclavage²⁴.

On pourrait avoir le sentiment que les arguments de Condorcet et de Bentham se complètent les uns les autres. Sans doute, Bentham rejette-t-il, avec la même vivacité que Hume, le contractualisme et la prétention à fonder le lien politique sur la liberté : si, comme le dit Hume, on ne saurait tenir pour libre de contracter ou de se retirer d'un contrat un pauvre paysan qui ne parle pas d'autre langue que celle de son village et qui n'imagine même pas ce que pourrait être la vie ailleurs, on voit encore moins comment on pourrait arguer de la liberté masquée, bafouée ou confisquée de l'esclave pour la lui faire recouvrer ? Bentham rejette la légende du contrat et lui préfère l'histoire réelle des sociétés qui ne connaît pas de contrat mais qui connaît en revanche une production constante de droit positif. Or Condorcet, lui aussi, tout partisan de la liberté naturelle et du contrat qu'il est, ne lâche-t-il pas la bride à des arguments utilitaristes que n'eût pas désavoués Bentham ? Dans sa lettre *Au corps électoral contre l'esclavage des noirs*, il qualifie de « déshonorant pour l'espèce humaine de penser [...] que le bien-être de vingt-quatre millions de Français doit être nécessairement

²³ Condorcet pose la nécessité de réparer le crime qu'on a commis comme une conséquence du droit naturel, qui domine la loi civile et ne dépend nullement d'elle [*Réflexions*, 34]. Cet esprit de ressentiment, qui paraît intrinsèque à la pensée et à la pratique révolutionnaires, est condamné par Bentham.

²⁴ C'est ainsi qu'on lit chez Bentham : « Au lieu de rendre l'affranchissement onéreux au maître, il faut, autant qu'il est possible, le lui rendre avantageux : et le premier moyen qui s'offre naturellement pour cela, c'est de fixer un prix auquel tout esclave aurait le droit de se racheter » [*Traité de législation*, II, 186-187]. Bentham assortit cette mesure d'une critique qui lui fait conclure à son efficacité, pourvu qu'on l'accompagne de quelques précautions à l'avantage des deux parties. Condorcet avait déjà dit, près d'une dizaine d'années auparavant : « On formerait un tarif, fixant le prix moyen de la valeur d'un nègre, suivant les différents âges, pour les différentes époques d'engagement ; et tout nègre qui offrirait, ou pour qui on offrirait, à son maître, la somme fixée par le tarif, serait libre du moment où l'offre serait déposée chez un officier public » [*Réflexions*, 32]. On ne peut mettre fin à l'esclavage qu'en le parachevant ! Cette communauté de vues sur une telle mesure nous paraît une bonne raison de croire que Bentham a lu l'essai de Condorcet, quoique son *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* n'en laisse rien paraître et que nous n'ayons sur ce point aucune preuve directe.

acheté par le malheur et l'esclavage de quatre cents mille Africains, et que la nature n'eût ouvert aux hommes que des sources de bonheur empoisonnées par les larmes et souillées du sang de leurs semblables » [*Réflexions*, 62]. Il parle, dans la même lettre, en des termes proches de ceux de Bentham, de « la liberté, la paix, les mœurs, les vertus » de plusieurs millions d'hommes « sacrifiées depuis deux siècles à des intérêts de commerce peut-être mal calculés » [*Réflexions*, 62]. On est aussi très proche de Bentham quand il s'agit de montrer que ces intérêts, loin d'être ceux de la nation colonisatrice, ne concernent qu'une poignée de colons qui ne soignent que leur égoïsme : « C'est l'intérêt d'augmentation de revenu pour les colons qui fait prendre la défense de l'esclavage des nègres. Ce n'est pas l'intérêt patriotique plus ou moins fondé ; c'est tout simplement l'avarice et la barbarie des propriétaires. La destruction de l'esclavage ne ruinerait ni les colonies, ni le commerce ; elle rendrait les colonies plus florissantes, elle augmenterait le commerce. Elle ne ferait d'autre mal que d'empêcher quelques hommes barbares de s'engraisser des sueurs et du sang de leurs frères. En un mot, la masse entière des hommes y gagnerait²⁵, tandis que quelques particuliers n'y perdraient que l'avantage de pouvoir commettre impunément un crime utile à leurs intérêts » [*Réflexions*, 19-20]. Ce serait pourtant une erreur de se contenter de cette impression d'articulation et d'harmonie, puisqu'il faut tenir compte de la structure globalement antinomique des argumentations de l'un et de l'autre.

II. Les deux parties ont pu faire cause commune en quelques lieux et pour obtenir le même résultat : elles ne raffermissent leurs positions qu'apagogiquement, c'est-à-dire en niant la position adverse.

Une rude attaque est venue de Bentham à l'encontre des partisans des droits de l'homme. Mais, à la différence de Condorcet, qui attribue l'hypocrisie aux défenseurs des intérêts des planteurs au sein même des assemblées révolutionnaires, Bentham voit la contradiction dans les fumeuses abstractions des droits de l'homme eux-mêmes. On peut très bien, de façon tautologique, affirmer que l'esclavage est contradictoire avec la liberté d'un homme ; mais la difficulté n'est pas là. Elle est très exactement de savoir si l'on doit traiter telle forme humaine, réellement et actuellement soumise à l'esclavage, comme un homme libre. On peut toujours débiter des abstractions ; le problème est de savoir comment ces abstractions peuvent entrer dans la réalité pour la penser, lui donner sens, éventuellement la contester. Le vrai problème, quand on définit un droit *in abstracto* est de savoir à qui il s'applique. Le représentant du planteur qui vote les droits de l'homme et qui défend l'esclavage ne se trouve pas dans une attitude aussi contradictoire que Condorcet – ou plutôt son personnage et porte-parole du pasteur Schwartz – pourrait le penser : il faut déjà penser qu'un esclave est un homme pour pouvoir lui appliquer les droits de l'homme ; les droits de l'homme ne désignent pas par eux-mêmes avec précision qui doit en être le

²⁵ Pour le coup, l'argument du grand nombre est invoqué. La prise en compte de l'intérêt permet cette invocation que la mise en avant de la liberté individuelle rend superflue et même, jusqu'à un certain point, interdit.

bénéficiaire. Cette difficulté n'est pas celle des planteurs ; elle est celle des pseudo-juristes qui écrivent des principes de mauvaise métaphysique en guise de droit et qui méprisent en réalité les lois, comme le feraient des anarchistes. Les droits de l'homme plongent moins chacun dans la contradiction qu'ils ne le clivent radicalement, faisant en sorte qu'une partie de lui-même ignore ce que fait l'autre ; ainsi ne portent-ils jamais les hommes à changer réellement les lois²⁶.

Condorcet est bien placé pour le savoir d'ailleurs. S'il attaque les planteurs pour leur hypocrisie²⁷, il n'en a pas moins besoin d'un club, celui de la Société des Amis des Noirs pour créer la médiation indispensable entre une Assemblée qui légifère par les principes les plus abstraits qu'il se peut et la réalité phénoménale abominable de l'esclavage. Il faut pouvoir dire que les noirs sont des hommes et non pas seulement des semblants d'homme et que les droits de l'homme s'appliquent à eux comme aux blancs. Les rédacteurs des droits de l'homme sont en quelque sorte dans une situation analogue à celle des théologiens qui ne savaient pas s'ils devaient baptiser les Indiens de l'Amérique nouvellement découverte, voire s'il y avait un sens à baptiser les animaux²⁸. L'attitude sérieuse n'est pas de produire des

²⁶ Le texte essentiel sur ce point se trouve dans *Nonsense upon stilts*, p. 324. Il est traduit dans *Bentham contre les droits de l'homme* par B. BINOCHE & J.P. CLÉRO, PUF, Paris, 2007, p. 26 : « Tous les hommes nés libres ? Quelle misérable et folle absurdité ! Quand les mêmes personnes peut-être, se lamentent et se plaignent, simultanément, que tant d'hommes soient nés esclaves. Oh, mais quand nous reconnaissons qu'ils sont nés esclaves, nous nous référons aux lois telles qu'elles existent ; lesquelles sont sans effet, puisqu'elles sont contraires aux lois de la nature qui sont les causes efficientes de ces droits de l'homme que nous déclarons ; les hommes dont il s'agit sont esclaves en un sens quoiqu'ils soient libres en un autre : esclaves et libres en même temps, libres du point de vue des lois de la nature, esclaves du point de vue de ce qu'on tient pour des lois humaines, qui, quoiqu'on les appelle des lois, ne sont pas des lois du tout, puisqu'elles sont contraires aux lois de la nature. Car telle est la différence, la grande et perpétuelle différence entre le bon sujet, le censeur rationnel des lois et l'anarchiste ; entre le modéré et le violent. Le censeur rationnel, qui reconnaît l'existence de la loi qu'il désapprouve, se propose de l'abroger. L'anarchiste, instaurant sa volonté et sa fantaisie [*fancy*] en loi devant laquelle l'humanité entière est appelée à s'incliner au premier mot – l'anarchiste, piétinant la vérité et la décence, conteste la validité de la loi en question, conteste son existence à titre de loi, en appelant à toute l'humanité pour qu'elle se dresse en masse et s'oppose à son exécution ». L'affirmation d'un droit métaphysique, qui paraît unifier les hommes au sein d'une même assemblée, donne réellement lieu à des lois radicalement opposées.

²⁷ « Les hommes (s'il peut être admis de leur donner ce nom), les hommes qui osent assurer que l'esclavage des nègres est nécessaire ne manquent guère d'ajouter à leurs ouvrages un petit projet de loi pour adoucir le sort des malheureux qu'ils outragent ; mais eux-mêmes ne croient pas à l'efficacité de ces lois, et ils ajoutent l'hypocrisie à la barbarie ». [*Réflexions*, 35]

²⁸ Je voudrais ici ouvrir une parenthèse sur ce qu'on a pu appeler, non sans raison quoique avec quelque anachronisme, le « racisme » de Hume, tel qu'il s'affiche dans une note *Des caractères nationaux* [*Essais moraux, politiques et littéraires*, PUF, 2001, 418]. Il faut expliquer ce point sans chercher à justifier ce qui, déjà, à l'époque des Lumières, ne se justifiait pas. Pour un philosophe comme Hume, la différence entre un homme et un animal n'est pas tranchée ; elle se fait par un continuum de degrés sans rupture. Un animal est capable de penser ; non seulement de sentir du plaisir et de la douleur, de se représenter une situation, mais de raisonner sur elle ; et, dans la mesure où il est capable de ressentir des passions, il peut, dans une certaine mesure acquérir quelques valeurs. Montaigne disait qu'il y avait parfois plus de distance d'un homme à un autre homme que d'un homme à un animal ; Hume acquiesce parfaitement à cette idée qui certes est la meilleure défense contre ce qu'on appelle le spécisme, mais prend un tour dangereux et raciste sous sa plume, puisqu'un noir – comme il dit – sera toujours inférieur à un blanc. Même le blanc le plus incapable est toujours supérieur au noir le plus capable ; et quand on lui fera valoir qu'un noir est tout aussi capable qu'un blanc de faire des mathématiques ou de la physique, il le niera et continuera de soutenir que cette apparence d'instruction est une imitation. Le refus humien de ce qu'on appelle aujourd'hui le spécisme s'accompagne d'un

règles abstraites et de se demander après coup à qui elles s'appliquent ; elle est d'écrire un droit suffisamment déterminé, qui ne feigne pas de déduire l'existence des cas de positions axiomatiques abstraites et ambiguës qui ne font guère figure que de grands mots. Il ne suffit pas de dire : les hommes naissent libres et égaux en droit, donc l'esclavage ne peut exister. Le malheur est qu'il existe et par des gens qui admettent très bien le principe de la déclaration. C'est l'absence d'un droit bien écrit, c'est le manquement à la nomographie, qui font que Condorcet lui-même est obligé de recourir à une nature aussi vague que les principes qu'il veut appliquer et à une forme de sympathie qui fait qu'il s'imagine se mettre à la place des noirs. Bentham critique aussi violemment la notion de *nature* que celle de *sympathie* ; le droit n'a besoin, pour fonctionner efficacement, ni de l'une ni de l'autre.

Sur la *nature*, et tout particulièrement sur la prétendue liberté naturelle²⁹, Bentham est trop nourri de Locke pour ignorer qu'il n'y a de liberté qu'éduquée, c'est-à-dire dans la mesure où des images ont été investies par identification par ceux à qui elles étaient présentées à travers l'éducation. Il n'y a pas de liberté par nature ; la liberté est ce vide que nous comblons au moyen des images et par les symboles de l'éducation. Si des êtres n'ont pas été appelés à la liberté par la symbolique et l'imaginaire de l'identification qui sont ceux de l'éducation, comment deviendraient-ils des êtres libres ? Comment le seraient-ils par nature ? Comment pourraient-ils même avoir le sens de l'honneur qui pique le plus humble des journalistes ?³⁰ La mise en place concrète d'une éducation vaut mieux que des déclarations sur une liberté en soi qui donnerait le droit de s'éduquer³¹. Il n'y a pas de liberté avant l'éducation. Montesquieu disait ironiquement, en parlant des Noirs que les Européens réduisaient en esclavage : « Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens »³². Comprendons bien ce point : s'il faut fabriquer l'homme libre par une pratique exigeante de devoir ou de charité, s'il faut commencer par traiter l'autre comme un homme libre pour qu'il le

racisme bien trempé. Certes, un noir n'utilise guère d'autres relations que le blanc (identité, causalité, ressemblance, etc.), mais cela ne lui donne guère d'avantage sur les animaux. On voit, au passage, que dans les propos de Hume, on pouvait facilement extraire des arguments en faveur de l'esclavage.

²⁹ « Votre intérêt le plus cher n'est-il pas de soutenir qu'aucun usage, aucun titre, ne peuvent prescrire contre les droits fondés sur la nature même ? » [*Réflexions*, 63]. À elle seule, cette phrase résume tout ce qu'exècre Bentham.

³⁰ On sait tout le prix que Locke attache à l'honneur dans l'éducation. Or cette dimension n'est pas oubliée par Bentham qui souligne que, sans émulation, la répugnance au travail prend irrémédiablement le dessus.

³¹ D'une certaine façon, Condorcet, qui est lui-même inspiré par Locke, n'en aurait pas disconvenu. Ne trouve-t-on pas sous sa plume : « On ne peut dissimuler que les nègres n'aient en général une grande stupidité : ce n'est pas à eux que nous en faisons le reproche ; c'est à leurs maîtres. Ils sont baptisés, mais dans les colonies romaines, on ne les instruit point du peu de morale que renferment les catéchismes vulgaires de cette église. Ils sont également négligés par nos ministres [c'est un pasteur protestant qui est censé parler]. On sent bien que les maîtres n'ont eu garde de s'occuper de leur inspirer une morale fondée sur la raison. Les relations de la nature ou n'existent point ou sont étouffés par l'oppression. Avilis par les outrages de leurs maîtres, abattus par leur dureté, ils sont encore corrompus par leur exemple » ? [*Réflexions*, 24-25] Le maître fabrique l'imbécillité de ses esclaves noirs, selon une logique que Rousseau avait parfaitement décrite ; comment pourrait-on asservir un être qu'on ne considérât point comme inintelligent ?

³² *L'esprit des lois*, livre XV, chap. 5.

devienne, comment peut-on qualifier la liberté de *naturelle* ? Quant à la *sympathie*, il faut se garder d'en faire un usage mal délimité en droit et en éthique, car elle tend simplement à se projeter sur une situation qui n'est pas la nôtre avec des valeurs qui sont les nôtres et que sans prudence nous croyons pouvoir attribuer à l'autre. Elle n'en joue pas moins un rôle essentiel, comme le montre bien Voltaire dans *Candide*, quand son personnage fond en sanglots en voyant le nègre de Surinam à qui l'on a arraché une jambe et un bras³³. Qu'elle soit projective ou non, c'est bien par la sympathie que Candide se sent de la même humanité que le malheureux esclave. Mais la sympathie est floue et sans stabilité.

Dans ces derniers éléments de débat, la supériorité de Bentham sur Condorcet tient à ce qu'il considère mieux que celui-ci, dans une faute individuelle, les stigmates de la mauvaise loi ou, plus exactement, les conséquences de la mauvaise écriture de la loi qui l'a permise. Non que les individus soient tous bons ni qu'aucune de leurs fautes ne soit à fustiger, mais ils ne se seraient pas jetés dans une exaction dangereuse si la loi elle-même, dans son indétermination, ne leur avait donné l'espoir de réussir. Est-ce un hasard si Condorcet, loin de parler au premier degré, est obligé de prendre le masque d'un pasteur protestant pour former et transmettre son message ? Il a besoin de la possibilité de la prédication pour faire la médiation dont manque cruellement un droit qui se veut droit de l'homme. Malgré toute l'amitié que l'on peut avoir à l'égard du protestantisme, on peut s'interroger sur la valeur d'un droit qui ne devient véritable qu'à condition d'en passer par la prédication imaginaire d'un pasteur suisse. Que l'on regarde comment Bentham attaque l'esclavage dans son *Introduction aux principes de la morale et de la législation* : l'idée principale n'est pas de confronter l'esclavage à une idée abstraite de la liberté ; elle est de montrer, en passant par le détail des situations, qu'il est impossible de donner forme juridique à l'esclavage, voire que toute écriture de loi dans ce domaine s'avère impraticable³⁴, sinon pour abolir la situation.

Toutefois ne croyons pas que Bentham ait le dernier mot de toute cette affaire et que Condorcet, qui a pu rencontrer des amis de Bentham dans son propre club des Amis des Noirs, n'ait pas eu parfois la dent dure contre les Anglais, corrompus par l'intérêt privé [*Réflexions*, 54]³⁵. C'est, par ailleurs, dans des termes qui seront repris, pour ainsi dire mot pour mot, par J. Rawls que Condorcet avance ses arguments contre l'esclavage : « L'intérêt

³³ D'ailleurs, si critique que soit Bentham à l'égard de la sympathie, il n'en fait pas moins un certain usage épistémologique dépouillé d'empathie, puisqu'il condamne l'esclavage pour la raison que le maître ne voudrait pas être à la place de l'esclave, alors que l'esclave envie la liberté du maître.

³⁴ « Le projet de mitiger la servitude par le droit est plus facile à former qu'à exécuter ; que la fixation des services est un moyen bien faible pour adoucir le sort de l'esclavage ; que sous l'emprise des plus belles lois à cet égard, on ne punira jamais que les infractions les plus criantes, tandis que le cours ordinaire des rigueurs domestiques bravera tous les tribunaux ». [*Traité de législation*, II, 180]

³⁵ L'argument se trouvait déjà chez Adam Smith, qui admettait que les Français étaient de meilleurs colons que les Anglais, pour des raisons qui, pourtant, sont au désavantage de la France par rapport à l'Angleterre. La France vit sous le despotisme : la propriété privée y est toujours soumise à la souveraineté, qu'elle soit royale ou républicaine ; l'Angleterre connaît un système de liberté plus radicale : du coup, un propriétaire anglais d'esclaves est plus dangereux pour les esclaves qu'un propriétaire français (habitué à en rabattre sur ses droits devant quelque pouvoir que ce soit).

de puissance et de richesse d'une nation doit disparaître devant le droit d'un seul homme » ; la phrase se termine dans le plus pur style de Rousseau : « autrement, il n'y a plus de différence entre une société réglée et une horde de voleurs » [*Réflexions*, 15]. Aucun homme ne doit être privé de liberté au nom d'un avantage pécuniaire des autres. Au reste, le bonheur ne fait rien à l'affaire dans ce domaine : « il ne s'agit pas de savoir si les noirs sont heureux, mais s'ils jouissent des droits dont tous les hommes doivent jouir » [*Réflexions*, 71]. Il y a des droits imprescriptibles : « aucun usage, aucun titre, ne se peuvent prescrire contre les droits fondés sur la nature même » [*Réflexions*, 63]. Il est des droits qui ne se monnaient en aucune façon : « c'est une question de droit public que nous discutons, et dans les questions de droit public, les sacs d'argent ne peuvent faire pencher la balance » [*Réflexions*, 70-71]. Certes, il ne s'agit pas de transformer l'utilitariste en thuriféraire de la traite et de l'esclavage dans les plantations, puisque nous constatons tout le contraire en lisant Bentham ; mais la position de Condorcet, fût-elle fautive – quel contenu donner à cette liberté prétendument existante en soi ? –, est néanmoins forte.

Elle fait bien ressortir que l'antinomie ne passe pas, chez Bentham, entre la liberté et l'utilité, puisque la première lui apparaît comme un masque d'autres valeurs, en particulier de la sécurité. L'antinomie n'est pas non plus celle de la liberté et du bonheur, pour les mêmes raisons. En revanche, l'opposition du bonheur et de la propriété semble beaucoup plus difficile à résoudre pour Bentham, puisqu'il paraît tenir autant à l'un qu'à l'autre. Que la perspective du bonheur, dans l'examen de l'esclavage, pousse Bentham vers des positions qui excluent l'indemnisation des planteurs, cela paraît évident. Mais il ne l'est pas moins, comme en témoigne l'évolution de Bentham sur ce point, que la propriété doit être conservée³⁶ ; et, là encore, on trouve Bentham, au moins tacitement, proche de Hume. Sans doute, les titres de propriété des planteurs ne sont-ils pas reluisants puisqu'ils sont directement condamnables ; mais pour n'être pas aussi directement condamnables, les autres titres de propriété, si on se donnait la peine de les regarder de près en s'enfonçant plus lointainement dans le passé, seraient-ils plus convaincants ?

La position de Condorcet est forte encore en ce qu'elle fait, au moins indirectement, ressortir une position dangereuse chez Bentham : à trop se faire le contempteur des lois idéales et abstraites censées exprimer seulement ce qui doit être (ce qui est le cas des propos sur l'esclavage dans *Nonsense upon stilts*, où se trouvent critiqués les droits de l'homme déclarés par les révolutionnaires français), on voit se dessiner les contours d'une politique profondément conservatrice (en matière d'autorité) où l'employé doit céder devant son patron, la femme devant son mari, l'esclave devant son maître. Forte dans la critique, la position de Bentham est tout de même inquiétante par les positions qu'elle recèle. Sa façon d'attaquer les droits de l'homme et de défendre le droit positif contre les droits de l'homme le

³⁶ D'ailleurs, quand bien même la situation des planteurs serait-elle infiniment plus plaisante que celle de leurs esclaves, « les propriétaires d'esclaves, à qui l'intérêt personnel n'a pas ôté le bon sens et l'humanité, conviendraient sans peine des avantages de la liberté sur la servitude, et désireraient eux-mêmes que l'esclavage fût aboli, si cette abolition pouvait avoir lieu sans bouleverser leur état de fortune et sans porter atteinte à leur sûreté personnelle ». [*Traité de législation*, II, 186]

conduit presque systématiquement à défendre les puissants, les « supérieurs » contre les autres, pour éviter que la société ne devienne une hydre monstrueuse de rebellions en tout sens. Le résultat de *Nonsense upon stilts* est celui d'un gigantesque porte-à-faux à l'égard de la révolution française.

Il y a plus : il faut nuancer la critique benthamienne du premier article des droits de l'homme selon laquelle ce texte (la proposition qui le constitue) ne permet pas de désigner précisément celui qui doit être bénéficiaire du respect de sa liberté. Or l'intéressé ne se désigne-t-il pas tout seul ? Condorcet a remarquablement accueilli, interprété et salué la révolte du 22 août 1791 de Saint-Domingue ; il a compris que la révolution française avait suscité une image que les êtres jusque là réduits en esclavage ont investie, montrant par là leur liberté. « Tout esclave qui avait pu entendre parler de la déclaration des droits, avait-il besoin de livres pour sentir que la justice de la nation avait prononcé [l'abolition dans son principe] et qu'il ne restait plus que des considérations commerciales à détruire ? » [*Réflexions*, 82]³⁷. Seulement on pourrait se demander, là encore, s'il est légitime de parler de liberté naturelle³⁸ : le travail de cette image, fait d'identification à la nation exemplaire que devient la France, ne semble pas supporter ce diagnostic. En outre, Condorcet soutient, comme nous allons le voir ci-dessous plus complètement, que la liberté n'est pas essentiellement liée à une lutte, puisqu'elle existe en soi et qu'elle est donnée par la nature. Or la façon dont il justifie l'insurrection de Saint-Domingue contre les planteurs ne met-elle pas plutôt l'accent sur l'imitation d'image, laquelle, en l'occurrence, ne va pas sans violence ? Les révolutionnaires croient-ils à la nature qu'ils invoquent ? Mais aussi, et cette fois contre Bentham, l'ironie concernant ces droits suspendus en l'air qui ne déterminent ni ne désignent personne n'oublie-t-elle pas que la liberté peut se désigner elle-même dans l'être qui en ressent l'appel ou la vocation ?

³⁷ Voir aussi : « Lorsque l'esclave, relégué dans quelques îles, sait qu'il existe de vastes contrées où les hommes sont libres, quand il entend autour de lui proclamer la liberté comme un droit imprescriptible, inaliénable, appartenant à tous les hommes, peut-il se croire encore condamné par la nature à une servitude éternelle ? ». Et, pour accuser encore davantage la contradiction entre l'action des maîtres à l'Assemblée nationale lorsqu'ils élaborent les droits de l'homme en secouant le joug, et celle qu'ils ont auprès des esclaves : « Quand même on pourrait cacher aux noirs de nos colonies les pas rapides que la nation française a faits vers la liberté, vers l'égalité, quand on leur pourrait cacher qu'elle a proscrit tous les restes de la servitude féodale, leur cachera-t-on les efforts que leurs maîtres eux-mêmes ont tentés pour rompre les chaînes de l'autorité arbitraire ? Croit-on qu'ils aient pu les voir s'agiter dans leurs fers, et opposer à des usages oppresseurs les droits sacrés de la nature, sans se dire qu'ils sont aussi les victimes d'usages encore plus tyranniques et qu'ils ont les mêmes droits pour en réclamer la destruction ? » [*Réflexions*, 76]

³⁸ Ce que fait pourtant, dans le même texte, Condorcet qui s'empresse d'interpréter l'identification comme une espèce de reconnaissance de ce qui était reçu de la nature : « L'Assemblée nationale n'a pas accordé des droits aux hommes de couleur ; elle a déclaré, elle a reconnu qu'ils les avaient reçus de la nature. Ainsi, pour la première fois depuis l'ère de la liberté, les représentants de la nation française ont rendu sur les colonies un décret digne d'elle et de leur siècle » [*Réflexions*, 84]. Dans ce fragment, il est bien clair que le mouvement de révolte est légitimé parce qu'il rejoint et réactive une liberté naturelle qui avait été masquée et recouverte comme la statue de Glaucus dont parlent Platon et Rousseau.

III. L'apagogie précédente n'a pas pour seule fonction d'affiner les parties en conflit, que nous avons placées sous le signe de Condorcet et de Bentham, quoique ces deux auteurs ne se soient jamais directement affrontés sur le sujet, et d'attiser leurs querelles ; elle a aussi celle de modifier les termes de l'affrontement et de faire apparaître que l'une des positions ne pourrait pas exister sans l'autre.

Nous l'avons déjà fait ressortir pour Condorcet qui, s'il oppose, ça et là, principalement l'utilité à la liberté, ne répugne toutefois pas à l'idée qu'il vaut toujours mieux que, dans le phénomène au moins, l'utilité aille de pair avec la liberté, ou que celle-ci marche d'un même pas avec le bonheur. On le voit bien dans *l'Adresse de la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée nationale* : le trafic de la traite est du même mouvement « un obstacle invincible à la liberté, au bonheur, à la civilisation d'une des quatre parties du monde » [*Réflexions*, 75]³⁹.

L'avant-dernier paragraphe ne retient même plus que l'utilité « aux noirs, aux colons et au commerce national » d'opérer le changement lié à l'abolition de la traite de façon paisible. L'heure n'est plus à l'opposition frontale, pré-rawlsienne, entre la liberté et l'utile ; il faut être en mesure, selon le sage et ironique conseil de Diderot, de présenter comme utiles les mesures que l'on croit les plus justes ou les plus vraies. Mais quelle que soit la part de stratégie opportuniste que contient la présentation utilitariste de la valeur de liberté, on ne saurait masquer que le contractualisme s'est généralement et, jusque dans l'énoncé même de ses principes, accommodé de l'utilité. On le voit dans le chapitre VIII du *II^e Traité du gouvernement civil* de Locke où la valeur de « vie ensemble dans le confort, la sécurité et la paix » d'hommes « jouissant en sûreté de leurs biens et mieux protégés contre ceux qui ne sont pas des leurs » fait partie de la convention et constitue le moteur du consentement de chaque individu à accepter pour sienne une décision qui serait celle de la majorité. Ces considérations vont de soi et sont trop évidentes, car on ne voit pas pourquoi on passerait une convention, laquelle implique toujours une réduction de la liberté naturelle, si ce n'était pas pour y trouver quelque avantage ; on peut bien parler en morale, en éthique ou en politique, de lois désintéressées voire les plus désintéressées qui soient : il faut bien que, à un moment ou à un autre, elles nous intéressent pour que nous acceptions de nous y soumettre. C'est le point fort de l'utilitarisme de montrer l'intérêt du prétendu désintéressement ; l'ambiguïté est toujours plutôt du côté de ses adversaires qui usent généralement de la notion de *désintéressement* en ne lui donnant pourtant qu'un sens étroit de simple négation ou de seul dépassement du pécuniaire ou de l'égoïsme⁴⁰.

Mais c'est la position benthamienne qui nous paraît avoir le plus à gagner des effets de l'apagogie précédente. Qui ne voit que le principe d'utilité appliqué au phénomène de l'esclavage donne des résultats fort

³⁹ Il s'agit bien entendu du continent africain.

⁴⁰ Ce n'est pas le cas de Kant qui, sans être utilitariste et en soulignant le caractère absolument désintéressé des valeurs morales et d'un certain nombre d'autres valeurs, n'en pose pas moins un intérêt pour la loi morale, par exemple. La pureté de cet intérêt n'affecte pas le fait qu'il soit un intérêt.

variables selon l'orientation qu'on lui donne ? La défense de la liberté individuelle n'a certes aucune espèce de contenu, mais l'utilité en a-t-elle davantage en dépit des apparences ? Est-ce le principe d'utilité qui permet de définir les unités auxquelles il s'applique ? Sans doute permet-il, dans la relation duelle du maître et de l'esclave, de prendre parti en faveur de l'esclave pour changer sa situation ; toutefois, dans le cadre d'une nation européenne par rapport au phénomène de la traite et de l'esclavage dans les plantations, la pesée est moins nette et l'on pourrait se trouver dans le cas fustigé par Rawls pour contrer l'utilitarisme⁴¹. On ne peut, pour échapper aux attaques de style rawlsien, qu'en appeler au principe de Condorcet qui demande de considérer « la cause de vingt nations et de plusieurs millions d'hommes » que l'on pille par la traite au seul profit des nations européennes [Réflexions, 62]. Dès lors, si l'on refuse, avec l'utilitarisme et non sans raison, de parler de l'homme et de la nature humaine, il faut s'élever à un point de vue international, au point de vue du jeu entier des nations pour que l'utilitarisme prononce une condamnation nette et conséquente de l'esclavage. Sans doute l'universalisme de Condorcet est-il un peu rapide quand il considère les nations africaines comme s'il se fût agi d'États européens dotés du même type de souveraineté ; mais il paraît tout de même moins tordre son principe fondamental de liberté individuelle pour condamner l'esclavage que l'utilitarisme ne tord le sien pour parvenir au même résultat. Et si l'utilitarisme avait besoin des valeurs de liberté individuelle, qu'il paraît rectifier, pour en venir à une condamnation apparemment selon ses propres principes de l'esclavagisme ? Nous soupçonnons que, sous couleur de renverser la valeur intermédiaire d'utilité en fin, l'utilitarisme a néanmoins fondamentalement besoin des valeurs qu'il vassalise ou feint de vassaliser. L'utilitarisme attaque une valeur en renversant la suprématie de celle-ci mais en gardant, s'il y a lieu, son caractère de réaction. Voilà pourquoi il est toujours perçu par les partisans de la valeur renversée comme un simple dévoiement⁴² ; au moment où il minore une valeur, il la maintient tout de même et ne fait que la dissimuler. Son cas est, dans le *Zarathoustra* de Nietzsche, celui du nain qui ne fait jamais qu'utiliser les valeurs qu'il prétend avoir dépassées.

On ne saurait contester, à l'utilitarisme, la puissance critique. L'utilitarisme se présente comme une critique des points de départ ; il ne part ni de la certitude qu'il existe réellement des individus ; ni de celle qu'il faille accorder une réalité à la notion de *moi*, qui est plus certainement une

⁴¹ Et montrer la suprématie de sa propre théorie de la justice. Voir l'argument du propriétaire d'esclaves dans *Théorie de la justice*, Paris : Le Seuil, 1987, § 28, p. 198 ss. (*A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, pp. 167 ff.). Rawls croyait pouvoir montrer que, dès lors que l'esclavage pouvait montrer son utilité pour le plus grand nombre, on ne voit pas pourquoi il devrait être récusé par l'utilitarisme.

⁴² Est-ce le sens de la charge de Condorcet à l'égard des Anglais et des Hollandais, chez qui la protection accordée à l'avarice contre les nègres est « l'effet de la corruption générale de ces nations » ? [Réflexions, 54]. Quitte à reconnaître, dans d'autres textes, une grande valeur aux discussions parlementaires des Anglais. Condorcet, en réponse aux planteurs qui arguent de la perfidie des Anglais pour engager la France à poursuivre une politique coloniale, les avertit de ne plus recourir à ce mode d'argumentation, « parce qu'il n'y a aucune politique secrète en Angleterre pour les affaires qui se traitent dans le parlement, et qu'il ne s'agit pas ici de faire peur à des enfants mais de répondre à des hommes ». [(*Sur l'admission des députés des planteurs de Saint Domingue dans l'Assemblée nationale*), Réflexions, 71]

entité fictive qu'une entité réelle. L'utilitarisme substitue aux points de départ, qu'il estime fictifs et fallacieux, les points de départ *tenus pour plus réels* que sont les jeux de plaisirs et de douleurs. Mais fait-il mieux que repousser d'un simple cran les difficultés ? La mise en doute, au moyen de l'utilité, des points de départ doit nécessairement trouver un terme pour que les calculs soient possibles. Le « tenir pour réel » présente certes des avantages de souplesse, mais n'est-il pas aussi contestable que ce qu'il prétend remplacer ? Outil fort dans la contestation de ses adversaires, l'utilitarisme maintient-il sa force quand il s'agit de poser des valeurs ? En d'autres termes : s'il sait récuser les faussaires en matière de guidage idéologique, peut-il, par lui-même, remplir la fonction qu'il conteste aux autres sans compter, plus ou moins subrepticement, sur ces autres mêmes ? L'utilitarisme critique efficacement les choix existants mais se révèle radicalement incapable de justifier les siens par l'utilité ; grâce à la théorie des fictions, il ne met fin au scepticisme que par l'usage dogmatique d'une valeur qu'il s'est d'abord évertué à dissimuler sous le poids de ses critiques.

Il est un autre enseignement que nous pouvons tirer de la précédente structure apagogique concernant la sympathie. Sans doute n'est-ce que par une illusion projective que nous imaginons sentir ce que l'autre sent ; mais comme on peut sauver la valeur de *liberté individuelle* par l'utilitarisme, il est peut-être une manière « utilitariste » de sauver la *sympathie*. Un utilitariste contemporain comme R.M. Hare a montré qu'il n'était pas absurde d'en conserver la notion, en la dépouillant de ses aspects projectifs trop simples et trop immédiats. Il s'agirait, pour la conserver, de nous mettre à la place d'autrui, non pas en lui prêtant inconsciemment nos valeurs mais en essayant de pénétrer les siennes et d'envisager sa situation à partir d'elles. D'une certaine façon, l'utilisation que Condorcet fait de la sympathie se rapproche de la technique de Hare ; il sait bien qu'un Européen partisan de l'esclavage se mettra difficilement dans la situation d'un noir ; alors il la lui fait sentir par analogie : « supposez vous pour un instant aux galères, et que vous y soyez injustement ; supposez ensuite que votre bien m'ait été donné ; que penseriez-vous de moi si j'allais mettre en principe que vous devez rester toujours à la chaîne, quoique innocent parce qu'on ne peut vous en faire sortir sans me ruiner ? » [*Réflexions*, 54].

Ce qui frappe, à coup sûr, le lecteur de Bentham qui ne s'en tient pas à un livre mais qui cherche à traverser cette œuvre immense, c'est que l'effet apagogique dont nous venons de parler est sensible dans l'évolution même de Bentham. Certes F. Rosen a su nous mettre en garde contre l'impression d'un retournement de Bentham à partir de la fameuse lettre sur l'esclavage, qu'il a si bien su mettre en valeur⁴³. F. Rosen a raison de souligner que les utilitaristes se sont partagé la tâche et que Bentham a délégué auprès de Dumont, Wilberforce, Lansdowne, Romilly et quelques autres, le soin de s'occuper de la question, tout en surveillant de près le cheminement de son traitement⁴⁴. Ces auteurs et ces politiques se sont

⁴³ F. ROSEN, 'Bentham on slavery', 34, 38-43 (en particulier, 41), 45.

⁴⁴ Nous avouons que cette idée de division du travail nous séduit parce qu'elle confirme une idée que nous avons gagnée sur d'autres secteurs, en particulier en économie. Bentham entrelace son écriture avec d'autres auteurs, non sans prendre le risque d'introduire des contradictions. Le premier de ses soucis n'est pas d'exister comme auteur, mais de faire avancer des combats et des idées, le livre étant estimé plus important que celui qui le signe. D'où

d'ailleurs fort bien acquittés du travail, en faisant avancer le débat non seulement en Angleterre mais aussi en France. Condorcet a pu rencontrer ces amis de Bentham ; ce qui lui a permis d'ailleurs d'infléchir beaucoup certains jugements sur l'Angleterre. Toutefois, même en tenant compte de ces précieuses remarques, force est de constater que Bentham est passé d'une position de refus de tout dédommagement aux planteurs, considérés comme des voleurs, à une position d'indemnisation analysée et même construite avec le sens minutieux du détail auquel on reconnaît Bentham.

IV. Faut-il parler de la pression du réel qui impose leur inflexion aux idéologies ?

Bentham ne tient pas la liberté individuelle pour autre chose que pour une entité fictive : elle peut bien être dénoncée à ce titre et pourtant il doit lui accorder une réalité, à ce même titre de fiction, dans les comportements politiques de l'époque. On tient ici, dans le principe, le réformisme de Bentham et le peu d'efficacité révolutionnaire de l'utilitarisme. La politique utilitaire s'empare des valeurs ambiantes ; elle les amende éventuellement, les corrode ou les active, les réoriente, mais elle n'impose pas de valeurs qui soient uniquement les siennes pour la raison que c'est impossible. L'utilité peut être à la fois une valeur dominante et une valeur restée intermédiaire. Elle peut me convaincre que l'esclavage est absolument nocif à l'esclave et que, paradoxalement et presque contradictoirement, au bout du compte, il faille donner un dédommagement aux maîtres. L'utilitarisme hérite des situations et il les change doucement plutôt qu'il ne les renverse. Remarquons que : si Condorcet est, dans le principe, plus révolutionnaire que Bentham, il finira, avec moins de souplesse que Bentham –comme nous l'avons montré– et plus contradictoirement encore que lui, par adopter, lui aussi, sur la question, quoique avec plus de mauvaise conscience que Bentham, une position réformiste. Aucune idéologie ne pense le réel sans faire de restes ; le réel humilie les efforts de penser en les contraignant à des inflexions contre leurs principes.

On peut s'en assurer sur un dernier point, cette fois avec Condorcet. Hume avait pu dénoncer, dès la fin des années 1730, dans le *Traité de la nature humaine*, la fâcheuse tendance des auteurs contractualistes à fabriquer une pseudo-histoire pour justifier la fiction de leur contrat et à tenter de sauver ainsi une fiction par une autre fiction. Les auteurs se taillaient ainsi sur mesure un état de nature, une sortie de l'état de nature et une suite d'événements-clés, qu'ils se dispensaient de vérifier par la science historique ou par ce qui en existait à leur époque ; cette mythologie les acheminait jusqu'au contrat dont ils avaient besoin. Hobbes, Locke, et (même après la dénonciation de ce procédé par Hume) Rousseau, n'ont pas échappé à cette invention d'une proto-histoire fictive. Les défenseurs mêmes de

l'étonnant entrelacement des langues dès le début de l'utilitarisme ; les auteurs ne mêlent pas seulement leurs plumes, mais aussi leurs langues. Voir sur ce point quelques articles convergents parus dans *Bentham et la France : fortune et infortunes de l'utilitarisme*, Emmanuelle de CHAMPS & Jean-Pierre CLÉRO (dir.), Oxford : Voltaire Foundation, 2009.

l'esclavagisme ont besoin d'un habillage contractualiste et d'une histoire fictive pour tenter de justifier leur action criminelle. L'esclavage serait la réponse la plus humaine et la plus équitable possible faite par un maître à un être qui lui demanderait de le sauver d'une mort certaine. L'esclavage serait la confiscation radicale de la liberté d'un être qui a craint de perdre la vie ; il se justifierait dans la perspective d'un rachat.

Or ces histoires frelatées, fabriquées *ad hoc* et de façon tout à fait chimérique, ont fait leur temps. Condorcet ne mesure plus leur chimère qu'à l'aune des faits réellement établis par les historiens. Le réel ici s'impose en ce que Condorcet n'oppose plus une pseudo-histoire à une autre, comme pouvait encore le faire Rousseau à l'encontre de Hobbes, Grotius et Pufendorf. Tout contractualiste qu'il est, Condorcet n'accompagne plus son contrat d'une quelconque pseudo-histoire ; il s'en dépouille même radicalement, la seule histoire qu'il connaisse étant celle des historiens et des critiques de témoignages de personnes qui ont vu comment se pratiquait l'esclavage.

Le réel a donc imposé la fiction de la liberté individuelle à l'utilitarisme comme il a imposé l'histoire sans phrase et dans la réalité de ses méthodes au contractualisme. Il ne fait donc pas autorité à l'un de la même façon qu'à l'autre. Ne pourrait-on dire que le réel n'est saisi qu'à travers les deux doctrines inverses que nous avons opposées au cours de notre communication ? Le réel n'est-il pas ce qui contraint la pensée à l'éclatement entre le contractualisme et l'utilitarisme, comme entre la conscience que l'on peut avoir des phénomènes et l'inconscient qui en est la reconstruction plus réelle ? Ce dont le contractualisme prend conscience à travers l'imaginaire d'un contrat et de principes abstraits, l'utilitarisme peut en penser le véritable socle par une construction théorique dont l'expérience sentie ne donne que des indices, mais jamais la vérité, laquelle est entièrement symbolique.

Pour donner quelque plausibilité à cette hypothèse, il faudrait tenir compte des phénomènes suivants. *D'abord* que le contractualisme admet assez facilement n'être pas seul explicatif du réel ; il est toujours prêt à faire une place à l'utilitarisme. *Ensuite*, que, à l'opposé, l'utilitarisme se donne comme le sérieux du contractualisme et qu'il ne le tient que pour l'imaginaire de la symbolique qu'il constitue aveuglément, c'est-à-dire sans évidence. *Enfin*, il faudrait regarder de près comment l'une des thèses parle de l'autre et fait une place à l'autre, tant logiquement et mathématiquement que rhétoriquement. Car l'inverse ou l'envers ne va pas sans complications symboliques ; contentons-nous d'en examiner quelques-unes.

V. À plusieurs reprises, dans nos analyses précédentes, nous avons croisé, chez Condorcet comme chez Bentham, des moments où des nombres apparaissent pour donner l'envers et, pour ainsi dire, la vérité des phénomènes que nous considérons.

Il n'y a rien que de normal chez Bentham puisque l'utilitarisme se présente d'un bout à l'autre comme un calcul éthique, moral, juridique, politique.

Lorsque Bentham écrit, dans les *Springs of Action* : « *passion calculates* », il ne veut pas dire seulement que les passions – ou que certaines d’entre elles, du moins, privilégiées par l’utilitarisme – nous poussent au calcul ; il veut dire que le calcul se substitue aux passions, qu’il en est le socle et que l’art du politique, du législateur, du nomographe, de l’éthicien, du moraliste, est de considérer, de s’emparer, de modifier, d’affiner le calcul. C’est son terrain d’entente avec Condorcet.

Nul n’a mieux su ce qu’était un chiffre dans les sciences sociales que Condorcet ; sa sensibilité au nombre est celle d’un probabiliste ou d’un statisticien. Nous pouvons en prendre deux exemples. *D’abord*, dans les considérations sur les indemnités des planteurs. La structure de sa pensée sur ce registre est très exactement celle qui préside au calcul des partis, qui fut au point de départ de l’arithmétisation des probabilités. Le calcul des partis est la substitution à un jeu, interrompu prématurément, c’est-à-dire avant que le véritable gagnant ait pu être désigné par le sort, d’un système d’indemnité qui tient compte de l’écart de chaque joueur à l’égard du but qui lui aurait donné la victoire. L’arrêt de jeu fait une coupe dans le jeu de chacun et dit, sans rêve ni fantasme, la vérité de sa position. La déclaration des droits de l’homme, malgré toutes ses ambiguïtés et ses contradictions, a sonné le glas du système esclavagiste parvenu à son terme, sans doute par ses contradictions internes plus que pour des raisons morales, et a posé le problème de son évaluation par un autre système, dont l’indemnité est une composante. Elle est l’occasion d’une coupe sans complaisance dans le système. C’est au moment où il s’effondre que l’on voit le mieux son mode de fonctionnement et où apparaît le principe de la véritable valorisation de ses constituants ; au lieu de compter la valeur des points dans un jeu, on compte la valeur des esclaves. Tel est le cadre général⁴⁵.

On peut encore affiner l’analyse en prenant un second exemple. Le chiffre cité par Condorcet des cinq esclaves nécessaires pour faire le travail de trois hommes libres est intéressant par son mode d’obtention⁴⁶. Il n’est pas calculé sur les marchandises, ce qui pourrait être tentant mais ne donnerait aucun résultat. Il est moins le représentant d’un compte d’objets à l’extérieur de lui qu’un compromis ; son résultat est une résultante, une composition, au sens où l’on parle, en dynamique, de résultante ou de composition de forces. Nous avons vu comment le décompte des impôts était profondément un paramètre de la situation ; sans doute le planteur n’a-t-il pas intérêt à dire que sa masse laborieuse obtient des résultats resplendissants. Mais, sur ce chemin, surtout s’il s’agit d’un colon, il

⁴⁵ Aux droits de l’homme près, la perspective de Bentham est comparable. L’auteur de *l’Introduction aux principes de la morale et de la législation* constate qu’on ne peut écrire juridiquement la relation d’esclavage, sinon dans la perspective que cette relation cesse. La relation d’esclavage n’est pas inscriptible dans un droit : voilà la réalité qui ne requiert nullement que l’on vienne parler d’une contradiction avec je ne sais quel droit naturel. De l’esclavage, on ne peut écrire légalement que les derniers jours ; autrement dit, on ne peut qu’aménager son abolition, si tant est que les lois suffisent. Le vrai travail du juriste en ce domaine est celui d’aménager un plan de sauvetage de la propriété et de la sécurité des maîtres qui ont le plus à perdre dans l’opération de l’abolition.

⁴⁶ On trouve, sans le chiffre, cette évaluation, à plusieurs reprises, chez Adam SMITH, dans *l’Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris : PUF, 1995, vol. 1 (Livres I & II), 94 ; vol. 2 (Livres III & IV), 443-446 ; 780-781. L’argument est repris par Stuart Mill.

rencontre vite l'autre terme de la contradiction : s'il crie trop misère, il attire l'attention sur un système colonial qui ruine les nations colonisatrices, sans leur rapporter ce qu'elles escomptent. Le chiffre apparaît donc enserré, comme par une méthode archimédienne d'exhaustion, entre un excès et un défaut. Ne comptant aucun étant à l'extérieur de lui, quoiqu'il se donne pour ce compte, il n'en fait pas moins résonner une réalité de la situation, dans sa modalité de perversion, d'hypocrisie, de volonté de savoir et de volonté d'ignorer, d'échec que l'on tente de voiler pour profiter jusqu'au bout des dividendes d'un intérêt sordide.

C'est le même homme qui réfléchit sur « l'esclavage des nègres » et sur le comportement des assemblées, dont Condorcet a pu montrer l'implacable logique alors même que chacun des membres de ces assemblées peut avoir, lors de leurs votes, une impression d'étrangeté et d'arbitraire. Il faut entrer très loin dans le calcul pour établir cette logique en vue d'entendre la mécanique des votes qui paraissent seulement être le produit des volontés singulières ou particulières. Condorcet n'a fait ressortir que quelques chiffres et quelques éléments d'organisation des soubassements de l'esclavage ; il n'est pas entré aussi loin dans les détails que dans son analyse des assemblées parlementaires ; mais on voit bien que ce qui l'intéresse derrière l'affichage des droits de l'homme et des exactions à leur égard, c'est la logique inconsciente du processus⁴⁷. En ce sens, comment ne pas rapprocher Bentham et Condorcet par la conscience qu'ils manifestent des ruses et des stratégies parlementaires pour écarter des débats qui déplaisent à tel ou tel parti, pour les embrouiller quand on ne peut pas les empêcher, pour les différer, pour les renvoyer aux calendes grecques ? On connaît le *Manuel de sophismes politiques* de Bentham ; on connaît les travaux sur les Assemblées parlementaires de Condorcet. Les deux livres ne sont pas si éloignés qu'il paraît et bien des notations des *Réflexions sur l'esclavage des nègres* auraient pu être signées de Bentham.

VI. Concluons par quelques remarques.

1. F. Rosen a eu raison, contre L.C. Boralevi, mais aussi contre D. Kelly et D. Long, de montrer que la question de l'abolition n'est pas, comme ils l'ont affirmé, le point faible de l'utilitarisme et que c'est assez imprudemment que Rawls a attaqué sur ce point, quoiqu'il l'ait fait sans aucune virulence. La réponse que l'on peut lui faire n'est pas seulement historique ; elle est aussi philosophique. Pour être moins prolixe sur cette question que sur d'autres, alors même que c'était un problème d'actualité, le premier utilitarisme ne s'est pas montré moins incisif ni moins clair. Toutefois l'insistance sur la division du travail entre les utilitaristes sur la question de l'abolition n'invalide pas une partie des objections de L. C. Boralevi sur un point : il est vrai que les utilitaristes, dans le sillage

⁴⁷ Le rapprochement de Condorcet avec Pascal est, du point de vue de la conception du nombre, très intéressant. Le nombre donne forme et concentre un univers auquel il est particulièrement difficile d'assigner des limites, puisqu'il passe par des questions juridiques, politiques, économiques ; même s'il peut, une fois constitué, prendre son indépendance et entrer dans des combinaisons propres.

benthamien du moins, critiquent la notion de *liberté individuelle*. Seulement, il faut aussitôt ajouter que les tenants de la liberté individuelle n'ont pas le privilège de la défense des esclaves ; on peut attaquer le système de l'esclavagisme pour d'autres raisons et c'est bien l'originalité de l'utilitarisme benthamien de s'y livrer.

2. Si Bentham ne part pas des mêmes principes que Condorcet, il en vient à des positions assez voisines sur les façons de se sortir des difficultés de l'abolition. Il est simplement plus facile à Bentham de lisser une situation de sortie graduée de la traite et de l'esclavage qu'à un partisan très strict des droits de l'homme, comme pouvait l'être Condorcet. On est plus facilement un peu *plus* heureux qu'un peu *plus* libre.

3. Cette théorie du bonheur n'est toutefois pas une simple théorie du marché. Si Condorcet est plus sensible que Bentham est sensible à d'autres aspects que ceux de l'*homo œconomicus* et si, en particulier, il est plus sensible que lui aux aspects sexuels de la question de l'esclavage, si le viol est presque autant que le vol la *fictio juris* qui permet de qualifier l'esclavage, Bentham ne voit pas, à travers l'esclave, un simple agent économique qui doit changer de statut. Il note en effet que, pour éviter de malencontreux chagrins domestiques, il conviendrait de conduire l'affranchissement par familles plutôt que par têtes : « Un père esclave et un fils libre. Un fils esclave et un père libre. Contraste fâcheux et choquant ! ». Le plaisir et la douleur passent par des relations familiales qui ne sont pas strictement commerciales.

4. Enfin, il nous est apparu que l'arithmétique sociale que Condorcet met en œuvre allait peut-être plus loin par la mathématisation des processus que le travail plus étroitement linguistique de Bentham. De plus, Condorcet se trouve profondément rompu à cette façon très francophone de s'abriter, lorsqu'on est un auteur, derrière des auteurs fictifs, même pour mener les combats les plus effectifs. C'est sous les traits d'un pasteur qu'il entreprend ses *Réflexions* ; on pense aussitôt au Parisien qui, écrivant ses *Lettres au Provincial*, permet tout le jeu pascalien contre les Jésuites. L'association d'idées porte aussi inévitablement vers *La religieuse* de Diderot qui, loin d'attaquer la religion directement, montre, par un personnage qui écrit des lettres, toutes les variétés de névroses et de psychoses religieuses. On pense aussi à la *Profession de foi du vicaire savoyard* qui vient interrompre, comme s'il s'agissait d'un texte étranger, le propos de l'*Émile*. L'intérêt de faire parler un Protestant tient sans doute à la sensibilité très particulière que celui-ci entretient avec les persécutions de toutes sortes, pour les avoir endurées, sinon directement dans sa chair, du moins, très ordinairement, dans celle de ses ancêtres. Longtemps privé, en France, des droits de l'homme et du citoyen⁴⁸, le Protestant peut se sentir quelque affinité avec l'esclave noir et ce n'est évidemment pas sans raison que Condorcet lui donne le nom de *Schwartz*. Il faut d'ailleurs, sur ce dernier point, rendre hommage à l'Église quaker et à l'Église évangéliste du XVIII^e siècle d'avoir lancé le débat, en Angleterre, avec beaucoup d'intelligence politique, sur la question de la traite. On peut penser aussi que ce Protestant trouve sa réplique dans la figure d'E. Dumont, dont on connaît l'existence des relations privilégiées avec Bentham, dont on sait qu'il était pasteur genevois,

⁴⁸ Condorcet le rappelle dans ses *Réflexions*, 55.

sinon biennois ; mais aussi qu'il participa très directement avec Romilly aux travaux préparatoires à des textes abolitionnistes, en France (au sein de la Société des Amis des Noirs)⁴⁹ comme en Angleterre.

5. Ainsi, loin d'être un détail de l'histoire moderne, la question de l'esclavage et de son abolition n'est pas seulement importante par les millions de personnes qu'elle a pu concerner et dont elle a pu détruire la vie, sans avocats de leur cause et, pendant très longtemps, sans souvenir puisqu'elle fut l'objet d'un oubli forcé ; elle l'est par le déclenchement d'une activité internationale qui, soit par les droits de l'homme, soit par le biais utilitariste, en tout cas par un activisme de sectes, de comités, de sociétés comptant, presque à chaque fois, au maximum une centaine d'hommes, a réussi à imposer, par-dessus les frontières – même lorsque ces Etats se trouvaient en guerre –, l'inimaginable : la fin de la traite, puis l'abolition de l'esclavage. Certes, nous ne disons pas qu'une conscience juridique internationale s'est constituée par la seule réflexion sur l'esclavage, mais, en donnant une voix à ceux qui n'en avaient pas, en ouvrant un champ nouveau à la réflexion juridique, un problème d'une effroyable complexité économique, politique, installé depuis plusieurs siècles, s'est trouvé résolu en quelques décennies.

⁴⁹ C'est là que Dumont rencontre les personnes les plus engagées dans le combat abolitionniste, comme Condorcet bien sûr, mais aussi La Rochefoucauld, Villeneuve, Clavière, Brissot, La Fayette, Mirabeau. Voir sur ce point l'excellent article de F. ROSEN, 'Bentham on slavery', 40. Bentham aura l'occasion de critiquer le livre de Brissot sur la vérité, pour établir des propositions importantes en théorie des fictions.