

# CORPUS

revue de philosophie

n° 69

*L'économie à l'épreuve de la fiction*



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE  
EN LANGUE FRANÇAISE**

N° ISSN : 0296-8916

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE



# corpus

revue de philosophie

n° 69

*L'économie à l'épreuve de la fiction*

*mis en œuvre par  
Marion Chottin et Élise Sultan*

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2016

N° ISSN : 0296-8916

## **TABLE DES MATIÈRES**

Marion Chottin et Élise Sultan	
<i>Introduction</i> .....	5
<b>1. Généalogies</b>	
Catherine Larrère	
<i>Fiction utopique et économie politique de l'utopie     entre sobriété et croissance</i> .....	19
Élise Sultan	
<i>Le calcul des plaisirs et des peines dans les     romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle</i> .....	37
Marion Chottin	
<i>Turgot et le rôle des idées sensibles dans la     genèse de la société capitaliste</i> .....	59
<b>2. Relectures</b>	
Christophe Bouriau	
<i>Adam Smith, père du fictionnalisme ?</i> .....	85
Laurie Bréban	
<i>Vaihinger, lecteur fidèle d'Adam Smith ?     Discussion de l'article de Christophe Bouriau</i> .....	107
<b>3. Critiques</b>	
Florence Magnot-Ogilvy	
<i>Le malheur des échanges dans La Nouvelle Héloïse     de Jean-Jacques Rousseau</i> .....	127
Claire Pignol	
<i>La construction de l'agent envieux dans     l'économie de Rousseau</i> .....	149

#### **4. Alternatives économiques**

Didier Deleule

*« Travaillez, prenez de la peine : c'est le fonds  
qui manque le moins »*

*Quand le fabuliste se fait économiste ..... 177*

Yves Citton

*L'économie des amabilités.*

*Science des cœurs et communautés d'affects*

*chez Marivaux..... 195*

*Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>*

## **INTRODUCTION**

### **Origines**

Ce numéro de *Corpus, revue de philosophie* est constitué de quelques-unes des contributions du séminaire « Fictions et économies au siècle des Lumières », que nous organisons à la Sorbonne depuis 2013, grâce au soutien du CHSPM (Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, EA 1451), et qui se poursuivra en 2016. Auparavant centré sur les expériences de pensée au XVIII<sup>e</sup> siècle (2011-2013), ce séminaire interdisciplinaire interrogeait alors le paradoxe selon lequel le siècle des Lumières, ou de la promotion d'une raison ancrée dans l'expérience concrète et effective, était aussi celui de l'imagination et du « faire comme si ». Faire comme si l'on était un aveugle qui accède à la lumière, une statue de marbre qui s'éveille à la vie, un homme rescapé d'un naufrage, une jeune femme initiée au libertinage<sup>1</sup>. Ces réflexions nous ont permis de découvrir que l'expérience de pensée était proprement indissociable de la pensée de l'expérience : si l'empirie est principe et origine tant de la connaissance, que de la société, du bonheur, etc., et si sa fécondité tient au fait de son historicité foncière, *i.e.* de ses infinies variations au gré des circonstances, il ne saurait suffire, pour saisir la raison des phénomènes, d'expérimenter *en effet* les combinaisons actuelles des idées, des citoyens, des plaisirs, etc. Pour ce faire, il est résolument nécessaire de remonter en-deçà du présent et d'éprouver *en pensée* les strates antérieures, et jusqu'aux plus primitives, de l'empirie.

Or, ces travaux ont vu surgir l'économie comme un champ privilégié des expériences de pensée. Dès 2011, une intervention d'Arnault Skornicki (Institut des Sciences sociales du Politique, Université Paris Ouest Nanterre La Défense) eut pour thème la

---

<sup>1</sup> Bien évidemment cette énumération n'a rien d'exhaustif.

## **CORPUS, revue de philosophie**

fameuse controverse du commerce des blés dans les années 1770, et posa la question de savoir si le marché était une expérience de pensée. L'année suivante, Sophie Vasset (Laboratoire de Recherches sur les Cultures Anglophones, Université Paris Diderot Paris 7) interrogea le dispositif de l'île déserte chez Defoe, et, en 2013, Boris Lyon-Caen (Centre d'Étude de la Langue et des Littératures Françaises, Université Paris-Sorbonne) se demanda si Rastignac était ou non un être de désir. C'est pourquoi nous avons, en 2013, recentré le séminaire et ses recherches sur l'économie telle qu'elle se constitue au XVIII<sup>e</sup> siècle, et procédé, inversement, à un élargissement de la notion d'« expérience de pensée » jusqu'à celle de « fiction », qui, en subsumant aussi la fable, le mythe, l'utopie, etc., l'englobe et la dépasse. Nous avons alors travaillé en association avec les laboratoires PHARE (Philosophie, Histoire et Analyse des Représentations Économiques, FRE 3643), LED (Laboratoire d'Économie Dionysien, EA 3391), LIRE (Littératures, Idéologies, Représentations du XVIII<sup>e</sup> siècle, UMR 5611) et l'IHRF (Institut d'Histoire de la Révolution Française, UMS 622), dont plusieurs de leurs membres ont assisté régulièrement aux séances du séminaire, et contribué heureusement aux progrès de ses réflexions.

Explorer les relations, plurielles et croisées, qu'entretiennent l'économie et la fiction, n'est certes pas une innovation théorique. Ce nouveau séminaire s'est d'emblée inscrit dans la suite d'une série de travaux portant sur les rapports entre la littérature et l'économie, entreprise depuis une vingtaine d'années, et depuis en plein essor, qui, au fil du temps, a évolué dans ses formes et ses objets. On peut dire que ces travaux ont suivi trois directions principales, qui, loin de rester parallèles, se sont rencontrées à l'occasion de divers colloques et, déjà, de nombreuses publications.

La première de ces directions est celle de l'analyse des motifs économiques (l'échange marchand, l'argent, la richesse, le luxe, etc.) par les études littéraires – au double sens de l'analyse des textes de la littérature ayant pour objet l'économie, et de celle de textes économiques au moyen des méthodes de la critique littéraire. Comme le signale Martial Poirson (*Scènes du monde, Création, Savoirs critiques*, Université Paris 8 Vincennes-Saint-



## Marion Chottin et Élise Sultan

Denis) dans le projet ANR qu'il a constitué en 2012, les premières rencontres entre la littérature et l'économie, deux disciplines restées longtemps étrangères l'une à l'autre, furent d'abord inspirées par les *Cultural Studies*, et eurent lieu dans le monde anglo-saxon<sup>2</sup>. En France, il fallut attendre le colloque intitulé « Économie et littérature (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », organisé par le laboratoire HAR (Histoire des Arts et des Représentations, EA4414) à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense en 2002, pour réunir les premières recherches en la matière, et ouvrir la voie à de nouvelles explorations. Le XIV<sup>e</sup> congrès de la Société Internationale d'Étude du Dix-huitième Siècle, portant sur « L'ouverture des marchés. L'économie et le commerce dans le siècle des Lumières », et qui s'est tenu à Rotterdam en juillet 2015 atteste de la vitalité croissante de l'intérêt des littéraires pour les objets économiques. Outre plusieurs autres colloques<sup>3</sup>, ces dix années d'études littéraires françaises ont été marquées par de nombreuses publications<sup>4</sup>, et

---

<sup>2</sup> Dans le monde francophone, mentionnons l'ouvrage dirigé par Jacques Berchtold et Michel Porret, *Être riche au siècle de Voltaire. Actes du colloque de Genève, 18-19 juin 1994*, Genève, Droz, 1996.

<sup>3</sup> Voir, notamment, la journée d'étude interdisciplinaire « Argent et logiques monétaires dans *La Comédie humaine* », organisée par le GIRB (Groupe International de Recherches Balzaciennes) à l'Université Paris Diderot Paris 7 en 2012, le colloque international « Le système de Law : représentations, discours et fantasmes du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours », organisé par l'IRCL (Institut de Recherche sur la Renaissance, l'Âge classique et les Lumières, UMR 5186), à l'Université Paul-Valéry Montpellier 3 en 2013.

<sup>4</sup> Voir notamment, pour ce qui est du XVIII<sup>e</sup> siècle, Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Geneviève Lafrance, *Qui perd gagne. Imaginaire du don et Révolution française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal (Socius), 2008 ; Christian Biet, Yves Citton et Martial Poirson (dir.), *Les Frontières littéraires de l'économie (XVII-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Desjonquères, 2008 ; Martial Poirson, *Spectacle et économie à l'âge classique (XVII-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2011 ; Florence Magnot-Ogilvy et Martial Poirson (dir.), *Économies du rebut : poétique et critique du recyclage dans la fiction au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Desjonquères, 2012 ; Christine Baron (dir.), « Littérature et économie », *Épistémocritique*, volume 12, 2013 ; Martial Poirson, *Comédie et économie du classicisme aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2015 ; Florence Magnot-Ogilvy (dir.), « Gagnons sans savoir

## CORPUS, revue de philosophie

s'engagent depuis peu sur un nouveau chemin, celui de l'archéologie des médias, et une nouvelle problématique, celle de l'économie de l'attention. En bref, il s'agit, à travers l'étude historique des imaginaires médiatiques de la Renaissance à nos jours, d'analyser la fonction du merveilleux dans les différentes techniques de la modernité (par exemple, les croyances magiques inhérentes à l'usage de la monnaie), et la façon dont notre « temps d'attention » s'est progressivement constitué en rareté économique. Contre l'idée de littérature désintéressée<sup>5</sup>, coupée du monde réel et restreinte dans sa définition, cette première direction prise par le rapprochement des lettres et de l'économie promeut ainsi, et rend effective l'idée d'une critique littéraire de l'économie politique.

Sa deuxième direction est celle des usages de la littérature par les études économiques. Comme le montre Claire Pignol dans ses différents articles<sup>6</sup>, ce nouveau champ se fonde sur l'idée que

---

*comment ! » Le Système de Law, une chimère française*, publication prévue en 2015 aux Presses Universitaires de Rennes ; Florence Magnot-Ogilvy, *Pertes et profits : discours économique et fiction de Courtlitz de Sandras à Jean-Jacques Rousseau*, en préparation ; Patrice Baubeau, Alexandre Péraud, Claire Pignol et Christophe Reffait (dir.), « Modèle économique et récit romanesque », *Romanesques*, n°7, 2015 ; Jérôme Lallement et Estrella Trincardo Aznar (dir.), « Economics and literature : beyond praise and disparagement », *CEconomia*, à paraître en 2016 ; ainsi que deux numéros de revue à paraître également en 2016 (Cinla Akdere et Claire Pignol (dir.), *Économies et sociétés*, Série P.E. ; Pierre Bras et Claire Pignol (dir.), *L'homme et la société*).

<sup>5</sup> Voir l'introduction de Christine Baron au numéro d'*Épistémocritique* (op. cit.) intitulée « Économie et littérature : contacts, conflits, perspectives ».

<sup>6</sup> Voir notamment, « De quoi le pauvre est-il privé ? Figures de pauvres chez G. Perec et F. Bon », *Figures et énigme de la pauvreté économique*, sous la direction de Arnaud Berthoud, Benoît Lengaigne et Patrick Mardellat, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 93-117 ; « Usages de la littérature en sciences sociales », in *Revue Française de Socio-économie*, 3, 2009, p. 195-197 ; « Can metaranking express the misfortune of consumption ? A discussion from the reading of Things of G. Perec », *Freedom and Happiness in Economic Thought and Philosophy. From clash to reconciliation*, sous la direction de Ragip Ege et Herrade Igersheim, Londres, Routledge, 2011, p. 256-272 ; « Quel agent économique Robinson Crusoe incarne-t-il ? », in

## Marion Chottin et Élise Sultan

la littérature, qui n'est ni la simple illustration de thèses économiques préexistantes, ni le lieu de vérités auxquelles l'économiste n'aurait pas accès, est celui d'histoires singulières, formant l'empirie requise aux élaborations conceptuelles d'une économie qui ne se satisfait pas des seuls faits actuellement observables, prétendument seuls réels (et possibles). Là encore, un double sens se dégage, ou plutôt, une double perspective – celle, historique, qui consiste à inclure dans l'histoire de la pensée économique les fictions littéraires qui, dès ses origines, ont irrigué l'économie, et celle, anhistorique au sens d'un anachronisme revendiqué, qui s'attache à puiser, dans l'histoire longue de la littérature, des motifs économiques susceptibles d'être conceptualisés, et représentés par des exemples, là où les théories économiques cherchent abstraction et généralité. Ces deux perspectives ont trouvé à s'exprimer dans plusieurs publications<sup>7</sup>, et deux principaux colloques : « L'anti-physiocratie : critiques et oppositions au mouvement physiocrate, de la fin des années 1750 au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle », organisé à Lyon en 2013 par TRIANGLE (UMR 5206), IDHE (UMR 8533) et LED (EA 3391) ; et « Représentations littéraires et théories économiques : études comparées », organisé à Paris la même année par PHARE (FRE 3643), FoRel (Formes et Représentations en Linguistique et Littérature, EA 3816) et la *Middle East Technical University* (Ankara, Turquie). Ces deux axes reposent ainsi sur la conviction selon laquelle la littérature fait apparaître une manière nouvelle de questionner ou d'interpréter les concepts majeurs de la pensée économique.

---

*Épistémocritique*, Volume XII, 2013, <http://www.epistemocritique.org/spip.php?article320> ; « Propriété, échange et accumulation : comment un économiste peut-il lire Rousseau ? », in *Rousseau Studies*, n°2, 2014, p. 27-36 ; « Pathologies de l'intérêt dans *Eugénie Grandet* : richesse, déraison et despotisme », in *L'Homme et la Société, Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales*, à paraître en 2016.

<sup>7</sup> Outre les articles de Claire Pignol mentionnés ci-dessus, voir notamment Nicole Edelman et François Vatin (dir.), *Économie et littérature. France et Grande-Bretagne : 1815-1848*, Paris, Le Manuscrit, 2007 ; Philippe Mongin, « Waterloo ou la pluralité des interprétations », in *Littérature*, 2012/1, 2012, p. 84-113.

## **CORPUS, revue de philosophie**

L'analyse, par les économistes et les philosophes, des fictions présentes dans les textes théoriques ayant pour objet l'économie, constitue la dernière direction prise à ce jour par la rencontre de la littérature et de l'économie. Ainsi que l'indique l'appel à communication des journées d'étude de l'Association Charles Gide organisées en 2015<sup>8</sup>, la pensée économique, depuis la Cité idéale de Platon, l'état de nature et les utopies de l'âge classique, l'état primitif des premiers économistes, jusqu'à la société ouverte de Popper et la position originelle de Rawls (et au-delà), s'est nourrie de fictions de natures et de finalités très diverses : descriptions d'états imaginaires, schémas déductifs, genèses hypothétiques ou « robinsonnades » ponctuent l'histoire de l'économie, et invitent, notamment, à douter de la possibilité d'une science économique qui prétendrait se passer de l'imaginaire et du virtuel. Le rôle, l'évolution et le statut épistémologique de ces différentes espèces de fiction ont été explorés lors de ces journées d'étude, intitulées « Fictions originelles, états hypothétiques et conjectures historiques dans la pensée économique. Journées en hommage à Shirine Sabéran », et organisées à Paris par le LED et PHARE en novembre 2015.

Loin de se croiser au gré des circonstances, les trois directions que nous avons mentionnées dessinent, depuis peu<sup>9</sup>, un champ cohérent de recherche, unifié autour de l'idée suivant laquelle la fiction constitue une forme de rationalité à part entière, incorporée, depuis leurs origines, aux réflexions économiques. Plus précisément, il s'agit d'établir et d'étayer la thèse selon laquelle il existe une pensée économique en dehors de la théorie économique qui, hier, prenait modèle sur la physique et puise aujourd'hui dans les mathématiques, les neurosciences et la psychologie expérimentale sa prétention à la scientificité. Par son exigence d'étudier dans les textes les dimensions politique, morale et philosophique de la pensée économique, l'étude des relations entre l'économie et la fiction vient alors nourrir l'idée

---

<sup>8</sup> <http://www.charlesgide.fr/journees-gide>

<sup>9</sup> Nous faisons référence au projet ANR piloté par Martial Poirson.

## Marion Chottin et Élise Sultan

d'une critique culturelle de la science économique. C'est cette idée que nous prenons comme fil directeur du présent numéro de *Corpus, revue de philosophie*, qui, au travers des contributions de littéraires (Yves Citton, Florence Magnot-Ogilvy), d'économistes (Laurie Bréban, Claire Pignol) et de philosophes (Christophe Bouriau, Marion Chottin, Didier Deleule, Catherine Larrère, Élise Sultan), aborde les trois directions ci-dessus mentionnées, en se centrant sur l'âge classique, prioritairement le XVIII<sup>e</sup> siècle – car c'est là, comme les philosophes l'ont montré les premiers<sup>10</sup>, que l'économie s'émancipe de la philosophie morale et politique, et se constitue en discipline autonome. Cependant, puisqu'il s'agit pour nous de montrer que leur unité est véritable et heuristique,

---

<sup>10</sup> Voir, dans une perspective critique sur cette question de l'autonomisation de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle, Francine Markovits, *L'ordre des échanges, philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, PUF, 1986. Voir également Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1992 ; Christian Lazzeri et Dominique Reynié, *Politiques de l'intérêt*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 1998 ; Francine Markovits (dir.), « Nature et société au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dossier Économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour servir à l'intelligence de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, par Lemercier de La Rivière », *Corpus, revue de philosophie*, n° 40, 2002 ; Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006 ; Francine Markovits, « Le Mercier de la Rivière et le despotisme légal », *Wahreit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gunther Mensching*, sous la direction de Alia Mensching-Estakhrun et Michael Städtler, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2012, p. 239-260. Mentionnons aussi la réédition, dans la collection « Corpus des œuvres de philosophie en langue française » des éditions Fayard, de plusieurs ouvrages fondateurs de l'économie politique : dès 1984, la réédition des *Dialogues sur le commerce des blés* de Ferdinand Galiani et de la *Théorie des lois civiles* de Simon-Nicolas-Henri Linguet ; en 1988, celle de *De l'étude de l'histoire* (1775-1783) de Gabriel Bonnot de Mably ; et en 2001, celle de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de Paul Pierre Le Mercier de La Rivière. Du côté des économistes, voir notamment Philippe Steiner, « La science de l'économie politique et les sciences sociales en France (1750-1830) », in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2006/2 (n° 15) p. 15-42 ; et du côté des historiens, Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

## **CORPUS, revue de philosophie**

ce volume prend pour ordre des matières, non pas les trois directions envisagées, mais les différentes formes qui les traversent, et qui constituent autant de voies de la « critique fictionnelle » de la théorie économique.

### **Approches**

À la lecture des articles proposés dans ce volume – hétérogènes tant par leurs domaines d'étude que par leurs contextes historiques – quatre grandes formes majeures nous sont apparues. Plus qu'un principe d'organisation, cette répartition définit quatre approches déterminantes quant au lien entre l'économie et la fiction, depuis la généalogie de la science économique en tant que telle, jusqu'à l'ouverture vers ses formes alternatives.

#### *1. Généalogies de la science économique*

L'autonomisation de la science économique au XVIII<sup>e</sup> siècle s'appuie sur des écrits non directement économiques (philosophiques, littéraires), lesquels s'inspirent de notions pré-économiques déjà présentes dans l'Antiquité (la métriopathie épicurienne, la distinction aristotélicienne entre l'économie et la chrématistique, par exemple). Autrement dit, en ce sens, outre l'histoire traditionnelle du libéralisme passant par la physiocratie ou la réflexion économique d'Adam Smith, il semblerait que l'on puisse témoigner d'une forme de préhistoire de l'économie dans d'autres disciplines et, en particulier, dans des discours littéraires et fictifs (récits de voyage, pièces de théâtre, romans...). Plus qu'un fondement et un apport théorique inattendu, le passage par la fiction engage une réévaluation critique des origines de l'économie, en nuancant et en relativisant certaines des affirmations issues de son histoire traditionnelle.

Ainsi, l'article de Catherine Larrère propose un parcours historique et critique de la question des utopies, depuis la réflexion antique sur la propriété privée, le luxe, etc. jusqu'à la forme résolument moderne de l'entreprise coloniale. Autrement dit, les textes utopiques ne peuvent être envisagés exclusivement comme des critiques de la société d'Ancien Régime, et ont bien

## Marion Chottin et Élise Sultan

leur place dans la généalogie de la théorie économique, en abordant les questions de la multiplication des échanges, voire du libre-échange, et en témoignant d'une tension interne entre la recherche, d'une part, de la sobriété et de la stabilité, et, d'autre part, de l'expansion et de la croissance indéfinie.

Dans le sillage de la philosophie des Lumières, les romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle participent à la généalogie du libéralisme dans des textes littéraires. L'article d'Élise Sultan montre que la reprise du calcul des plaisirs et des peines, hérité de l'Antiquité et de la métriopathie épicurienne, consacre le rôle moteur du désir dans la circulation des corps (qui augure du mode de circulation des marchandises). Pour autant, le tout de la rationalité ne réside pas dans un système exclusif d'échanges illimités et purement intéressés. En effet, la recherche de la satisfaction maximale impose une forme de limitation et de modération, y compris dans le rapport à l'autre où l'amitié amoureuse détient une place privilégiée. Autrement dit, y compris du point de vue de la course au bonheur, le calcul ne mène pas nécessairement à la marchandisation des relations humaines. En ce sens, les romans libertins offrent un contrepoint à l'ancrage historique du libéralisme dans une forme de calcul égoïste.

Si empirisme et libéralisme ont souvent été présentés comme intimement liés, Marion Chottin met en garde contre les malentendus et les raccourcis rapides à ce sujet. Certes, l'épistémologie empiriste a conduit à voir dans les sociétés marchandes occidentales l'accomplissement de la raison humaine, mais ce n'est pas pour autant que la conception de l'homme comme être sensible au plaisir sous-tend nécessairement la figure de l'*homo œconomicus* comme un individu calculateur et égoïste. Bien plus, l'empirisme et ses genèses fictionnelles montrent la contingence de cette tendance propre aux sociétés occidentales modernes. Ainsi, l'empirisme s'inscrit bien dans la généalogie de la science économique, mais à un tout autre niveau que celui de la prétendue justification théorique de la figure de l'*homo œconomicus*.

## CORPUS, revue de philosophie

### *2. La relecture de textes fondateurs*

Une seconde piste de réflexion s'appuie sur les relectures modernes et contemporaines de textes économiques fondateurs, qui peuvent donner lieu à une fausse histoire de l'économie, en s'appuyant sur des thèses déformées et étrangères au propos initial. C'est ainsi que la recherche de cautions intellectuelles reconnues pousse à multiplier les distorsions, menant à une histoire inauthentique de l'économie.

La reprise des thèses d'Adam Smith à travers le prisme du fictionnalisme, envisagée par Vaihinger dans sa *Philosophie du comme si* (1911), fournit un bon exemple de ces lectures qui, pour être déformantes, n'en sont pas moins pertinentes, tant du point de vue de l'histoire des idées que de celui de la réception de l'économiste britannique. Comme l'étudie Christophe Bouriau, Vaihinger lit Adam Smith comme le premier des fictionnalistes, c'est-à-dire non comme celui qui aurait élaboré une anthropologie du sujet calculateur égoïste, mais comme celui qui était, au contraire, parfaitement conscient que cette définition de l'homme est partielle. En effet, il s'agirait là ni plus ni moins d'un « axiome fictionnel » utilisé par Smith pour formuler les lois générales, mais en aucun cas nécessaires ou universelles, de l'économie.

Or, l'article de Laurie Bréban entreprend précisément de montrer à quel point cette lecture de Vaihinger est elle-même tout aussi tronquée et fautive, dès lors que, dans la *Richesse des nations* (1776), la notion d'intérêt n'est pas envisagée par Adam Smith comme un simple égoïsme. En guise d'histoire économique, s'engagent de nombreuses polémiques quant à l'interprétation de ses textes fondateurs. En particulier, et à rebours de la fausse histoire de la science économique que nous évoquions, se dessine une dimension morale de l'économie.

### *3. Les critiques directes de la science économique*

Dans un troisième temps, il est tout à fait envisageable de sortir de la perspective historique – qui consiste aussi bien à revoir l'histoire du libéralisme à travers le prisme de la fiction qu'à relire ses textes habituellement considérés comme fondateurs –



## Marion Chottin et Élise Sultan

pour faire un usage critique et anhistorique de la littérature quant aux thèses économiques.

Florence Magnot-Ogilvy montre ainsi que l'échange des sentiments aussi bien que des marchandises, dans *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau, laisse entrevoir le caractère irréparable de la perte, lorsqu'interviennent des points de vue et des hiérarchies de valeurs radicalement différents les uns des autres. En ce sens, chez Rousseau, l'individu social ne saurait être réduit à un pur agent économique, pouvant trouver dans l'échange une pleine satisfaction. Cette forme de dédommagement impossible ouvre la voie vers une critique de l'économie néo-classique au nom de l'irréductibilité des subjectivités.

Claire Pignol établit, quant à elle, que la notion d'envie, telle que la conceptualise Rousseau dans plusieurs de ses fictions (*Émile*, *Second Discours*, *La Nouvelle Héloïse*...), fait obstacle à la réalisation de l'utopie que contient la science économique néo-classique. Tout en prenant en compte l'importance de ce sentiment, celle-ci néglige la mise en garde rousseauiste quant à ses effets sur les comportements sociaux des individus, qu'ils s'exercent dans l'échange économique sur le marché ou dans la redistribution collective à travers des institutions politiques. Or, l'envie, en empêchant la pitié des riches envers les pauvres, va à l'encontre de l'honnêteté marchande comme de la solidarité redistributrice. Contre l'utopie néo-classique fondée sur un agent économique que l'envie ne menace jamais (quoiqu'il puisse l'éprouver, l'envie ne le met pas en danger), le discours de Rousseau, appuyé sur la fiction d'un homme sans envie, permet de prendre la mesure du problème que pose le développement des échanges et d'émettre les plus grandes réserves quant à la possibilité de réaliser par là une harmonie des intérêts.

### 4. Les alternatives économiques

Un quatrième axe de réflexion réside dans la recherche d'alternatives à la science économique au sein même des œuvres littéraires. L'ouverture imaginative rendue possible par la littérature permet d'y puiser des idées économiques hétérodoxes et inédites, sous forme d'expériences de pensée riches de sens.

## **CORPUS, revue de philosophie**

Dans son étude de la fable « Le Laboureur et ses enfants » de La Fontaine, Didier Deleule montre qu'il s'agit moins, pour le fabuliste, de proposer une morale visant la valorisation du profit, en un sens capitaliste, que d'une édification du travail agricole, dans le cadre de l'économie domestique. Ou bien, comme Diderot le soutiendra dans la lignée de Bacon, il pourrait s'agir d'une valorisation du travail industriel, au-delà de l'opposition traditionnelle entre travail intellectuel et travail manuel. Le travail est envisagé comme une source de vertu, aussi bien individuelle que collective. En ce sens, tout travail est une ruse. Ainsi, La Fontaine contribuerait à la généalogie de la science économique, en énonçant, par le truchement de la fable, l'une de ses thèses classiques selon laquelle, par une sorte de ruse de la raison ou de la nature, la poursuite d'intérêts divergents produit l'intérêt de tous, tout en proposant son possible dépassement, par la légitimation théorique de la fin de la division verticale du travail.

Dans son article, Yves Citton exhume, à travers les *Journaux* et la *Vie de Marianne* de Marivaux, une science des cœurs ou économie des amabilités, parfaitement conceptualisée, qui s'oppose traits à traits à l'économie contemporaine fondée sur de prétendues inégalités biologiques entre les hommes et l'idée d'une vérité économique accessible aux seuls initiés. Ainsi, l'affirmation marivaudienne de l'égalité des intelligences va à l'encontre de la supériorité des « experts », de même que se pose à nouveaux frais, sous la plume de l'écrivain, la question des finalités de la production. Marivaux consacre alors l'amabilité comme la valeur centrale régissant les relations humaines.

Au terme de ce parcours, il apparaît que ces quatre formes de la critique de la science économique à l'aune de la fiction peuvent permettre à la fois d'ordonner les travaux existants sur les rapports entre ces deux domaines, et d'orienter de nouvelles recherches, aussi bien en littérature qu'en économie et en philosophie.

**Marion CHOTTIN ET ÉLISE SULTAN**

## **Généalogies**



## **FICTION UTOPIQUE ET ÉCONOMIE POLITIQUE DE L'UTOPIE ENTRE SOBRIÉTÉ ET CROISSANCE**

### **Introduction**

En publiant, en 1516, *L'Utopie*, Thomas More n'a pas seulement fixé les deux caractéristiques principales du genre utopique, jusqu'à l'époque des Lumières : le voyage imaginaire et la législation idéale. Il lui a également donné un contenu juridico-économique. Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, on a considéré qu'en condamnant la propriété privée et en faisant de la communauté des biens une institution centrale de l'île d'Utopie – ce en quoi il a été suivi par un grand nombre des utopistes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles – Thomas More avait anticipé une société communiste que le mouvement socialiste allait tenter de réaliser. L'effondrement du communisme, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, a précipité dans sa chute ceux qui étaient censés l'avoir annoncé. On a donc fait ressortir le caractère autoritaire et centralisateur des projets utopiques. Mais c'est l'idée même que l'utopie pouvait être l'anticipation d'une altérité sociale, à laquelle la communauté des biens donnait un contenu économique, qui a été remise en cause.

Sans doute a-t-on eu tort de s'en tenir à cette seule dimension, juridico-économique, de la communauté des biens. Celle-ci ne se réduit pas à une dimension juridique, elle organise un mode de vie, celui de la sobriété, dont la présentation est directement en prise sur l'une des questions centrales de la réflexion économique des Lumières, celle du luxe. Étudier l'utopie du point de vue du modèle de vie sobre qu'elle établit, c'est croiser la question du luxe, et voir apparaître une référence de la simplicité étrangère à More, celle de la vie campagnarde. C'est également poser la question de la fécondité, y compris humaine, ce qui conduit aux limites de l'utopie. C'est donc essayer de comprendre ce que la fiction utopique nous permet de comprendre de la réflexion économique de l'époque des Lumières.

## CORPUS, revue de philosophie

### Économie politique ou domestique ? La question de la famille

De la présentation que Raphaël Hythlodée a faite de l'île d'Utopie, More retient ce qui l'a le plus surpris : « la communauté de vie et de biens sans commerce d'argent<sup>1</sup> ». Si l'on ajoute, qu'à la différence de la *République* de Platon, cette communauté concerne tous les membres de la société, et que tous travaillent, on trouve là, avec l'éducation publique, la structure institutionnelle de la communauté des biens. On la retrouve dans un grand nombre d'utopies. Parmi les plus connues d'entre elles, les Sévarambes de Denis Vairasse, les Mezzoraniens de Simon Berington, les Australiens de Gabriel de Foigny, les Ajaoiens de Fontenelle, les Avaïtes de Claude Gilbert... : tous ignorent le tien et le mien. De cette absence de propriété privée, Morelly fait la première des « lois fondamentales et sacrées<sup>2</sup> » de son *Code de la nature*, après l'avoir donnée à voir dans la *Basiliade*. Dans la série des voyages imaginaires, *l'Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan* de Tiphaigne de la Roche occupe une place à part, car, en faisant de Duncan, le voyageur naufragé sur l'île, un témoin cette fois critique et non plus admiratif, l'auteur prend ses distances avec le genre utopique. Que la communauté des biens (« terres, alimentation, femmes, enfants, tout est à tous (...)»<sup>3</sup>) y soit mentionnée, dès le début, comme l'un des traits d'un gouvernement qui ne s'est jamais établi nulle part, qui sans doute, partout ailleurs, serait impraticable<sup>4</sup>, montre bien qu'il s'agit d'une des caractéristiques qui suffit à identifier le genre.

---

<sup>1</sup> Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 200.

<sup>2</sup> Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 127.

<sup>3</sup> Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes ou mémoires de Duncan*, préf. de Raymond Trousson, Genève, Slatkine Reprints, 1979, I, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 16.

## Catherine Larrère

Marqueur fort de l'altérité sociale, la communauté des biens permet de faire la différence, parmi les concepteurs d'utopie, entre ceux qui cherchent d'abord à penser la société autrement – comme More et ses continuateurs – et ceux qui ont une option plus réformiste, comme Bacon ou l'abbé de Saint Pierre (mais aussi de nombreux écrivains moins connus qui empruntent le paradigme du voyage imaginaire pour présenter des projets de réforme, notamment des impôts, sans adopter la communauté des biens). Cela ne constitue pas cependant deux catégories complètement séparées et les échanges sont fréquents. Cela fait de la communauté des biens une référence exemplaire, même pour ceux qui ne la retiennent pas.

Comme c'était déjà le cas chez Platon, le modèle de la communauté des biens est emprunté à la famille. « Toute l'île forme une seule famille<sup>5</sup> » : l'affirmation, présente dans *L'Utopie*, se retrouve dans tous les textes qui lui font suite. On veut souvent, par là, signifier l'étroite union de tous les membres de la société, et la paix dans laquelle ils vivent. Cela peut aussi, dans certains cas, faire référence à l'histoire de cette société : l'île des Galligènes, rapporte Duncan, « n'est en quelque sorte qu'une famille qui s'est accrue peu à peu<sup>6</sup> ». Mais la référence à la famille fixe surtout le statut de la propriété. Comme le rappelle Rousseau au début du *Discours sur l'économie politique*, c'est la propriété qui fait la différence entre la famille et l'État, entre l'économie domestique et l'économie politique : dans la famille, « les enfants n'ayant rien que ce qu'ils reçoivent du père, il est évident que tous les droits de propriété lui appartiennent, ou émanent de lui ; c'est tout le contraire dans la grande famille, où l'administration générale n'est établie que pour assurer la propriété particulière qui lui est antérieure<sup>7</sup> ».

---

<sup>5</sup> Th. More, *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>6</sup> Ch.-F. Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes*, *op. cit.*, I, p. 16.

<sup>7</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, dans *Œuvres complètes*, 5 volumes édités sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-

## CORPUS, revue de philosophie

Faut-il alors caractériser l'utopie comme la tentative de maintenir dans la « grande famille » l'absence de propriété privée qui caractérise la petite ? C'est très précisément la façon dont Denis Vairasse rapporte l'action de Sévarias, le fondateur du royaume des Sévarambes. Sévarias, venu de Perse, découvre dans le nouveau pays où il est arrivé, des peuples qui, « distribués en grandes familles<sup>8</sup> », vivaient en commun sans posséder rien en propre. Par la persuasion, plus que par la conquête militaire, il parvient à s'en faire reconnaître comme souverain, seul maître et propriétaire de tous les biens : « il voulut que toutes les terres et richesses de la nation appartenissent proprement à l'État, pour en disposer absolument<sup>9</sup> ». Cette politisation de l'économie, de la famille à l'État, sans modification du statut de la propriété, en fait une économie despotique.

Cette version « despotique » de l'économie politique de l'utopie lui donne une orientation très nettement centralisatrice et autoritaire. Il s'agit, pour le porte-parole des Sévarambes, de montrer l'efficacité des grands travaux – percer les montagnes, creuser de « merveilleux canaux » – lorsqu'une seule volonté les anime :

Rien dont l'homme ne puisse venir à bout n'est impossible à notre nation ; où les particuliers n'ont rien à eux, et où le public possède toute chose, et en dispose, on vient à bout de toutes les grandes entreprises, sans or et sans argent<sup>10</sup>.

Relève aussi de cette vision centralisée l'insistance mise sur la capacité de ces sociétés utopiques à faire des réserves, notamment de blé et d'autres denrées alimentaires, sur plusieurs années. Elles abondent en magasins publics où l'on stocke la

---

1995, vol. III, [abrégé ensuite *OC* suivi du volume en chiffres romains], p. 242.

<sup>8</sup> Denis Vairasse d'Allais, *Histoire des Sévarambes*, préf. de Raymond Trousson, Genève, Slatkine, 1979, 2 vol., p. 192 et 211.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 133.



## Catherine Larrère

nourriture et à laquelle le peuple a accès pour satisfaire ses besoins. Cette politique de réserves frumentaires, qui peut s'inspirer de la tradition romaine de l'annone (règlements et greniers publics) peut paraître quelque peu anachronique, par rapport aux débats économiques contemporains. Celui qui s'engage dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle sur le commerce des grains n'oppose pas la gestion par l'État au commerce des particuliers, mais deux régimes de liberté : la liberté encadrée (celle de la police des grains), qui est le régime en vigueur, et la liberté que ses partisans disent « pleine et entière », abolissant toute réglementation du commerce intérieur comme extérieur. Dans ses *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), Galiani rappelle que le système de l'annone n'a plus qu'une existence marginale, dans des cités-États comme Genève où il répond à des objectifs stratégiques d'indépendance du territoire, beaucoup plus qu'économiques<sup>11</sup>.

À la différence du royaume des Sévarambes, l'utopie de More présente un système politique de type fédératif. Le pouvoir n'est pas imposé de haut en bas, il est composé en partant du bas. Or, comme l'a dégagé la minutieuse analyse de Louis Marin<sup>12</sup>, cette structuration politique a des effets sur la vie économique. La ville utopique comporte plusieurs centres : le quartier, unité de production familiale regroupée autour du jardin communautaire, la rue, de part et d'autre de laquelle se répartissent les familles qui élisent un magistrat, dans la maison duquel ont lieu les repas communautaires, et le district dont le centre est un marché où les chefs de famille viennent chercher ce dont ils ont besoin. Du fait donc de l'organisation politique, les unités de production (le quartier) et de consommation (la maison communautaire) ne coïncident pas, et il existe, au niveau du district, un « marché » qui les met en relation. Les unités familiales ne sont donc pas auto-suffisantes, mais on ne se trouve pas non

---

<sup>11</sup> Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Paris, Fayard, 1984, deuxième dialogue, p. 37.

<sup>12</sup> Louis Marin, *Utopiques : Jeux d'Espaces*, Paris, Minuit, 1973, p. 149-184.

## CORPUS, revue de philosophie

plus dans un système de distribution centralisée effectuée à partir d'un magasin ou d'un grenier. Il y a bien, en utopie, une économie qui implique des interactions entre producteurs et consommateurs par l'intermédiaire d'un marché.

Mais ce marché n'est pas un lieu d'échanges. More ne bannit pas seulement le signe monétaire, mais tout échange, y compris le troc. Qu'il s'agisse d'approvisionner ou de se servir, chaque acte économique se fait à sens unique, sans contrepartie. C'est vrai aussi bien dans les marchés de district qu'à un niveau global, dans la compensation des ressources entre les différentes régions :

Dès que l'on a consigné les choses qui abondent en chaque lieu et d'autre part ce qui manque ailleurs, une région compense aussitôt par ses surplus la pénurie d'une autre. Elle le fait sans contrepartie, sans rien recevoir en échange de ce qu'elle donne<sup>13</sup>.

L'économie de l'île d'utopie donne bien « à chacun selon ses besoins », mais cette répartition ne résulte pas d'une structure contraignante qui imposerait d'en haut la part calculée par l'autorité et censée correspondre aux besoins de chacun. Chacun (ou plutôt chaque chef de famille) prend, librement, ce dont il a besoin.

Dès lors, une question se pose : comment éviter que l'on ne prenne trop ? La réponse de Raphaël Hythlodée se situe à un double niveau. Celui, matériel, de l'abondance : « l'abondance étant extrême en toute chose, on ne craint pas que quelqu'un demande au-delà de son besoin<sup>14</sup> ». Celui, psychologique, de l'assurance dans laquelle chacun se trouve d'avoir ce qu'il lui faut : « pourquoi celui qui a la certitude de ne manquer jamais de rien, chercherait-il à posséder plus qu'il ne faut ?<sup>15</sup> ». C'est définir une forme de sûreté

---

<sup>13</sup> Th. More, *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>15</sup> *Ibid.*

## Catherine Larrère

économique, qui repose autant sur la réalité matérielle de l'abondance que sur l'opinion que chacun en a, et qui fait appel à une hypothèse anthropologique, selon laquelle le désir n'excède pas toujours le besoin. Morelly en fait également une caractéristique de son utopie : « quoi que tout soit commun, rien ne se prodigue, parce que personne n'a intérêt à prendre plus que le nécessaire, quand il est assuré de le trouver toujours<sup>16</sup> ».

Il appartient donc aux institutions de l'utopie d'assurer cette combinaison de l'abondance et de la frugalité qui permet que chacun y puisse satisfaire ses besoins, sans désirer plus.

### **Abondance et frugalité : le rejet du luxe**

Si les habitants des contrées utopiques jouissent de l'abondance, ils le doivent à la générosité de la nature, mais aussi à la prévoyance des institutions.

Les cités utopiques sont isolées du monde au milieu des mers, de déserts ou de continents inconnus. Dans tous les cas, le visiteur a traversé un lieu stérile, où les hommes sont rares et abandonnés de Dieu, une nature radicalement hostile, dont on ne peut rien tirer et où l'on est en danger de mort. Mais la terre où l'on échoue finalement se révèle accueillante, riche en productions exotiques de toutes sortes. Des productions tellement variées et abondantes qu'il est parfois possible de se nourrir des fruits des arbres, sans avoir besoin de cultiver ni de s'abriter, comme c'est le cas des Australiens présentés par Gabriel de Foigny, qui vivent « splendidement et délicatement sans aucune dépense<sup>17</sup> ». Mais, sans aller jusqu'à ce cas limite (où la question de l'économie ne

---

<sup>16</sup> É.-G. Morelly, *Naufrage des cités flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien*, Paris, Messine, Société de libraires, 1753, 2 vol., p. 108.

<sup>17</sup> Gabriel de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la terre australe : contenant les coutumes et les mœurs des Australiens, leur religion, leurs exercices, leurs études, leurs guerres, les animaux particuliers à ce pays et toutes les raretés curieuses qui s'y trouvent*, Paris, C. Barbin, 1692, p. 252.

## CORPUS, revue de philosophie

se pose même pas), la nature, en pays utopique, est généreuse : là où séjournent les Mezzoraniens, « la terre fertile y produit non seulement ce qui est nécessaire à la vie mais tout ce qui peut contribuer à la rendre agréable et commode<sup>18</sup> ».

Le travail n'y est pas présenté comme une victoire sur la nature, mais comme une condition sociale également partagée. Tout le monde travaille en utopie, mais tout le monde travaille peu : six heures par jour, chiffre repris – et parfois même diminué – par les successeurs de More. On peut se le permettre parce qu'on n'a pas besoin de produire trop : les habits sont de bonne qualité, on en change régulièrement, mais on n'en multiplie pas inutilement les formes et les couleurs. L'utopie, c'est la simplicité sans la misère. On jouit de l'abondance, on n'est pas réduit au nécessaire, on a aussi l'agréable, mais on exclut le superflu, c'est-à-dire le luxe. Il s'agit de bannir toute somptuosité ostentatoire, qu'il s'agisse des particuliers ou de la puissance publique. C'est ce que retient More, à l'issue du récit de Raphaël, et qui le choque : « Cette communauté détruit radicalement toute noblesse et magnificence, et splendeur et majesté, choses qui, aux yeux de l'opinion publique, font l'honneur et le véritable ornement d'un État<sup>19</sup> ».

La critique du luxe, dans *L'Utopie* de More, est une critique de la noblesse, et la condamnation du luxe peut sembler être celle du monde de la dépense nobiliaire, du faste aristocratique. La valorisation morale du travail, le rejet de l'oisiveté (qu'elle soit celle des nobles ou du clergé), ces constantes de l'utopie, participent de l'émergence d'une vision économique, ou bourgeoise, qui va faire du travail la source de la valeur, et promouvoir le gouvernement à bon marché. Mais, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le débat sur le luxe en déplace les enjeux : il s'agit moins de condamner les

---

<sup>18</sup> Simon Berington, *Mémoires de Gaudence de Luques ; augmentés de plusieurs cahiers qui avaient été perdus à la douane de Marseille [par Jean-Baptiste Dupuy-Demportes] ; enrichis de savantes remarques de M. Rhedi*, dans Charles-Georges-Thomas Garnier (éd.), *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, s.n., Amsterdam, 1787, p. X.

<sup>19</sup> Th. More, *L'Utopie*, op. cit., p. 200.

## Catherine Larrère

nobles que d'engager les riches à la dépense, si bien que le luxe est considéré comme un élément moteur dans le développement de l'industrie et du commerce, ce qui tend à maintenir ses contempteurs dans l'ailleurs de l'utopie.

Le *Télémaque* de Fénelon, même s'il n'appartient pas au genre utopique (pas de voyage imaginaire dans une île inconnue), participe de l'utopie par la façon dont, dans un espace imaginaire (le monde de l'*Odyssée*), est présentée une législation idéale, celle de Salente. Dans cette cité, après sa réforme, la justice règne et le luxe est banni. Mais pour dénoncer le luxe, Fénelon ne fait pas appel à la communauté des biens, mais à la campagne, et à la simplicité de son mode de vie.

La ville est une figure centrale dans l'utopie de More : celui qui connaît Amaurote, sa capitale, connaît toutes les villes de l'île, et même l'île tout entière. C'est dans les villes que l'on pratique le mieux la vie en commun, dont les repas collectifs sont une illustration. L'idéal serait peut-être que toute la campagne se retrouve dans les jardins urbains, mais, comme cela ne paraît pas possible, on civilise les campagnes en y envoyant régulièrement les citoyens y faire des séjours. Au rebours de la tradition humaniste pro-urbaine de More, Fénelon se situe du côté de la tradition biblique qui voit dans les villes un lieu de corruption. Le rapport ville-campagne s'en trouve inversé, et c'est la vie rurale qui devient un lieu de moralité. Ce n'est plus la vie en commun, principalement urbaine, qui garantit l'égalité, préserve la simplicité et prévient les désirs de supériorité, c'est la vie à la campagne qui est la source de la frugalité. Cela va rester un trait prégnant des utopies postérieures, qui, à la suite de Fénelon, vont louer les « plaisirs innocents de la campagne<sup>20</sup> » et les « charmes de la vie champêtre, quand on sait goûter ce que la simple nature a de merveilleux<sup>21</sup> ». Tiphaigne de la Roche, à sa

---

<sup>20</sup> François de Salignac de la Mothe Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, Paris, Gallimard, 1997, III, p. 34.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 23.

## CORPUS, revue de philosophie

manière habituelle, en épingle le stéréotype, dans un autre de ses écrits : « Si nous voulons être heureux, il faut simplifier nos mœurs, rétrécir le cercle de nos besoins, et, dans la rusticité des champs, se dérober aux vices qui suivent le luxe des villes<sup>22</sup> ».

Mais à rétrécir de la sorte le cercle des besoins, ne s'expose-t-on pas à naturaliser l'utopie ? En faisant entrer la pastorale dans l'utopie, Fénelon y introduit le primitivisme. L'*Arcadie* renvoie d'autant plus à la vie animale des hommes que cette vie primitive est présentée comme étant à la fois proche de la nature et pauvre en relations sociales. On peut alors, comme le fait Montmor, un Galligène mécontent de vivre en utopie et qui fomenté des complots contre son gouvernement, suggérer que la simplicité utopique est celle des origines et doit être dépassée :

Le gouvernement actuel pouvait convenir dans ces premiers temps de la République, toujours obscurs, où l'ignorance et la simplicité ne mettaient aucune différence entre les Galligènes. Mais aujourd'hui, que les qualités personnelles rendent les citoyens si supérieurs, ou si inférieurs, les uns aux autres, l'égalité et la communauté ne sont plus qu'une injustice, qui confond celui qui mérite avec celui qui ne mérite pas<sup>23</sup>.

L'opposition suggérée par Tiphaigne de la Roche entre une vie primitive simple, mais ignorante, et une inégalité sociale qui respecte les droits individuels à la différence, se retrouve dans la pensée économique dominante, notamment chez Adam Smith. Parmi les modes de subsistance qui, selon Smith, se sont succédé (chasse, élevage, agriculture, commerce), le stade le plus primitif est un état de manque et de besoin dont il faut nécessairement sortir. Mais les états qui succèdent à cette pénurie primitive ne sont pas ceux de l'abondance et de la satisfaction, ils sont marqués par une rareté relative qui pousse

---

<sup>22</sup> Ch.-F. Tiphaigne de la Roche, *Giphantie*, Paris, Babylone, 1760, I, p. 63-64.

<sup>23</sup> Ch.-F. Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes*, *op. cit.*, II, p. 69.

## Catherine Larrère

chacun à désirer toujours plus. Par-là est justifiée l'idée que le désir ne peut que prendre le relais du besoin, dans un développement infini<sup>24</sup>. Or, c'est justement sur la possibilité que le besoin puisse être satisfait, et ne se prolonge pas en désir, que repose la promesse de More qu'en utopie, on ne cherche pas à posséder plus qu'il ne faut, assuré que l'on est de ne jamais manquer de rien. Cette assurance ne renvoie pas à une conception différente d'un état naturel et primitif qui serait celui de la pleine satisfaction de besoins naturels. Elle s'appuie sur une conception des rapports sociaux, différente de celle qu'on connaît et qui est proprement ce que l'utopie veut donner à voir.

Que l'on ne soit pas, en utopie, soumis à un désir indéfini d'appropriation matérielle, explique que chacun y soit riche (c'est-à-dire, selon More, tranquille et joyeux), bien qu'il ne possède rien. C'est dû, non pas tant au rapport de chacun à la nature (la simplicité naturelle des besoins), qu'à son rapport aux autres.

La différence entre utopie et économie tient à ce que, dans la science du commerce (ou dans l'économie politique), les échanges entre les choses ont pris le pas sur le rapport entre les hommes, conduisant à ce que Marx a nommé le « fétichisme de la marchandise », occultant tout rapport social, sur lequel, au contraire, s'interrogeait l'utopie. La question que posent les utopies, quand elles se situent sur le terrain de l'économie, celui de la satisfaction des besoins matériels, n'est pas celle de la conduite individuelle, comme rapport à la nature, mais celle des rapports sociaux. De More à la fin des Lumières, le rapport social, dans l'utopie, prime sur le rapport aux choses.

### **Génération de l'utopie : de la démographie à la croissance**

Grivel, dans sa propre utopie (*L'Île inconnue, ou Mémoires du Chevalier de Gastines*), raconte la vie d'un couple et de leur

---

<sup>24</sup> Cf. Christian Marouby, *L'économie de la nature, Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Le Seuil, 2004.

## CORPUS, revue de philosophie

abondante descendance sur une île déserte. En choisissant de présenter l'origine de la société à partir d'un récit familial, Grivel en fait une question avant tout physique, ce qui conduit à s'interroger sur l'importance de la démographie dans l'économie politique de l'utopie.

Grivel est physiocrate et, comme tel, farouche défenseur de la propriété privée, surtout de celle de la terre. Il n'y a donc pas de communauté des biens dans son île ; ce voyage imaginaire relève bien, cependant, du genre utopique, en ce que la société qui y est présentée obéit au modèle familial. L'histoire est celle d'un couple, celui que forment le chevalier de Gastines et Éléonore d'Aliban, tous deux naufragés sur une île de l'Océan Indien. Leur nombreuse descendance va peupler l'île. Dès que les enfants ont atteint l'âge adulte, le père procède à un partage des terres : la communauté des biens ne se maintient donc pas, même si leur commune origine conserve ces descendants en bonne entente. Mais l'importance de l'origine familiale tient surtout à ce que nous assistons à la génération – au sens organique du terme – d'un peuple. Cela renvoie à deux types de récit d'origine dans les utopies.

Le premier type est celui que présente More : c'est une variante de la figure classique du législateur. On y voit comment un homme entreprend d'instituer un peuple, en lui donnant non seulement des lois, mais en lui apprenant plus généralement comment vivre. C'est ce que fait Utopus, suivi par le Sevaras de Denis de Vairasse, ou le Mezzoraïm de Simon Berington. Comme le souligne celui-ci, ces fondateurs, qui donnent leur nom à leur peuple, sont des figures paternelles : ils gouvernent leurs peuples « en vrais pères, et leur apprennent à vivre ensemble comme frères d'une même famille<sup>25</sup> ». Il s'agit alors d'une métaphore : le peuple existe antérieurement à son législateur, il n'en descend pas.

Un deuxième type de récit d'origine mobilise le sens propre du terme « génération », en faisant du fondateur le géniteur de

---

<sup>25</sup> S. Berington, *Mémoires de Gaudence de Luques*, op. cit., p. 99.



## Catherine Larrère

son peuple. Cela apparaît dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle avec *L'Île des Pins*, d'Henry Neville. Un homme et quatre femmes (dont une esclave noire), que la tempête jette sur les rivages de l'île inconnue, vont être à l'origine de la société (que visitera ultérieurement un voyageur rescapé), formée par toute leur descendance. L'idée sera ensuite reprise sous la forme plus simple d'un couple originaire, comme chez Grivel. Ce couple peut aussi être celui d'un frère et d'une sœur (dans la *Basiliade* de Morelly), ou d'un père et de sa fille (Almont, après avoir épousé sa fille, devient le père des Galligènes de Tiphaigne de la Roche) – comme si placer l'inceste à l'origine même de la population était une façon d'en surmonter l'interdit (généralement réintroduit dès la troisième génération).

Mais que la filiation du fondateur soit symbolique ou réelle, tous les récits utopiques accordent une extrême importance aux différentes façons qu'ont les membres de la société utopique de s'accoupler et de se reproduire. Cela va de la communauté des femmes (dans la *Cité du soleil* de Campanella, ou chez les Galligènes de Tiphaigne de la Roche), à des formes plus classiquement monogames (chez More), en passant par de nombreuses variétés de polygamie, celle-ci étant générale ou sélective (comme chez les Sévarambes, où ce sont les magistrats qui sont autorisés à être polygames). Mais dans tous les cas, c'est la reproduction que l'on a en vue : « la fin du mariage est la génération<sup>26</sup> », est-il déclaré dans *l'Histoire de Calejava* de Claude Gilbert.

À la différence de ce qui se passe dans les sociétés traditionnelles, la filiation n'a pas pour objet de maintenir les distinctions sociales (en assurant la pérennité du nom, de la richesse, des relations sociales), mais exerce une fonction, plus directement biologique, d'insertion dans une totalité naturelle englobante, comme le remarque Morelly : il s'agit d'honorer « la puissance génératrice de l'Univers en augmentant le nombre de

---

<sup>26</sup> Claude Gilbert, *Histoire de Caléjava ou de l'Isle des hommes raisonnables*, Exeter, University of Exeter, 1990, p. 261.

## CORPUS, revue de philosophie

ses adorateurs<sup>27</sup> ». Les récits d'engendrement insistent tous sur la fécondité de l'union : Grivel énumère ainsi « 22 enfants d'Éléonore et du chevalier de Gastine », qui, « mariés avaient produit 180 enfants, et les petits-enfants 230 », ce qui, à l'époque où le récit est fait, « portait la population à 412 personnes de tout sexe et de tout âge<sup>28</sup> ». La prolificité de Georges Pine, qui, avec ses quatre compagnes, a peuplé l'Île des Pins, est encore plus impressionnante : après cinquante-neuf ans passés sur l'île, il pouvait compter le nombre de ses descendants à mille sept cent quatre-vingt-neuf<sup>29</sup> !

Dans une Europe moderne persuadée qu'elle est moins peuplée que ne l'était l'Europe antique<sup>30</sup>, et où la population est à la fois une force de travail, dans une économie très peu mécanisée, et un réservoir de soldats (à une époque où l'infanterie a de plus en plus d'importance), l'arithmétique politique est une pièce maîtresse de la pensée économique émergente. Comme le rappelle l'article « Population » de l'*Encyclopédie méthodique*, il est « généralement vrai que la population est la preuve de la prospérité et de la force d'une nation, parce qu'il est généralement vrai que l'agriculture, le commerce et la bonne législation multiplient le nombre des hommes<sup>31</sup> ». En insistant sur la démographie prospère des sociétés qu'ils décrivent, les auteurs utopistes sont dans le droit fil de la pensée économique contemporaine : ces sociétés bien peuplées sont des sociétés bien gouvernées.

---

<sup>27</sup> É.-G. Morelly, *Basiliade*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>28</sup> Guillaume Grivel, *L'isle inconnue, ou Mémoires du chevalier Des Gastines, dans Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam, Ch.-G.-Th. Garnier (éd.), 1787, t. III, p. 73.

<sup>29</sup> Cf. Henry Neville, *The Isle of Pines, or a late discovery of a fourth Island in Terra Australis Incognita*, dans *Three Early Modern Utopia*, *Oxford World's Classics*, Oxford University Press, 1999, p. 201.

<sup>30</sup> Cf. Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, éditions EHESS, 1992, p. 143-192.

<sup>31</sup> *Encyclopédie méthodique. Économie politique et diplomatique*, Jean-Nicolas Dêmeunier, Paris-Liège, Pancoucke, 4 vol. in-4°, 1784-1788, III, p. 670.

## Catherine Larrère

Tout particulièrement dans le contexte colonial qui est celui des utopies. Le peuple bien gouverné que découvrent les voyageurs rescapés n'est jamais un peuple autochtone. D'une façon ou d'une autre, il y a toujours eu appropriation, par de nouveaux arrivants, d'un espace antérieurement peuplé. La société utopique est issue d'une colonisation antérieure, à projet civilisateur, pas d'une conquête brutale : Utopus, suivi en cela par les autres fondateurs, s'est employé à « humaniser une population grossière et sauvage, [et à] former un peuple qui surpasse aujourd'hui tous les autres en civilisation<sup>32</sup> ». Le peuplement d'une île déserte par un couple fait exception à ce schéma général, puisqu'il n'y a pas de population indigène préalable, mais cela ne rompt pas avec le modèle colonial : le couple, chez Neville, Grivel ou *a fortiori* Tiphaigne de la Roche (d'où le nom de Galligènes) est d'origine européenne. L'utopie peut ainsi être étudiée comme une réflexion critique des Européens sur leur projet colonial.

Les voyageurs qui, après le naufrage, se retrouvent sur le rivage des Sévarambes, sont composés de 307 hommes, 3 garçons et 74 femmes, tous en bonne santé : un petit groupe de colonisateurs potentiels. Et la façon dont ils s'établissent en camp retranché et fortifié, adoptent une discipline militaire, et ne s'aventurent à l'extérieur que fortement armés, évoque nettement l'implantation de petits groupes de colonisateurs (notamment en Amérique du Nord) qui se faisait dans des conditions de grande précarité, si bien que beaucoup d'entre elles périlcliaient. Il ne suffisait pas de survivre, encore fallait-il assurer sa descendance. Les récits utopiques, et tout particulièrement ceux de la génération de la colonie, visent à prouver que les sociétés coloniales sont viables. Cela vient conforter et même légitimer le projet colonial. More, dans *L'Utopie*, explique qu'en cas d'excédent de population, les Utopiens l'envoient coloniser d'autres terres.

---

<sup>32</sup> Th. More, *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 116.

## **CORPUS, revue de philosophie**

C'est légitime, sur des terres non exploitées<sup>33</sup>. La mise en valeur des terres justifiant la colonisation, la fécondité humaine ne transporte-t-elle pas dans le corps humain lui-même ce mode de légitimation ? Le corps colonial est un corps productif.

### **Conclusion**

Étudier l'économie politique de l'utopie, c'est voir dans les utopies, telles que More en introduit le paradigme, l'examen critique du projet colonial européen de la modernité. Et c'est là en effet qu'elles trouvent leur limite, et même la contradiction qui les détruit. La façon dont More envisage que les Utopiens excédentaires puissent aller former de nouvelles colonies est en effet ambiguë. Elle relève à la fois de l'antiquité et de la modernité.

Coloniser par essaimage, un petit groupe quittant la cité mère pour s'établir sur d'autres terres et y former une nouvelle cité qui deviendra indépendante : c'est le mode grec de colonisation. L'objectif est la capacité de chaque cité à se suffire à elle-même en ayant recours le moins possible au commerce extérieur. Cela suppose de maintenir une population constante, ce à quoi l'on pourvoit, de façon générale, par de « bonnes lois ». L'envoi des populations surnuméraires à l'extérieur n'est qu'une exception et un expédient qui, bien loin de remettre en cause la règle générale de l'autarcie, aident au contraire à la maintenir. Qu'il s'agisse là d'un trait constant de l'utopie des Lumières, c'est ce que montre la façon dont, trois siècles, ou presque, après More, on le trouve encore dans la *Nouvelle Philadelphie* de Joseph Saige.

Mais la justification donnée par More de la colonisation, celle de la mise en valeur de terres vierges (ou supposées telles), est moderne, et ouvre à une expansion infinie de la colonisation, ce qui est le mode dominant de l'expansion européenne, dès le

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 131.

## Catherine Larrère

XVI<sup>e</sup> siècle. Il y a donc une tension interne à la vision utopique entre la recherche de la stabilité et l'ouverture d'une croissance infinie. Le ressort en est la démographie, et, comme souvent, Tiphaigne de la Roche présente la dualité qui travaille l'utopie. Les Galligènes, dont il présente la société, contrôlent leur population, pour la maintenir constante. Duncan, le témoin critique, marque son désaccord : il se déclare populationniste, expliquant qu'il appartient à l'homme d'être, après Dieu, le créateur des hommes, et que « plus les hommes multiplient, plus l'industrie trouve de ressources à leur subsistance<sup>34</sup> ». L'argument de Duncan est celui que l'on trouve sans arrêt dans l'apologie du luxe, ce qui explique bien la raison pour laquelle une société utopique comme celle des Galligènes ne peut se rallier à une croissance démographique qui est le vecteur – ou la justification – d'une croissance illimitée de la production, qui est à l'opposé de l'économie politique de l'utopie. C'est l'abondance, en effet, et nullement la pénurie qui caractérise celle-ci, mais comme la référence en est le besoin, non le désir, elle est compatible avec la sobriété. L'utopie, de Thomas More aux Lumières, peut être appréhendée comme la forme sociale donnée à cette vertu, généralement considérée comme individuelle.

On voit ainsi comment l'attention portée à la fécondité, dans l'utopie, en accomplit l'ambition, qui est celle de montrer une abondance naturelle – jusque dans le corps humain –, et en annonce la disparition, car elle ouvre la possibilité d'une croissance indéfinie qui est aussi celle d'un désir sans fin, où le modèle utopique de la sobriété s'anéantit.

**Catherine LARRÈRE**  
**Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne**  
**Université Paris 1-Panthéon Sorbonne**

---

<sup>34</sup> Ch.-F. Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes*, op. cit., I, p. 110.



## **LE CALCUL DES PLAISIRS ET DES PEINES DANS LES ROMANS LIBERTINS DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE**

### **Introduction**

À l'heure d'une remise en question radicale des dogmes de la religion, de la morale et des codes d'antan – des sentiments au langage en passant par les valeurs héroïques du Grand Siècle remontant au Moyen Âge – la modernité philosophique des Lumières trouve, dans les romans libertins, un moyen privilégié d'expression. Dans le sillage de la pensée critique des libertins érudits du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, les mots couverts des salons mondains (Crébillon, Duclos, Laclos...) ou le verbe cru des hauts lieux de débauche (Gervaise de Latouche, Nerciat, Sade...) font résonner une nouvelle manière de penser à travers un prisme érotique inédit, qui, loin de déformer les thèses hétérodoxes contemporaines, participe à leur plus large diffusion, tout en offrant un éclairage riche de sens. En effet, la réévaluation des préjugés et de la traditionnelle primauté de l'âme sur le corps ne peut trouver meilleur substrat que ces fictions subversives qui renouvellent l'art d'instruire et de plaire dans le but de peindre les mœurs de leur temps. Les débuts du genre romanesque – succédant à la préciosité de l'âge classique – sont ainsi marqués par le brouillage de la littérature et de la philosophie, à une époque où la séparation de ces deux discours n'était pas aussi nette qu'aujourd'hui. Le roman se place alors sous le signe d'un *éros* « libertin », c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> Sur les libertins du XVII<sup>e</sup> siècle, voir notamment Antoine Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Paris, Droz, 1935 ; René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943 ; Frédéric Lachèvre, *Le Libertinage au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les éditions de Paris, rééd. Slatkine, 1968 ; Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1998.

## CORPUS, revue de philosophie

« philosophe » dans le bon sens du terme, loin de la forfanterie des pédants et autres beaux parleurs de salon. En particulier, le corpus libertin du siècle des Lumières incarne et promeut la philosophie comme art de vivre, par le biais d'expériences de pensée jouant sur les effets incitatifs de la lecture.

Là où le « Ciel » tend à n'être plus qu'une interjection vaine et où le mouvement d'émancipation des nobles s'enlise depuis l'échec de la Fronde, l'élite mondaine dépeinte dans les romans libertins a tendance à se replier sur elle-même, faute d'idéaux. À la morale du Grand Siècle, exaltant les codes chevaleresques de l'honneur et de l'amour des âmes généreuses, succède l'immoralisme de libertins individualistes sans vergogne. Égoïstes et calculateurs, les représentants de ces êtres sans cœur donnent dans une forme de perversion en guise de gloire. L'humanisme des Lumières semble alors bien loin. Or, la recherche du bonheur individuel implique-t-elle nécessairement d'anéantir autrui ? Face à un faisceau complexe de causes politiques, économiques, sociales, etc., où la recherche concomitante des canons du genre romanesque n'est pas en reste, nous nous proposons ici d'étudier une notion clé : le calcul des plaisirs et des peines. En effet, l'importation de l'arithmétique dans le domaine de la morale nous paraît essentielle pour envisager une préhistoire de l'*homo œconomicus* dans le domaine érotique, comme pour rétablir la réputation du libertinage, dont une version méconnue vise, quant à elle, le bonheur dans la tempérance.

Loin de se vautrer dans un bonheur digne de « pourceaux<sup>2</sup> », beaucoup de libertins reprennent à leur compte la défense épicurienne pour un usage calculé et pondéré des plaisirs et des peines. Différentes stratégies coexistent alors. Pour reprendre une dichotomie aristotélicienne<sup>3</sup>, il y a, d'une part la chrématistique érotique d'êtres insatiables hors-normes dont la fin n'est autre que de thésauriser le plus grand nombre de plaisirs possibles, et, d'autre part, l'économie de libertins aux plaisirs maîtrisés. Le plus

---

<sup>2</sup> Horace, *Épître* I, 4 : « un vrai pourceau du troupeau d'Épicure » ; Molière, *Dom Juan*, I, 1 : « pourceau d'Épicure ».

<sup>3</sup> Voir Aristote, *Politiques*, I, 9.



## Élise Sultan

souvent et de manière significative, le passage d'un hédonisme à un autre s'observe, au cours de l'intrigue, chez un seul et même personnage confronté à ses propres limites physiques et morales. C'est ainsi que l'on voit des libertins poussés, *in fine*, à ordonner qualitativement leurs jouissances au lieu de les accumuler sans principe, et, pour finir, dans certains cas extrêmes, à édifier la neutralité comme la forme de jouissance la plus ultime pour la froide raison. Or, ces trois stratégies (chrématistique, économie et ascèse) résultent d'un calcul rationnel qui, tout en participant, dans une perspective historique, d'une généalogie du libéralisme – la notion de désir étant sous-jacente et commune aux flux des corps et des marchandises – ne peut répondre à une seule exigence cumulative et individualiste, laquelle n'est pas représentative de l'hétérogénéité des calculs libertins.

### **Addition des plaisirs et plaisirs de l'addition**

Poser le plaisir comme « le principe et la fin de la vie bienheureuse<sup>4</sup> », selon une ligne directrice commune aux épicuriens et aux libertins, place la métriopathie au fondement de la motivation des actions humaines. Un tel calcul est prescrit pour accéder au bonheur, en délaissant des plaisirs susceptibles de nous coûter des peines et en optant pour certaines douleurs, à condition qu'elles nous apportent un bien. Une telle arithmétique du bonheur, que préfigurent notamment le *Protagoras*<sup>5</sup> et Aristippe de Cyrène, engage à anticiper les conséquences pour que la balance nous reste favorable, selon la règle suivante :

Tout plaisir donc, du fait qu'il a une nature appropriée à la nôtre, est un bien : tout plaisir, cependant, ne doit pas être choisi ; de même aussi toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée.

---

<sup>4</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée* dans Épicure, *Lettres et Maximes*, M. Conche (éd.), Paris, PUF, 1987, § 129, p. 221.

<sup>5</sup> Voir Platon, *Protagoras* (351b-359a) où il est question d'une balance pesant les choses agréables et les choses désagréables et d'un art de mesurer les plaisirs et les douleurs pour le salut.

## CORPUS, revue de philosophie

Cependant, c'est par la comparaison et l'examen des avantages et des désavantages qu'il convient de juger de tout cela<sup>6</sup>.

Comment se situe le corpus libertin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans un contexte de rationalisation des comportements humains posant la recherche de la plus grande satisfaction au fondement de la vertu et de l'action humaine ? Cette question comporte une résonance utilitariste, le calcul épicurien trouvant une forme de postérité dans le « calcul félicifique » de Jérémy Bentham. « La nature a placé l'humanité sous la domination de deux maîtres souverains : la peine et le plaisir. Ce sont eux seuls qui nous montrent ce que nous devons faire, comme ils déterminent ce que nous ferons<sup>7</sup> », revendique *l'Introduction aux principes de la morale et de la législation* en 1789, autrement dit au terme historique de notre corpus. Celle-ci s'inscrit également dans le prolongement des définitions empiristes de l'homme de Locke et de Hobbes, en écho à la philosophie morale de Hume. En effet, selon l'auteur du *Traité de la nature humaine*, les deux pôles du plaisir et de la peine constituent les seuls principes actifs à l'origine de nos désirs et de nos volontés, si bien que la vertu elle-même est assimilée au « juste calcul » et à « la préférence donnée au bonheur le plus grand<sup>8</sup> ». En faisant de la sensation un principe, comme Helvétius ou La Mettrie, le corpus libertin rejoint les questions économiques de leur temps, fondées sur une anthropologie, que l'on peut qualifier de matérialiste, de l'homme intéressé. En effet, comme l'analyse Christian Laval :

Certes, l'idée d'un calcul ou d'une arithmétique des plaisirs et des peines n'appartient pas en propre au siècle de Bentham ou de Say puisque que l'on peut remonter jusqu'à Épicure et même Platon pour en trouver des

---

<sup>6</sup> *Lettre à Ménécée, op. cit.*, § 129-130, p. 223.

<sup>7</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation, The Works of Jeremy Bentham*, 11 vol., Edinburgh, J. Bowring (ed.), 1838-1843, vol. I, p. 1.

<sup>8</sup> David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, dans *Essais et traités sur plusieurs sujets*, IV, Paris, Vrin, 2002, p. 136.

## Élise Sultan

balbutiements, dans un tout autre contexte évidemment. Mais c'est au siècle des Lumières que s'affirme vraiment cette autonomie calculatrice ou comptable de l'individu<sup>9</sup>.

En particulier, pour des récits consacrant la primauté du corps sensible, il ne peut en être autrement. L'homme y est défini comme un individu qui calcule tout, étant lui-même « calculable » au sens de « mesurable », ce que seul rend possible l'étalon de la sensibilité. Ainsi, c'est dans une formule proche de la métriopathie antique que *Thérèse philosophe* démontre que, dans le cas de l'aumône, la perte d'argent est moindre par rapport à la peine liée à la compassion pour un malheureux. La sentence qui s'ensuit ressemble à une maxime d'Épicure : « Toutes les actions de notre vie sont dirigées par ces deux principes : se procurer plus ou moins de plaisir, éviter plus ou moins de peine<sup>10</sup> ». Entre autres exemples, les *Tableaux des mœurs de ce temps* de Crébillon et de La Popelinière envisagent la contrepartie malheureuse de certains plaisirs dont il faut savoir se préserver en s'efforçant de s'y soustraire autant que possible. Cette maîtrise des coûts engage une forme de discipline ancrée dans une rationalité économique naissante. « Il faut au moins savoir le contenir, ce cœur, et le réduire à des affections qui puissent être toujours les mêmes, à des plaisirs dont on n'ait point à craindre les revers et les mauvais retours<sup>11</sup> », préconise-t-on.

Or, en fait d'arithmétique dédiée au *summum bonum*, beaucoup de libertins ne connaissent et ne pratiquent que l'addition. Loin du calcul-maîtrise des épicuriens, ils poursuivent une accumulation infinie des plaisirs, au-delà de l'économie de l'utile comme besoin.

---

<sup>9</sup> Christian Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007, p. 187.

<sup>10</sup> Jean-Baptiste Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, P. Wald Lasowski (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000, p. 961.

<sup>11</sup> Claude-Prosper Jolyot de Crébillon et Alexandre Jean Joseph Le Riche de La Popelinière, *Tableaux des mœurs de ce temps*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, P. Wald Lasowski (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 2005, p. 110.

## CORPUS, revue de philosophie

Une intégration illimitée du plus grand nombre de jouissances, comme autant d'entités équivalentes et sans lien, mène alors à un hédonisme grossier tel qu'il n'a cessé d'être critiqué par les ennemis communs aux épicuriens et aux libertins, au nom de la morale et de la religion. Sur les traces du célèbre « épouseur à toutes mains<sup>12</sup> » mis en scène par Molière, des jouisseurs invétérés comme Dom Bougre, Suzon ou Margot<sup>13</sup> poursuivent « mille plaisirs<sup>14</sup> » (« *mille e tre* », selon l'air célèbre de *Don Giovanni*). Ils aspirent à « tout remplir<sup>15</sup> » et à connaître « tous les plaisirs<sup>16</sup> ».

Il n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de mes désirs :  
je me sens un cœur à aimer toute la terre; et comme  
Alexandre, je souhaiterais qu'il y eût d'autres mondes,  
pour y pouvoir étendre mes conquêtes amoureuses<sup>17</sup>.

L'appétit sexuel démesuré de Dom Bougre ne fait que réitérer, sur un mode pornographique, le rêve impossible de Dom Juan, aspirant à être « en fouterie ce qu'Alexandre était en ambition » et à « foutre toute la terre<sup>18</sup> ». De même, Monique constate que « tous les hommes ensemble » pourraient « ajouter<sup>19</sup> »

---

<sup>12</sup> Molière, *Dom Juan*, Acte I, scène 1.

<sup>13</sup> Voir Jean-Charles Gervaise de Latouche, *Histoire de Dom B\*\*\*, Portier des Chartreux*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, *op. cit.* ; *Mémoires de Suzon, sœur de Dom Bougre*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, *op. cit.* ; Louis-Charles Fougeret de Monbron, *Margot la ravaudeuse*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, *op. cit.*

<sup>14</sup> Claude Godard d'Aucour, *Thémidore ou mon histoire et celle de ma maîtresse*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, *op. cit.*, p. 558.

<sup>15</sup> C.-P. J. de Crébillon et A. J. J. Le Riche de La Popelinière, *Tableaux des mœurs de ce temps*, *op. cit.*, p. 134. Nous soulignons.

<sup>16</sup> André-Robert Andréa de Nerziat, *Félicia ou mes fredaines* dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, R. Trousson (éd.), Paris, Bouquins, Robert Laffont, 1993, p. 1244. Nous soulignons.

<sup>17</sup> *Dom Juan*, Acte I, scène 2.

<sup>18</sup> J.-Ch. Gervaise de Latouche, *Histoire de Dom B\*\*\**, *op. cit.*, p. 462. Nous soulignons.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 482. Nous soulignons.

## Élise Sultan

aux prémisses goûtées avec son premier amant. Dans cette course effrénée au plaisir, ces libertins de l'extrême donnent la primauté à l'accumulation sur le raffinement, privilégiant, comme la tourière des Carmélites, « le nombre, au défaut du choix<sup>20</sup> ».

« Tu ne connaîtras rien si tu n'as pas *tout* connu<sup>21</sup> » retrouve-t-on dans l'*Histoire de Juliette*, les romans libertins de Sade constituant le *terminus ad quem* du genre, d'un point de vue chronologique et axiologique. À rebours de la définition épicurienne du plaisir maximal comme absence de douleur, le déplaisir est envisagé comme une espèce de plaisir. C'est que plaisir et douleur ne sont pas exclusifs : ils répondent à une même définition atomiste, inspirée du matérialisme antique et des thèses vitalistes contemporaines, à une différence d'intensité près :

(...) le plaisir n'est que le choc des atomes voluptueux, ou émanés d'objets voluptueux, embrasant les particules électriques qui circulent dans la concavité de nos nerfs. Il faut donc, pour que le plaisir soit complet, que le choc soit le plus violent possible<sup>22</sup>.

L'intégration singulière de la douleur dans le plaisir distord la philosophie du Jardin au point de s'en détacher tout à fait. Dans ce cas-limite du genre libertin, tout plaisir est bon à prendre, y compris dans les peines des autres, et, dans une démesure extrême, y compris dans ses propres peines. Sensation infiniment « plus vive et plus active » que le plaisir<sup>23</sup>, la douleur n'est plus son contraire, mais son extrême. Toute forme de repos ou de ménagement est tenue pour une fade « extravagance<sup>24</sup> », tandis

---

<sup>20</sup> Anne-Gabriel Meunier de Querlon, *La Tourière des carmélites*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, *op. cit.*, p. 602.

<sup>21</sup> Donatien Alphonse François de Sade, *Histoire de Juliette* dans *Œuvres*, t. III, M. Delon (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 1998, p. 194. Nous soulignons.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p 482.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 412-413.

<sup>24</sup> D.A.F. de Sade, *Nouvelle Justine*, dans *Œuvres*, t. II, M. Delon (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 1995, p. 714.

## CORPUS, revue de philosophie

que seule l'immodération garantit le renouvellement à l'infini des plaisirs. « L'excès qui dure, l'excès réitéré » est visé pour lui-même comme étant ce par quoi les libertins hypertrophiés et sanguinaires de Sade trouvent leur « seule condition d'existence<sup>25</sup> », à l'instar de l'emblématique ogre Minski au harem gigantesque de quatre cent petites filles et femmes. « Foutez avec le plus d'hommes qu'il vous sera possible », exhorte Delbène, « rien n'amuse, rien n'échauffe la tête comme le grand nombre<sup>26</sup> ». Accumulations et néologismes deviennent le mode d'expression privilégié de ce gigantisme, comme l'illustre l'extase terminologique de Saint-Fond :

Quelle jouissance pour moi ! J'étais couvert de malédictions, d'imprécations, je parricidais, j'incestais, j'assassinais, je prostituais, je sodomisais ; oh Juliette, je n'ai jamais été si heureux de ma vie (...) <sup>27</sup>.

La surenchère numérique – les *Cent vingt journées de Sodome* ne dénombrent pas moins de six cent perversions – apparaît comme une solution pour qui cherche à faire durer éternellement le plaisir, l'extension étant bien souvent préférée au degré d'atrocité. En ce sens, selon Deleuze, l'« infinie répétition, ce processus quantitatif réitéré qui multiplie les figures et additionne les victimes<sup>28</sup> », acte de la « folie propre de Sade<sup>29</sup> ».

Est-ce à dire qu'on ne peut obtenir le bonheur, entendu comme le maximum de bien-être, sans niveler les plaisirs par le bas(-ventre) ? Il semblerait que l'introduction de l'arithmétique implique une forme d'indifférence morale, voire d'immoralisme. Autrement dit, pour reprendre les termes de la critique que John Stuart Mill adressera au calcul rationnel benthamien, opter pour la quantification conduirait à renoncer à évaluer qualitativement

---

<sup>25</sup> Annie Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Paris, Gallimard, 1986, p. 281.

<sup>26</sup> *Histoire de Juliette*, op. cit., p. 253.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 2007, p. 19.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 62.

## Élise Sultan

les plaisirs. Or, selon Mill, « les plaisirs d'une bête ne satisfont pas la conception du bonheur que se fait un être humain<sup>30</sup> », et sur ce principe, « il vaut mieux être », comme on sait, « un être humain insatisfait qu'un pourceau satisfait, Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait<sup>31</sup> ». C'est d'ailleurs déjà ce que donne à entendre l'éthique d'Épicure, qui, tout en affirmant qu'aucun plaisir n'est mauvais en soi, envisage néanmoins le primat des plaisirs intellectuels sur les plaisirs purement sensuels :

Nous reconnaissons que les plaisirs et les douleurs de l'âme naissent des plaisirs et des douleurs du corps (...) ce qui n'empêche pas les plaisirs et les douleurs de l'âme d'être beaucoup plus grands que ne le sont les plaisirs ou les douleurs du corps<sup>32</sup>.

Néanmoins, les maîtres libertins savent tous également reconnaître, chacun à leur manière – et c'est ce qui fait toute la diversité et la spécificité du genre – qu'il y a « plaisir » et « plaisir ». En effet, tout en recherchant la plus grande somme de jouissances possible, les libertins de roman n'en établissent pas moins une hiérarchie. Mais, contrairement à l'échelle épicurienne, les plaisirs du corps sont le plus souvent privilégiés. Si, selon la philosophie du Jardin, le désir sexuel est naturel et non nécessaire, pour les libertins tels que Dom Bougre, il ouvre la voie au « séjour divin<sup>33</sup> ». Tel est le *modus vivendi* que des libertins comme Montade tiennent pour une évidence :

Que les amants sont heureux ! Eh ! que le plaisir qu'ils se donnent est grand ! Pourquoi a-t-on dans la vie d'autres

---

<sup>30</sup> John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, Paris, PUF, 1998, p. 33.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>32</sup> Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, XVII, 55, J. Martha (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 37 ; voir également I, XVII, 56, p. 38 : « un très grand plaisir de l'âme ou une très grande peine de l'âme apportent quelque chose qui pèse plus pour le bonheur et le malheur de la vie qu'une sensation corporelle qui aurait la même durée ».

<sup>33</sup> *Histoire de Dom B\*\*\**, *op. cit.*, p. 485.

## CORPUS, revue de philosophie

affaires ? Eh ! que peut-on faire dans le monde qui vaille un moment comme celui-ci ; qui vaille nos polissonneries et nos badinages ?<sup>34</sup>

En ce sens, le corpus libertin tend à placer le plaisir suprême à l'horizon d'une « infinité de gradations<sup>35</sup> ». Le « plus »<sup>36</sup> ou moins de « degrés »<sup>37</sup> d'intensité ressentie constitue une échelle de valeur étrangère à l'absolutisation épicurienne, le plaisir étant décrit, sur le modèle de l'orgasme, dans son augmentation par étapes jusqu'à un *summum*. Est-ce à dire que tous les libertins se retrouvent dans un culte de la surenchère des seuls plaisirs charnels ? Sauf à réduire les libertins à de vils pourceaux dont le récit des orgies n'aurait que peu d'intérêt, on ne saurait convenir que tous se lancent à corps perdus dans une logique exponentielle d'un hédonisme extrême, comme le laisse entendre jusque la connotation actuelle du terme de « libertinage ». Les soustractions imposées par la vie elle-même ouvrent la voie d'autres formes de plaisirs (et donc de bonheurs) possibles tenus pour largement supérieurs.

### **Soustraction des souffrances et souffrances de la soustraction**

Par-delà une exigence commune de maximisation des plaisirs et de minimisation des peines, des limites physiques et morales imposent à tous les libertins de revoir les règles de leur calcul :

---

<sup>34</sup> Crébillon et La Popelinière, *Tableaux des mœurs de ce temps*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>35</sup> A.-R. Andréa de Nerciat, *Félicia ou mes fredaines*, *op. cit.*, p. 1099.

<sup>36</sup> *Histoire de Dom B\*\*\**, *op. cit.*, p. 485 : « des plaisirs *plus* grands » ; Charles Pinot Duclos, *Les Confessions du Comte de \*\*\**, dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, *op.cit.*, p. 184 : « mes désirs s'enflammaient *de plus en plus* » ; L.-Ch. Fougeret de Monbron, *Margot la ravaudeuse*, *op. cit.*, p. 857 : « il me faut des nourritures *plus fortes* ». Nous soulignons.

<sup>37</sup> Voir notamment Jean-Baptiste Guillard de Servigné, *Les Sonnettes*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, *op. cit.*, p. 997 ; *Félicia*, *op. cit.*, p. 1111 : « tous les degrés imaginables ».



## Élise Sultan

La grande erreur que commettent les hommes au sujet des plaisirs du corps, c'est qu'ils les tiennent pour illimités : il est toujours possible, supposent-ils d'ordinaire, de continuer à ajouter de nouveaux plaisirs et donc d'en mettre en tas la somme accumulée : si cela est vrai, nous ne pouvons jamais parvenir au maximum de plaisir, et un temps infini est nécessaire pour goûter pleinement celui-ci<sup>38</sup>.

Ce commentaire de Bailey, à propos de la morale d'Épicure, illustre les égarements des jouisseurs sans principe dont le philosophe grec et beaucoup de ses héritiers libertins s'efforcent de se distinguer :

Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprètent mal, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme de n'être pas troublée. Car ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celle des poissons et de tous les autres mets que porte une table somptueuse, n'engendrent la vie heureuse, mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes<sup>39</sup>.

L'intempérance illimitée se heurte à des bornes naturelles comme autant de contraintes dont le mépris compromet toute chance de bonheur<sup>40</sup>. Un appétit démesuré est confronté d'abord

---

<sup>38</sup> Cyril Bailey, *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 494-495. Nous citons ici la traduction de Jean Salem, *Tel un Dieu parmi les hommes, L'Éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1994, p. 70.

<sup>39</sup> *Lettre à Ménécée*, § 131-132.

<sup>40</sup> Voir *Maximes capitales*, dans *Lettres et Maximes*, *op. cit.*, XV, p. 235 : « La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité » et *Sentences Vaticanes*, *ibid.*, 59, p. 264 : « ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme dit la foule, mais l'opinion fausse au sujet de la réplétion illimitée du ventre ».

## CORPUS, revue de philosophie

à une barrière physiologique, les plaisirs sexuels ne pouvant être réitérés à l'envi. En outre, un trop-plein de plaisirs charnels peut indisposer, au sens physique du terme. « [I]l m'était arrivé de me trouver brisé, moulu, impotent, pour m'en être un peu trop donné<sup>41</sup> », témoigne le réputé infatigable Dom Bougre. Face à « une escouade de mousquetaires » à satisfaire, Margot se rend malade, victime d'une sorte de crise de foie. « Au fond, trop est trop. Je fus, pour ainsi dire, si gorgée de plaisirs que j'en eus une espèce d'indigestion<sup>42</sup> », constate-t-elle. De même, Suzon met en garde ses lectrices contre un usage immodéré de la masturbation, révélant la face cachée d'une accumulation illimitée. C'est que trop le plaisir tuent le plaisir :

À trop user de ce plaisir, on l'émousse, la santé faiblit ; il est même à craindre qu'après avoir trop fatigué tous les ressorts de la machine, il n'occasionne son entière destruction. (...) L'usage immodéré des remèdes les plus salubres, peut les rendre aussi dangereux à la santé que les poisons les plus pernicieux<sup>43</sup>.

Quant à Solange, la narratrice du *Doctorat impromptu*, elle perd ni plus ni moins la santé à force de multiplier les ébats avec Saint-Elme. « Nous étions un peu pâles, nous maigrissions<sup>44</sup> », décrit-elle. Ce diagnostic renvoie à une forme d'usure des organes des sens, thématifiée par les Lumières et les traités médicaux de l'époque<sup>45</sup>. Outre la perte de la mémoire, de la vue, des cheveux et une fatigue extrême, selon les troubles observés par Buffon<sup>46</sup>, les libertins ne sont pas à l'abri de payer le prix fort leur surmenage.

---

<sup>41</sup> *Histoire de Dom B\*\*\**, p. 419.

<sup>42</sup> *Margot la ravaudeuse, op. cit.*, p. 818.

<sup>43</sup> *Mémoires de Suzon, op. cit.*, p. 900.

<sup>44</sup> Andréa de Nerciat, *Le doctorat impromptu*, Paris, Librio, 2000, p. 59.

<sup>45</sup> Voir notamment Diderot qui, dans *Le Rêve de d'Alembert*, définit la santé comme équilibre entre l'énergie centrifuge du système nerveux et l'énergie centrale. Toute forme d'excès de la part des extrémités conduit à la maladie ou à la folie.

<sup>46</sup> Voir Buffon, *Histoire naturelle*, t. II, « De la puberté ».

## Élise Sultan

Dom Bougre est contraint à la castration pour enrayer la progression de la petite vérole. Dans sa plainte, le désormais portier des Chartreux déplore que sa douleur actuelle excède ses plaisirs passés qu'il regrette de ne pas avoir freinés à temps. Il est victime d'un mauvais calcul, n'ayant pas su anticiper le coût des plaisirs :

(...) mais quoi, le sentiment de ma douleur prévaudra-t-il toujours sur celui de ma félicité ? N'ai-je pas assez versé de pleurs : je suis dans le port, et je regrette encore les dangers du naufrage. Lisez, et vous allez voir les suites effroyables du libertinage ; heureux, si vous ne le payez pas plus cher que moi !<sup>47</sup>

C'est également le cas de sa sœur Suzon, qui déplore son immodération à présent qu'elle a dû subir plusieurs enfermements à Bicêtre. « Combien je me serais épargné de chagrin, si dans des temps plus heureux pour moi, j'avais su mettre des bornes à mes désirs<sup>48</sup> », constate-t-elle. De plus, les jouisseurs immodérés peuvent souffrir d'une forme d'usure mentale caractérisée. Ils perdent ainsi leur raison d'être en s'enfonçant dans un « ennui<sup>49</sup> » décrit comme une sorte de « fatigue<sup>50</sup> », de « langueur<sup>51</sup> » voire de funeste « léthargie<sup>52</sup> ». Ce *spleen* libertin, sans remède apparent, rejoint la tradition des mélancoliques dont il fournit une espèce remarquable. Le diagnostic que l'on fait à Margot est sans appel :

Votre mal, auquel ils n'ont rien connu, n'est point une affection du corps, mais un dégoût de l'esprit, causé par

---

<sup>47</sup> *Histoire de Dom B\*\*\**, p. 493.

<sup>48</sup> *Mémoires de Suzon*, p. 948.

<sup>49</sup> Voir notamment Ch. P. Duclos, *Les Confessions du Comte de \*\*\**, *op. cit.*, p. 186 et p. 254.

<sup>50</sup> *Sonnets*, p. 1025.

<sup>51</sup> Voir notamment *Les Confessions du Comte de \*\*\**, *op. cit.*, p. 253, *Margot la ravaudeuse*, p. 860, Pierre-François Godard de Beauchamps, *Histoire du prince Apprius*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, *op. cit.*, p. 8.

<sup>52</sup> *Histoire de Dom B\*\*\**, p. 465.

## CORPUS, revue de philosophie

l'abus d'une vie trop délicieuse. Les plaisirs sont à l'âme ce que la bonne chère est à l'estomac. Les mets les plus exquis nous deviennent insipides par habitude : ils nous rebutent à la fin, et nous ne les digérons plus. L'excès de la jouissance vous a, pour ainsi dire, blasé le cœur et engourdi le sentiment. Malgré les charmes de votre condition actuelle, tout vous est insupportable. Les soucis accablants vous suivent au milieu des fêtes, et le plaisir même est un tourment pour vous. Voilà votre état<sup>53</sup>.

Les plaisirs s'usent et usent<sup>54</sup> leurs plus fervents adeptes, victimes de leurs excès. « C'est cette dissipation qui fait votre mal, c'est elle qui a causé votre dégoût<sup>55</sup> », explique Siméon à Dom Bougre. Cette « lassitude<sup>56</sup> » pathologique conduit à l'impuissance physique, faute de désir. Les limites morales rejoignent les limites physiques pour produire un anéantissement complet du libertin. Ainsi, sous l'influence de sa sulfureuse favorite, la reine Monilne perd pied, en proie à un égarement mental irréversible : « Monilne étonnée de son état veut revenir à elle-même ; son cœur se refuse à ses efforts<sup>57</sup> ». Le travers d'un tel tempérament est décrit dans les *Tableaux des mœurs de ce temps* en des termes proches de la critique épicurienne :

Il est en nous des effervescences lubriques où l'âme se trouble... la qualité de nos tempéraments nous rend sujettes à ces espèces de fièvres, semblables à de vrais délires, où l'esprit s'égare, se confond et se perd (...)<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> *Margot la ravaudeuse*, p. 861-862.

<sup>54</sup> Voir *Les Confessions du Comte de \*\*\**, p. 26 : « mon goût était usé ». Nous soulignons.

<sup>55</sup> *Histoire de Dom B\*\*\**, p. 464.

<sup>56</sup> Voir notamment *Histoire de Dom B\*\*\**, p. 362, p. 417 ; Crébillon, *Les Heureux orphelins*, Paris, Desjonquères, 1995, p. 233.

<sup>57</sup> P.-F. Godard de Beauchamps, *Histoire du prince Apprius*, op. cit., p. 28.

<sup>58</sup> *Tableaux des mœurs de ce temps*, p. 188.

### La balance libertine : vers une équation nulle

Face à de telles limites, certains libertins choisissent de s'éloigner d'une conception purement cumulative et quantitative en discriminant les plaisirs pour jouir davantage. Un critère qualitatif entre en compte, ainsi qu'une exigence de stabilité que n'offre pas la pure addition.

Un exemple remarquable réside dans l'honnête libertinage défini dans *Thérèse philosophe*. « Sans la tempérance, il n'est point de véritable bonheur<sup>59</sup> », observe Boyer d'Argens dans *La Philosophie du bon sens*. Cet appel à la modération est relayé par les discours des pédagogues de *Thérèse philosophe*, l'abbé T... et le comte. La juste mesure coïncide avec des exigences naturelles de tempérament, ni plus, ni moins, dans les limites du respect des lois positives. Il faut savoir « modérer ses désirs » pour pouvoir jouir de « plaisirs plus purs<sup>60</sup> », c'est-à-dire se restreindre aux désirs naturels nécessaires dont la satisfaction est au fondement du bonheur. En outre, il faut « laisser tenir à chacun la conduite qui lui convient pourvu qu'elle n'ait rien de contraire à l'ordre établi<sup>61</sup> », selon une économie domestique à portée politique et sociale. À ce titre, le père Dirrag, ayant abusé de la jeune Éradice au prétexte d'une prétendue religion, fait office de repoussoir. Au contraire, l'honnête homme doit rester attentif à ne pas troubler l'ordre public par ses débauches. Comme le souligne l'abbé T..., « les hommes et les femmes ne doivent se procurer que les plaisirs qui ne peuvent pas troubler l'intérieur de la société établie<sup>62</sup> ». C'est donc à un niveau collectif que se joue le bonheur individuel, lequel doit pouvoir intégrer le bonheur de tous, selon une thèse à portée utilitariste avant

---

<sup>59</sup> J.-B. Boyer d'Argens, *La Philosophie du bon sens*, G. Pigeard de Gurbert (éd.), Paris, Honoré Champion, 2002, VII, XI, p. 400.

<sup>60</sup> *Ibid.*, VII, X, p. 397.

<sup>61</sup> Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 900.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 909.

## CORPUS, revue de philosophie

l'heure, visant le plus grand bonheur du plus grand nombre<sup>63</sup>. L'honnête libertin apparaît, par définition, comme une personne « sociable<sup>64</sup> », qui connaît et respecte « les devoirs de la société<sup>65</sup> » dans « l'intérêt public<sup>66</sup> ». De manière inattendue et originale, c'est une « véritable éthique sexuelle<sup>67</sup> » qui accompagne des thèses conservatrices à l'égard de la société en place et sur laquelle se termine le roman :

Enfin, les rois, les princes, les magistrats, tous les divers supérieurs, par gradation, qui remplissent les devoirs de leur état, doivent être aimés et respectés, parce que chacun d'eux agit pour contribuer au bien de tous<sup>68</sup>.

Apparaît ainsi la figure d'un libertin raisonnable dont le « conformisme social<sup>69</sup> » détonne par rapport à la définition traditionnelle du « libertinage ». Cette exigence d'intégrité sociale n'est cependant pas un cas isolé. Elle est déjà mentionnée dans la *Vénus dans le cloître* – Sœur Angélique ayant en effet à cœur de distinguer la liberté de la licence, pour ne rechercher qu'une forme légitime de volupté. « Il faut que les plaisirs que nous proposons soient bornés par les lois, par la nature et par la prudence (...)»<sup>70</sup>, préconise-t-elle. Ainsi, le libertinage pourrait-il

---

<sup>63</sup> Voir notamment l'utilitarisme de Mill qui revendique une morale où le bonheur ou l'intérêt de chacun serait « en harmonie avec les intérêts du tout » (*L'Utilitarisme, op. cit.*, p. 51).

<sup>64</sup> *Thérèse philosophe*, p. 881.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 908.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 909.

<sup>67</sup> Florence Lotterie, présentation de *Thérèse philosophe*, Paris, GF-Flammarion, 2007, p. 35.

<sup>68</sup> *Thérèse philosophe*, p. 968.

<sup>69</sup> Voir l'article de Colas Duflo, « Aspects philosophiques du roman libertin : *Thérèse philosophe* », in *Archives de la philosophie*, n° 78, Paris, 2015, p. 433-450.

<sup>70</sup> Louis de Chavigny de la Bretonnière, *La Religieuse en chemise*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009, Troisième entretien, p. 143.

## Élise Sultan

concilier (non sans une pointe d'ironie, il est vrai, et dont le degré fait toute la singularité du genre), intérêt général et intérêt particulier. Comme le revendique Thérèse à la fin du roman :

(...) le premier principe que chacun doit suivre pour vivre heureux dans ce monde est d'être honnête homme, et d'observer les lois humaines, qui sont comme les liens des besoins mutuels de la société<sup>71</sup>.

On ne saurait atteindre le bonheur que dans la société des autres hommes dont on doit respecter les lois et ce, quitte à recourir à la prostitution pour pallier des tentations qui feraient désordre, comme le suggère l'Abbé T... garantissant par-là la tonalité libertine du roman. Le fait est que, selon l'essai de Boyer d'Argens, il ne saurait y avoir de bonheur qu'en société, les principes de la véritable philosophie étant définis comme des « règles que l'on doit suivre pour trouver une société qui nous convienne, et pour nous rendre notre vie aussi heureuse qu'elle peut l'être<sup>72</sup> ». Il rejoint par-là les leçons contemporaines de civisme de Le Maître de Claville dans son *Traité du vrai mérite* et la définition du philosophe de Dumarsais comme « honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables<sup>73</sup> », dans l'*Encyclopédie*.

À la fin du roman, Thérèse mène une vie conjugale avec le comte, optant pour une sorte de retraite paisible dont on retrouve de nombreuses occurrences dans le corpus libertin. *Topos* méconnu du genre, la vie campagnarde à l'écart des agitations du monde fait beaucoup d'émules en fin de carrière. C'est une authentique « paix du plaisir<sup>74</sup> » que recherchent alors

---

<sup>71</sup> Thérèse philosophe, p. 959.

<sup>72</sup> Boyer d'Argens, *La Philosophie du bon sens*, op. cit., VI, p. 349.

<sup>73</sup> César Chesneau Dumarsais, *Le Philosophe*, dans *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, G. Mori et A. Mothu (éd.), Paris, Honoré Champion, 2005, p. 37.

<sup>74</sup> Crébillon, *Les Heureux orphelins*, op. cit., p. 72.

## CORPUS, revue de philosophie

ces retraits libertins, autrement dit une forme de plaisir serein, loin des égarements d'une jeunesse dissolue et en osmose avec la nature. Rétrospectifs, les récits libertins émanent précisément de ces voix d'exilés. Refuge et salut pour des personnages abimés ou choix délibéré de la raison, cet isolement tend vers une sorte d'ascèse d'inspiration épicurienne – dont se souviendra notamment Saint-Évremond au siècle du libertinage érudit<sup>75</sup> – partant du principe que « la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart de la foule<sup>76</sup> ». Comme le calcule le Comte de \*\*\* :

J'ai usé le monde, j'ai usé l'amour même ; toutes les passions aveugles et tumultueuses sont mortes dans mon cœur. J'ai par conséquent perdu quelques plaisirs, mais je suis exempt de toutes les peines qui les accompagnent, et qui sont en bien plus grand nombre. Cette tranquillité, ou si vous voulez pour m'accommoder à vos idées, cette espèce d'insensibilité, est un dédommagement bien avantageux, et peut-être l'unique bonheur qui soit à la portée de l'homme<sup>77</sup>.

Certes, la perte des plaisirs charnels est dommageable – le Comte fait d'ailleurs plusieurs tentatives ratées avant de se ranger, tant l'attraction des divertissements est grande – mais, eu égard aux conséquences pernicieuses de la vie mondaine, la retraite est envisagée comme une forme notable de compensation, offrant une forme supérieure de plaisir. C'est sur l'éloge de cette volupté suprême que se terminent *Les Confessions du Comte de \*\*\** : « Je vis content, puisque je suis persuadé que l'état dont je jouis est le plus heureux où un honnête homme puisse aspirer<sup>78</sup> ». Ainsi, devant « l'abus du monde », on savoure le « prix<sup>79</sup> » de la retraite

---

<sup>75</sup> Voir notamment Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII<sup>e</sup> siècle en France. Études sur Gassendi, Cyrano, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, PUF, 1998.

<sup>76</sup> *Maximes Capitales*, XIV.

<sup>77</sup> *Les Confessions du Comte de \*\*\**, p. 181.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>79</sup> Claude-Henri de Fusée de Voisenon, *Histoire de la félicité*, dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 541.



## Élise Sultan

et ses « douceurs », remarque le philosophe de l'*Histoire de la félicité*. Pour autant, aucune forme de misanthropie ne guette ces convertis dont la solitude se vit le plus souvent à deux, dans un doux commerce à mi-chemin entre un amour apaisé et une sincère amitié. Selon Henri Coulet, Duclos ouvre ici « la voie d'une jouissance paisible et mesurée, qui n'est pas l'ataraxie stoïcienne ni le renoncement érémitique au monde, mais accession – autant qu'il est en l'homme – à la permanence et à la stabilité<sup>80</sup> ». Or, jusqu'où peut-on aller dans la recherche d'une stabilité sans compromettre le plaisir lui-même ? Comme l'analyse Robert Mauzi, « le repos rencontre toujours la même limite. Au-delà de la détente et de l'allègement, il se dissout dans la vacuité et l'inexistence. Un repos absolu n'est pas un état où l'on puisse vivre<sup>81</sup> ». Le bonheur se trouve alors dans la recherche d'une balance entre le mouvement perpétuel des plaisirs cinétiques et l'apaisement des plaisirs stables du sage épicurien<sup>82</sup>.

Présentés comme l'aboutissement de ce qui est seulement esquissé chez Boyer d'Argens<sup>83</sup>, les romans libertins de Sade proposent, quant à eux, une forme d'équilibre dans l'insensibilisation la plus totale nommée « apathie ». Concept clé de la carte sadienne du « non-tendre », le mot provient du grec *apatheia*, signifiant littéralement privation de passions. Cette fermeté, par où l'on parvient à être « indifférent aux choses indifférentes<sup>84</sup> », est seule

---

<sup>80</sup> Henri Coulet, *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 387.

<sup>81</sup> Robert Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 383.

<sup>82</sup> Pour la distinction épicurienne entre plaisirs cinétiques et plaisirs statiques, voir notamment Diogène Laërce, X, 136.

<sup>83</sup> *Thérèse philosophe* figure dans la bibliothèque du libertin Claude, où il est apprécié comme un « ouvrage charmant du marquis d'Argens, le seul qui ait montré le but, sans néanmoins l'atteindre tout à fait ; l'unique qui ait agréablement lié la luxure à l'impiété, et qui, bientôt rendu public, tel que l'auteur l'avait primitivement conçu, donnera enfin l'idée d'un livre immoral » (*Histoire de Juliette*, p. 591).

<sup>84</sup> Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, § 46.

## CORPUS, revue de philosophie

garante de l'ataraxie. Se référant à un même effort d'insensibilisation, les libertins sadiens en pervertissent la fin. En effet, la nécessité d'affermir l'âme n'est plus ici le moyen d'atteindre la perfection morale, mais, au contraire, de s'en libérer pour augmenter les plaisirs :

Éteins ton âme, Justine, comme tu nous vois endurcir les nôtres ; tâche de te faire des plaisirs de tout ce qui alarme ton cœur : parvenue bientôt, comme nous, à la perfection du stoïcisme, ce sera dans cette apathie que tu sentiras naître une foule de nouveaux plaisirs, bien autrement délicieux que ceux dont tu crois trouver la source dans ta funeste sensibilité<sup>85</sup>.

Énergie à son paroxysme, l'« heureuse apathie<sup>86</sup> » correspond au stade ultime de maîtrise raisonnée des passions, permettant d'accéder à une forme supérieure de plaisir. On ne saurait faire carrière dans les plaisirs sans garder la tête froide. Le personnage de Clairwil incarne cette fermeté : « Mon âme est impassible, disait-elle ; je défie aucun sentiment de l'atteindre, excepté celui du plaisir. Je suis maîtresse des affections de cette âme... de ses désirs... de ses mouvements ; chez moi, tout est aux ordres de ma tête (...) »<sup>87</sup>. Apprendre à « comprimer<sup>88</sup> » ses organes et à ne plus rien ressentir demande une certaine discipline qui n'est pas sans rappeler l'ascèse antique ou le devoir kantien. L'apathie désigne alors moins « un détachement des passions » stoïcien qu'une « prise en charge par la froide raison de leur pire délire<sup>89</sup> », selon Michel Delon. Or, comment se prémunir, ici encore, contre une déperdition de plaisir, lequel semble perdre, pour le moins, sa vivacité et sa spontanéité ? Par sa singularité au sein de la

---

<sup>85</sup> *Nouvelle Justine*, op. cit., p. 174.

<sup>86</sup> *Histoire de Juliette*, p. 421.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>88</sup> *Nouvelle Justine*, p. 175.

<sup>89</sup> Michel Delon, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1998, p. 408.

## Élise Sultan

Société du Crime, il semblerait que le personnage de Juliette ouvre une brèche dans le calcul sadien. Toute en effervescence, la jeune femme n'hésite pas à s'attacher à ses initiateurs, Noirceuil et Saint-Fond, contre « l'indifférence<sup>90</sup> » de rigueur. Elle fait également preuve d'un grand enthousiasme pour le crime : la « tête montée au libertinage » ferait commettre des forfaits d'une « volupté » nettement supérieure à ceux que l'on fomenté « machinalement<sup>91</sup> » de sang-froid, explique-t-elle. Les tergiversations de la sœur de Justine témoignent ainsi des failles de l'apathie qui, en recherchant le degré zéro de la sensibilité, est mise en échec par la sensibilité elle-même. Juliette démontre ainsi que seul le primat de la volupté sur la raison garantit un calcul positif (et non nul) du point de vue du plaisir.

### Conclusion

En fait de calcul des plaisirs et des peines, la stratégie libertine pour accéder au bonheur connaît de nombreuses variantes – actant de la diversité du corpus – de la surenchère à l'insensibilisation, en passant par la tempérance. La recherche de la plus grande satisfaction possible oscille ainsi, selon les goûts, de la sobre retraite au crime passionné. Ces deux extrêmes répondent, paradoxalement, à une même exigence de raffinement et de rationalisation de la jouissance. Dès lors, à la jonction de l'hédonisme épicurien et du matérialisme des Lumières, la sagesse libertine alimente la réflexion sur le calcul moral et sa portée économique. Ses récits fictifs et divertissants incarnent les lignes de force et de faiblesse de l'arithmétique du bonheur, invitant les lecteurs à des expériences de pensée riches de sens.

Se dirige-t-on alors vers une forme d'« économie libidinale<sup>92</sup> » ? Autrement dit, peut-on envisager la dynamique individuelle des « machines désirantes » libertines comme un processus collectif

---

<sup>90</sup> *Histoire de Juliette*, p. 357.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 451-453.

<sup>92</sup> Voir notamment Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

## **CORPUS, revue de philosophie**

de production, selon une grille de lecture freudo-marxiste ? Pour Deleuze et Guattari, la « machine capitaliste » suppose le décodage concomitant des flux de production de marchandises et des flux du désir. « Les machines désirantes sont bien les mêmes que les machines sociales et techniques », expliquent-ils dans *L'anti-Œdipe*, « mais elles sont comme leur inconscient : elles manifestent et mobilisent en effet les investissements libidinaux (investissements de désir) qui “correspondent” aux investissements conscients et préconscients (investissements d'intérêt) de l'économie, de la politique et de la technique d'un champ social déterminé<sup>93</sup> ». Or, le corpus libertin donne précisément à penser une circulation vivante des corps, productrice de désirs, et ce, fût-ce par la médiation d'un calcul rationnel. Bien plus, il semblerait qu'une telle économie érotique anticipe les critiques de l'homologie entre flux désirant et flux marchands. En effet, il demeure possible, pour un libertin, de définir individuellement le bonheur comme le produit d'un calcul, sans être calculateur au sens d'égoïste et sans assimiler les autres hommes à des marchandises, c'est-à-dire en tenant compte de la dimension sociale et collective du désir.

**Élise SULTAN**  
**Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne**  
**Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne**

---

<sup>93</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* 1, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 483.

## **TURGOT ET LE RÔLE DES IDÉES SENSIBLES DANS LA GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ CAPITALISTE**

### **Introduction**

Selon un lieu commun relativement répandu, le libéralisme économique est fondé sur une anthropologie, celle de *l'homo œconomicus*<sup>1</sup>, agent calculateur et rationnel, et cette anthropologie est elle-même fondée sur une épistémologie, l'empirisme<sup>2</sup>, selon laquelle les sensations constituent l'origine des connaissances. L'idée est la suivante : si ce qui incite l'homme à connaître le monde est une variété de sensations de plaisir et de peine, il se définit alors comme un jouisseur prioritairement intéressé à son bien-être matériel, et sa raison comme une faculté mise au service de ce bien-être. C'est ce lieu commun que, depuis quelques mois<sup>3</sup>, nous interrogeons, en tentant de répondre à la question suivante : l'empirisme classique conduit-il nécessairement à faire de l'homme un *homo œconomicus*, ou bien, comme le soutient

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Christian Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>2</sup> Voir notamment Ch. Laval, *op. cit.* ; Joël-Thomas Ravix et Paul-Marie Romani, « L'idée de progrès comme fondement des analyses économiques de Turgot », in *Économies et Société*, n°1, 1984(18), p. 97-118 ; Gilbert Faccarello et Annie Cot, « Sensualistes et utilitaristes », sous la direction de Alain Béraud et Gilbert Faccarello, *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Paris, La Découverte, 1993, vol. 1.

<sup>3</sup> Cf. Marion Chottin, « Comment fonder le moi intéressé ? La fiction de l'homme originaire dans Condillac et Turgot », in *Économies et sociétés*, à paraître.

## CORPUS, revue de philosophie

Marx dans la *Sainte famille*<sup>4</sup>, mène-t-il au contraire tout droit au communisme et à une humanité historiquement déterminée ?

À l'aune de la théorie économique néo-classique, on pourrait (paradoxalement) être tenté de donner raison à Marx : chez Walras par exemple, nulle trace du primat du sensible et des sensations particulières sur les idées générales – bien au contraire l'économiste présente-t-il son épistémologie comme rationnelle, parce que déductive, et héritière de la mécanique et de l'hydraulique<sup>5</sup>. À rebours du *topos* mentionné, nous aurions en réalité affaire à une analogie assez simple, l'empirisme étant au socialisme ce qu'est le rationalisme au libéralisme.

Résoudre cette contradiction apparente nous permettrait 1) de rapporter à ses fondements, non seulement anthropologiques, mais avant tout épistémologiques, la construction progressive de la figure de l'*homo œconomicus*. 2) De déterminer si la prise en compte des arguments de l'empirisme classique dans son opposition au rationalisme peut venir conforter la théorie néo-classique et sa conception de l'agent rationnel, ou révéler au contraire certaines de ses insuffisances, ou encore mettre en évidence une éventuelle césure entre libéralisme classique et néo-libéralisme.

Pour ce faire, la pensée de Turgot (1727-1781) nous paraît incontournable : économiste et philosophe, celui-ci est l'un des premiers théoriciens de la société capitaliste libérale – entre les

---

<sup>4</sup> Cf. Karl Marx, *La Sainte Famille, ou Critique de la critique critique*, Chap. VI, III, d. Précisons que Marx, dans ces pages, traite du matérialisme classique, et non pas explicitement de l'empirisme. Cependant, ce sont bien Locke et Condillac qu'il mentionne, et auxquels il attribue deux thèses (au moins) qui préfigurent celles du matérialisme historique : celles de l'égalité des hommes entre eux, et de leur détermination par les circonstances.

<sup>5</sup> Cf. Léon Walras, *Éléments d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale*, Paris, Economica, 1988, p. 53 : « Si l'économie politique pure, ou la théorie de la valeur d'échange et de l'échange, c'est-à-dire la théorie de la richesse sociale considérée en elle-même, est, comme la mécanique, comme l'hydraulique, une science physico-mathématique, elle ne doit pas craindre d'employer la méthode et le langage des mathématiques. La méthode mathématique n'est pas la méthode expérimentale, c'est la méthode rationnelle ».

## Marion Chottin

physiocrates<sup>6</sup>, qui font plutôt la théorie de la société agraire d'Ancien Régime<sup>7</sup>, et Adam Smith, dont il anticipe plusieurs thèses – et il se réclame, dans toute son œuvre, de l'épistémologie empiriste : selon lui, les idées viennent des sens, ainsi que l'a prouvé John Locke à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. Notre question devient donc : y a-t-il un, voire plusieurs liens entre les thèses économiques de Turgot et sa théorie empiriste de la connaissance ? Afin d'y répondre, nous montrerons d'abord que la conception qu'il se fait de la société marchande du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme accomplissement de l'humanité, provient de l'application de la méthode empiriste aux faits sociaux. Puis nous nous demanderons si la figure de l'entrepreneur, que Turgot est l'un des premiers à théoriser<sup>9</sup>, constitue un effet de genèse empiriste.

---

<sup>6</sup> Voir notamment François Quesnay, *Œuvres économiques complètes et autres textes*, Ch. Théré, L. Charles et J.-Cl. Perrot (éd.), Paris, Éditions de l'Ined, 2005 ; Paul Pierre Le Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2001.

<sup>7</sup> Cf. Jean Cartelier, « L'économie politique de Quesnay ou l'Utopie du royaume agricole », introduction à l'édition d'un choix de textes de Quesnay, sous le titre *Physiocratie*, Paris, Flammarion, 1991 ; Philippe Steiner, « L'économie politique du royaume agricole : François Quesnay », *Nouvelle histoire de la pensée économique, op. cit.*, vol. 1 ; Francine Markovits (dir.), « Nature et société au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dossier Économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour servir à l'intelligence de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, par Lemerrier de La Rivière », *Corpus, revue de philosophie*, n° 40, 2002.

<sup>8</sup> Voir par exemple l'article « Existence » de l'*Encyclopédie*, dans Anne Robert Jacques Turgot, *Œuvres de Turgot et documents le concernant, avec biographie et notes par Gustave Schelle* [abrégées par la suite OT], Paris, F. Alcan, 1913-1923, t. 1, p. 518.

<sup>9</sup> Si Yves Citton souligne que Turgot est « l'un des premiers inventeurs » du « libéralisme économique », il indique également que la figure de l'entrepreneur a été « théorisée dès Cantillon ». Cf. Y. Citton, « Turgot, poéticien et théoricien de l'invention : économie des discours et discours de l'économie », document de travail ; et Richard Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, Paris, Éditions de l'Ined, 1997.

## CORPUS, revue de philosophie

### **La société capitaliste comme stade le plus élevé du développement de l'humanité**

#### *Extension de la genèse empiriste à l'histoire de l'humanité*

Lorsque Turgot, dans plusieurs de ses textes, établit la genèse de la société marchande moderne, il adopte une démarche qui consiste à remonter jusqu'aux « idées sensibles »<sup>10</sup> caractéristiques des premières sociétés, puis à retracer de là l'histoire de l'humanité, pour établir que les nations actuelles sont toutes passées par les différents âges de l'esprit : enfance, âge adulte, maturité.

Or, une telle démarche est celle-là même que John Locke, et surtout Condillac, ont adoptée pour étudier l'entendement humain et l'acquisition de ses connaissances. En 1690, le philosophe anglais établit le premier une genèse systématique des idées complexes depuis les idées simples de sensation et de réflexion<sup>11</sup>, et en 1746, son disciple français, non seulement étend une telle genèse aux opérations de l'esprit (de la perception au jugement *via* l'attention, la mémoire et la réflexion), mais fait encore la théorie d'une telle méthode, qu'il nomme "analyse" et décompose en deux temps : une phase régressive, qui consiste à remonter jusqu'aux premiers temps du connaître (*i.e.* aux premières perceptions), suivie d'une phase progressive, qui, de

---

<sup>10</sup> Cf. Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, OT, t. 1, p. 216 : « Les connaissances les plus sublimes ne sont et ne peuvent être que les premières *idées sensibles* développées ou combinées, de même que l'édifice, dont la hauteur étonne le plus nos regards, s'appuie nécessairement sur cette terre que nous foulons aux pieds (...) ». Nous soulignons. Le titre et le contenu de l'ouvrage annoncent l'œuvre fameuse de Condorcet publiée en 1795. Cf. Nicolas de Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, J.-P. Schandeler et P. Crépel (éd.), Paris, Éditions de l'Ined, 2004.

<sup>11</sup> Cf. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1998.



## Marion Chottin

là, décrit la formation des idées et facultés<sup>12</sup>. À distance des cartésiens, Condillac conçoit ainsi l'esprit humain progressivement, de son enfance à sa maturité, âge de réflexion atteint grâce aux signes du langage et à la maîtrise de l'attention qu'ils autorisent.

Rapprochée de ces sources, la méthode turgotienne apparaît aussitôt comme une extension de l'analyse empiriste, de l'individu jusqu'à l'espèce humaine<sup>13</sup>. Dès 1750 en effet, Turgot part de l'observation : « *On voit s'établir des sociétés, se former des nations, qui dominant tour à tour et obéissent à d'autres nations ; les Empires s'élèvent et tombent (...)*<sup>14</sup> », et entreprend de retracer l'histoire de l'humanité, comme Locke et Condillac avaient retracé celle de l'âme : « (...) le genre humain, *considéré depuis son origine*, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui, lui-même, a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès<sup>15</sup> ».

Est-ce à dire que l'idée de progrès dans l'histoire<sup>16</sup> soit un effet d'empirisme ? S'il ne nous appartient pas ici de répondre à cette question, mentionnons cependant un point de nature à l'étayer : d'après Turgot, c'est parce que l'expérience constitue l'origine et la source des connaissances, et qu'elle est par définition cumulative, que le sens de l'histoire ne peut être que celui d'un progrès – et ce, en dépit des périodes de stagnation, et même de régression que les sociétés traversent, du fait des guerres, et plus généralement, des passions tumultueuses<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Albin Michel, 1998.

<sup>13</sup> Sur les usages turgotiens de la mécanique cartésienne et de la dynamique leibnizienne, voir Francine Markovits, *L'ordre des échanges, philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, PUF, 1986, chap. V.

<sup>14</sup> *Tableau philosophique*, *op. cit.*, p. 215. Nous soulignons.

<sup>15</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>16</sup> Sur cette notion de progrès, voir Joël-Thomas Ravix et Paul-Marie Romani, « L'idée de progrès comme fondement des analyses économiques de Turgot », *op. cit.*

<sup>17</sup> Cf. *Plan du premier Discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations*, OT, t. 1, p. 284 : « Les hommes, instruits par l'expérience,

## CORPUS, revue de philosophie

La genèse condillacienne des connaissances individuelles est d'ailleurs, pour Turgot, principe d'intelligibilité de ces vicissitudes mêmes : d'après lui, rien d'étonnant à ce que l'humanité ait été lente en ses progrès, et ait mis beaucoup de temps à atteindre le stade de la raison, puisque, comme nous le montre le cas du nourrisson, les premières idées sont loin d'être aussitôt claires et distinctes :

Les idées naissent et s'assemblent dans notre âme presque à notre insu ; les images des objets viennent l'assaillir dès le berceau ; peu à peu nous apprenons à les distinguer, moins par rapport à ce qu'ils sont en eux-mêmes, que par rapport à nos usages et à nos besoins (...) <sup>18</sup>.

Et si les signes du langage, comme Condillac l'a établi, sont les moyens par lesquels les idées se lient entre elles, et constituent avec elles le véritable principe de la connaissance, ils sont aussi, comme Locke l'a souligné, les principaux vecteurs de l'erreur, en tant que les idées ainsi liées le sont d'abord confusément, avant que la réflexion déployée ne puisse s'y appliquer :

(...) les signes du langage s'impriment dans l'esprit encore faible, se lient par le moyen de l'habitude et de l'imitation, d'abord aux objets particuliers, puis parviennent à rappeler des notions plus générales : ce chaos d'idées, d'expressions, s'accroît et se confond sans cesse, et l'homme, quand il commence à chercher la vérité, se trouve au milieu d'un labyrinthe où il est entré les yeux bandés : faut-il s'étonner de ses erreurs <sup>19</sup> ?

---

deviennent plus et mieux humains » ; p. 285 : « Aucune mutation ne s'est faite qui n'ait amené quelque avantage ; car aucune ne s'est faite sans produire de l'expérience, et sans étendre, ou améliorer, ou préparer l'instruction ».

<sup>18</sup> *Tableau philosophique*, p. 219.

<sup>19</sup> *Ibid.*

## Marion Chottin

Les motifs du labyrinthe et de l'aveuglement, typiques de l'épistémologie des Lumières, et qui caractérisent ici les premiers temps de l'histoire humaine, s'enracinent ainsi, chez Turgot comme chez Diderot et d'Alembert, dans l'idée de déploiement génétique de l'esprit, ou de maturation progressive de la raison.

Mais l'essentiel réside, selon nous, dans le fait que le stade de l'accomplissement de la raison correspond strictement, pour Turgot, à la période qui est la sienne, ou plutôt qui la précède exactement et s'étend jusqu'à elle, à savoir le siècle de Louis XIV. Ainsi s'exclame-t-il à son propos : « Enfin, toutes les ombres sont dissipées : quelle lumière brille de toutes parts ! quelle foule de grands hommes dans tous les genres ! quelle perfection de la raison humaine !<sup>20</sup> ». Cette perfection est justifiée, très classiquement, par les progrès effectués dans les sciences, depuis Kepler, Galilée et Descartes, jusqu'à Newton et Leibniz, mais aussi dans le domaine des arts mécaniques et libéraux. Même si ce n'est donc pas tant dans la société marchande moderne, que dans les arts et les sciences, que Turgot situe l'accomplissement de la raison, il n'en demeure pas moins que le commerce constitue, selon lui, la condition matérielle de leurs progrès. Ainsi souligne-t-il :

(...) déjà les productions des deux mondes, rassemblées sous les yeux par un commerce immense, sont devenues le fondement d'une physique inconnue jusque-là, et dégagée enfin des spéculations étrangères (...)<sup>21</sup>.

Mais si le commerce mondial forme la condition de possibilité de l'accomplissement des sciences et des arts, comment se fait-il que, pour Turgot, seules les sociétés occidentales aient atteint une telle maturité d'esprit ? C'est alors qu'il fait intervenir le facteur politique : « (...) l'esprit de commerce suppose une propriété des biens indépendante de toute autre force que celles des lois : il ne peut s'accoutumer aux avanies orientales<sup>22</sup> ». Ainsi, seul un État

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>22</sup> *Plan du premier Discours*, p. 287.

## CORPUS, revue de philosophie

de droit rend possible le développement de la société marchande, et par là-même celui des sciences et des arts, de telle sorte que celle-ci correspond à un stade de la genèse de l'esprit qui n'est atteint que dans les sociétés occidentales. L'application de la genèse empiriste aux faits sociaux permet donc bien à Turgot d'élever la société marchande européenne de l'âge classique et des Lumières au stade suprême du développement de l'esprit rationnel.

### *Une genèse fictionnelle*

Mais quel est le statut exact de son discours ? La difficulté de l'indiquer d'emblée tient au fait que Turgot ne se contente pas exactement de formuler en philosophe « quelques réflexions sur la naissance, les accroissements, les révolutions des sciences et des arts, *rapprochées de la suite des faits historiques*<sup>23</sup> » pour dégager de là, au moyen de la thèse empiriste de la genèse des facultés, les différents âges par lesquels est passé l'esprit humain : il remonte *en deçà* des débuts de l'histoire, *i.e.* en deçà de l'invention de l'écriture, pour considérer l'espèce humaine en son commencement véritable, « dans les premiers temps<sup>24</sup> » de son existence, et produire une genèse des sociétés telle qu'elle puisse être de droit sans lacune.

Il part donc d'un état pré-historique du genre humain, et reconstitue en pensée les principaux faits caractéristiques de son évolution. Cette reconstitution des faits préalable à la naissance de l'écriture est ainsi, à proprement parler, une *fiction*, dont l'élaboration est permise, dans le texte de Turgot, par rien moins que la Genèse elle-même<sup>25</sup> :

Les Livres Saints, après nous avoir éclairés sur la création de l'Univers, l'origine des hommes et la naissance des premiers arts, nous font bientôt voir le genre humain concentré de

---

<sup>23</sup> *Tableau philosophique*, p.216. Nous soulignons.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>25</sup> Voir aussi le *Plan du Premier discours*, p. 278 : « Dans ce silence de la raison et de l'histoire, un *livre* nous est donné comme dépositaire de la Révélation ».

## Marion Chottin

nouveau dans une seule famille par un déluge universel. À peine commençait-il à réparer ses pertes, que la division miraculeuse des langues força les hommes de se séparer. La nécessité de s'occuper des besoins pressants de la nourriture dans des déserts stériles et qui n'offraient que des bêtes sauvages, les obligea de s'écarter les uns des autres dans toutes les directions et hâta leur diffusion dans tout l'Univers. Bientôt les premières traditions furent oubliées, les nations séparées par de vastes espaces et plus encore par la diversité des langages, inconnues les unes aux autres, furent presque toutes plongées dans la même barbarie où nous voyons encore les Américains<sup>26</sup>.

Sur cette question du rôle de la Genèse comme point de départ de la fiction génétique des temps anté-historiques, la différence est sensible entre le *Tableau philosophique* et le *Plan d'un premier discours sur l'histoire universelle*. Tandis que le texte que nous venons de citer établit une continuité stricte entre l'histoire sainte et la genèse empiriste, le *Plan* introduit une coupure explicite entre ces deux récits. Dans ce texte, Turgot écrit ainsi à propos de la Bible que « [c]e livre ne s'oppose (...) point à ce que nous recherchions comment les hommes ont pu se répandre sur la terre, et les sociétés politiques s'organiser<sup>27</sup> ». Ainsi, tandis qu'il faisait comme si, dans le *Tableau*, la Genèse elle-même enseignait la raison pour laquelle les hommes s'étaient dispersés sur la Terre, Turgot soutient désormais *qu'elle n'empêche pas une telle recherche* – comme si, au final, elle n'en disait rien ou presque, et laissait l'esprit humain libre de conjecturer. Bien plus, selon Turgot, le livre de la Genèse « (...) donne à ces intéressants événements [sc. la dispersion des hommes et l'organisation des sociétés politiques] un nouveau point de départ, semblable à celui qui aurait eu lieu, *quand les faits qu'il nous raconte ne seraient pas devenus un objet de notre foi*<sup>28</sup> ». Nulle trace désormais de l'épisode de la tour de Babel, devenu superflu, dans la mesure

---

<sup>26</sup> *Tableau philosophique*, p. 216.

<sup>27</sup> *Plan du premier Discours*, p. 278.

<sup>28</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

## CORPUS, revue de philosophie

où la rareté des ressources naturelles explique aussi bien que lui la dispersion des hommes sur la surface de la Terre<sup>29</sup>. Ainsi, l'histoire de Noé et des siens au sortir du déluge correspond à la situation, qui peut sembler naturelle, de la première famille humaine apparue sur la Terre : non seulement cette histoire fournit un point de départ à la genèse des sociétés, mais, en se substituant à celle d'Adam et Ève et de leurs enfants, dans laquelle Dieu ne cesse d'intervenir, elle permet, tout à fait paradoxalement, de se passer de la croyance, et ouvre la voie à la raison.

Envisagé comme fiction, le récit turgotien paraît plus encore hériter des genèses condillacienne et lockéenne. Si, dans *l'Essai sur l'entendement humain*, le recours à la fiction demeure ponctuel, et subordonné à une analyse de l'esprit qui s'effectue au présent, sans remontée jusqu'à ses premiers pas, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* fait du récit fictionnel l'autre nom de la genèse. En effet, et comme l'a souligné André Charrak<sup>30</sup>, la genèse empiriste possède une « dimension rétroactive », en vertu de laquelle les nouveaux acquis de l'expérience modifient les précédents, au point de les rendre, au présent, méconnaissables. C'est ainsi, d'après Condillac, que l'apparition, chez l'enfant, des premières idées (ou images d'objets) supprime définitivement les sensations (ou modifications de l'âme strictement subjectives) qui en constituent cependant le fondement. Pour atteindre les premiers temps du connaître, il est donc nécessaire, selon l'abbé, de quitter le terrain de la stricte introspection, et de se projeter en pensée dans l'esprit d'un homme qui ouvre les yeux sur le monde, jusqu'à atteindre de nouveau, progressivement, le stade de l'observation des faits de

---

<sup>29</sup> *Ibid.* : « Sans provisions, au milieu des forêts, on ne put s'occuper que de la subsistance. Les fruits que la terre produit sans culture sont trop peu de chose ; il fallut recourir à la chasse des animaux qui, peu nombreux et ne pouvant dans un canton déterminé fournir à la nourriture de beaucoup d'hommes, ont par là même accéléré la dispersion des peuples et leur diffusion rapide ».

<sup>30</sup> Cf. André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009, p. 70.

## Marion Chottin

conscience. Ainsi, l'analogie entre la genèse empiriste de l'individu et celle du genre humain semble à son comble – et ce, d'autant que deux éléments accréditent l'idée d'un héritage direct de l'une à l'autre. 1) Dans l'*Essai* de Condillac, le premier livre de la *Bible* constituait déjà le point de départ de la genèse – ou plutôt des deux genèses ; celle, d'abord, des opérations de l'esprit humain, qui, conformément à l'union post-lapsaire de l'âme et du corps, débute avec la perception sensible, et celle, ensuite, du langage articulé, qui prend pour point de départ...un couple d'enfants sauvés du déluge. Chez Condillac, la référence à la Genèse remplit ainsi la fonction même qu'elle remplira chez Turgot quelques années plus tard, à savoir, satisfaire les croyants, mais surtout aider la pensée à imaginer du vraisemblable. 2) Figure dans l'*Essai* de l'abbé une césure analogue à celle que l'auteur du *Tableau* et du *Plan* introduira entre la phase proprement fictionnelle de la genèse, qui prend fin à l'invention de l'écriture, et sa phase philosophico-historique, qui débute avec elle. En effet, les éléments de la genèse qui, dans l'*Essai*, sont aujourd'hui méconnaissables et demandent à être appréhendés par la fiction sont précisément ceux qui se situent *avant* l'institution des signes et la liaison des idées qu'ils autorisent – dans la mesure où ce sont les signes qui, notamment, permettent la transformation des sensations en idées. C'est la raison pour laquelle Condillac fait de la liaison des idées – et non de la perception sensible – le véritable principe de la connaissance humaine, en tant qu'il est le premier stade de la genèse à pouvoir faire l'objet d'une aperception<sup>31</sup>. Ainsi, chez Turgot comme chez son prédécesseur, le recours à la fiction, loin d'entraver ou de réduire la rationalité, vient au contraire l'étendre jusqu'aux origines de l'homme, et fonder son déploiement.

Puisque c'est la genèse fictionnelle appliquée aux faits sociaux qui permet, *in fine*, d'établir que la société marchande moderne est partie prenante du stade le plus élevé du déploiement de l'esprit, nous pouvons affirmer l'existence d'un premier lien fort entre empirisme et libéralisme. Cependant, dans la mesure

---

<sup>31</sup> Cf. M. Chottin, « La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », in *Astérior*, 12/2014, <https://asterion.revues.org/2503>.

## **CORPUS, revue de philosophie**

où l'affirmation d'un rapport étroit entre commerce d'un côté, et progrès des sciences et des arts de l'autre, n'est pas uniquement, loin s'en faut, un motif libéral, et peut être compatible avec le refus de la concurrence libre et non faussée, un tel résultat est encore largement insuffisant pour soutenir que l'empirisme conduit tout droit au libéralisme. Il nous faut donc à présent effectuer un grossissement, et centrer nos analyses sur la distinction turgotienne des catégories sociales – car c'est là où se situe, dans les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766), la genèse d'une figure authentiquement libérale, à savoir, celle de l'entrepreneur.

### **La figure de l'entrepreneur : un effet de genèse empiriste ?**

*Les différences naturelles entre les ingenia à l'origine des premières inégalités sociales*

Ce que l'empirisme vient incontestablement fonder anthropologiquement, c'est l'homme de la recherche indéfinie des plaisirs sensibles. Dans l'article « Existence » de l'*Encyclopédie*, Turgot s'appuie, en effet, sur l'analyse empiriste de la perception, pour soutenir que tout individu est déterminé à se mouvoir par les sensations de plaisir et de peine suscitées en lui par les objets du dehors :

Les objets dont nous observons la distance et les mouvements autour de notre corps, nous intéressent par les effets que ces distances ou ces mouvements nous paraissent produire sur lui, c'est-à-dire par les sensations de plaisir et de douleur que ces mouvements peuvent nous donner. La présence de ces objets devient la source de nos désirs et de nos craintes, *et le motif des mouvements de notre corps*, dont nous dirigeons la marche au milieu de tous les autres corps, précisément comme un pilote conduit une barque sur une mer semée de rochers et couvertes de barques ennemies<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Turgot, article « Existence », *op. cit.*, p. 522. Nous soulignons.



## Marion Chottin

À partir de la sensation, qui constitue, selon lui, le premier rapport de l'homme au monde, Turgot voit ainsi se générer un mouvement (tant physique que moral) qui tend, par nature, au plaisir sensible, et qui ne cessera plus, jusqu'à sa mort, d'animer l'individu<sup>33</sup>. Ainsi, la genèse empiriste fondée sur le primat du sensible produit manifestement, dans son œuvre, une anthropologie – à tout le moins des éléments anthropologiques – qui font autant rupture avec l'idée d'une humanité vouée à laver ses péchés par la contrition, qu'avec celle d'un bonheur terrestre identifié à l'ataraxie et au repos de l'âme : désormais, l'homme est un être sensible et qui aspire à jouir<sup>34</sup>.

Cependant, nous sommes encore loin à ce stade de l'individu calculateur et rationnel : la recherche du plaisir sensible peut certainement prendre de très diverses figures, de celle de l'*homo œconomicus* jusqu'à celle du dissipateur. Le texte des *Réflexions* le confirme. S'il ne fait pas mention de la thèse selon laquelle les idées viennent des sens, celui-ci situe néanmoins lui aussi son discours au cœur de la genèse empiriste – plus exactement au stade, pré-historique, des cultivateurs, qui, le *Tableau* nous l'a appris, fait suite à celui des chasseurs et des pasteurs. Or, voici ce que Turgot y écrit dans les toutes premières pages, lorsqu'il s'agit pour lui de justifier l'inégale répartition des terres entre les différents propriétaires-cultivateurs : « Le contraste de l'intelligence, de l'activité et surtout de l'économie des uns avec l'indolence,

---

<sup>33</sup> Cf. M. Chottin, « Comment fonder le moi intéressé ? La fiction de l'homme originaire dans Condillac et Turgot », *op. cit.*

<sup>34</sup> Nous reviendrons sur ce point, mais indiquons déjà que de nombreux passages des *Réflexions* présupposent une telle tendance de l'homme à l'amplification indéfinie de son mouvement désirant. Voir, par exemple, le § II, OT, t. 2, p. 534 (« Or, les premiers qui ont cultivé ont probablement cultivé autant de terrain que leurs forces le permettaient et, par conséquent, plus qu'il n'en fallait pour les nourrir »), le § IV, p. 536 (« Le laboureur tirait de son champ la plus grande quantité de productions possible (...) »), ou encore le § XXXI, p. 552 (« Dans cette convention, il est naturel que chacun désire de recevoir le plus qu'il peut et de donner le moins qu'il peut »).

## CORPUS, revue de philosophie

l'inaction et la dissipation des autres, fut un quatrième principe d'inégalité et le plus puissant de tous<sup>35</sup> ».

Remarquons l'étrangeté de l'équivalence entre, d'un côté, intelligence, activité et économie, et, de l'autre, indolence, inaction et dissipation, chacun des trois termes s'inscrivant manifestement dans une chaîne causale : pour Turgot, les talents innés engendrent le travail et la pratique de l'économie, quand leur absence conduit au contraire à la paresse et à la dissipation, *i.e.* au luxe. Tout se passe donc comme si, selon lui, le mouvement suscité par les objets du dehors se spécifiait en fonction d'une tendance innée vers l'une ou l'autre de ces deux orientations.

Le fait qu'un résidu d'innéisme vienne ainsi se loger au cœur de la genèse empiriste se voit confirmé par le texte du *Tableau*. Il semblerait que l'on assiste, dans ces pages, à la faillite de l'épistémologie empiriste. Comme le soulignera Marx un siècle plus tard, et Turgot dans ces lignes, celle-ci tend en effet à fonder, bien plutôt, l'égalité naturelle des hommes entre eux :

(...) les ressources de la nature et le germe fécond des sciences se trouvent partout où il y a des hommes. (...) les mêmes sens, les mêmes organes, le spectacle du même Univers, ont partout donné aux hommes les mêmes idées, comme les mêmes besoins et les mêmes penchants leur ont partout enseigné les mêmes arts<sup>36</sup>.

Mais comment comprendre alors l'inégal avancement des peuples dans la grande marche du progrès<sup>37</sup> ? Comment se fait-il

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, § XII, p. 540.

<sup>36</sup> *Tableau philosophique*, p. 216.

<sup>37</sup> Nous avons que, dans *Race et histoire*, Lévi-Strauss souligne le fait que l'idée de progrès historique uniforme et linéaire conduit à considérer les différentes cultures comme autant de stades par lesquels les sociétés les plus avancées sont passées. Turgot n'échappe pas à cette pente ethnocentriste : « (...) dans cette inégalité variée à l'infini, l'état actuel de l'Univers, en nous présentant à la fois toutes les nuances de la barbarie et de la politesse semées sur la terre, nous montre en quelque sorte sous un seul coup d'œil les monuments, les vestiges de tous les pas de l'esprit

## Marion Chottin

que les américains atteignent à peine, d'après Turgot, l'enfance de l'esprit, et se situent encore au stade de la barbarie ? Lui-même s'interroge : « La nature n'est-elle donc pas partout la même ?<sup>38</sup> ». C'est sous la forme d'une résolution de ce problème qu'apparaît, dans le texte, le résidu d'innéisme : « Sans doute l'esprit humain renferme partout le principe des mêmes progrès ; mais la nature, *inégale en ses dons*, a donné à certains esprits une abondance de talents qu'elle a refusée à d'autres (...)»<sup>39</sup> ».

Rapporté au *Tableau*, le partage effectué par les *Réflexions* entre deux espèces de cultivateurs apparaît ainsi clairement comme celui qui sépare deux sortes de *natures*. Nous avons donc bien affaire ici à une trace d'innéisme, résiduelle relativement au soin que prend Turgot pour appliquer au plus près la genèse empiriste de ses prédécesseurs<sup>40</sup>, mais décisive dans le rôle qu'elle est amenée à jouer dans cette même genèse : principe causal plus puissant que les différences de forces physiques entre les hommes (première source d'inégalité d'après le texte), plus puissant aussi que les différences de fertilité des terrains

---

humain, l'image de tous les degrés par lesquels il a passé, et l'histoire de tous les âges » (*Tableau philosophique*, p. 217).

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.* Nous soulignons. Les *Recherches sur les causes du progrès et de la décadence des sciences et des arts* de 1748 (OT, t. 1) indiquent la façon dont cette inégalité des dons naturels s'exprime au niveau physiologique : « Un arrangement heureux des fibres du cerveau, plus ou moins de force et de délicatesse dans les organes des sens et de la mémoire, un certain degré de vitesse dans le sang, voilà probablement la seule différence que la nature met entre les hommes. Il y a entre les âmes une inégalité réelle (...) » (p. 139).

<sup>40</sup> Soulignons que les prédécesseurs de Turgot ne sont pas mieux que lui parvenus à épurer leurs genèses de toute trace d'innéisme. Dans ses *Pensées sur l'éducation*, Locke écrit ainsi que « (...) les neuf dixièmes des hommes que nous connaissons », et non la totalité d'entre eux, « sont ce qu'ils sont, bons ou mauvais, utiles ou nuisibles, par l'effet de leur éducation » (*Quelques pensées sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2007, préambule, §1, p. 49). Et Condillac ne parvient pas à expliquer la variété des tempéraments humains sans se référer à l'idée d'imaginations naturellement diverses. (*Essai*, *op. cit.*, I, II, IX, § 87, p. 92).

## CORPUS, revue de philosophie

(deuxième source d'inégalité), et que celles du nombre d'enfants par famille (troisième source), l'inégalité naturelle des esprits, constitue, chez Turgot, ce qui fonde, avant toute autre chose, celle de la propriété et des fruits du travail. Ainsi, pour éviter l'égalité naturelle des hommes entre eux, à laquelle devrait le conduire son empirisme, Turgot n'hésite pas à injecter, au départ de sa genèse, une dose certaine d'innéisme. Dans ce cadre, ce n'est donc pas tant l'empirisme, ou le primat des idées sensibles, que son contraire, qui engendre la figure de l'agent économe et rationnel.

Cependant, le *Tableau* nous empêche d'achever ici l'analyse. À propos des dons offerts par la nature à certains hommes, Turgot y écrit en effet que « de la variété infinie [des] circonstances, naît l'inégalité du progrès des nations<sup>41</sup> ». Comment comprendre le fait que, subitement, l'inégal avancement des peuples sur l'échelle du progrès apparaisse non plus comme l'effet de l'inégalité des dons naturels, mais comme celui des circonstances ?

### *Primauté des circonstances sur les dons naturels dans la détermination des tempéraments économiques*

C'est, de nouveau, l'idée de « dimension rétroactive » de la genèse qui vient lever l'embarras : si, de fait, les genèses empiristes peinent à se défaire, en leurs fondements, de toute trace d'innéisme – ce qui, au demeurant, ne correspond peut-être pas tant à une défaite de la méthode qu'à un souci de conformité au vrai – elles parviennent généralement, par la suite, à réduire ces résidus, *i.e.* à faire en sorte que l'inné en l'homme disparaisse, et devienne historique. L'*Essai* de Condillac offre déjà une illustration d'une telle réduction. Lorsqu'il s'agit pour lui, dans la seconde partie de son livre, d'établir la genèse du langage et de la diversité des langues, l'abbé est en effet conduit à mobiliser la théorie des climats héritée de Montesquieu, en vertu de laquelle, pour faire bref, le tempérament d'un peuple est relatif aux caractéristiques climatiques du territoire où il vit<sup>42</sup>. Bien sûr,

---

<sup>41</sup> *Tableau philosophique*, p. 217.

<sup>42</sup> Condillac, *Essai*, II, XV, 142, p. 258.

## Marion Chottin

Condillac procède ainsi à une certaine externalisation des déterminismes des mœurs, qu'il ne considère pas comme inhérents à l'organisation physique de tel ou tel groupe humain. Il n'en reste pas moins que le climat demeure une causalité d'ordre naturel. Or, l'auteur de *l'Essai* souligne, peu après, que le tempérament d'un peuple en vient progressivement à être déterminé par une externalité d'ordre politique – de sorte qu'il n'est, à terme, plus possible d'établir de corrélation entre les mœurs d'un peuple et le climat qu'il supporte<sup>43</sup> : au final, « [l]e caractère d'un peuple souffre (...) à peu près les mêmes variations que son gouvernement et il ne se fixe point que celui-ci n'ait pris une forme constante<sup>44</sup> ». Ainsi, chez Condillac, de même que la naissance de la réflexion fait disparaître les sensations au profit des idées, de même la stabilisation de l'autorité politique atténue, voire supprime le rôle initialement joué par le climat, au profit du gouvernement.

Dans le *Tableau* de Turgot, les choses se passent exactement de la même façon. Après avoir indiqué que la nature ne distribuait pas les mêmes talents à tous les hommes, celui-ci précise en effet que ces dons naturels se rencontrent à parts égales sur les différents points du globe : « (...) le génie que la nature, en le distribuant à quelques hommes, *a cependant répandu sur la masse totale à des distances égales à peu près*, agit sans cesse (...)»<sup>45</sup>. Ainsi, Turgot conçoit qu'il existe non pas des *peuples*, mais des *individus* naturellement plus doués que d'autres, et estime encore que ces inégalités naturelles, qui, certes, voient croître leur influence dans les premiers temps de l'histoire humaine, sont cependant subordonnées aux circonstances dont dépend leur éclosion – et qu'au final, les écarts entre les peuples ne proviennent plus que de celles-ci : « (...) les circonstances développent ces talents ou les laissent enfouis dans l'obscurité ; et, de la variété infinie de ces circonstances, naît l'inégalité du

---

<sup>43</sup> La critique condillacienne de l'influence du climat sur le « caractère » d'un peuple sera d'ailleurs reprise, dès 1748, par le Turgot des *Recherches sur les causes du progrès* (*op. cit.*, p. 140).

<sup>44</sup> Condillac, *Essai*, p. 258.

<sup>45</sup> Turgot, *Tableau philosophique*, p. 218. Nous soulignons.

## CORPUS, revue de philosophie

progrès des nations<sup>46</sup> ». Ainsi, Turgot finit par retrouver la thèse, simplement esquissée par Condillac, suivant laquelle le « caractère » d'un peuple constitue un effet du politique, qui en vient à inverser, de façon rétroactive, l'ordre de causalité premier entre génie et progrès :

Les passions se développèrent avec le génie ; l'ambition prit des forces ; la politique lui prêta des vues toujours plus vastes : les victoires eurent des suites plus durables et formèrent des empires dont les lois, les mœurs, le gouvernement, influant diversement sur le génie des hommes, *deviennent une espèce d'éducation générale pour les nations, et mettent entre un peuple et un peuple la même différence que l'éducation met entre un homme et un homme*<sup>47</sup>.

Mais l'essentiel réside pour nous dans le fait que la « dimension rétroactive » de la genèse joue à plein pour ce qui est aussi des tempéraments économiques, et en particulier de la figure de l'entrepreneur. Certes, les *Réflexions* considèrent que les groupements d'hommes devenus laboureurs se partagent initialement en deux *natures* principales, celle des économes d'un côté, et celle des dissipateurs de l'autre. Nous l'avons vu : ces différences naturelles au niveau des *ingenia* viennent fonder, dans le texte, les premières inégalités matérielles. Soulignons à présent que les cultivateurs économes *parce qu'intelligents* sont précisément les individus talentueux qui, dans le *Tableau*, inaugurent le progrès des sociétés et participent à l'instauration du politique. En effet, selon les *Réflexions*, les laboureurs économes ne tardent pas à profiter des errements des indolents, et à s'appropriier par là même davantage de terrains qu'ils n'en peuvent cultiver. Ils cessent alors de travailler eux-mêmes leurs terres, et en viennent à salarier ceux qui n'ont plus en leur possession que la force de leurs bras. Cultivateurs et propriétaires sont alors distingués, ce qui permet à ceux-ci d'occuper leurs

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 218. Nous soulignons.

## Marion Chottin

loisirs aux choses publiques<sup>48</sup>. Mais les propriétaires ne se contentent pas d'être à l'origine de la société politique et de ses lois<sup>49</sup> – en somme, de prendre les rênes du pouvoir<sup>50</sup> : leur tempérament rationnel les pousse encore à mettre de côté une partie de leurs revenus – autrement dit, à constituer un capital. C'est ainsi que le propriétaire devient capitaliste.

La possession d'un capital incite alors les propriétaires-capitalistes à devenir *entrepreneurs*. Il est en effet bien plus rentable d'investir de l'argent dans des entreprises, qu'elles soient de culture ou d'industrie, que d'employer celui-ci à l'achat de nouvelles terres<sup>51</sup>. D'après ces paragraphes des *Réflexions*, la figure de l'entrepreneur résulte ainsi clairement des *ingenia* économes décrits au seuil de l'ouvrage : l'entrepreneur est le cultivateur rationnel devenu patron.

Cependant, à la fin des *Réflexions*, voici ce qu'écrit Turgot :

Il est même généralement vrai que, quoique les propriétaires aient plus de superflu, ils épargnent moins, parce qu'ayant plus de loisir, ils ont plus de désirs, plus de passions ; ils se regardent comme plus assurés de leur fortune ; ils songent plus à en jouir agréablement qu'à l'augmenter : le luxe est leur partage. Les salariés, et surtout les entrepreneurs des autres classes, recevant des profits proportionnés à leurs avances, à leurs talents, à leur activité, ont (...) un superflu au-delà de leur subsistance, et presque tous, livrés uniquement à leurs entreprises, occupés à accroître leur fortune, détournés par leur travail des amusements et des passions dispendieuses, épargnent tout leur superflu pour le reverser dans leur entreprise et l'augmenter<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. *Réflexions*, § XV, p. 541-542.

<sup>49</sup> Ces lois viennent alors inscrire dans le Droit l'inégale répartition de la propriété.

<sup>50</sup> Dans une perspective marxienne, nous dirions que l'on assiste ici à la genèse de l'appropriation de l'État par la classe dominante.

<sup>51</sup> Cf. *Réflexions*, § LX, p. 568-569.

<sup>52</sup> *Ibid.*, § XCIX, p. 600-601.

## CORPUS, revue de philosophie

A la première lecture, ce texte étonne et embarrasse, tant il semble contredire les passages précédemment mentionnés, dans lesquels les propriétaires étaient précisément ceux, qui, du fait de leur tempérament économe, avaient pu devenir capitalistes, et de là entrepreneurs. Or, voici que Turgot les décrit comme de purs et simples dissipateurs !

Il faut comprendre qu'il s'agit ici d'un stade ultérieur de la genèse. Plus haut dans le récit, tous les propriétaires ne sont pas devenus entrepreneurs : certains (plus rationnels que ceux qui ont perdu leurs biens, mais moins que ceux qui ont investi) ont préféré acheter toujours plus de terres, et vivre du produit de celles-ci. Devenus riches avant même que les entrepreneurs ne fassent leur apparition, ces grands propriétaires sont ceux dont il est question dans ce paragraphe des *Réflexions* – *i.e.* ceux qui sont décrits comme s'adonnant au luxe. Or, le passage de l'*ingenium* économe (qui a suscité l'enrichissement et l'achat de terres) à l'*ingenium* dissipateur s'explique aisément, dès lors que l'on songe, avec Turgot, qu'il est

(...) assez naturel qu'un homme riche désire de jouir tranquillement de sa richesse, et qu'au lieu d'employer tout son temps à des travaux pénibles, il préfère de donner une partie de son superflu à des gens qui travaillent pour lui<sup>53</sup>.

Il est ainsi remarquable de voir ici à l'œuvre la « dimension rétroactive » de la genèse : sous l'effet d'externalités bien précises<sup>54</sup> (les circonstances économiques, en l'occurrence la richesse disponible), le tempérament économe d'une partie des propriétaires a progressivement disparu, et laissé place à son antithèse, l'indolence. Mais il y a plus.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, § XIII, p. 541.

<sup>54</sup> Nous avons donc ici un cas supplémentaire de ces sujets construits, et effets davantage que principes, que Francine Markovits a vus à l'œuvre dans de nombreux textes des Lumières. Cf. F. Markovits, *Le décalogue sceptique. L'universel en question au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011.



## Marion Chottin

Certes, les entrepreneurs dont il est question dans ce § XCIX des *Réflexions* sont bien issus des propriétaires les plus rationnels, *i.e.* de ceux qui ont préféré investir une partie de leur revenu dans des entreprises, plutôt que d'acheter des terres. Mais on y lit aussi que le travail les détourne « des amusements et des passions dispendieuses » : si leurs profits viennent bien initialement de leurs talents innés, l'augmentation de ce profit au moyen de son investissement a clairement pour origine, dans ces lignes, non pas une quelconque « nature », mais leur activité même. Ainsi, le travail devient, au fil du temps, une cause de l'*ingenium* capitaliste bien plus puissante que le talent inné – au point que Turgot cite également les « salariés » parmi ceux que l'activité professionnelle divertit des désirs et passions qui mènent au luxe. Ce que nous lisons dans ces pages, est donc non seulement la genèse de la figure de l'entrepreneur, mais encore de celle de l'*homo œconomicus* en général, *i.e.* de celui qui, sans être nécessairement parvenu au stade de la direction d'entreprise, accumule de l'argent et se comporte – rationnellement selon Turgot – comme un prétendant à cette fonction.

Si, au terme de la genèse, salariés et entrepreneurs se trouvent mus par le même désir capitaliste, et les grands propriétaires fonciers amenés seuls à dissiper leur richesse, Turgot peut aisément conclure que dans les sociétés modernes, la très grande majorité des hommes sont « intéressés et occupés à amasser des capitaux<sup>55</sup> ». En somme, l'auteur des *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* rend compte, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, du processus de généralisation d'une tendance qui nous est peut-être plus contemporaine que jamais, celle de l'*ingenium* entrepreneurial.

### Conclusion

En tant qu'elles résultent de l'application d'une méthode élaborée par Locke et Condillac, la figure de l'entrepreneur, mais aussi celle de l'*homo œconomicus*, constituent bien, chez Turgot,

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, § LXXXI, p. 589.

## CORPUS, revue de philosophie

des effets d'empirisme. C'est dire qu'elles sont les produits d'une genèse ancrée dans un récit fictionnel, seul susceptible d'atteindre l'origine véritable de l'humanité, marquée par l'existence exclusive des idées sensibles et des passions primitives. Mais est-ce à dire qu'elles en sont des productions *nécessaires* ? Si l'on demande par là si l'empirisme conduit à affirmer que la totalité des hommes désirent devenir entrepreneurs, la réponse à cette question vient à l'instant d'être produite : le primat empiriste de la sensation sur la raison produit aussi bien l'antithèse de l'*homo œconomicus*, à savoir l'*homo prodigus*. L'épistémologie empiriste permet à Turgot de penser, depuis la figure de l'homme en perpétuelle recherche de plaisirs sensibles, la *généralisation* du tempérament rationnel et économe, mais non pas de poser son *universalisation*.

Et si l'on demande si la production (générale) de l'*homo œconomicus* s'effectue sous la *modalité* de la nécessité, la réponse est de nouveau négative. En tant que véritable moteur de l'accroissement des richesses dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'entrepreneur constitue certes, pour Turgot, la figure économique qui est de toutes la plus rationnelle, et celle qui contribue le plus à la prospérité de la société. Mais ce n'est pas pour autant qu'elle incarne le terme du progrès. Le XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas, pour Turgot, celui de la fin de l'histoire : le progrès de la raison est selon lui indéfini. Par suite, ce n'est peut-être qu'au siècle des Lumières que la raison accomplie se manifeste sous les traits de l'entrepreneur : rien n'interdit à ce que celui-ci devienne un jour la figure de la déraison, comme l'est devenu le propriétaire foncier du temps des premières manufactures. Surtout, cette incarnation, à l'âge classique, du progrès de l'esprit par la figure de l'entrepreneur n'avait rien, pour Turgot, d'un passage obligé de la raison en marche. Il existe certes, selon lui, une Providence œuvrant à sa réalisation. Mais l'intentionnalité divine n'empêche en rien, d'après lui, la contingence des actions humaines<sup>56</sup>. Ainsi, comme l'atteste le fait que ce n'est pas une nature humaine, mais

---

<sup>56</sup> Dit autrement, le caractère téléologique de l'histoire n'implique pas son nécessitarisme.

## Marion Chottin

un type (circonstanciel) d'activité économique, qui l'a progressivement suscitée, la généralisation du tempérament entrepreneurial constitue non pas ce qui devait nécessairement survenir, mais ce dont il convenait de rendre compte génétiquement, pour en produire l'intelligibilité<sup>57</sup>. Loin de l'essentialiser, l'empirisme, chez Turgot, dénature donc la figure de l'*homo oeconomicus*, en en faisant rien de plus qu'un effet contingent, et sans doute éphémère, de l'histoire humaine.

**Marion CHOTTIN**  
**Institut d'Histoire de la Pensée Classique, ENS-Lyon**  
**Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne,**  
**Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne**

---

<sup>57</sup> S'il est bien connu que la démarche de Turgot s'oppose à celle des Physiocrates, en cela qu'il sépare radicalement l'ordre de la nature, éternel et nécessaire, de la succession des hommes, inscrite dans la contingence de l'histoire, la mise au jour de son épistémologie empiriste, adossée à l'idée de « dimension rétroactive » de la genèse, permet, d'après nous, de saisir la façon dont il justifie une telle conception du devenir historique. Mentionnons cependant la continuité historique et théorique entre les Physiocrates et Turgot – continuité soulignée par Francine Markovits qui écrit, au sujet des premiers : « (...) en portant l'impôt sur la rente foncière, qui est la seule plus-value, on écarte toute intervention de l'État dans l'industrie : le "laissez-faire, laissez-passer" libère l'industrie de toute intervention de l'État et rend possible le capitaliste dans le propriétaire foncier » (*L'ordre des échanges, op. cit.*, p. 226).



## **Relectures**



## **ADAM SMITH, PÈRE DU FICTIONNALISME ?**

### **Introduction**

En 1911, le néokantien Hans Vaihinger publie sa monumentale *Philosophie du comme si*, qui occupe plus de 860 pages. En 1923, il publie une version allégée de cet ouvrage, de 363 pages, en conservant le même titre. Le signataire de ces lignes a traduit en français cette version abrégée de l'ouvrage, nommée par Vaihinger « édition populaire ». Parue aux éditions Kimé en 2008, cette traduction a connu une nouvelle édition revue et corrigée en 2013. C'est à la pagination de cette dernière édition de la traduction que les références à Vaihinger seront données dans la suite.

Hans Vaihinger consacre une petite section à Adam Smith au § 3 de la seconde partie de son livre<sup>1</sup>. Le titre de cette section est : « La méthode d'Adam Smith en économie politique ». Si Hans Vaihinger s'intéresse à la méthode de recherche suivie par Adam Smith dans *La Richesse des nations*, c'est parce qu'elle illustre exemplairement à ses yeux un mode de pensée typique d'un

---

<sup>1</sup> Hans Vaihinger, *La Philosophie du comme si* (éd. populaire de 1923), trad. Christophe Bouriau, Paris, rééd. Kimé, 2013, p. 152-155. Le philosophe Jacob Schmutz a bien montré qu'Adam Smith permet à Vaihinger d'illustrer sa propre théorie de la connaissance comme reconstruction simplificatrice des événements : « Vaihinger prend souvent l'exemple d'Adam Smith dans l'économie politique (...) afin de montrer que la réalité sociale ou historique n'est jamais "connue" en tant que telle ». Pour Vaihinger en effet, observe Schmutz, Smith met de l'ordre et de la lumière dans la trame complexe des faits économiques « en introduisant l'axiome que tout un chacun poursuivant son propre avantage favorise en même temps le bien de tous » (« Épistémologie de la fiction : Thomas Hobbes et Hans Vaihinger », in *Les Études philosophiques*, 2006/4 (n° 79), p. 9).

## CORPUS, revue de philosophie

certain courant philosophique que lui, Vaihinger, est le premier à nommer « fictionnalisme ».

Qu'est-ce que le « fictionnalisme »? Vaihinger invente ce terme pour distinguer sa philosophie du « comme si » d'un pragmatisme de type jamesien, auquel on tendait, en son temps, à l'assimiler. Dans la préface à la traduction anglaise de son ouvrage, il écrit :

Le fictionnalisme n'admet pas le principe courant du pragmatisme, selon lequel « une idée qui s'avère utile dans la pratique prouve par là-même qu'elle est vraie en théorie, de sorte que la fécondité est toujours synonyme de vérité ». Le principe du fictionnalisme, en revanche, ou plutôt le résultat qu'il atteint, est le suivant : une idée dont on reconnaît la non vérité ou l'incorrection théorique, donc la fausseté, n'est pas pour ce motif sans valeur et sans utilité pratique ; en effet une telle idée, en dépit de sa nullité théorique, peut posséder une grande importance pratique<sup>2</sup>.

Contrairement à James (du moins tel qu'il le comprend), ce n'est pas parce qu'une idée est utile ou opportune, selon Vaihinger, qu'elle peut être tenue pour vraie. De l'utile au vrai, la conséquence n'est pas bonne. Vaihinger souligne qu'il existe des idées fictionnelles qui sont opportunes au plan théorique, c'est-à-dire qui nous servent à accroître notre connaissance, et qu'inversement, il existe des idées vraies qui sont totalement sans intérêt ou stériles. Le fictionnalisme récuse le lien privilégié établi par James dans *Le Pragmatisme* (1907) entre l'utile et le vrai. Et contrairement au réalisme épistémique, le fictionnalisme considère qu'une théorie efficace, permettant de faire des prévisions correctes, peut néanmoins contenir des outils fictionnels : à l'inverse de ce qu'affirme le réalisme épistémique, si une théorie permet d'atteindre des résultats vrais (ou prédictions correctes), cela n'implique pas que tous les concepts qui la composent (par exemple le concept d'atome, assimilé par Vaihinger à une fiction

---

<sup>2</sup> H. Vaihinger, *The Philosophy of 'As If'*, trad. Charles Kay Ogden, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1924, p. VIII de la préface à la traduction rédigée par Vaihinger. Je traduis.



## Christophe Bouriau

commode) soient vrais à leur tour. Pour illustrer la thèse selon laquelle il existe des idées fictionnelles, c'est-à-dire sans corrélat dans l'être, qui cependant peuvent jouer un rôle théorique très positif, Vaihinger cite souvent l'infinésimale en mathématiques, ou encore, dans la théorie des équations complexes, le cas de la quantité positive fictionnelle ajoutée de chaque côté de l'équation (pour la débloquent), et ensuite réduite à 0 pour ne pas fausser le résultat. Mais dans ce qu'on nomme aujourd'hui les sciences humaines, son exemple préféré est assurément ce qu'il nomme « l'axiome fictionnel » d'Adam Smith. Selon lui, cet axiome adopté par Adam Smith est une parfaite illustration de ce qu'est le fictionnalisme, en tant que méthode épistémique de découverte.

Nous allons voir que Vaihinger, à la suite du néokantien Albert Friedrich Lange dont il reprend les principales idées, présente une interprétation originale de *La Richesse des nations*. Il semblerait que Smith développe, sans en être pleinement conscient, une approche proprement « fictionnaliste », avant la lettre, des questions morales et économiques (l'économie étant à son époque une branche de la théorie morale). Il semblerait également qu'à travers sa supposition d'une humanité motivée uniquement par le profit, il permette de penser une forme bien particulière de fiction théorique<sup>3</sup>.

### L'axiome fictionnel d'Adam Smith

Vaihinger écrit :

Adam Smith pose comme axiome la proposition fictionnelle suivante : « tout se passe comme si toutes les actions économiques et commerciales étaient motivées par le seul égoïsme ». Il place cet axiome au faite de son système et il en déduit, avec une nécessité systématique, toutes les relations et les lois relatives aux affaires et au commerce,

---

<sup>3</sup> Selon le philosophe Nelson Goodman, une fiction est une idée qui ne dénote rien dans la réalité. Nous allons voir que Vaihinger, lecteur de Smith, reconnaît en outre au mot « fiction » un autre sens, différent de celui que lui attribue Goodman.

## CORPUS, revue de philosophie

ainsi que toutes les fluctuations qui surviennent dans ces domaines complexes<sup>4</sup>.

Ici, on peut dire que Vaihinger reconstruit le propos de Smith, qui ne s'exprime pas exactement de cette manière – par exemple Smith n'utilise pas le terme d'« égoïsme » mais celui d'« amour-propre », et il n'utilise pas davantage l'expression « comme si ». L'un des passages de Smith, sur lesquels Vaihinger se fonde pour son interprétation, est le suivant :

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs propres intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur amour-propre [*to their self-love*]<sup>5</sup>.

Smith ne dit pas qu'il faut raisonner comme si *seule* la satisfaction de l'amour-propre motivait les échanges (de fait, Smith fait droit à d'autres passions). Vaihinger force la lettre du texte smithien, tout en prétendant en restituer l'esprit. Selon lui, il ne s'agit pas pour Smith d'affirmer *qu'en réalité*, les hommes sont exclusivement motivés par le profit ou l'amour-propre<sup>6</sup>, mais seulement ceci : *en contexte de théorie économique, il est utile de raisonner comme si c'était le cas*. De fait, Smith reconnaît bien aux hommes d'autres motivations, mais, selon Vaihinger, il considère que pour établir les lois générales des échanges, il faut

---

<sup>4</sup> Vaihinger, *La Philosophie du comme si*, op. cit., p. 152.

<sup>5</sup> Adam Smith, *La Richesse des nations*, trad. Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 82. Je modifie ici la traduction.

<sup>6</sup> Il convient ici de préciser que le terme de « profit » chez Adam Smith est un concept technique d'économie, étranger à la dimension psychologique que tend à lui conférer Vaihinger lorsqu'il invoque une quête du profit. Rechercher le profit n'est pas marque d'égoïsme pour Smith, mais correspond au devoir de tout producteur et commerçant. Adam Smith apporte des idées nouvelles concernant la manière dont se calcule le profit réalisé par une fabrique ou un commerce quelconque. Voir sur ce point Ronald L. Merle, « Adam Smith and the Classical Concept of Profit », in *Scottish Journal of Political Economy*, juin 1954, vol. 1, tome 2, p. 138-153.

## Christophe Bouriau

raisonner comme si le profit était l'unique motif de nos transactions. C'est là un artifice méthodique, un « expédient » (*Hilfsmittel*) qui se justifie par sa fécondité théorique.

On peut attribuer à Adam Smith, selon Vaihinger, une démarche de type « fictionnaliste ». Le fictionnalisme s'illustre dans la procédure suivante : je sais que A n'est pas B, en l'occurrence, que l'humanité n'est pas une espèce motivée par le seul profit. Cependant, afin de tirer de cette assimilation de A à B un avantage théorique, je raisonne *comme si c'était le cas*. Le terme français le plus approprié pour qualifier cette démarche est celui de « feintise ». La feintise n'est pas la feinte entendue comme tromperie, qui vise à abuser autrui pour en tirer avantage. Elle consiste à feindre quelque chose non pas pour tromper, mais uniquement parce que cette feintise, cette simulation, ce « faire comme si » ou ce « raisonner comme si » est opportun (*zweckmässig*), c'est-à-dire fécond d'un point de vue théorique.

Aux yeux de Vaihinger, Smith est celui qui, plus ou moins consciemment, introduit la méthode fictionnaliste dans les sciences de l'esprit. Il raisonne « comme si » les hommes étaient mus par le seul profit, afin d'opérer ainsi plus facilement une déduction des lois générales des échanges commerciaux. Cette supposition d'une quête généralisée du profit dans ce secteur de l'activité humaine est nommée par Vaihinger « axiome fictionnel ». Cette expression peut surprendre.

Pourquoi Vaihinger parle-t-il ici d'« axiome » ? Jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle environ, le terme d'axiome désignait une proposition évidente, connue intuitivement. Avec la découverte des géométries non-euclidiennes, les axiomes censés présenter une vérité évidente ont été relativisés. Par exemple, la proposition : « entre deux points ne peut passer qu'une seule droite » ne peut plus valoir comme un axiome, c'est-à-dire comme une proposition évidemment vraie toujours et partout. Cette proposition, en effet, est vraie en géométrie euclidienne, mais devient fausse dans la géométrie de Beltrami<sup>7</sup>. Ainsi, en disant que la supposition

---

<sup>7</sup> Eugenio Beltrami (1835-1900) nous entraîne dans l'expérience de pensée suivante, en vue de montrer la relativité des axiomes euclidiens, mais

## CORPUS, revue de philosophie

smithienne, selon laquelle les hommes sont motivés par le seul profit dans la sphère économique, est un « axiome », Vaihinger ne veut absolument pas dire qu'il s'agit d'un énoncé vrai ou évident, mais soutient que c'est *ce qu'il faut supposer* pour pouvoir construire la science économique, entendue comme système des lois qui régissent les échanges commerciaux.

Pourquoi l'axiome est-il « fictionnel » ? Parce qu'en supposant que les hommes sont mus par le seul profit, Smith opère délibérément, selon Vaihinger, une abstraction : il néglige ou laisse de côté les autres motifs susceptibles de guider les hommes dans les échanges. C'est ainsi qu'il construit un modèle fictionnel, ou si l'on préfère une théorie *idéale* de l'homme et des échanges commerciaux, qui occulte délibérément d'autres motifs que la quête de l'intérêt individuel. Vaihinger distingue principalement deux types de fiction : les pures fictions, d'une part, les semi-fictions, d'autre part. Il nomme « pures fictions » les idées qui contiennent une contradiction interne, par exemple, un cercle carré. Ce sont des idées qui ne pourront jamais rien dénoter dans la réalité. Il nomme en revanche « semi-fictions » les idées qui, selon ses termes, présentent un simple écart, *Abweichung*, par rapport au réel donné, tel qu'il a été observé jusqu'à présent.

Dira-t-on que la fiction de l'homme mû par le seul profit est une semi-fiction au sens d'une idée qui s'écarte de la réalité ? S'il s'agit d'une idée non réaliste, comment expliquer que Smith établisse sur cette base des lois économiques qui ont fait leurs preuves ? Comment expliquer qu'il découvre des résultats justes, alors qu'il mobilise une fiction ou un axiome fictionnel, c'est-à-dire une idée qui n'est pas censée correspondre parfaitement à la réalité ?

---

également le caractère intuitionnable d'une géométrie non euclidienne : imaginons des êtres infiniment plats vivants sur une sphère, dans un espace à deux dimensions. Ces êtres, observe Beltrami, seraient conduits à adopter d'autres axiomes que ceux d'Euclide : entre deux points diamétralement opposés de la sphère, par exemple, ils soutiendraient qu'on peut faire passer une infinité de droites et non une seule. Pour eux, la somme des angles d'un triangle serait supérieure à  $180^\circ$ , et deux droites parallèles (tels les méridiens) se croiseraient au sommet de la sphère, etc.

## Christophe Bouriau

Pour résoudre le problème, Vaihinger se réapproprie les analyses d'Albert Friedrich Lange, dont il se considère comme l'authentique héritier.

### **La « faute » des lecteurs « réalistes » d'Adam Smith**

Selon Friedrich Albert Lange<sup>8</sup>, Smith a séparé ce qui dans la réalité est uni, et cela au nom d'une exigence méthodologique censée faciliter la découverte de la vérité en économie. Nous ne pouvons que confirmer le paradoxe. Alors qu'il sait très bien qu'en réalité, la sympathie et l'égoïsme coexistent dans l'être humain, alors qu'il sait très bien, comme l'observe Vaihinger, que *La Théorie des sentiments moraux* (1759) et *La Richesse des nations* (1776) ne sont pas deux ouvrages isolés, mais les deux parties d'une seule et même philosophie morale, Adam Smith décide de n'envisager, dans son ouvrage de 1776, que le motif de l'égoïsme.

Comment cette méthode abstraite, fictionnaliste, peut-elle se justifier ? On pourrait en effet envisager une autre méthode de travail pour établir les lois des échanges commerciaux, une méthode beaucoup plus empirique. À partir d'une observation de terrain, prenant en compte la différence des contextes géographiques, démographiques, économiques, il serait possible de dégager, sinon des lois, du moins certaines régularités dans le domaine des échanges commerciaux. Dans ce contexte, on comprend comment l'économiste peut prétendre découvrir la vérité, en formant des prévisions plus ou moins probables sur la base des régularités observées.

---

<sup>8</sup> Friedrich Albert Lange (1828-1875) est un philosophe allemand qui a participé au renouveau de la philosophie kantienne dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle allemand. Il représente le courant naturaliste du kantisme, consistant à interpréter les formes de la connaissance comme des déterminations naturelles de l'être humain, de sa sensibilité et de son intelligence. *A contrario*, Hermann Cohen, le fondateur de la fameuse école de Marbourg, interprétera les formes kantienne de la connaissance comme des « méthodes », provisoirement utilisées par les sciences d'une époque donnée pour constituer l'expérience.

## CORPUS, revue de philosophie

Or la démarche d'Adam Smith, tout au contraire, raisonne jusqu'à un certain point de manière *a priori*, sur la base de son axiome fictionnel. Comment peut-on espérer atteindre la vérité en procédant de cette manière ? C'est à cette question que répond Lange, dans le long passage que cite Vaihinger page 153 de son ouvrage. Pour bien comprendre le propos de Lange, qui possède un enjeu à la fois épistémologique et métaphysique, il faut rappeler le titre et le projet général de son fameux livre : *Histoire du matérialisme et critique de sa signification à notre époque* (1866). Dans ce livre, Lange critique deux choses : 1) le matérialisme *métaphysique* (d'Épicure à Marx), qui débouche sur un nécessitarisme et un fatalisme, sans prendre même conscience de ses engagements métaphysiques ; 2) la volonté (naïve selon Lange) d'exclure du champ de la philosophie toute idée fictionnelle ou idéale, au nom même de ce matérialisme.

Concernant le problème épistémologique, voici ce que Lange écrit au début du passage cité par Vaihinger : « Prenant ces principes pour point de départ, Smith donna au jeu des intérêts, au marché de l'offre et de la demande, des règles qui, aujourd'hui encore, conservent leur importance ». Les « principes » en question sont, d'une part, ce que Lange considère comme l'axiome d'Adam Smith, selon lequel chaque individu, en ne recherchant que son propre profit, contribue par là même au profit de tous, et, d'autre part, la proposition d'après laquelle le gouvernement n'a d'autre devoir que de garantir la plus grande liberté possible à la lutte des intérêts.

Selon Lange, Adam Smith base son raisonnement sur ces deux principes fictionnels : il *imagine* 1) des hommes qui seraient motivés par le seul profit ; 2) un gouvernement libéral dont l'unique objectif serait de garantir le libre jeu des intérêts, et qui par conséquent s'abstiendrait de tout interventionnisme en matière économique (un tel gouvernement, bien sûr, n'existe pas et n'a jamais vraiment existé). Notons au passage que Lange ne rend pas justice à Smith, en lui attribuant ce second présupposé. En réalité, Smith n'envisage pas un État complètement libéral, non interventionniste. Par exemple, l'État a selon lui pour rôle d'instruire et d'éduquer les populations pauvres pour leur

## Christophe Bouriau

permettre de s'élever socialement. Il doit également intervenir sur le marché du crédit, pour effectuer certaines régulations, etc.

Mais admettons l'interprétation de Lange pour l'instant, en vue de faire comprendre ce qu'est la démarche fictionnaliste. Ce qui peut paraître paradoxal, observe Lange, c'est que les règles des échanges établies par Adam Smith sur la base des deux fictions précitées, « conservent aujourd'hui encore leur importance ». Autrement dit, en dépit des changements qui affectent le monde économique depuis l'époque de Smith, comme par exemple l'apparition des grosses entreprises absorbant les petites, les lois générales qu'il a ainsi établies concernant l'offre et la demande en contexte de concurrence, gardent encore toute leur importance, ou si l'on préfère leur « pertinence ». On est donc bien confronté au problème : comment a-t-il pu atteindre le vrai au moyen du fictif ?

Lange, dont Vaihinger reprend entièrement les thèses, traite cette question en deux temps. Tout d'abord, il critique l'interprétation *métaphysique* de type réaliste, adoptée par certains successeurs d'Adam Smith, interprétation qui passe entièrement à côté de la méthode fictionnaliste ou abstraite mise en place par Smith. Lange écrit :

Le jeu des intérêts [sc. individuels] ne constituait pas pour Smith la totalité, mais seulement une partie importante de l'existence humaine. Ses successeurs, toutefois, oublièrent l'autre côté de la médaille, et confondirent les règles du marché avec celles de la vie en général, et même avec les lois fondamentales de la nature humaine<sup>9</sup>.

En d'autres termes, au lieu de comprendre que l'homme envisagé sous le seul angle de l'intérêt individuel n'est qu'une fiction méthodique adoptée par Smith en économie, les successeurs auxquels Lange fait référence (on aimerait des noms !) transforment cette fiction méthodique en une thèse métaphysique réaliste, prétendant décrire la réalité en soi. Ils croient être fidèles à Smith en affirmant que, dans « la vie en

---

<sup>9</sup> Cité par Vaihinger, *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 153.

## CORPUS, revue de philosophie

général », les hommes sont effectivement mus par le seul intérêt, et que les motifs égoïstes, en définitive, déterminent entièrement et en toutes circonstances leurs faits et gestes. Cette thèse métaphysique, qui offre une image pessimiste et cynique de l'humanité en même temps qu'elle promet un déterminisme absolu (l'intérêt individuel étant tenu pour la cause ultime et récurrente de toutes les conduites humaines), est doublement critiquable dans l'optique de Lange et celle de Vaihinger.

Pour ces deux néokantiens, fidèles au criticisme kantien, il est totalement illégitime d'avancer des propositions métaphysiques en les faisant passer pour des vérités de type théorique. Les jugements synthétiques *a priori* du type : l'homme est libre, ou au contraire, l'homme est entièrement soumis à un strict déterminisme, sont en régime critique de pensée des propositions irrecevables, car aucune intuition, empirique ou pure, ne permet de les étayer et de les justifier. Au mieux, ce type de propositions possède une valeur pratique, c'est-à-dire qu'elles peuvent servir de suppositions ou d'axiomes méthodiques pour mener à bien une *opération* quelconque. L'exemple souvent pris par Vaihinger est celui de l'avocat de la défense qui suppose le déterminisme pour mieux défendre son client, tandis que l'avocat des parties civiles ou le juge suppose le libre arbitre du prévenu afin de pouvoir le responsabiliser et instruire à charge<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Vaihinger emprunte son analyse à Gustave von Rümelin (1815-1889), selon lequel les présupposés nécessaires du juge pénal sont 1) l'existence du libre arbitre ; 2) l'idée que le caractère d'un individu ne détermine pas sa volonté ; 3) l'idée que le sens du bien et du mal existe en chacun. Von Rümelin expose cette idée dans son ouvrage majeur : *Rechtsgefühl und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann-Verlag, 1871. Selon cet auteur, le juge doit nécessairement tenir ces propositions pour vraies lorsqu'il instruit à charge. Selon Vaihinger, en revanche, il lui suffit de raisonner *comme si* elles étaient vraies, le temps de l'instruction, sans qu'il soit nécessaire de prétendre qu'elles le sont effectivement (cf. *La philosophie du comme si*, *op. cit.*, p. 38). C'est là toute la différence entre une conception réaliste et une conception instrumentale ou fictionnaliste des propositions précitées.



## Christophe Bouriau

Dans le texte que je suis en train de commenter, Lange souligne que le fait de transformer la supposition smithienne, telle qu'elle est adoptée dans *La Richesse des nations*, en thèse métaphysique sur la nature humaine, est une erreur qui conduit à des résultats faux dans le champ de la science économique :

Cette erreur [sc. confondre les règles du marché avec celles de la vie en général, ou encore l'égoïsme avec la totalité des motifs humains d'action] contribua à donner à l'économie politique une teinte de science rigoureuse, en simplifiant considérablement tous les problèmes de transactions<sup>11</sup>.

Soulignons l'emploi du mot « teinte ». Une « teinte de science rigoureuse », c'est ici un semblant, une apparence superficielle de science ; ce n'est pas la science rigoureuse elle-même. C'est au prix d'une énorme simplification, non consciente et non assumée comme telle, que les successeurs d'Adam Smith, selon Lange, ont cru pouvoir donner à la science économique une teinte de scientificité, en partant de la thèse métaphysique de l'égoïsme comme unique motif de l'action humaine. Une fois admis que les hommes agissent uniquement pour leurs intérêts propres, il devient alors possible de prédire leur comportement assez facilement, à partir des lois commerciales dérivant de l'intérêt individuel, sans tenir compte des autres motifs susceptibles d'influencer leurs actes. Seulement, les prédictions obtenues de cette manière seront le plus souvent fausses, car,

---

<sup>11</sup> Cité par Vaihinger, *op. cit.*, p. 153. Notons au passage que c'est Lange, avant Vaihinger, qui tend à interpréter la recherche du profit dont parle Smith comme une marque d'égoïsme. Cette interprétation est tout à fait discutable, comme le signale l'article de Laurie Bréban figurant dans ce même volume. Il convient ici de rappeler que Lange était préoccupé par ce qu'il considérait comme l'égoïsme des possédants. Il a lui-même publié un ouvrage de philosophie économique intitulé *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft: La question ouvrière et son importance pour le présent et l'avenir* (1865), dans lequel il préconise non pas une révolution comme Marx, mais la réforme progressive du droit du travail en vue d'instaurer en Allemagne une véritable démocratie sociale.

## CORPUS, revue de philosophie

dans la réalité, les hommes ne sont pas des êtres exclusivement mus par l'intérêt.

Il y a donc, de la part des « successeurs de Smith » qui changent en dogme métaphysique sa fiction méthodique de départ, une double faute : 1) ils avancent de manière illégitime une thèse métaphysique indémontrable, débouchant sur un déterminisme universel ; 2) ils en tirent des conséquences erronées au plan scientifique. Indépendamment des mystérieux successeurs évoqués par Lange, on peut penser aussi à Marx, même si ni Lange ni Vaihinger ne le citent ici expressément. En effet, Vaihinger dit que Lange vise de manière générale le matérialisme comme doctrine métaphysique, consistant à convertir une simple abstraction ou une fiction méthodique (ici la détermination par le seul égoïsme) en réalité. De fait, il peut sembler que Marx adopte une anthropologie matérialiste, niant le libre arbitre, et qu'il en tire une vision nécessitariste de l'existence humaine et de l'histoire. Au nom de cette vision déterministe en effet, Marx prétend pouvoir annoncer l'effondrement du capitalisme, censé porter les germes de sa propre destruction<sup>12</sup>. De manière générale, c'est le déploiement d'une telle métaphysique réaliste, prétendant décrire la réalité en soi, et censée fonder des prévisions de nature « scientifique », que Lange récuse entièrement dans son livre. Il oppose à cette métaphysique réaliste une métaphysique fictionnelle, qui mobilise de simples suppositions plus ou moins fécondes. Et il croit pouvoir identifier chez Smith une telle démarche heuristique.

Mais est-ce la bonne manière de comprendre la méthode smithienne ? Si Smith procède effectivement au moyen du « comme si » et de la fiction, est-il possible de résoudre le paradoxe précité,

---

<sup>12</sup> Après avoir décrit le processus de la concentration, dans lequel les grandes entreprises absorbent les petites incapables de faire face à la concurrence, Marx annonce que l'accumulation du capital des grandes entreprises qui concentrent toutes les richesses aura pour conséquence une « accumulation de misère proportionnelle », qui à terme rendra intenable l'organisation capitaliste de la société (*Le Capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 724).

## Christophe Bouriau

à savoir l'obtention étrange de résultats justes, bien que déduits de simples suppositions fictionnelles ? Pour l'heure, ce paradoxe reste l'obstacle qui se dresse devant toute interprétation fictionnaliste de la pensée smithienne.

### **Le modèle scientifique « fictionnel » d'Adam Smith.**

Lange, selon Vaihinger, lève la difficulté en montrant que la méthode adoptée par Smith n'est pas paradoxale mais banale. Selon Lange, Smith procède comme tous les savants dans toutes les sciences. En vue d'expliquer les phénomènes qui l'intéressent, à savoir les échanges commerciaux, il construit une image idéalisée, simplifiée, des lois censées régir ces échanges. En d'autres termes, nous dirions aujourd'hui que Smith, à l'instar des physiciens, construit un *modèle scientifique*. Un modèle scientifique est une représentation simplifiée et souvent idéale des rapports qui régissent un domaine particulier de la réalité. Le modèle élabore une théorie plus ou moins précise permettant de prévoir ce qui idéalement doit arriver dans certaines conditions elles-mêmes idéales. Par conditions idéales, il faut entendre : à supposer qu'aucun facteur imprévu ou irrégulier ne vienne perturber les conditions dans lesquelles la loi fonctionne.

Prenons un exemple cité par Smith : en principe, en contexte de concurrence, les commerçants ne vont pas monter leurs prix. Ils n'y ont en effet aucun intérêt : s'ils montent leurs prix, les clients iront acheter chez le concurrent qui vend moins cher. On peut donc admettre la loi suivante : en contexte de concurrence forte, le commerçant ne montera pas ses prix. Cette loi est idéale, elle appartient à un modèle scientifique. Cela veut dire qu'elle est vraie sauf dans certaines circonstances plus ou moins inhabituelles. Elle est vraie « en principe », pourrait-on dire, c'est-à-dire qu'elle trouve à s'appliquer la plupart du temps.

Pour employer la locution chère à Vaihinger, disons que dans nos prévisions, nous devons raisonner comme si, en contexte de concurrence, les commerçants renonçaient à monter leurs prix. Cela nous donne plus de chance de prévoir quel va être leur comportement réel dans un secteur géographique donné.

## CORPUS, revue de philosophie

Cependant, il peut arriver que le modèle soit pris en défaut par la réalité. Cela advient lorsque les conditions sous lesquelles la loi est censée fonctionner ne sont pas réunies. Ainsi, pour reprendre le même exemple, supposons que des commerçants ou des industriels s'entendent pour élever artificiellement le prix d'un produit qu'ils vendent les uns les autres, contournant ainsi la loi dérivant de la concurrence. Il s'ensuit que la loi d'Adam Smith, pourtant théoriquement vraie, selon laquelle la forte concurrence implique le maintien des prix à un faible niveau, devient ponctuellement fausse. C'est le point que souligne Robert Heilbroner, montrant ainsi que la théorie de Smith a la valeur d'un modèle théorique du même type que les modèles utilisés en physique :

Le monde fonctionne-t-il vraiment de cette façon ? Oui, dans une très large mesure, au temps d'Adam Smith. Même alors, bien sûr, des facteurs tendaient déjà à restreindre la liberté de manœuvre inhérente au système du marché. Il y avait des ententes entre industriels pour maintenir les prix à un niveau artificiellement élevé<sup>13</sup>.

Pour compléter l'idée selon laquelle Smith élabore un modèle, c'est-à-dire une sorte de fiction théorique, il faut prendre en compte les considérations suivantes. Le plus souvent, un modèle scientifique reste limité à un domaine d'application bien circonscrit, en dehors duquel le savant reconnaît que ledit modèle n'est plus applicable. Le savant peut affiner son modèle en précisant dans quelles proportions et dans quelles circonstances idéales l'application du modèle reste valide, et en citant les cas où, en revanche, il cesse de s'appliquer rigoureusement.

C'est précisément ce que fait Adam Smith. Il affine son modèle de deux façons, d'une part en soulignant la valeur fictionnelle de sa démarche, consistant à dériver les lois du commerce de la *fiction* selon laquelle les hommes visent leur seul intérêt, d'autre part en signalant deux points décisifs :

---

<sup>13</sup> Robert Heilbroner, *Les Grands Économistes*, Paris, Seuil, 1971, p. 55.

## Christophe Bouriau

1) En réalité l'homme est mû par d'autres motifs que l'amour-propre, comme l'a bien montré *La théorie des sentiments moraux*, motifs qui peuvent dans certains cas contrecarrer l'intérêt personnel et prendre en défaut les prévisions concernant les échanges commerciaux. Par exemple, un tel vend un produit beaucoup moins cher à un ami, à l'encontre de son intérêt individuel.

2) Smith cite les circonstances dans lesquelles les lois idéales qu'il établit ne sont plus valables. Par exemple, lorsqu'il mentionne certaines associations de compagnons qui, en contexte de forte concurrence, refusent pourtant la baisse des prix des produits qu'ils fabriquent ainsi que la baisse de leurs salaires (au risque de perdre leur emploi).

Dans de tels passages, on peut dire que Smith affine son modèle en précisant les circonstances dans lesquelles il cesse de s'appliquer rigoureusement. Reste que le statut du modèle smithien, par son caractère fictionnel ou abstrait, pose le problème général du rapport entre vérité et fiction. Vaihinger formule celui-ci clairement, à propos de Smith mais aussi de la théorie politique de Jeremy Bentham, dans les termes suivants :

Les phénomènes empiriques sont tellement compliqués qu'on exclut les facteurs subsidiaires (pourtant toujours opérants) afin de se baser sur des relations abstraites. De cette manière, le comportement phénoménal est traité *comme si* il dépendait uniquement de ces facteurs abstraits, *comme si* les autres facteurs n'entraient nullement en considération<sup>14</sup>.

Vaihinger observe que ce qu'il dit là vaut aussi bien pour les théories de Smith et de Bentham que pour la mécanique ou la physique théorique : on ne parvient à établir des lois générales et à former des prévisions qu'au prix d'une violence à l'égard de la complexité du réel, c'est-à-dire des causes enchevêtrées réellement impliquées dans les phénomènes. Le modèle de Smith, comme tout modèle, possède donc une dimension fictionnelle : il nous enjoint de feindre ou de « faire comme si » ce que Vaihinger

---

<sup>14</sup> *La philosophie du comme si, op. cit.*, p. 156.

## **CORPUS, revue de philosophie**

nomme les « facteurs subsidiaires » n'intervenaient pas dans le cours des choses, autrement dit « comme si » les lois étaient valables, et ce afin de pouvoir appliquer des lois simples, et former des prévisions au moins plausibles.

Le cas de Smith est cependant un cas bien particulier. Le recours à la méthode fictionnelle est chez lui fondamental, au sens où, comme on l'a vu, il place deux fictions *à la base même de ses déductions théoriques*. Ces deux fictions sont a) l'homme strictement égoïste et b) l'idée d'un État strictement non interventionniste en matière économique. Ceci pose le problème du statut de son modèle économique. Comment peut-on comprendre sa pertinence, sa justesse avérée, alors qu'il est *fondamentalement* fictionnel ?

Le rôle positif, au premier abord paradoxal, de certaines fictions dans la découverte de la vérité est la thèse essentielle du fictionnalisme comme courant philosophique. C'est pourquoi nous souhaitons montrer, pour finir, que Smith peut être considéré comme le père ou l'un des pères de ce qu'on nomme aujourd'hui en philosophie le fictionnalisme, bien qu'il n'ait pas produit de théorie des fictions à proprement parler.

### **Adam Smith : l'un des ancêtres du fictionnalisme ?**

On trouve assurément dans la théorie économique de Smith, du moins telle que l'interprètent Lange et Vaihinger, les traits caractéristiques de ce qu'on nomme aujourd'hui le fictionnalisme. Pour cerner le mieux possible cette notion de fictionnalisme, je me propose tout d'abord de la comparer systématiquement à celle de pragmatisme, avec laquelle elle fut souvent confondue<sup>15</sup>. À mes yeux, les quatre traits essentiels du pragmatisme, comme mouvement philosophique initié par Peirce,

---

<sup>15</sup> Voir Christophe Bouriau, *Le comme si. Kant, Vaihinger, et le fictionnalisme*, Paris, Cerf, 2013, p. 15-19. De nombreux lecteurs de Vaihinger ont interprété son fictionnalisme comme une variante du pragmatisme, au gré de la confusion et de l'obscurité qui entoure, aujourd'hui encore, le sens du mot « pragmatisme ».

## Christophe Bouriau

sont ceux qui suivent. Nous allons voir qu'ils ne sont nullement partagés par le fictionnalisme.

1) Le pragmatisme est une méthode de clarification des idées. Envisager les conséquences pratiques d'une proposition, à supposer qu'elle soit vraie, permet de clarifier la signification des termes de cette proposition. Par exemple, « le diamant est dur » n'a pas le même sens que « le pain est dur ». Et cette différence de signification de l'adjectif « dur » ne se clarifie que si l'on opère sur les objets en question. Concernant le diamant, « dur » veut dire qu'on ne peut le rayer au moyen d'autres substances, qu'on ne peut pas le briser, etc. En revanche, le fictionnalisme ne s'attache pas à clarifier les idées, mais à tester la fonction heuristique et opportune de certaines fictions. Ainsi, Smith montre indirectement l'opportunité ou la fécondité de son axiome fictionnel, mais sans s'attacher à préciser sa signification. C'est du reste normal, car cet axiome ne prétend pas décrire la réalité *stricto sensu*, mais seulement une facette isolée de celle-ci.

2) Le pragmatisme ne sépare pas le contexte de découverte du contexte de justification. Ainsi, en même temps qu'il préconise la méthode scientifique de fixation des croyances, Peirce justifie le fait que cette méthode est plus apte à fixer les croyances que les méthodes concurrentes (méthode d'autorité, méthode de ténacité, méthode *a priori*<sup>16</sup>.) En revanche, le fictionnalisme ne s'attache pas à justifier théoriquement le choix de la méthode qu'il utilise. Il la valide après coup, en montrant qu'elle permet d'atteindre des résultats positifs, mais sans se demander si une autre méthode aurait permis d'atteindre le même résultat plus facilement ou de manière plus fiable. Ainsi, le Smith de Vaihinger utilise une méthode fictionnelle ou abstraite pour déduire les lois du commerce, mais sans jamais s'attacher à justifier que cette méthode est plus appropriée qu'une méthode strictement empirique, basée sur l'observation et l'identification de régularités.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 69-72.

## CORPUS, revue de philosophie

3) Le pragmatisme intègre certaines vertus dans la méthode de découverte de la vérité. La théorie des vertus se déduit du but de la recherche : atteindre une connaissance objective. Peirce écrit par exemple :

Dans l'induction on a besoin d'une habitude de probité si l'on veut réussir (...). En plus de la probité, le zèle est essentiel. Dans le choix présomptif des hypothèses, des vertus encore plus hautes sont requises – une véritable grandeur de l'âme. À tout le moins, celui qui a l'intention de vraiment faire quelque chose dans les sciences doit préférer la vérité à son intérêt et à son bien-être personnels, de même aussi qu'à sa vanité personnelle<sup>17</sup>.

Aucune trace de cette perspective chez Smith et chez Vaihinger, qui tiennent la théorie morale et la théorie de la connaissance pour des disciplines séparées.

4) Enfin, le pragmatisme se caractérise par sa dimension sociale. Il inclut une réflexion sur les rapports sociaux entre les chercheurs et sur l'organisation concrète de la recherche dans sa théorie de la connaissance. Peirce le disait en ces termes : « Le principe social est enraciné dans notre logique<sup>18</sup> ». Cet aspect du pragmatisme est particulièrement développé par John Dewey, qui envisage une participation de tous les hommes à la recherche, conçue démocratiquement. Selon lui le fonctionnement démocratique de la recherche signifie notamment la disposition à traiter « comme des amis, de qui nous pouvons apprendre », même ceux qui « sont en profond désaccord avec nous<sup>19</sup> ». Rien de tel chez Smith et Vaihinger.

---

<sup>17</sup> Charles Sanders Peirce, *Œuvres philosophiques*, tome 2, trad. Claudine Engel-Tiercelin, Pierre Thibaud et Jean-Pierre Cometti, Paris, Cerf, 2003, p. 230.

<sup>18</sup> *Ibid.*, tome 1, p. 106.

<sup>19</sup> John Dewey, *Liberté et culture*, Paris, Aubier, 1955, p. 2-3.



## Christophe Bouriau

En revanche, chacun des traits essentiels du fictionnalisme de Vaihinger trouve, me semble-t-il, un écho dans les écrits de Smith. Ces traits sont les suivants :

1) Le fictionnalisme est un antiréalisme au sens où il nie que nous puissions connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, au titre de substances dotées de propriétés. Pour le fictionnaliste, nous ne pouvons connaître que les rapports entre les choses. Or, *La Richesse des nations* propose justement une théorie nomologique des échanges, dont la logique repose sur la régulation de l'offre et de la demande en contexte concurrentiel.

2) Le fictionnalisme intègre une théorie de l'acceptabilité : certaines propositions fictionnelles, qui ne peuvent prétendre à la vérité (soit parce qu'elles sont invérifiables, soit par ce qu'elles sont identifiées comme contrefactuelles) peuvent néanmoins être « acceptées » dans certains contextes théoriques. Sa problématique n'est pas celle du premier pragmatisme : « à quelles conditions une idée est-elle fiable ? » mais : « à quelles conditions une idée peut-elle être tenue pour acceptable ? » Le critère de l'acceptabilité est celui de la fécondité théorique. Ainsi chez Smith, l'idée abstraite de l'homme strictement égoïste est acceptée comme moyen de former les lois générales des échanges, lois servant de guides au raisonnement économique et susceptibles d'être infléchies au cas par cas, à la lueur de paramètres particuliers.

3) Le fictionnalisme est un instrumentalisme non sceptique. Selon cette théorie, utiliser des fictions pour constituer l'expérience (c'est-à-dire, ordonner les phénomènes au moyen de concepts), former des lois abstraites et simplifiées permettant de prévoir, permet, dans de nombreux cas, de former des prédictions correctes. La valeur de vérité s'attache aux jugements d'observation, d'une part, aux prévisions correctes, d'autre part.

4) Enfin, le fictionnalisme reconnaît explicitement ou implicitement une grande valeur au « faire comme si » ou à la feintise, c'est-à-dire à l'attitude théorique consistant à raisonner

## CORPUS, revue de philosophie

comme si telle idée utile était vraie, tout en sachant qu'elle n'est pas vraie en toute rigueur. Ainsi, Adam Smith auteur de *La théorie des sentiments moraux* sait très bien que l'intérêt économique n'est pas le seul mobile des actions humaines, mais il raisonne comme si c'était le cas lorsque le contexte s'y prête, car il est alors plus fécond d'adopter cette forme de raisonnement. En ce sens Alex Frame écrit :

Vaihinger suggests that Smith treated human action as if their driving force lay in out one single factor – egoism –, thereby cutting away the complexities of other motives (goodwill, habit, etc.) and then went to deduce relations in trade and commerce accordingly. Vaihinger commented that this operation has “great value as a fiction but is positively ruinous as a hypothesis or dogma”<sup>20</sup>.

Comme on l'a vu, convertir une proposition fictionnelle de ce type en « dogme », c'est-à-dire en vérité indiscutable, est effectivement ruineux, car cela mène, d'une part, à des erreurs de type métaphysique (consistant dans la prétention abusive à connaître la « chose en soi », en l'occurrence l'homme en soi) et, d'autre part, à des erreurs prédictives factuelles (car le profit n'est pas le seul mobile des échanges économiques.)

Contrairement au pragmatisme de type jamesien, le fictionnalisme n'infère pas de la fécondité théorique d'une idée à sa vérité. À l'inverse de James qui conclut de l'utile au vrai, Smith sépare bien les deux valeurs : une idée opportune heuristiquement n'est pas nécessairement vraie pour autant. Ainsi, ce n'est pas parce que son axiome fictionnel permet de former des lois justes, se vérifiant le plus souvent dans l'expérience, que Smith le tient pour vrai. Smith sait très bien que, dans la *Richesse des nations*, il isole un seul mobile des actions humaines, et que les motivations de l'action humaine sont dans la réalité plus complexes, même en contexte économique.

---

<sup>20</sup> Alex Frame, *Salmond. Southern Jurist*, Wellington, Victoria University Press, 1995, p. 32.

### Conclusion

Smith est donc bien l'un des précurseurs du fictionnalisme, ce courant philosophique toujours vivant notamment dans les champs de la philosophie des sciences (Bas van Fraassen par exemple), de l'esthétique (Kendall Walton), de la philosophie de la religion enfin (Don Cupitt, Robin le Poidevin). Subsiste cependant, dans l'interprétation qu'en donne Vaihinger, une difficulté attachée à l'emploi du mot « fiction ». Ce terme est particulièrement ambigu puisqu'il enveloppe tantôt l'idée de fausseté, tantôt, au contraire, celle de « vérité relative » (pour reprendre l'expression de Lange). Nous avons vu en effet que le mot fiction pouvait signifier :

1. Une idée contradictoire, donc sans vis-à-vis dans le réel, ou encore ne dénotant rien.
2. Une idée s'écartant de la réalité donnée, incluant « *eine Abweichung* » par rapport à cette réalité. C'est ce que Vaihinger nomme une semi-fiction. La plupart des semi-fictions citées par Vaihinger enveloppent elles aussi l'idée de fausseté, puisqu'elles présentent des objets qu'on ne rencontre pas dans le réel donné (par exemple un centaure.)
3. Une idée au statut ambigu enfin. La fiction smithienne de l'homme égoïste est bien une semi-fiction, au sens où elle exprime une « parcelle » de vérité, ou encore un aspect parcellaire, artificiellement isolé, de cette totalité qu'est le psychisme humain. Elle s'écarte effectivement du réel donné. Mais pourtant, elle n'exprime pas quelque chose de faux. Comment définir ce type de fiction en termes de vérité et de fausseté ?

On peut dire que la théorie construite par Smith à partir de cette fiction est une théorie *idéalement* vraie, c'est-à-dire vraie si et seulement si elle s'applique à une réalité humaine où n'interfèrent pas d'autres motifs que la recherche du profit, et où l'État ne vient pas fausser le jeu des intérêts. Ce type de théorie demande bien sûr d'être affinée, modulée, au cas par cas des

## **CORPUS, revue de philosophie**

situations concrètes. Elle donne seulement un point de départ, un guide théorique général, indispensable pour se repérer au sein d'une réalité humaine extrêmement complexe. Je laisse le dernier mot à Vaihinger, qui résume bien la situation :

Nous raisonnons [sc. avec Smith] sur une série d'événements qui n'ont pas d'existence réelle et indépendante, et qui ne se trouvent nulle part ailleurs que dans l'esprit du chercheur. Néanmoins, un tel artifice [sc. consistant à retenir un seul motif à l'action humaine] est tout à fait légitime, et doit être employé chaque fois (...) qu'une grande profusion de détails s'est amalgamée autour de l'objet à traiter<sup>21</sup>.

Les relations établies par Smith dans la *Richesse des nations* ne se trouvent nulle part ailleurs que « dans [son] esprit » : autrement dit elles ne se présentent jamais dans toute leur pureté dans le monde effectif des échanges. Ce sont donc bien des fictions, en ce sens. Cependant Vaihinger ne veut pas dire par là qu'il s'agit de relations imaginaires, inventées. Elles ne sont pas fictionnelles au sens d'imaginaires. Il s'agit de fictions au sens d'outils théoriques consistant en une simplification de la réalité. Certes, ces outils s'écartent du réel au sens où ils ne peuvent rendre justice au détail infini des causes impliquées ici et là dans les échanges commerciaux. Dans le même temps, ils nous servent à maîtriser le flux des phénomènes en mettant un semblant d'ordre et de *nomologie* dans un champ extrêmement complexe et embrouillé.

**Christophe BOURIAU**  
**Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales et Archives**  
**Poincaré, Université de Lorraine**

---

<sup>21</sup> Vaihinger, *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 154.

## **VAIHINGER, LECTEUR FIDÈLE D'ADAM SMITH ? DISCUSSION DE L'ARTICLE DE CHRISTOPHE BOURIAU**

### **Introduction**

La contribution de Christophe Bouriau met l'accent sur la lecture que Hans Vaihinger propose de la *Richesse des nations* (1776), dans sa *Philosophie du comme si* (1923). Si ce dernier s'intéresse à l'ouvrage d'Adam Smith, c'est parce qu'il y voit une préfiguration de la méthode fictionnaliste en économie politique. Selon lui, la démarche du philosophe écossais dans la *Richesse des nations*<sup>1</sup> consisterait à utiliser la fiction comme outil théorique afin d'appréhender le réel. Smith ferait ainsi appel à une forme particulière de fiction (« la semi-fiction ») pour en déduire les lois qui régissent l'économie : il raisonnerait *comme si* le seul motif des actions humaines était l'égoïsme, ce qui se traduirait par la recherche unique du profit. C'est ce que Vaihinger appelait en 1923 « l'axiome fictionnel d'Adam Smith ». Il s'agirait bien d'une semi-fiction, car Smith ne croirait pas réellement que l'égoïsme soit le seul motif des actions humaines, mais plutôt un motif parmi d'autres qu'il aborderait, par ailleurs, dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759). L'auteur ferait ainsi *comme si* tout ce qui relève de la philosophie morale n'intervenait pas en économie. Cela conduit Christophe Bouriau à affirmer que l'« axiome fictionnel d'Adam Smith » relève de la proposition *méthodique* plutôt que de la proposition *métaphysique*.

Pour une économiste aujourd'hui, cette lecture de l'œuvre de Smith soulève de nombreuses objections. On relèvera ainsi

---

<sup>1</sup> Dans la suite de l'article, les œuvres de Smith seront abrégées de la manière suivante : TSM = *Théorie des sentiments moraux* ; RDN = *Richesse des nations* et WN = *Wealth of Nations*.

## CORPUS, revue de philosophie

l'opposition entre une démarche fictionnaliste fondée sur la déduction et le principe, rappelé par Smith, selon lequel « les maximes générales de la moralité sont formées, comme toutes autres maximes générales, à partir de l'expérience et de l'induction<sup>2</sup> ». Ou encore, le contraste entre un usage de la fiction, tel que Vaihinger le perçoit chez Smith, qui viserait à construire une théorie idéale, et l'objectif de la *Richesse des nations* de critiquer un système mercantiliste dominant à son époque<sup>3</sup>.

Je laisserai cependant de côté ces objections pour m'en tenir à une discussion indépendante de cet « axiome » d'un individu égoïste qui permettrait de reconnaître chez Smith le précurseur d'une approche fictionnaliste : sa remise en cause suffit en effet à écarter l'idée avancée par Vaihinger selon laquelle Smith serait un précurseur du fictionnalisme. Je procéderai en trois temps. Je m'attacherai d'abord à l'usage que l'auteur fait du terme « égoïsme » dans son œuvre. Cela me conduira à montrer que là où on était tenté de le reconnaître un peu rapidement, Smith privilégie un « amour de soi » qui ne s'y laisse pas réduire (§1). Dans un deuxième temps, je mettrai en évidence que les agents de la *Richesse des nations* ne sont pas mus par un motif unique mais par une multitude de passions susceptibles de les égarer et qu'ils doivent, par conséquent, maîtriser. Ce simple constat montre qu'il serait vain de restreindre l'ouvrage économique de Smith à la mise en œuvre d'un principe comportemental unique, isolé de ce qui prévaut dans ses contributions intéressant plus directement la philosophie morale. Ce qui suffit à écarter l'idée d'un « axiome fictionnel », même entendu dans sa version méthodiste (§2). Enfin, je montrerai que cette perspective éloignée de l'approche fictionnelle produit un savoir spécifique, distinct de celui dont Vaihinger pensait pouvoir créditer Smith : ce sont en effet des objectifs décrits dans la *Théorie des sentiments moraux*

---

<sup>2</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. de Michaël Bizou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999, VII, iii, 2, p. 426.

<sup>3</sup> Voir Daniel Diatkine, « Les capitalistes et les législateurs : À propos du système de la liberté naturelle selon Adam Smith », in *Revue économique*, 2014, 65(2), p. 337-356.

**Laurie Bréban**

qui conduisent Smith, dans la *Richesse des nations*, à ne pas se laisser réduire à cette image d'intransigeance libérale qui lui a été si souvent prêtée, et à se prononcer en faveur d'une intervention du législateur pour réguler le marché du crédit (§3).

### **Une mise au point terminologique : amour de soi vs égoïsme**

Comme le fait remarquer Jean Dellemotte<sup>4</sup>, Smith n'emploie que très rarement le terme « égoïsme » (« *selfishness* ») dans ses écrits. Plus important encore, celui-ci n'est jamais mobilisé dans la *Richesse des nations*. L'auteur lui préfère le terme « amour de soi » (« *self-love* ») auquel il n'accorde pas tout à fait le même sens. Alors que le terme « égoïsme » est utilisé pour désigner un comportement visant à satisfaire ses appétits au détriment d'autrui, le terme « amour de soi » est employé pour signifier une action consistant à suivre son intérêt sans que cela soit préjudiciable. En ce sens, le vocabulaire smithien peut être rapproché de la distinction qu'opère Rousseau entre « amour-propre » et « amour de soi ».

Cette mise au point terminologique éloigne de l'idée de Vaihinger selon laquelle, dans la *Richesse des nations*, Smith ferait *comme si* les acteurs étaient uniquement dirigés par des motifs égoïstes. Elle ne remet cependant pas en cause son affirmation selon laquelle l'auteur serait un précurseur du fictionnalisme. On peut ainsi estimer que l'emploi du terme « égoïsme » par le philosophe allemand constitue un abus de langage et pourtant considérer que sa proposition reste valable si l'on remplace le terme « égoïsme » par celui d'« amour de soi ».

---

<sup>4</sup> Voir Jean Dellemotte, « La cohérence d'Adam Smith, problèmes et solutions : une synthèse critique de la littérature après 1976 », in *Économies et Sociétés*, série Histoire de la pensée économique, 2011, 45, p. 2227-2265.

**Un agent économique mû par une multitude de motifs :  
l'exemple de l'accumulation du capital**

C'est cette possibilité alternative que je vais maintenant examiner : est-ce que Smith, en économie politique, fait *comme si* les individus étaient uniquement mus par un principe unique, l'« amour de soi », de sorte qu'ils ne rechercheraient que leur profit ? C'est en tout cas l'idée véhiculée par le *Adam Smith Problem*, dont l'appellation remonte au XIX<sup>e</sup> siècle, et qui désigne une incompatibilité supposée entre la morale et l'économie smithiennes<sup>5</sup>. On le doit à des auteurs de l'ancienne école historique allemande comme Bruno Hildebrand, suivi de Carl Knies et de Wiltold von Skarzynski. Ces auteurs soutenaient l'idée selon laquelle chaque œuvre de Smith serait dominée par un principe explicatif différent des comportements sociaux : dans la *Théorie des sentiments moraux*, ce serait le principe de sympathie qui dominerait, alors que dans la *Richesse des nations*, ce serait l'intérêt privé. Ils en conclurent que Smith, influencé par les philosophes matérialistes à la suite de son séjour en France, changea sa vision de l'être humain passant de l'altruisme supposé de la *Théorie des sentiments moraux* à l'égoïsme de la *Richesse des nations*.

Cependant, la publication par Edwin Cannan en 1896 des *Lectures on jurisprudence* (1762-63 et 1766) puis, beaucoup plus tard, les travaux initiés par la publication scientifique des œuvres complètes d'Adam Smith dans les années 1970, mirent un terme à la thèse du revirement et soulignèrent la simultanéité du travail de Smith sur ses deux œuvres majeures. Ainsi, une grande partie des spécialistes de Smith reconnaissent à présent la compatibilité entre la *Théorie des sentiments moraux* et la *Richesse des nations*, considérant le *Adam Smith Problem* comme

---

<sup>5</sup> Voir David D. Raphael et Alec L. Macfie, *Introduction to Adam Smith* (1759-90). *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 20 ; Leonidas Montes, « Das Adam Smith Problem : Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy », in *Journal of the History of Economic Thought*, 2003, 25(1), p. 63-90 ; Jean Dellemotte, *op. cit.*



## Laurie Bréban

« un pseudo-problème<sup>6</sup> », dû à une incompréhension de ses initiateurs, dont les sources reposent sur un « double amalgame » entre « sympathie » et « altruisme » et entre « amour de soi » et « égoïsme »<sup>7</sup>.

Plus encore, comme le rappellent Magali Bessone et Michaël Biziou<sup>8</sup>, au XVIII<sup>e</sup> siècle l'économie était encore considérée comme une partie de « la philosophie comme science morale ». Le projet initial de celui qui restait avant tout un philosophe visait alors à fonder un système apte à rendre compte de l'ensemble des phénomènes humains<sup>9</sup>. Ainsi, la *Théorie des sentiments moraux*, la *Richesse des nations*, mais également les *Leçons sur la jurisprudence* ne peuvent être comprises indépendamment de cette ambition, de même que l'articulation de ces trois ouvrages permet de souligner la spécificité et la cohérence du projet smithien. Il n'y a alors pas de raison d'imaginer, comme le fait Vaihinger, que Smith ferait *comme si* tout ce qui relève de sa philosophie morale n'interférait pas avec son économie.

En effet, dans la *Théorie des sentiments moraux*, l'auteur présente l'être humain comme mû par une multitude de passions susceptibles de l'égarer et de l'orienter vers un comportement vicieux. Il doit, par conséquent, les maîtriser. Dans la *Richesse des nations*, c'est cette même vision de l'être humain que Smith propose lorsqu'il aborde, par exemple, le thème de l'accumulation du capital. Loin d'être un thème mineur, d'après l'auteur, il s'agit de l'une des causes principales de l'enrichissement d'une économie capitaliste<sup>10</sup>. Selon lui, dans une nation, plus la proportion de

---

<sup>6</sup> D. D. Raphael et A. L. Macfie, *op. cit.*, p. 20.

<sup>7</sup> Voir également J. Dellemotte, *op. cit.*

<sup>8</sup> Voir Magali Bessone et Michaël Biziou (dir.), *Adam Smith Philosophe : De la Morale à l'Économie ou Philosophie du Libéralisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>10</sup> La question de l'accumulation du capital chez Smith est évidemment abondamment commentée jusqu'à aujourd'hui. On en retiendra l'exposé classique de Samuel Hollander, *The Economics of Adam Smith*, Londres, Heinemann, 1973.

## CORPUS, revue de philosophie

capital accumulé est élevée, plus on peut employer de travailleurs productifs, c'est-à-dire de travailleurs à même de reconstituer, par leur travail, le salaire qui leur a été avancé, et d'engendrer un surplus de valeur : le profit<sup>11</sup>. L'augmentation du nombre de travailleurs productifs qui s'ensuit est alors un moyen par lequel une nation s'enrichit. Cette analyse s'applique également à l'échelle individuelle, et c'est ce qui nous intéresse ici. Bien que l'objectif soit de mettre en évidence ce qui rend optimale la croissance économique, le thème de l'accumulation du capital conduit Smith à placer l'accent sur les comportements économiques qui la gouvernent. Les agents, en possession d'un fonds suffisant pour subsister pendant des mois ou des années<sup>12</sup>, se retrouvent face à plusieurs options alternatives, impliquant des décisions qui auront des conséquences sur leur enrichissement personnel et qui s'exercent dans un contexte intertemporel. Ils peuvent employer ce fonds en réalisant des dépenses de consommation ; mais ils peuvent aussi s'en servir autrement, en l'épargnant. Dans ce cas, il constitue un stock de capital qui engendre un flux de revenu, le profit :

---

<sup>11</sup> C'est ce qui les distingue des travailleurs non productifs. Selon Smith, seul le travail productif permet de reproduire le capital nécessaire à la production et d'accroître le revenu d'un particulier ou de la nation : « Il y a une sorte de travail qui ajoute à la valeur de l'objet sur lequel il s'exerce ; il y en a une autre qui n'a pas le même effet. Le premier, produisant une valeur, peut être appelé *travail productif* ; le dernier, *travail non productif* » (RDN, éd. par Daniel Diatkine, trad. de Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris, Flammarion, 1991, II, 3, p. 416). On peut alors considérer qu'en général, les biens sont le fruit d'un travail productif car ils sont susceptibles d'être échangés, tandis que les services ne sont pas producteurs de richesses. Par exemple, « [u]n particulier s'enrichit à employer une multitude d'ouvriers fabricants ; il s'appauvrit à entretenir une multitude de domestiques » (*ibid.*, II, 3, p. 417).

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 357 : « (...) quand un homme possède un fonds accumulé suffisant pour le faire vivre des mois ou des années, il cherche naturellement à tirer un revenu de la majeure partie de ce fonds, en en réservant seulement pour sa consommation actuelle autant qu'il lui en faut pour le faire subsister jusqu'à ce que son revenu commence à lui rentrer ».

## Laurie Bréban

Dans tous les pays où les personnes et les propriétés sont un peu protégées, tout homme ayant ce qu'on appelle le sens commun, cherchera à employer le fonds accumulé qui est à sa disposition, quel qu'il soit, de manière à en retirer, ou une jouissance pour le moment, ou un profit pour l'avenir<sup>13</sup>.

Ce profit est en proportion de la part employée en tant que capital et il peut lui-même faire l'objet d'une décision intertemporelle entre dépenses de consommation et épargne. S'il est affecté à l'épargne, il vient alors accroître le fonds de l'agent.

L'analyse qui précède conduit Smith à distinguer deux profils d'individus, selon la manière dont ils réagissent au fonds dont ils disposent et au revenu qui en est issu : *le prodigue*<sup>14</sup> et *l'homme frugal*<sup>15</sup>. Le prodigue est cet individu qui, dans l'arbitrage entre « jouissance pour le moment » et « profit pour l'avenir<sup>16</sup> », choisit d'affecter à la première non seulement son revenu, mais également une partie du fonds qui l'alimente. Ce qui pourrait, si le fonds dont il dispose devait devenir trop faible, compromettre sa possibilité ultérieure de réaliser un profit. Smith en dit qu'il est « capable d'augmenter considérablement [sa] dépense sans que [son] revenu ait augmenté de la moindre chose<sup>17</sup> » et « [e]n ne bornant pas sa dépense à son revenu, il entame son capital<sup>18</sup> » et diminue ainsi sa richesse. En général, Smith attribue la

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 364.

<sup>14</sup> « *[T]he prodigal* » (WN, 2 vol. éd. par Roy Hutcheson Campbel et Andrew S. Skinner, Oxford, Clarendon Press, 1976, II, 3, p. 340) ; le « prodigue » (RDN, *op. cit.*, II, 3, p. 428).

<sup>15</sup> « *[F]rugal man* » (WN, *op. cit.*, II, 3, p. 340) qui est traduit par « L'homme économe » (RDN, *op. cit.*, II, 3, p. 428) dans la traduction française de Germain Garnier.

<sup>16</sup> RDN, *op. cit.*, II, 1, p. 364.

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 377.

<sup>18</sup> *Ibid.*, II, 3, p. 426.

## CORPUS, revue de philosophie

prodigalité aux propriétaires fonciers qui dépensent leur revenu en frivolités au lieu de l'employer à l'amélioration de la terre<sup>19</sup>.

La décision du prodigue s'inscrit cependant dans un cadre plus général. Lorsque Smith affirme que le « principe qui porte à dépenser », qu'il oppose au « principe qui porte à l'économie », « *l'emporte* chez presque tous les hommes en certaines occasions, et presque en toutes occasions chez certaines personnes », il décrit des individus soumis à une lutte entre deux principes : d'un côté, ce qu'il appelle « la passion pour les jouissances actuelles<sup>20</sup> », qui caractérise la « profusion » du prodigue ; et, de l'autre, « le désir d'améliorer son sort<sup>21</sup> » qui nous est dicté par l'amour de soi.

Face à cette lutte, un profil d'individus se distingue : il s'agit de l'homme frugal correspondant à l'individu qui, dans l'arbitrage entre « jouissance pour le moment » et « profit pour l'avenir<sup>22</sup> », choisit d'employer ses fonds en vue du second. Comme le suggère le terme « frugal », il se contente de peu pour sa propre consommation et consacre toujours une part significative de ses profits à l'accumulation. En dépit des crises passionnelles dont il peut, comme chacun, être victime, c'est la situation que l'on vient de décrire qui s'impose à son propos. Il n'est pas épargné par « la passion pour les jouissances » mais, explique Smith, comme « chez la plupart des hommes, en prenant en somme tout le cours de leur vie, il semble que le principe qui porte à l'économie, non seulement prévaut à la longue, mais prévaut avec force<sup>23</sup> ». Son comportement s'explique par le fait qu'il parvient à maîtriser sa passion pour les jouissances actuelles et suit ce que lui dicte l'amour de soi. Peut-on en conclure, pour autant, que l'homme frugal est mû par l'amour de soi ? Pour répondre à cette question, il faut s'intéresser à la façon dont Smith envisage le processus de

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, III, 2, p. 478 ; III, 4, p. 501, p. 509.

<sup>20</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 428.

<sup>21</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 429.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 364.

<sup>23</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 429.

## Laurie Bréban

délibération qui conduit à accumuler. Or, les éléments relatifs à la façon dont l'individu smithien délibère ne se trouvent pas dans la *Richesse des nations* mais dans la *Théorie des sentiments moraux*. L'auteur les aborde, notamment, lorsqu'il présente l'une des quatre vertus de sa philosophie morale : la vertu de prudence<sup>24</sup>.

Dans la *Richesse des nations* et, plus particulièrement, lorsque Smith introduit les acteurs de l'accumulation du capital, les références à la « prudence » sont nombreuses. C'est le cas, notamment, lorsqu'il décrit le comportement du prodigue et de l'homme frugal<sup>25</sup>. Cependant, il est peu explicite sur ce qui conduit ces individus à agir de manière plus ou moins prudente. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, l'auteur consacre une section entière à la discussion « [d]u caractère de l'individu dans la mesure où il affecte son propre bonheur ; ou de la prudence<sup>26</sup> ». Celle-ci intervient dans une partie où Smith traite des différentes vertus de son système moral. Cette partie constitue un ajout à l'édition de 1790, parue quatorze ans après la première édition de la *Richesse des nations*. Il y a donc peu de raisons d'imaginer que la prudence, dans ce dernier ouvrage, soit un concept différent de celui que l'auteur développe dans la *Théorie des sentiments moraux*. De plus, dans cette dernière, Smith associe la prudence principalement à l'industrie<sup>27</sup>. Il s'attache particulièrement à montrer la façon dont elle s'exprime lorsqu'elle vise un

---

<sup>24</sup> Les quatre vertus qui constituent le système moral de Smith sont la prudence, la bienveillance, la justice et la maîtrise de soi (voir TSM, *op. cit.*, IV, p. 293). Pour une explication des quatre vertus smithiennes, voir Charles L. Jr Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 202-209 ; L. Montes, *Adam Smith in Context : A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 75-94.

<sup>25</sup> Il mentionne l'« imprudence » du « prodigue » qui emprunte pour consommer (RDN, *op. cit.*, II, 4, p. 439) ou encore, les « principes de la prudence ordinaire » qui dirigent les particuliers frugaux par opposition aux premiers (*ibid.*, II, 2, p. 377).

<sup>26</sup> TSM, *op. cit.*, VI, i, p. 295 ; souligné par moi.

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, 5, p. 234 ; III, 6, p. 243 ; IV, 2, p. 264 ; VI, i, p. 296-298-299.

## CORPUS, revue de philosophie

accroissement de fortune<sup>28</sup>. Or, il affirme, dans la *Richesse des nations*, qu'« (...) une augmentation de fortune est le moyen par lequel la majeure partie des hommes se propose d'améliorer son sort<sup>29</sup> ». La prudence nous est donc recommandée par notre désir d'améliorer notre sort. Ce dernier ne constitue cependant pas le motif qui nous pousse à être prudents et donc à épargner pour accroître notre fortune.

Dans la *Théorie des sentiments moraux*, Smith affirme que nous n'avons pas de plus grand désir que celui d'être digne d'éloge, c'est-à-dire, d'être digne de l'approbation, de l'estime, de l'admiration de nos semblables<sup>30</sup>. Or, pour y parvenir, nous n'avons pas d'autres moyens que d'agir de manière vertueuse<sup>31</sup>. Ainsi, ce qui inciterait l'homme frugal de la *Richesse des nations* à épargner conformément à ce que recommande la prudence, alors qu'il est naturellement enclin à sacrifier le futur au présent, ne serait pas l'amour de soi mais le désir d'être digne d'éloge. C'est ce que laisse entendre Smith, dans la *Théorie des sentiments moraux*, lorsqu'il aborde, là encore, la question du choix intertemporel entre un « plaisir présent » (comme, par exemple, « les jouissances actuelles » liées aux dépenses de consommation) et « un plus grand plaisir à venir » (comme celui associé au « profit pour l'avenir ») :

Le plaisir que nous devons éprouver dans dix ans nous intéresse si peu en comparaison de celui dont nous pouvons jouir aujourd'hui, la passion que le premier excite est naturellement si faible comparée à la violente émotion que le second est susceptible d'occasionner, que le premier ne pourrait jamais contrebalancer le second s'il n'était pas

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, iii, 3, p. 105 ; IV, 2, p. 264; VI, i, p. 296.

<sup>29</sup> RDN, *op. cit.*, II, 3, p. 428.

<sup>30</sup> Voir TSM, *op. cit.*, III, 1, p. 175.

<sup>31</sup> Ceci est à nuancer en raison de la corruption des sentiments moraux (*ibid.*, I, iii, 3).

## Laurie Bréban

soutenu (...) par la conscience que nous avons mérité l'estime et l'approbation de tous<sup>32</sup>.

Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Vaihinger, Smith, dans son ouvrage d'économie politique, ne fait pas *comme si* les agents étaient motivés par un principe unique, tel que l'égoïsme ou l'amour de soi, et encore moins *comme si* la morale n'interférait pas avec ce principe. Dans la *Richesse des nations*, l'auteur écossais décrit des agents mus par une multitude de passions qui peuvent entrer en conflit avec le motif qui les incite à agir de manière à satisfaire leur amour de soi : le désir d'être digne d'éloge. À travers le thème de l'accumulation du capital, Smith nous présente des hommes frugaux qui, soutenus par le désir d'être digne d'éloge, parviennent à maîtriser leur passion et à épargner, mais aussi des prodiges pour lesquels ce désir ne parvient pas à contrebalancer leur passion pour les jouissances actuelles.

### **Le rôle du législateur dans la *Richesse des nations* : l'exemple du marché du crédit**

D'autres thèmes abordés par l'auteur, dans la *Richesse des nations*, sont encore l'occasion d'étendre la liste des motifs qui orientent le comportement des agents économiques. L'analyse que Smith propose du marché du crédit fait ainsi apparaître une nouvelle passion susceptible d'égarer les individus<sup>33</sup>. Loin de

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, IV, 2, p. 264-265.

<sup>33</sup> Sur le fonctionnement du marché du crédit chez Smith, voir Sydney G. Checkland, « Adam Smith and the Bankers », *Essays on Adam Smith*, sous la direction de Andrew S. Skinner et Thomas Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 504-523; Joseph M. Jadow, « Adam Smith on Usury Laws », in *The Journal of Finance*, 32(4), 1977, p. 1195-1200 ; David M. Levy, « Adam Smith's Case for Usury Laws », in *History of Political Economy*, 19(3), 1987, p. 387-400 ; Samuel Hollander, « Jeremy Bentham and Adam Smith on the Usury Laws : a 'Smithian' Reply to Bentham and a New Problem », in *The European Journal of the History of Economic Thought*, 6(4), 1999, p. 523-551; Sandrine Leloup, « Pour en finir avec l'usure – L'enjeu de la controverse entre Adam Smith et Jeremy Bentham

## CORPUS, revue de philosophie

faire l'objet d'un simple constat, cette passion incite l'auteur à se prononcer en faveur d'une intervention du législateur pour réguler le marché du crédit, remettant ainsi en cause la généralité de la proposition de Friedrich Albert Lange que Vaihinger reprend à son compte, et selon laquelle Smith utiliserait un second principe fictionnel dans la *Richesse des nations* : il imaginerait un gouvernement s'abstenant de toute intervention en matière économique.

À la base de cet état passionnel dont les effets économiques justifieront une intervention publique, on trouve une *tendance*, que le philosophe écossais signale dans son ouvrage économique, et dont il affirme qu'elle concerne la plupart des hommes :

L'opinion exagérée que la plupart des hommes se forment de leurs propres talents est un mal ancien qui a été observé par les philosophes et les moralistes de tous les temps. *Leur folle confiance en leur bonne étoile a été moins remarquée ; c'est cependant un mal encore plus universel, s'il est possible. Il n'y a pas un homme sur la terre qui n'en ait pas sa part, quand il est bien portant et un peu animé. Chacun s'exagère plus ou moins la chance du gain ; quant à celle de la perte, la plupart des hommes la comptent au-dessous de ce qu'elle est, et il n'y en a peut-être pas un seul, bien dispos de corps et d'esprit, qui la compte pour plus qu'elle ne vaut*<sup>34</sup>.

Les hommes auraient ainsi tendance à surestimer leurs chances de succès et à sous-estimer leurs risques d'échec. Le problème de cette tendance, si elle n'est pas maîtrisée, est qu'elle conduit à s'engager dans des entreprises risquées plutôt que dans celles où le succès est plus assuré<sup>35</sup>. Smith illustre les effets néfastes de cette tendance pour l'économie à travers le

---

», in *Revue Économique*, 51(4), 2000, p. 913-936 ; Maria Pia Paganelli, « *In Medio Stat Virtus*: An Alternative View of Usury in Adam Smith's Thinking », in *History of Political Economy*, 35(1), 2003, p. 21-48.

<sup>34</sup> RDN, *op. cit.*, I, 10, p. 182 ; souligné par moi.

<sup>35</sup> Voir Laurie Bréban et André Lapidus, *Adam Smith on Lotteries : An Interpretation and Formal Restatement*, 2015, *Document de travail*.



## Laurie Bréban

comportement d'un nouveau profil d'entrepreneurs capitalistes, qu'il désigne comme des « faiseurs de projets<sup>36</sup> ».

Il s'agit là de l'un des deux comportements typiques d'emprunt sur le marché du crédit que Smith distingue. Il y a, d'un côté, des capitalistes qui empruntent uniquement « pour faire face aux demandes accidentelles » ou « aux demandes du moment<sup>37</sup> ». Ce type d'emprunt est effectué, comme le signale Sylvie Diatkine<sup>38</sup>, dans l'objectif d'éviter d'immobiliser une partie du capital sous forme d'encaisses monétaires destinées à couvrir ces éventuelles dépenses imprévues. Il permet aux capitalistes d'employer de façon productive une plus grande partie de leur capital et ainsi d'obtenir des profits plus importants, dont une partie sera utilisée pour payer l'intérêt des sommes empruntées par ailleurs. Smith appelle ces emprunteurs « les gens sages<sup>39</sup> ». Ils peuvent rembourser les avances qui leur ont été faites aussitôt leurs marchandises vendues. Mais d'un autre côté, certains capitalistes empruntent dans le but de financer une part importante, voire l'intégralité de leur capital car leur fonds, à lui seul, ne leur permettrait pas de réaliser leurs objectifs. Ce sont ces capitalistes que Smith appelle « faiseurs de projets<sup>40</sup> ». Le problème est lié au biais d'estimation des chances de succès associées à leurs entreprises. Non seulement elles nécessitent un capital important, mais elles comportent un risque de banqueroute élevé qui n'est pas compensé par le montant des profits :

Si le projet réussit, les profits sont ordinairement très élevés d'abord. Quand ce genre de trafic ou d'opération

---

<sup>36</sup> RDN, *op. cit.*, II, 2, p. 387.

<sup>37</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 388.

<sup>38</sup> Voir Sylvie Diatkine, *Théories et Politiques Monétaires*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 15.

<sup>39</sup> RDN, *op. cit.*, II, 4, p. 447. « [S]ober people » (WN, *op. cit.*, II, iv, 15, p. 357).

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 387 ; II, 4, p. 447. « Projectors » (WN, II, ii, 64, p. 307; II, iv, 15, p. 357).

## CORPUS, revue de philosophie

vient à être tout à fait établi et bien connu, la concurrence réduit les profits au niveau des autres emplois<sup>41</sup>.

Comme l'ont fait remarquer certains commentateurs<sup>42</sup>, c'est la tendance à surestimer ses chances de succès qui est en jeu dans le comportement du faiseur de projets. Smith l'illustre à travers l'exemple du métier « le plus hasardeux de tous », celui de contrebandier :

C'est dans les commerces les plus hasardeux que les banqueroutes sont les plus fréquentes. Le métier du contrebandier, le plus hasardeux de tous, mais aussi le plus lucratif quand l'affaire réussit, conduit infailliblement à la faillite. *Cette confiance présomptueuse dans le succès* paraît agir ici comme partout ailleurs, et entraîner tant de gens à s'aventurer dans les affaires périlleuses, que la concurrence y réduit le profit au-dessous de ce qui est nécessaire pour compenser le risque<sup>43</sup>.

L'auteur suggère, ici encore, que le métier de contrebandier engendre des profits qui ne compensent pas le risque de banqueroute. Ceci est accru par le fait que les faiseurs de projet ont recours à l'emprunt pour financer l'intégralité du capital nécessaire à leurs entreprises et que les profits réalisés, s'ils existent, sont encore moins susceptibles de couvrir ces dépenses puisqu'ils devront servir à rembourser l'intérêt :

Dans un pays où les profits ordinaires des capitaux, dans la majeure partie des affaires de commerce, sont censés rouler entre 6 et 10 pour 100, il faudrait une spéculation

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, 10, p. 190.

<sup>42</sup> Voir David M. Levy, « Adam Smith's case for usury laws », in *History of Political Economy*, 1987, 19(3), p. 387-400 ; Samuel Hollander, « Jeremy Bentham and Adam Smith on the usury Laws: a 'Smithian' reply to Bentham and a new problem », in *European Journal of the Economic Thought*, 1999, 6(4), p. 523-551 ; Marie Pia Paganelli, « In Medio Stat Virtus: An Alternative View of Usury in Adam Smith's Thinking », in *History of Political Economy*, 2003, 35(1), p. 21-48 ; Laurie Bréban et André Lapidus, *op. cit.*

<sup>43</sup> RDN, *op. cit.*, I, 10, p. 185 ; souligné par moi.

## Laurie Bréban

bien extraordinairement heureuse pour que ses rentrées pussent suffire, non seulement à rembourser les frais énormes auxquels on avait emprunté les fonds pour la faire aller [plus de 8 pour 100 par an], mais à fournir encore un excédent pour le profit du spéculateur [« *the projector* », le faiseur de projets<sup>44</sup>]<sup>45</sup>.

Quelques pages plus loin, Smith synthétise son argumentation en évoquant ces individus

(...) n'empruntant d'argent que pour l'employer en entreprises extravagantes que probablement ils ne seraient jamais en état de mettre à fin, quelque secours qu'on pût leur donner, et qui, en supposant même qu'elles fussent mises à fin, ne rendraient jamais un fonds capable d'entretenir une aussi grande quantité de travail que celle qu'elles auraient consommée<sup>46</sup>.

Ainsi, les entreprises des faiseurs de projets sont néfastes pour l'économie, puisqu'elles entraînent des destructions de capitaux qui auraient pu être employés, au contraire, à accroître la richesse de la nation.

C'est face à cela que Smith se prononce en faveur d'une régulation du marché du crédit. D'après lui, « si le taux légal doit être un peu au-dessus du taux courant de la place, il ne faut pas qu'il soit non plus trop au-dessus<sup>47</sup> ». En effet, lorsque le taux d'intérêt est trop élevé, seuls les faiseurs de projet, qui anticipent des profits importants et surestiment leurs chances de succès, sont disposés à emprunter : c'est en raison de ce biais dans l'évaluation de leurs profits attendus qu'ils imaginent être en mesure de payer un taux aussi élevé et qu'ils poussent vers le haut le taux du marché. Si bien que les emprunteurs qui ne sont pas évincés par un niveau aussi élevé du taux d'intérêt sont des

---

<sup>44</sup> WN, *op. cit.*, II, ii, 69, p. 310.

<sup>45</sup> RDN, *op. cit.*, II, 2, p. 395.

<sup>46</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 402.

<sup>47</sup> *Ibid.*, II, 4, p. 446.

## CORPUS, revue de philosophie

individus qui s'engagent dans des entreprises qui ne rencontreront pas le succès espéré :

(...) la plus grande partie de l'argent qui se prêterait serait prêtée (...) à des faiseurs de projets, la seule classe de gens qui voulût consentir à payer l'argent aussi cher. Les gens sages qui ne veulent donner pour l'usage de l'argent qu'une partie du profit qu'ils espèrent en retirer, n'iraient pas risquer de se mettre en concurrence avec ceux-là. Ainsi, une grande partie du capital du pays se trouverait, par ce moyen, enlevée aux mains les plus propres à en faire un usage profitable et avantageux, et jetée dans celles qui sont les plus disposées à la dissiper et à l'anéantir<sup>48</sup>.

Un taux d'intérêt faible, au contraire, incite les banquiers à prêter aux gens sages. Ils sont désormais confrontés à une demande de crédit de la part des faiseurs de projets et à une demande qui n'existait pas sur le marché lorsque le taux d'intérêt était trop élevé : celle qui émane des gens sages. Dans ces conditions, pour un même taux d'intérêt, les banquiers préféreront prêter aux seconds qui offrent de meilleures garanties qu'aux premiers. Plus encore, on peut imaginer qu'un tel taux d'intérêt permette d'éviter que la tendance à surestimer les chances de succès ne finisse par l'emporter aussi chez les gens sages, comme c'est le cas chez les faiseurs de projet. À l'occasion d'une discussion sur la « rareté de l'argent », Smith envisage explicitement cette possibilité :

Cependant, il n'y a rien dont on se plaigne plus communément que de la rareté de l'argent. (...) ces plaintes sur la rareté de l'argent ne sont pas particulières seulement à d'imprudents dissipateurs ; elles sont quelquefois générales dans toute une ville de commerce et dans les pays environnants. La cause ordinaire en est dans la fureur qu'on a souvent d'entreprendre plus qu'on ne peut accomplir. Les gens les plus économes [« *sober men* », les hommes sages<sup>49</sup>] qui auront fait des spéculations disproportionnées

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 4, p. 446.

<sup>49</sup> WN, *op. cit.*, IV, i, 1, p. 437.

## Laurie Bréban

à leurs capitaux, peuvent se trouver dans le cas de n'avoir ni de quoi acheter de l'argent, ni de crédit pour en emprunter (...). Quand les profits du commerce viennent à être plus forts qu'à l'ordinaire, l'envie d'entreprendre au-delà de ses forces est une maladie qui gagne les gros commerçants comme les petits<sup>50</sup>.

Dans ces circonstances, la fixation d'un taux d'intérêt maximum légal permet d'orienter le capital vers les activités à risque modéré, en soutenant les entrepreneurs dont la maîtrise des passions peut se révéler défaillante. En l'absence d'une telle réglementation on encouragerait, au contraire, cette tendance à surestimer ses chances de succès. Les conséquences dépasseraient alors les seuls individus qui se laissent aller à cette surestimation : c'est une partie du capital de la nation qui serait détruite.

### Conclusion

Selon Christophe Bouriau, ce que Vaihinger appelle l'« axiome fictionnel d'Adam Smith » relèverait davantage de la proposition méthodique (une proposition vraie dans certaines circonstances) que de la proposition métaphysique (une proposition vraie de manière générale). Cependant, une lecture de l'œuvre de Smith qui prend en considération la globalité de son projet ne remet pas seulement en question l'existence d'un tel axiome. Elle invite à y reconnaître une autre proposition de type métaphysique qui traverse ses écrits tant économiques que moraux : les individus sont mus par des passions qu'ils doivent maîtriser s'ils souhaitent parvenir à ce qu'il y a de plus important pour eux – être dignes de l'approbation de leurs semblables. Difficile, dès lors, de voir chez Adam Smith la figure d'un précurseur du fictionnalisme.

Pour terminer, l'article de Christophe Bouriau soulève également d'autres questions qui intéressent l'économiste. Par exemple, quelle différence y a-t-il entre l'utilisation de propositions métaphysiques (du type, de manière générale, « les hommes sont égoïstes ») et de propositions méthodiques (« en matière économique,

---

<sup>50</sup> RDN, IV, i, 1, p. 21.

## **CORPUS, revue de philosophie**

les hommes sont égoïstes ») pour déduire des lois économiques ? Ou encore, Vaihinger semble considérer que, par la méthode fictionnaliste, Smith parvient à atteindre des lois économiques vraies. Quelles sont ces lois, chez Smith, qui seraient incontestables ou qui n'auraient jamais fait l'objet d'aucun débat ? De manière générale, peut-on considérer qu'il existe des lois vraies en économie ? Enfin, l'usage de modèles étant très répandu dans la discipline, quelle différence peut-on établir entre fiction et modèle ? Un modèle est-il une fiction ?

**Laurie BRÉBAN**  
**Laboratoire d'Économie Dyonisien**  
**Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis**

## **Critiques**





## **LE MALHEUR DES ÉCHANGES DANS LA NOUVELLE HÉLOÏSE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

### **Introduction**

Rousseau est contemporain de l'essor de l'école physiocratique, autrement dit, d'une inversion du rapport traditionnel entre économie et politique. Le refus qu'il oppose à la pensée économique n'est pas le signe d'un désintérêt mais plutôt l'expression d'un refus de participer au changement de paradigme en train de s'opérer. Rousseau se distingue en effet, au siècle des Lumières, des philosophes et des physiocrates, par une méfiance très marquée à l'égard des échanges marchands, de l'accroissement des richesses et du luxe. Il prône le ralentissement, la lenteur et la limitation des échanges, là où la modernité physiocratique et philosophique promeut au contraire l'augmentation du nombre et de la vitesse des échanges<sup>1</sup>. De ce point de vue, Rousseau se situe dans le prolongement de l'agrarisme chrétien fénelonien qui, tout en

---

<sup>1</sup> Cf. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, Le traité du mal*, Paris, Vrin, 1984, chapitre XI, « Le Discours sur l'économie politique », p. 260 : « Rousseau indique dans l'ordre des raisons la nécessaire réforme qui doit accompagner le redressement de la fiscalité. Il faut passer d'une économie des passions à une économie des besoins. Le sage politique cherchera à retarder la création de nouveaux besoins, qui dans les faits ne se justifient que par les passions. En suivant cette distinction on trouvera qu'il faut d'une part *ralentir* la machine économique et d'autre part lui imprimer une nouvelle *orientation* plus conforme aux besoins naturels de l'homme. Dans l'économie des passions qui consiste plutôt à acquérir ce que l'on ne possède pas – et dont la nécessité est peu évidente – on observe tous les maux qu'entraîne la loi d'avalanche : « tandis qu'on songe à remédier à un inconvénient, un autre se fait déjà sentir » (O.C. t. 3, p. 266) ».

## CORPUS, revue de philosophie

admettant la nécessité d'un commerce marchand et d'échanges commerciaux, donne sa préférence à un modèle économique à dominante agricole tendant vers l'autarcie<sup>2</sup>. Chez Jean-Jacques Rousseau la volonté de revenir, contre les philosophes de son temps et les physiocrates, à la condamnation aristotélicienne de la chrématistique (*i.e.* le fait de s'enrichir par les profits tirés des échanges marchands)<sup>3</sup> s'accompagne de la conscience aiguë qu'il faut répondre à l'émergence d'un discours économique qui tend à définir la valeur d'un homme pour l'État à la place qu'il occupe dans le circuit des échanges marchands<sup>4</sup>. Sa marginalité tient au

---

<sup>2</sup> Cf. François-Xavier Cuche, « L'économie du *Télémaque*, l'économie dans le *Télémaque* », in *Littératures classiques* 3/ 2009 (N° 70), p. 103-118, URL : [www.cairn.info/revue-litteratures-classiques-2009-3-page-103.htm](http://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques-2009-3-page-103.htm) : « Or ce partage en recouvre un autre : à une économie maritime, commerçante, libérale, internationale, fondée sur l'échange, le *Télémaque* joint une économie terrienne, agraire, visant à une certaine forme d'autarcie familiale et nationale. Deux univers coexistent dont la juste articulation constitue l'un des grands défis que s'efforce de relever la pensée économique de Fénelon ».

<sup>3</sup> Cf. Pierre Hartmann, « Rousseau et la philosophie (une enquête sur le terme "philosophe" et ses dérivés dans les œuvres d'avant la rupture) », in *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. 43<sup>e</sup>, 2001, p. 129-179.

<sup>4</sup> Pierre Hartmann interprète la fin de non-recevoir opposée par Rousseau au discours économique comme « un refus délibéré de penser à l'intérieur d'un cadre où "un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait" » (*ibid.*, p. 153). Sur ce refus de la réduction de l'individu au consommateur, voir l'infléchissement de la métaphore du corps social dans le *Discours sur l'économie politique* : « Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes ; le commerce, l'industrie et l'agriculture, sont la bouche et l'estomac qui préparent la subsistance commune ; les finances publiques sont le sang qu'une sage économie, en faisant les fonctions du cœur, envoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie ; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie, qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau,

## Florence Magnot-Ogilvy

refus de réduire le sujet social à un agent économique, le fameux *homo œconomicus*, qui est au cœur des débats actuels autour de la pensée économique.

De ce fait, après avoir été longtemps considéré radicalement extérieur aux problématiques économiques, Rousseau est aujourd'hui parfois lu comme un esprit visionnaire et anticipateur, qui aurait perçu, avant même la constitution du discours de l'économie classique proprement dite, les dangers sociaux du capitalisme libéral et les bienfaits de la décroissance<sup>5</sup>. Catherine Larrère, par exemple, interprète son rejet de la pensée économique comme la réaffirmation du politique en tant que principe d'ordre social<sup>6</sup>.

Cette étude n'a pas pour ambition de tenter une nouvelle interprétation de la « pensée économique » de Jean-Jacques Rousseau, qui se trouve disséminée dans les pages de *l'Émile*, de *La Nouvelle Héloïse*, dans le *Projet de constitution pour la Corse*, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et dans l'article « Économie politique » rédigé pour *l'Encyclopédie*, mais aussi dans les premier et second *Discours* et dans le *Contrat Social*. En prenant pour fil conducteur l'arithmétique des gains et des pertes et en l'interprétant comme une solution possible pour conjurer les pertes inhérentes aux échanges humains, je voudrais plus modestement montrer en quoi *La Nouvelle Héloïse*, à travers le concert et les dissonances du dispositif épistolaire polyphonique, donne à lire une pensée du dédommagement impossible, à l'horizon duquel se profile le constat d'un irréparable

---

si l'animal est dans un état de santé » (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, dans *Œuvres Complètes*, 5 volumes édités sous la direction de B. Gagnebin et de M. Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, vol. III, [abrégé ensuite OC suivi du volume en chiffres romains], tome 3, p. 244).

<sup>5</sup> Cf. Bertil Friden, *Rousseau's economic philosophy, beyond the market of Innocents*, Dordrecht, Boston et Londres, Kluwer, 1998 et Yves Vargas, *Rousseau « Économie politique » 1755*, Paris, PUF, 1986, qui se situent dans cette tendance des études des rapports entre Rousseau et l'économie.

<sup>6</sup> Cf. Catherine Larrère, « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? », in *Cahiers d'économie politique*, 2007/2 (n°53), p. 115-133.

## CORPUS, revue de philosophie

déséquilibre des échanges<sup>7</sup>. En d'autres termes, il s'agit d'examiner la manière dont la forme romanesque, celle de la première personne épistolaire, induit une transformation, un infléchissement de la pensée sur la perte dans les échanges ou comment la rencontre entre la première personne épistolaire et la pensée de la perte a pour effet de révéler les failles et les ombres du discours économique<sup>8</sup>. Si Rousseau renouvelle la manière de poser le dilemme entre la poursuite de l'intérêt individuel et la coopération avec les autres, s'il intègre et légitime de manière paradoxale une volonté de maximiser le bonheur et le plaisir qui peut définir la rationalité économique<sup>9</sup>, c'est tout en ne cessant

---

<sup>7</sup> Christophe Martin a éclairé l'économie domestique de *Clarens* en la replaçant dans un fantasme, aigu chez Rousseau mais présent chez bien d'autres écrivains, de réclusion du féminin destiné à conjurer une dévirilisation menaçante et à contenir une inquiétante énergie libidinale féminine (Christophe Martin, *Espaces du féminin dans le roman français du dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 450-456). Voir aussi l'article du philosophe Marcel Hénaff, « Rousseau et l'Économie politique, "Système rustique", et "Système de finances" », in *Études françaises*, 3<sup>e</sup> trimestre 1989, p. 103-128 : « On entrevoit donc que c'est à travers toute son œuvre (et sa vie en tant que récit ne s'en sépare pas) que cette pensée de l'économie chez Rousseau, tout entière tournée vers la constitution d'une unité politique fondée sur l'indépendance et l'autosuffisance, renvoie à un schème fondamental du *dedans*. Il semblerait que tout se passe comme si le malheur survenait toujours de l'extérieur » (p. 125).

<sup>8</sup> Je renvoie aux travaux de Claire Pignol qui propose d'utiliser les objections de Rousseau comme une sorte de révélateur photographique – dont elle assume l'anachronisme – des failles de la pensée de l'équilibre néo-walrassien. Voir Claire Pignol, « Pauvreté et fausse richesse chez Rousseau », in *Cahiers d'économie politique*, n°59, décembre, p. 45-68, et « Rousseau : la division du travail envisagée du point de vue de l'agent », *Le travail en question : XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Christophe Lavielle, Tours, Presses universitaires François Rabelais, p. 93-110.

<sup>9</sup> Rappelons la définition de départ qu'en donne Weber dans le préambule d'*Éthique protestante et esprit du capitalisme* : « Nous désignerons d'abord comme un acte économique « capitaliste » celui qui se fonde sur l'attente d'un gain par l'exploitation d'opportunités d'échange ; sur des chances de profit (formellement) pacifique. (...) Lorsque le profit est visé de manière

## Florence Magnot-Ogilvy

en effet de souligner ce qu'implique de pures pertes toute sortie de soi et toute relation, malgré les nombreux dispositifs de pertes compensées ou inversées qui sont mis en place dans le roman (et qui portent alors le nom de « sacrifices »<sup>10</sup>). En ce sens, il attire l'attention sur un questionnement profond – et peut-être l'une des contradictions internes – du discours des Lumières en ce qui concerne le lien social et les possibilités d'accès à un bonheur partagé<sup>11</sup>. Après une présentation de la centralité de la hantise de la perte dans l'anthropologie rousseauiste, je propose d'étudier le phénomène de la rationalité indirecte dans l'économie domestique de Clarens, puis la rationalité indirecte dans l'échange amoureux, avant de conclure sur les effets de dissonance de l'épistolaire polyphonique et ce qu'ils révèlent de la pensée de Rousseau sur le risque des échanges.

---

rationnelle, l'activité correspondante est orientée en fonction d'un calcul du capital » (Max Weber, *Éthique protestante et esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, « Remarque préliminaire », p. 53-54).

<sup>10</sup> Le « détriment » d'un certain nombre de membres de la société peut être considéré comme une version atténuée du « sacrifice ». La réponse de Rousseau est absolue et radicale : pas d'optimum possible si *un seul* membre du corps social est sacrifié et perd à l'échange que représente le *Contrat social* scellé dans l'état civil. L'argument du sujet unique qui fait basculer une situation a été analysé par Jacques Berchtold, notamment dans l'article « *Vitam Impendere Vero* » (in *Europe*, 94<sup>e</sup> année, n° 930, octobre 2006, p. 141-160) : il suffit d'un seul ami pour que la situation de persécution se trouve retournée.

<sup>11</sup> Cf. Jean-François Perrin, « *Sacer Estod* : une approche des enjeux politiques et théoriques dans *Rousseau Juge de Jean-Jacques* », in *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, vol. 46, 2005, p. 79-114 : « Quant à celle-ci [sc. l'idéologie des Lumières] le texte analyse les contradictions internes de son discours : éthique de la bienfaisance comme génératrice de lien social, *vs* sociabilité des égoïsmes comme seule garantie réelle de la solidité du lien social ; annihilation de la pitié naturelle et exacerbation des amours-propres ; prêche de la tolérance universelle et intolérance inquisitoriale vis-à-vis de tout théisme » (p. 106).

## CORPUS, revue de philosophie

### **Le malheur des échanges et la hantise de la perte au cœur de l'anthropologie rousseauiste**

Évoquant l'« horreur du don dans la pensée des Lumières », Jean Starobinski, dans un célèbre article intitulé « Don fastueux, don pervers », identifiait dans l'une des *Rêveries* de Rousseau une critique non seulement du don fastueux d'origine païenne, mais aussi d'une potentialité perverse du lien charitable chrétien<sup>12</sup>. En me concentrant principalement sur *La Nouvelle Héloïse*, j'aimerais montrer qu'une lecture attentive à l'inlassable comptabilité des gains et des pertes à laquelle se livrent les épistoliers, révèle que, loin de se limiter à dénoncer des dévoiements et dérives des échanges, ici un échange économique et marchand qui serait voué à l'inégalité, là une charité chrétienne par définition dissymétrique, c'est, de manière beaucoup plus radicale, toute relation d'échange, quelle qu'elle soit, qu'interroge le roman de Rousseau et, au-delà, sa pensée politique<sup>13</sup>. Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il écrit, à la fin d'un passage entièrement placé sous le signe d'une arithmétique des avantages et des inconvénients des différents états de l'humanité :

Mais sans nous écarter du sens ordinaire, il est à propos de suspendre le jugement, que nous pourrions porter sur une telle situation, et de nous défier de nos Préjugés, jusqu'à ce que, la Balance à la main, on ait examiné s'il y a plus de vertus que de vices parmi les hommes civilisés, ou si leurs vertus sont plus avantageuses que leurs vices ne leur sont funestes, ou si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement

---

<sup>12</sup> Cf. Jean Starobinski, « Don fastueux, don pervers », in *Annales ESC*, Vol 14, n°1, janvier 1986, p. 7-26. Voir aussi son très beau texte d'introduction au catalogue de l'exposition *Largesse* qui met en rapport ce geste de la *sparsio* romaine avec les réflexions sur le don et la richesse d'un Baudelaire par exemple (Jean Starobinski, *Largesse*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1994).

<sup>13</sup> Par là, il radicalise la pensée moraliste qui conjugait inspirations sénéquienne et augustinienne pour voir dans le don une potentielle stratégie du sujet pour se désendetter ou, au contraire, créer une dette vis-à-vis d'un autre.

## Florence Magnot-Ogilvy

suffisant des maux qu'ils se font mutuellement, à mesure qu'ils s'instruisent du bien qu'ils devraient se faire, ou s'ils ne seraient pas, à tout prendre, dans une situation plus heureuse de n'avoir ni mal à craindre ni bien à espérer de personne, que de s'être soumis à une dépendance universelle, *et de s'obliger à tout recevoir de ceux qui ne s'obligent à rien leur donner*<sup>14</sup>.

Les différents stades d'évolution correspondent à divers régimes d'échange. Le bien attaché à l'état de Nature tient fondamentalement à l'équilibre des besoins et des ressources, qui permet que nul ne soit en position de dépendance à l'égard d'un autre et donc contraint à l'échange. Rousseau s'attache à saisir par la pensée la sortie de cet état d'autarcie bienheureuse ou d'échanges rares et à décrire le moment de crise, qui est le moment de l'appropriation mais aussi du déséquilibre :

Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte ; mais la proportion que rien ne maintenait fut bientôt rompue<sup>15</sup>.

L'appropriation des biens, la spécialisation des travaux et la nécessité du commerce qui en résulte, entraînent inévitablement un déséquilibre de la balance, déséquilibre qui ne cessera de se creuser pour aboutir à ce que Rousseau décrit, en conclusion du *Second Discours*, comme le déséquilibre maximal de la situation présente et le système de l'esclavage :

Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme : l'institution de la Magistrature le second ; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ;

---

<sup>14</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, première partie, p. 93. Nous soulignons.

<sup>15</sup> *Ibid.*, seconde partie, p. 122.

## **CORPUS, revue de philosophie**

en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première Époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de Maître et d'Esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le Gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime<sup>16</sup>.

Dans l'anthropologie rousseauiste, l'évolution des sociétés est ainsi racontée comme l'histoire d'un dérèglement continu des échanges, conduisant à un déséquilibre de plus en plus accentué et à un phénomène de déperdition. Non seulement l'horizon intellectuel des épistoliers de *La Nouvelle Héloïse* est marqué par la prise en compte de ces déséquilibres<sup>17</sup>, quels qu'ils soient, mais encore ces derniers exposent et explorent, dans leurs lettres, divers moyens destinés à conjurer les pertes inhérentes à ce déséquilibre des échanges, moyens mis en œuvre dans la gestion du domaine de Clarens par la famille Wolmar.

### **La rationalité indirecte dans l'économie domestique de Clarens (Lettres X et XI, partie IV et Lettre II, partie V)**

Dans *La Nouvelle Héloïse*, tous les épistoliers ne cessent de calculer, de comparer les grandeurs et les poids des éléments

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>17</sup> Voici la vision des échanges selon les maîtres de Clarens telle qu'ils l'exposent à Saint-Preux : « Notre grand secret pour être riches, me dirent-ils, est d'avoir peu d'argent, et d'éviter, autant qu'il se peut, dans l'usage de nos biens, les échanges intermédiaires entre le produit et l'emploi. Aucun de ces échanges ne se fait sans perte, et ces pertes multipliées réduisent à presque rien d'assez grands moyens, comme à force d'être brochantée une belle boîte d'or devient un mince colifichet. Le transport de nos revenus s'évite en les employant sur le lieu, l'échange s'en évite encore en les consommant en nature ; et dans l'indispensable conversion de ce que nous avons de trop en ce qui nous manque, au lieu des ventes et des achats pécuniaires qui doublent le préjudice, nous cherchons des échanges réels où la commodité de chaque contractant tienne lieu de profit à tous deux » *La Nouvelle Héloïse*, OC II, V<sup>e</sup> partie, Lettre II, p. 548.



## Florence Magnot-Ogilvy

circulant entre les individus, des plus matériels aux plus immatériels. Dans le prolongement d'un épicurisme qui élabore, bien avant les thèses utilitaristes, des règles de conduite fondées sur le calcul rationnel des pertes et des profits, des peines et des plaisirs, ce sont les règles d'une arithmétique qui gouverne l'économie comme la morale qui sont décrites par un Saint-Preux absolument émerveillé à Milord Édouard. L'organisation du domaine de Clarens est donc filtrée par le regard et les commentaires de celui qui revient d'un long exil et d'un périple sur les mers du globe. Céline Spector a analysé le double fonctionnement d'un calcul économique qui intègre l'éthique, et d'une éthique qui repose sur un calcul en opposant ce qui serait le bon calcul des maîtres de Clarens au mauvais calcul déshumanisé des échanges marchands :

Si l'économie à Clarens est conçue comme une économie morale (où interviennent des motivations altruistes et des fins morales), réciproquement, la morale est pensée de façon économique, comme une forme d'arithmétique des plaisirs et des peines ou d'« épicurisme de la raison » qui engage un calcul et une certaine forme (non-égoïste) de choix rationnel (gestion rationnelle de la privation et mise en œuvre de stratégies efficaces afin de satisfaire ses désirs)<sup>18</sup>.

Cette hybridation du calcul économique et du calcul éthique s'illustre particulièrement dans ce que l'on nommerait aujourd'hui la gestion des ressources humaines, dans les lettres X (gestion du domaine) et XI (le jardin de Julie) de la IV<sup>e</sup> partie. L'observateur y souligne par exemple que Wolmar et Julie emploient des journaliers habitant à proximité, de préférence à des ouvriers venus de plus loin :

Si l'on perd quelque chose à ne pas prendre toujours les plus robustes, on le regagne bien par l'affection que cette

---

<sup>18</sup> Céline Spector, « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse* », in *Cahiers d'économie Politique*, 2007/2 n° 53, p. 29.

## CORPUS, revue de philosophie

préférence inspire à ceux qu'on choisit, par l'avantage de les avoir sans cesse autour de soi, et pouvoir compter sur eux dans tous les temps, quoiqu'on ne les paye qu'une partie de l'année<sup>19</sup>.

Le choix de l'optimum n'est pas abandonné, ce sont les critères de définition de l'optimum qui sont modifiés. Le choix de travailleurs autochtones présente en effet un double avantage qui compense leur manque de robustesse : d'abord parce qu'ils seront plus disponibles ; ensuite parce que leur élection au détriment d'autres qui étaient plus propres à l'emploi, crée chez les heureux élus un sentiment de gratitude qui améliore leur travail et augmente leur bonne volonté. Ce n'est que consentir à perdre pour regagner ou conserver.

Le même mécanisme est observable à propos des primes à la soumission, système imaginé par Julie elle-même. La maîtresse du domaine donne vingt batz<sup>20</sup> chaque semaine au travailleur le plus obéissant. L'observateur commente et analyse cette pratique en opposant une perte directe à un gain indirect plus grand :

Tous ces moyens d'émulation qui paraissent dispendieux, employés avec prudence et justice rendent insensiblement tout le monde laborieux, diligent, et *rapportent enfin plus qu'ils ne coûtent* ; mais comme on n'en voit le profit qu'avec de la constance et du tems, peu de gens savent et veulent s'en servir<sup>21</sup>.

Le même dispositif d'optimisation qualitative s'applique au système de primes d'ancienneté. Au bout de vingt ans de service, un domestique à Clarens gagne le double de ce qu'en gagne un qui vient d'entrer en service, mais là encore la perte partielle est métamorphosée en gain :

---

<sup>19</sup> *La Nouvelle Héloïse*, OC II, IV<sup>e</sup> partie, Lettre X, p. 443.

<sup>20</sup> Petite monnaie de la Suisse occidentale représentant un dixième de franc ou de livre.

<sup>21</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

## Florence Magnot-Ogilvy

Mais il ne faut pas être grand algébriste pour voir que les frais de cette augmentation sont plus apparens que réels, qu'ils auront peu de doubles gages à payer, et que quand ils les payeraient à tous, l'avantage d'avoir été bien servis durant vingt ans compenseroit et au delà ce surcroit de dépense<sup>22</sup>.

Enfin, la dernière des mesures d'optimisation du personnel et d'émulation établies à Clarens ne concerne que Julie et c'est sans doute la plus intéressante :

Cependant un moyen plus efficace encore, le seul auquel des vues économiques ne font point songer et qui est plus propre à Mad<sup>e</sup> de Wolmar, c'est de gagner l'affection de ces bonnes gens en lui accordant la sienne. Elle ne croit point s'acquitter avec de l'argent des peines que l'on prend pour elle, et pense devoir des services à quiconque lui en a rendu. Ouvriers, domestiques, tous ceux qui l'ont servie ne fut-ce que pour un seul jour deviennent tous ses enfants ; elle prend part à leurs plaisirs, à leurs chagrins, à leur sort ; elle s'informe de leurs affaires, leurs intérêts sont les siens ; elle se charge de mille soins pour eux, elle leur donne des conseils, elle accomode leurs différens, et ne leur marque pas l'affabilité de son caractère par des paroles emmiellées et sans effet, mais par des services véritables et par des continuelles actes de bonté<sup>23</sup>.

La manière de mettre à part des autres cette dernière « mesure » est très ambiguë, car Saint-Preux, l'épistolier, tout en affirmant que ce ne sont pas les vues économiques qui inspirent la conduite de Julie, qualifie cependant celle-ci de « moyen le plus efficace ». Ainsi, par ce moyen personnel (puisque « il n'y aura jamais qu'une Julie au monde<sup>24</sup> »), le résultat obtenu optimise de manière inégalée la gestion des ressources humaines

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, Lettre X, p. 446.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>24</sup> V<sup>e</sup> partie, Lettre II, p. 532.

## CORPUS, revue de philosophie

de Clarens et la productivité du travail des employés<sup>25</sup>. L'embarras à intégrer le personnage de Julie à l'économie « utopique » de Clarens tient au fait que Julie ici est comme convertie au système de Clarens tandis qu'une tout autre « économie » la caractérise, celle de son Élysée. Comme l'ont montré les analyses de Louis Marin, l'économie du jardin de Julie est parasitaire, marginale, hors de l'économie en quelque sorte. Lorsqu'elle agit en tant que maîtresse de Clarens, ce sont d'autres règles qui s'imposent à Julie et les caractéristiques de son jardin viennent bien s'opposer aux règles, plus ou moins explicitées, de l'économie propre à l'utopie que constitue Clarens<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Yves Citton a montré comment les conceptions de la justice des physiocrates et de Rousseau se répondaient et se contredisaient : les premiers excluent la vertu et la charité de la sphère sociale et publique, tandis que le second les réintroduit dans le discours sur l'économie. Voir Yves Citton, « La justice entre produit net et pitié », in *Études Jean-Jacques Rousseau*, n°11, 2000, « Rousseau : économie politique », p. 168.

<sup>26</sup> Sur l'Élysée, je renvoie aux analyses de Louis Marin, qui montrent comment s'instaure dans cet espace féminin une négation de l'économie optimisée, mais fondamentalement masculine, qui s'organise à Clarens, et dans quel sens le jardin de Julie doit être considéré par son mari comme un « jeu d'enfant » : « L'excès du jardin est, si l'on peut dire, un excès "en-deçà", une régression de la "mère de famille" à l'inanité ludique de l'enfance. Toutefois, même cet excès est dangereux, cette régression aux jeux de l'enfance est un risque que l'ordre et le projet de l'entendement ne peuvent prendre. (...) Économie libidinale, encore une fois, qui ne s'ajoute pas à l'économie politique de Clarens et de son maître mais s'y substitue par une subversion insensible effectuée à la faveur d'une simple conjonction de coordination. "Je le sais, j'en suis très sûr et les jeux d'enfant me plaisent plus en ce genre que les travaux des hommes" » (Louis Marin, « L'effet Sharawadgi ou le jardin de Julie, notes sur un jardin et un texte », in *Traverses*, 1976, n°5-6, p. 128). Christophe Martin, repartant de l'analyse de Louis Marin, conclut ainsi sur l'économie propre au jardin de Julie : « L'économie parasitaire de l'Élysée est donc une solution de compromis qui permet à Julie de se créer un espace réservé sans que la saine économie domestique de Clarens en pâtisse » (Christophe Martin, *Espaces du féminin dans le roman français du dix-huitième siècle*, op. cit., p. 475).

## Florence Magnot-Ogilvy

Dans la longue deuxième lettre de la V<sup>e</sup> partie, Saint-Preux ethnologue expose à Milord Édouard la perfection de l'organisation domestique et de la gestion des plaisirs à Clarens, citant tour à tour Julie et son mari, les maîtres d'œuvre de cette optimisation :

La vie est courte il est vrai, dit-elle : c'est une raison d'en user jusqu'au bout, et de dispenser avec art sa durée afin d'en tirer le meilleur parti qu'il est possible. Si un jour de satiété nous ôte un an de jouissance, c'est une mauvaise philosophie d'aller toujours jusqu'où le désir nous mène, sans considérer si nous ne serons pas plus tôt au bout de nos facultés que de notre carrière, et si notre cœur épuisé ne mourra point avant nous. Je vois que ces vulgaires épicuriens pour ne vouloir jamais perdre une occasion les perdent toutes, et toujours ennuyés au sein des plaisirs, n'en savent jamais trouver aucun. Ils prodiguent le temps qu'ils pensent économiser, et se ruinent comme les avarés pour ne savoir rien perdre à propos<sup>27</sup>.

À travers cette claire dichotomie qui oppose l'art de jouir des époux Wolmar aux « vulgaires épicuriens<sup>28</sup> », se confirme que le mécanisme de la rationalité indirecte apparaît comme une solution destinée à annuler les pertes, les restes, le gaspillage et à optimiser la vie.

### La rationalité indirecte dans l'échange amoureux

L'échange proprement amoureux est également un terrain d'application de cette logique et de cet art de jouir qui consiste à consentir à perdre un peu pour gagner plus. Au cours des lettres VIII à XI de la première partie, qui précèdent la consommation de l'amour, se déploie une forme de négociation entre les amants, en

---

<sup>27</sup> V<sup>e</sup> partie, Lettre II, p. 542 (ces propos de Julie sont cités dans une lettre de Saint-Preux à Milord Édouard).

<sup>28</sup> *Ibid.* Cette évocation des « vulgaires Épicuriens » correspond à une déformation de la doctrine épicurienne qui penche au contraire vers une optimisation des plaisirs.

## **CORPUS, revue de philosophie**

une série de lettres méta-amoureuses qui portent sur les modalités de l'échange qui est en train de se nouer :

Je sais fort bien distinguer en vous l'emprise que le cœur a su prendre du délire d'une imagination échauffée, et je vois cent fois plus de passion dans la contrainte où vous êtes, que dans vos premiers emportemens. Je sais bien aussi que votre état, tout gênant qu'il est, n'est pas sans plaisirs. Il est doux pour un véritable amant de faire des sacrifices qui lui sont tous comptés, et dont aucun n'est perdu dans le cœur de ce qu'il aime. Qui sait même, si connoissant ma sensibilité, vous n'employez pas pour me séduire une adresse mieux entendue ? Mais non, je suis injuste et vous n'êtes pas capable d'user d'artifice avec moi. Cependant, si je suis sage, je me défierai plus encore de la pitié que de l'amour. Je me sens mille fois plus attendrie par vos respects que par vos transports, et je crains bien qu'en prenant le parti le plus honnête, vous n'avez pris enfin le plus dangereux<sup>29</sup>.

Le même mécanisme est à l'œuvre dans la lettre XII, avec le plan d'études que Saint-Preux propose à Julie : en n'incluant pas, dans son programme de rattrapage, des romans, susceptibles de favoriser son penchant à l'amour, il renonce à son intérêt direct mais le renforce indirectement, ainsi que Julie le souligne :

J'ai apporté votre lettre et votre plan d'études, pour méditer l'une et l'autre, et j'ai déjà relu deux fois la première : la fin m'en touche extrêmement. Je vois mon ami, que vous sentez le véritable amour, puisqu'il ne vous a point ôté le goût des choses honnêtes, et que vous savez encore dans la partie la plus sensible de votre cœur faire des sacrifices à la vertu. En effet, employer la voye de l'instruction pour corrompre une femme est de toutes les séductions la plus condamnable, et vouloir attendrir sa maîtresse à l'aide des romans est avoir bien peu de ressource en soi-même. Si vous eussiez plié dans vos leçons la philosophie à vos vues,

---

<sup>29</sup> I<sup>re</sup> partie, Lettre XI, p. 54.

## Florence Magnot-Ogilvy

si vous eussiez tâché d'établir des maximes favorables à votre intérêt, en voulant me tromper vous m'eussiez bientôt détrompée, mais la plus dangereuse de vos séductions est de n'en point employer<sup>30</sup>.

La conduite de l'amant fonctionne donc apparemment sur le même modèle de rationalité indirecte que la gestion éthique de la domesticité par Julie et Wolmar. Déployant la même argumentation, l'ensemble des lettres I à VII de la III<sup>e</sup> partie entre Claire et Saint-Preux porte sur la capacité de sacrifice de l'amant. Claire s'appuie sur l'opposition entre pertes productives et pertes improductives pour dénouer tous les fils qui relie encore les amants :

Si c'était le premier effort que l'amour vous eut demandé, je pourrais douter du succès et balancer sur l'estime qui vous est due : mais le sacrifice que vous avez fait à l'honneur de Julie en quittant ce pays m'est garant de celui que vous allez faire à son repos en rompant un commerce inutile. Les premiers actes de vertu sont toujours les plus pénibles, et vous ne perdrez point le prix d'un effort qui vous a tant coûté, en vous obtenant à soutenir une vaine correspondance dont les risques sont terribles pour votre amante, les dédomagements nuls pour tous les deux, et qui ne fait que prolonger sans fruit les tourmens de l'un et de l'autre<sup>31</sup>.

Félicitant Saint-Preux d'avoir accepté de perdre Julie, Claire lui fait entrevoir des dédommagements possibles et, dans la lettre VII de la III<sup>e</sup> partie, elle énumère les arguments justifiant le sacrifice : l'argument narcissique (la satisfaction que l'on tire de l'admiration de sa propre conduite vertueuse), l'argument conservatoire (l'absence d'obstacle et la durée tuent le sentiment d'amour, lui faire

---

<sup>30</sup> I<sup>re</sup> partie, Lettre XIII, p. 61-62. Notons que c'est exactement ce que fait le narrateur de *l'Histoire d'une Grecque moderne* (1741) de Prévost à l'égard de sa protégée, la jeune Théopée.

<sup>31</sup> III<sup>e</sup> partie, Lettre I, p. 309.

## CORPUS, revue de philosophie

obstacle le conserve au contraire intact), en une comptabilité sibylline des gains et des pertes : « Consolez-vous donc de la perte d'un bien qui vous eut toujours échappé et vous eut ravi de plus celui qui vous reste<sup>32</sup> ».

Enfin, dans la VI<sup>e</sup> partie, les propos *in articulo mortis* de Julie rapportés à Saint-Preux par M. de Wolmar<sup>33</sup> reprennent la dialectique perdre/gagner qui justifiait déjà le renoncement à l'amour passionnel et au désir, formes plus directes de consommation, en l'infléchissant vers la variante atténuée perdre/conserver<sup>34</sup>. Le discours de consolation que Julie adresse à son amie et à son ancien amant dans sa lettre posthume s'appuie à nouveau sur une arithmétique qui se ressaisit des pertes et des fragments pour reconstituer une forme de plénitude, à un autre niveau<sup>35</sup>. Enfin et surtout, la « récapitulation » de Julie, telle que la rapporte M. de Wolmar à Saint-Preux, réaffirme l'équilibre global des pertes et des gains :

Tous les détails du reste de sa vie furent suivis dans le même esprit. Milord Édouard, son mari, ses enfans, votre retour, notre amitié, tout fut mis sous un jour avantageux. Ses malheurs mêmes lui en avoient épargné de plus grands. Elle avoit perdu sa mere au moment que cette perte lui pouvoit être la plus cruelle, mais si le Ciel la lui eut conservée, bientôt il fut survenu du desordre dans sa famille. (...) Elle avoit épousé malgré elle un homme qu'elle

---

<sup>32</sup> III<sup>e</sup> partie, Lettre VII, p. 321.

<sup>33</sup> Cf. VI<sup>e</sup> partie, Lettre XI, p. 723.

<sup>34</sup> VI<sup>e</sup> partie, Lettre XII, p. 741 : « Vous ne perdez de Julie que ce que vous en avez perdu depuis longtems. Tout ce qu'elle eut de meilleur vous reste ».

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 741-742 : « Chacun de vous va perdre la moitié de sa vie ; unissez-vous pour conserver l'autre ; c'est le seul moyen qui vous reste à tous deux de me survivre, en servant ma famille et mes enfans ». L'image nie la dimension organique de la vie pour nier la mort : comme si, même coupé de sa moitié, l'individu avait la possibilité de prolonger une forme de vie, en unissant arithmétiquement deux moitiés pour reformer un tout. L'arithmétique se substitue à l'organique pour conjurer la perte.



## Florence Magnot-Ogilvy

n'aimait point, mais elle soutint qu'elle n'auroit pu jamais être aussi heureuse avec un autre, pas même avec celui qu'elle avoit aimé. La mort de M. d'Orbe lui avoit ôté un ami, mais en lui rendant son amie. Il n'y avoit pas jusqu'à ses chagrins et ses peines qu'elle ne comptât pour des avantages, en ce qu'ils avoient empêché son cœur de s'endurcir aux malheurs d'autrui. (...) Non, quand on a tout acquis, il faut perdre, ne fût-ce que le plaisir de la possession qui s'use par elle.<sup>36</sup>

Ce bilan à l'équilibre s'achève sur une définition de la mort comme un arrêt du cycle inexorable des pertes qui ne pouvaient manquer de survenir.

### **Les dissonances du roman et les leures de la rationalité indirecte**

Dans mon dernier point, je montrerai qu'à travers la rationalité indirecte et la perte productive, Rousseau ne dépeint pas seulement une possible annulation des pertes des échanges, mais qu'il dévoile également le fait que la faille principale de cette logique tient à la question du point de vue du sujet. Le mécanisme de la rationalité indirecte pose en effet, de manière très aiguë, le problème de la position et du point de vue des sujets qui participent à l'échange. Et c'est ce dont le dispositif épistolaire polyphonique rend parfaitement compte. Je ne prendrai que deux exemples.

Dans le cas des dispositifs d'optimisation des échanges économiques (employeur/employé, vendeur/acheteur), si le calcul du gain indirect est fait *a posteriori* par l'observateur, il s'agit d'un exemple de rationalité paradoxale, le gain venant récompenser une conduite vertueuse et apparemment non économiquement rationnelle. Si en revanche la possibilité du gain est présente dès la mise en place du système, alors les gains indirects relèvent de stratégies et non plus de mécanismes. En d'autres termes, les

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, Lettre XI, p. 725.

## CORPUS, revue de philosophie

exemples de rationalité indirecte sont toujours susceptibles de deux interprétations possibles<sup>37</sup> : soit qu'on choisisse d'y voir un mécanisme, soit qu'on choisisse d'y déceler une stratégie<sup>38</sup>. Même si les lettres portant sur les échanges économiques n'explicitent pas cette ambiguïté, l'hybridation entre l'économie et l'éthique établie à Clarens pose la question de la voix des maîtres et de son univocité<sup>39</sup>.

Mais surtout, le texte dispose de nombreux indices qui incitent à voir également les ambivalences de la rationalité indirecte dans le cas de l'échange amoureux. Ces ambivalences portent sur la redéfinition de l'optimum, qui justifie de perdre pour regagner, après ou autrement.

---

<sup>37</sup> Catherine Larrère compare les articles « Économie politique » de Rousseau pour l'*Encyclopédie* (1755) et de Guillaume Grivel pour l'*Encyclopédie méthodique* (1784). Alors que Rousseau distingue très nettement économie privée et économie publique, Guillaume Grivel pose que les différentes sortes d'économie sont réductibles au calcul, en passant du qualitatif (qu'est-ce qu'on compte ?) au quantitatif (combien il y en a ?) : « D'un domaine à l'autre, il n'y a plus que des différences de grandeur, et elles relèvent toutes d'une même règle, qui est celle du calcul » (Catherine Larrère, « L'étude des sphères, une autre approche de l'économique ? », in *Revue de métaphysique et de morale* 3/2005 (n° 47), p. 319-332. URL : [www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2005-3-page-319.htm](http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2005-3-page-319.htm)).

<sup>38</sup> Il faudrait introduire la distinction entre la première fois et les fois suivantes : la première fois, le choix sub-optimal généreux peut correspondre au modèle non voulu, mais les fois suivantes, il renvoie forcément à une approche maîtrisée, du fait du souvenir des effets non voulus bénéfiques dans l'esprit de l'agent. On revient donc à une distinction anthropologique familière à la pensée de Rousseau : d'une part la fiction de l'origine et de la première fois, et le monde corrompu tel qu'il fonctionne actuellement. L'ambiguïté de l'organisation du travail, telle que décrite dans la lettre X, tient précisément à un flou quant au moment et à la reproductibilité de l'expérience de gestion du personnel rapportée par Saint-Preux.

<sup>39</sup> On pourrait arguer que les objections de Saint-Preux font office de voix discordante, mais ses objections ne sont faites que par rapport aux intérêts des maîtres et toujours de leur point de vue.

## Florence Magnot-Ogilvy

En ce qui concerne l'apparent continuum entre la rationalité indirecte mise en pratique à Clarens dans la gestion du capital humain et celle sur laquelle s'appuie Claire pour convaincre Saint-Preux de consentir à perdre Julie, force est de constater que ce sont deux formes de rationalité indirecte distinctes qui se trouvent confondues sous le même terme, trompeur, de « sacrifice ». Dans le cas de la rationalité indirecte qui fait que les employés aimés par Julie redoublent d'effort au travail, comme dans le cas où l'amant emporte le cœur (et le corps) de Julie en renonçant à son plaisir le plus immédiat, il s'agit de renoncer à une partie de son intérêt ou de son plaisir pour obtenir plus de plaisir, plus de bonheur. Dans l'usage que fait Claire de l'argument du sacrifice, un glissement s'opère car il s'agit cette fois d'une réversibilité totale et non plus partielle des gains et des pertes. Il ne s'agit plus seulement, comme dans la métriopathie épicurienne ou utilitariste, de renoncer à une partie de son plaisir ou de son intérêt, pour le conserver, mais bien de renoncer à la totalité de son plaisir et de changer de niveau ou de nature du plaisir obtenu, en renonçant totalement au plaisir de l'amour pour accéder au plaisir d'être vertueux. La différence n'est pas de détail, puisque finalement, le sacrifice total implique une adhésion à une hiérarchie de valeurs et une redéfinition de l'optimum qui implique une forme d'accord ou de consensus de tous les participants à l'échange ou « au sacrifice ».

Or, il n'y a pas véritablement d'accord sur la redéfinition de l'optimum, et c'est cette divergence des points de vue que le dispositif polyphonique permet de traduire de manière admirable sous la forme de dissonances. La lettre que Saint-Preux adresse à Claire, et qui accompagne et contredit très brutalement la lettre du consentement à la perte qu'il adresse à la mère de Julie, illustre bien le lien entre point de vue et redéfinition de l'optimum :

Sentez-vous bien que vous m'arrachez l'âme, que ce que vous m'ôtez est sans dédommagement, et qu'il vaut mieux cent fois mourir que ne plus vivre l'un pour l'autre ? Que me parlez-vous du bonheur de Julie ? En peut-il être sans le contentement du cœur ? Que me parlez-vous du danger

## CORPUS, revue de philosophie

de sa mère ? Ah qu'est-ce que la vie d'une mère, la mienne, la votre, la sienne même, qu'est-ce que l'existence du monde entier auprès du sentiment délicieux qui nous unissait<sup>40</sup> ?

De même, la mise en regard du discours *in articulo mortis* de Julie et de sa lettre posthume à Saint-Preux offre aux yeux du lecteur une irréductible dissonance. Si Julie présente à M. de Wolmar un bilan qui équilibre les pertes et les profits, les malheurs et les bonheurs de sa vie, la lettre posthume adressée à Saint-Preux ne repose pas sur la même définition de l'optimum et sur la même représentation des pertes.

### Conclusion

La dernière phrase de Julie reformule, d'autant plus brutalement qu'elle clôt le roman, la question de l'échange difficile, voire impossible, à évaluer : « Trop heureuse d'acheter au prix de ma vie le droit de t'aimer toujours sans crime, et de te le dire encore une fois<sup>41</sup> ». Outre que le verbe « acheter » est très rarement employé dans tout le roman (seulement dix occurrences), il renvoie très explicitement au domaine de l'échange marchand, étranger à Clarens et à Julie. Si cette dernière phrase est nominale, on peut émettre l'hypothèse que c'est qu'elle fait l'ellipse d'un sujet qui dit « je », évitant d'une certaine manière la question aussi délicate que centrale du point de vue posé sur l'échange et sur l'évaluation rationnelle des pertes. Ainsi, l'épistolaire polyphonique, en faisant circuler les lettres, en soulignant leurs éventuelles divergences, en ne réduisant pas leurs dissonances, permet de faire entendre, dans une coprésence qui ne souffre pas de simplification, et l'arithmétique des pertes, et le constat de ses failles. Ainsi, le roman est partagé entre des formes de mise en œuvre de principes économiques censés conjurer les risques des

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, III<sup>e</sup> partie, Lettre III, p. 312.

<sup>41</sup> *Ibid.*, VI<sup>e</sup> partie, Lettre XII, p. 743.

## **Florence Magnot-Ogilvy**

échanges (utopie économique de Clarens, mais aussi comptabilité à l'équilibre des flux de sentiments, des dépenses en vertu et des gains en plaisir) et une série de dissonances entre les points de vue et les analyses des équilibres reconstitués<sup>42</sup>. Le dispositif de lecture incite donc le lecteur à constater que ce qui dérègle et perturbe les mécanismes de compensation et de conjuration des pertes rationnellement mis en place, c'est toujours le point de vue des individus qui subissent la perte. Or, c'est ce point de vue individuel, et le choc des points de vue divergents que la fiction romanesque épistolaire met précisément en évidence, révélant ainsi l'un des points aveugles du discours rationnel sur les échanges. La dichotomie qui opposait l'« art de jouir » des époux Wolmar aux « vulgaires Épicuriens » apparaît, à l'issue de notre relecture, décidément trop claire et Rousseau montre comment elle se fissure de maintes manières en la confrontant à la puissance de brouillage de la première personne et du point de vue individuel, inscrivant, malgré tous les mécanismes compensatoires imaginables, dans une forme épistolaire qui n'est pas un simple véhicule pour des contenus théoriques, l'irréremédiable de la perte dans les échanges.

**Florence MAGNOT-OGILVY**  
**Institut de Recherche sur la Renaissance,**  
**l'Âge classique et les Lumières**  
**Université Paul Valéry-Montpellier 3**

---

<sup>42</sup> Dans cette perspective, la micro-utopie du jardin de Julie à l'intérieur de Clarens peut être elle aussi considérée comme une dissonance. Elle est le signe en tout cas d'une tentative individuelle de s'affranchir, artificiellement, des règles de Clarens.



## **LA CONSTRUCTION DE L'AGENT ENVIEUX DANS L'ÉCONOMIE DE ROUSSEAU**

### **Introduction : l'envie, objet économique<sup>1</sup> ?**

Le terme d'envie tel que Rousseau l'emploie ne désigne ni seulement le désir, ni même simplement le désir de ce qu'un autre possède, mais le sentiment pénible éprouvé dans la comparaison de soi avec un agent mieux loti : plus talentueux, plus heureux ou plus riche. Rousseau emploie parfois comme synonymes les termes de jalousie ou de convoitise, et les associe tous trois à la vanité, qui vise à susciter l'envie et constitue le sentiment plutôt agréable qui fait pendant au désagrément de l'envie.

L'envie suppose toujours la comparaison. Elle apparaît dès que les hommes se côtoient, se reconnaissent comme semblables et, de là, se comparent. Elle est l'une des formes que prend l'amour-propre, qui s'oppose à l'amour de soi<sup>2</sup> en ce qu'il ne désire pas seulement la conservation de soi ou la satisfaction<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Je remercie Marion Chottin, Cyril Selzner et Élise Sultan pour leurs commentaires qui ont permis d'améliorer ce texte. Je suis seule responsable de ses insuffisances.

<sup>2</sup> Voir Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, 5 volumes édités sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, vol. III, [abrégé ensuite OC suivi du volume en chiffres romains], p.219 ; *Émile ou De l'éducation*, vol. IV, p.493.

<sup>3</sup> L'amour de soi dans l'état de nature vise seulement à la conservation. Dans l'état social, l'amour de soi ne désigne plus seulement le désir de

## CORPUS, revue de philosophie

mais constitue un sentiment relatif dans lequel chacun se compare à autrui et désire, dans cette comparaison, avoir la première place.

On trouve dans l'œuvre de Rousseau deux récits de l'apparition de l'envie. Le premier, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, expose la formation de l'envie dans la société naissante :

On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence<sup>4</sup>.

Le second récit, dans *l'Émile*, fait apparaître l'envie dans ce moment de la formation de l'homme qu'est l'adolescence, avec les premières comparaisons dont l'enjeu est la préférence amoureuse et amicale. Quoique le terme d'envie ne soit pas employé, la description est semblable à celle du *Second Discours* :

La préférence qu'on accorde, on veut l'obtenir ; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable ; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux

---

conservation mais le sentiment de son intérêt indépendamment de toute comparaison à autrui.

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, p.169.



## Claire Pignol

yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables ; de là les premières comparaisons avec eux, de là l'émulation, les rivalités, la jalousie. (...) Celui qui sent combien il est doux d'être aimé voudrait l'être de tout le monde, et tous ne sauraient vouloir des préférences, qu'il n'y ait beaucoup de mécontents<sup>5</sup>.

On retrouve des propos semblables dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, où l'« aversion » remplace l'« envie » et où l'amour-propre est explicitement mentionné :

Aussitôt que l'on prend l'habitude de se mesurer avec d'autres, et de *se transporter hors de soi*, pour s'assigner la première et meilleure place, il est impossible de ne pas *prendre en aversion* tout ce qui nous surpasse, tout ce qui nous rabaisse, tout ce qui nous comprime, tout ce qui étant quelque chose nous empêche d'être tout. *L'amour-propre* est toujours irrité ou mécontent, parce qu'il voudrait que chacun nous préférât à tout et à lui-même, ce qui ne se peut : il s'irrite des préférences que d'autres méritent, quand même ils ne les obtiendraient pas<sup>6</sup>.

Est-on ici dans l'économie ? Pas de manière évidente, sauf à parler d'une économie psychique ou amoureuse<sup>7</sup>. L'envie apparaît chez Rousseau avant ce qu'il serait convenu d'appeler économie – laquelle concernerait les richesses et leur accroissement, l'échange et la monnaie. Elle relève de l'anthropologie ou de la

---

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, OC IV, p.494.

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 806, nos italiques.

<sup>7</sup> On pourrait de ce fait contester l'intérêt que présente la pensée de Rousseau pour l'étude de l'économie. Dans son édition du *Discours sur l'économie politique*, Bruno Bernardi évoque ainsi, pour s'y opposer par la suite, la « conviction enracinée, comme une arrière-pensée, chez la plupart des commentateurs (Hubert (1928), Derathé (1995), Philonenko (1984)), que l'économie était marginale dans la pensée de Rousseau, et la pensée de Rousseau marginale, ou négligeable, pour l'économie » (cf. Bruno Bernardi, « Introduction » à l'édition du *Discours sur l'économie politique* de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Vrin, 2002, p. 7-36).

## CORPUS, revue de philosophie

psychologie. Pourtant, le fait que l'envie soit malheureuse, vécue douloureusement, pourrait suffire à l'associer à l'économie. Si – pour parler en termes benthamiens – l'économie est liée au calcul des plaisirs et des peines ou – pour le dire dans le langage plus neutre de la théorie économique contemporaine – l'économie concerne toutes les évaluations de la satisfaction des agents, alors l'envie, en ce qu'elle nuit à leur plaisir, est un objet économique<sup>8</sup>.

L'analyse économique contemporaine fait intervenir l'envie d'abord selon une perspective héritée de l'utilitarisme. L'envie y est un bien économique en cela qu'elle engendre une souffrance, nommée « désutilité ». Celui qui fait parade de ce qu'il possède et que l'autre convoite est semblable à celui qui, en fumant, pollue l'air de son voisin. Satisfactions et nuisances se comparent, s'additionnent et peuvent toutes entrer en compte dans le choix de l'agent comme dans l'évaluation collective des conséquences de ce choix.

---

<sup>8</sup> Il ne s'agit donc pas tant ici de mobiliser Rousseau et la prééminence qu'il accorde au politique sur l'économique dans le but de faire la critique de l'économie politique, que de s'intéresser à un concept commun à la philosophie rousseauiste et à la pensée économique contemporaine. La première de ces perspectives a déjà été explorée en détail. Cf. notamment Jean Cartelier, « Economic theory as philosophy : the example of the French Enlightenment », *Political Events and Economic Ideas*, sous la direction de Ingo Barends, Volker Caspari et Bertram Schefold, Cheltenham, Edward Elgar, 2004, p. 206-225 ; Catherine Larrère, « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2002, tome 13, p. 175-199 ; Jimena Hurtado, « Lois naturelles, lois artificielles et l'art du gouvernement : l'économie politique de Rousseau comme 'art des exceptions' », in *Cahiers d'économie politique*, 53, décembre, p. 91-114 ; Bruno Bernardi, *op. cit.* ; Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », *Rousseau et les sciences*, sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 237-256 ; Blaise Bachofen, « "les douceurs d'un commerce indépendant" : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », in *Asterion*, n°5, juillet 2007, p. 105-131.

## Claire Pignol

Mais l'envie apparaît également, dans la pensée économique récente, dans la perspective d'une théorie économique de la justice : elle est alors mentionnée comme ce qui signe l'injustice d'une répartition des ressources. Pour qu'une telle répartition soit juste, il faut que nul n'envie la situation de quiconque, *i.e.* que nul ne désire détenir la richesse attribuée à n'importe quel autre. Une telle situation existe lorsque chacun, comparant sa richesse à celle de chacun des autres agents, considère que sa propre richesse lui procure au moins autant de satisfaction que lui en procurerait celle d'autrui.

Enfin, il faut signaler, dans une perspective d'économie institutionnaliste inaugurée par Thorstein Veblen, que Jean-Pierre Dupuy et André Orléan, en empruntant à René Girard la notion de désir mimétique, font de l'envie, associée à la dépense ostentatoire, l'un des plus puissants motifs de l'activité économique.

Au-delà de leurs différences, ces approches ont en commun de faire de l'envie un objet pertinent pour l'analyse économique. Faut-il dire que la pensée de Rousseau anticiperait ces analyses et qu'elles en sont toutes, qu'elles le sachent ou non, les héritières ? À cette question, disons d'emblée que la réponse sera négative. Si Rousseau parle d'envie à propos d'économie, ce n'est ni avec les mêmes arguments, ni dans le même objectif que ces économistes, aussi diverses soient leurs analyses. Cette conclusion pourrait sembler déceptive : à quoi bon comparer des auteurs *a priori* éloignés pour simplement confirmer cette distance ? Pour faire apparaître que les économistes peuvent apprendre de Rousseau une conception de l'économie et de ses dangers qu'ils ignorent encore.

Pour cela, on commencera par faire apparaître le malheur qu'engendre l'envie, par la comparaison malheureuse qu'elle produit avec ceux que la nature ou les circonstances ont dotés de plus de talents, de richesse et de bonheur que soi. On envie les heureux et les riches – les riches parce qu'on les suppose heureux. Le précepteur de l'*Émile* le rappelle, et la crainte de ce que pourrait susciter « la trompeuse image du bonheur des

## CORPUS, revue de philosophie

hommes » l'amène à éloigner son élève de « la pompe des cours », du « faste des palais », de « l'attrait des spectacles ». Car « l'aspect d'un homme heureux inspire aux autres moins d'amour que d'envie<sup>9</sup> », et l'on pense heureux de leurs possessions les riches et les grands dont on convoite la richesse et les honneurs.

Faut-il en déduire que l'égalité des richesses et des conditions suffirait à supprimer l'envie ? Tel est le point de vue défendu par les théories économiques de la justice qui font de l'absence d'envie un critère de justice. Mais tel n'est pas le point de vue de Rousseau, ainsi qu'on le fera apparaître dans un deuxième temps.

Vécue comme une haine qui incite à nuire à autrui, l'envie, telle qu'elle s'exacerbe dans la société marchande<sup>10</sup>, y devient pour Rousseau à la fois signe et cause de l'injustice. Nul n'y est à l'abri de l'envie, et surtout pas les riches. Pire, on montrera dans un troisième temps que l'envie se trouve aggravée plutôt qu'atténuée par le développement économique, et qu'elle est cause de ce que les riches sont impitoyables à l'égard des pauvres, révélant par là qu'ils ne peuvent les tenir pour leurs égaux.

On établira enfin que l'envie, en tant qu'elle exacerbe le désir, et va à l'encontre de toute volonté de mieux répartir les richesses afin de soulager la souffrance des pauvres, est un élément essentiel de la critique rousseauiste de l'économie marchande monétaire.

---

<sup>9</sup> *Émile*, OC IV, p. 504.

<sup>10</sup> On ne rencontre chez Rousseau ni les termes ni les concepts de « société marchande » ou d'« économie de marché ». Mais, dès la critique de la propriété privée du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau attaque une société dans laquelle l'échange est généralisé. Voir Claire Pignol, « Money, exchange and division of labor in Rousseau's economic philosophy », in *European Journal of the History of Economic Thought*, juin 2010, vol.17:2, p. 199-228.

### **L'envieux malheureux**

Que l'envie soit un sentiment malheureux, c'est chez Rousseau une évidence et un leitmotiv. Ainsi écrit-il dans *l'Émile* : « L'envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux, loin de mettre l'envieux à sa place, lui donne le regret de n'y pas être (...). Il semble [qu'il] nous ôte les biens dont il jouit<sup>11</sup> ». Pour le dire dans les termes simplifiés de la théorie économique, l'envie réduit voire annule la satisfaction de qui l'éprouve. Le vicair savoyard s'adresse d'ailleurs aux hommes en ces termes :

C'est dans vos cœurs insatiables, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition, qu'au sein de vos fausses prospérités les passions vengeresses punissent vos forfaits. Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? il est dès celle-ci dans le cœur des méchants<sup>12</sup>.

À ce sentiment pénible s'ajoute encore le fait que l'envie est le motif de comportements vaniteux, nuisibles au bonheur parce qu'ils font préférer le faste à l'utilité réelle : « Y-a-t-il rien de plus incommode que le faste ? » demande Saint-Preux dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, et une note détaille :

Le bruit des gens d'une maison trouble incessamment le repos du maître ; il ne peut rien cacher à tant d'Argus. La foule de ses créanciers lui fait payer cher celle de ses admirateurs. Ses appartements sont si superbes qu'il est forcé de coucher dans un bouge pour être à son aise et son singe est quelquefois mieux logé que lui<sup>13</sup>.

À la richesse fastueuse, dont « les lambris dorés, le luxe et la magnificence n'annoncent que la vanité de celui qui les étale », s'oppose l'abondance de Clarens où règne « la règle sans tristesse,

---

<sup>11</sup> *Émile*, p. 504.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 592.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 546.

## CORPUS, revue de philosophie

la paix sans esclavage, l'abondance sans profusion » et dont on peut dire : « C'est un être heureux qui commande ici<sup>14</sup> ».

La vanité n'est certes pas dépourvue de toute satisfaction. Susciter l'envie constitue même la principale satisfaction des riches et, pour cela, le motif le plus profond de leur désir d'une richesse qui n'est pas seulement, et pas principalement, une relation aux biens mais à autrui. Ainsi le *Discours sur l'origine de l'inégalité* expose-t-il comment le bonheur des uns dépend du malheur des autres :

Si l'on voit une poignée de puissants et de riches au faite des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseraient d'être heureux, si le peuple cessait d'être misérable<sup>15</sup>.

La vanité toutefois ne suffit pas au bonheur et le « si j'étais riche » de *l'Émile* énonce la même critique de la dépense ostentatoire que Saint-Preux dans *Julie*. Au-delà de la critique morale, Rousseau, dans *l'Émile*, fait une analyse économique des conditions du bonheur. Il l'énonçait déjà dans *Julie* : « L'homme sorti de sa première simplicité devient si stupide qu'il ne sait même pas désirer. Ses souhaits exaucés le mèneraient tous à la fortune, jamais à la félicité<sup>16</sup> ». Il le répète dans *l'Émile* : le plaisir que procure le luxe de vanité est mince au regard de celui que procurerait le luxe « de mollesse » :

Si j'étais riche, (...) je serais (...) insolent et bas, sensible et délicat pour moi seul, impitoyable et dur pour tout le monde (...) et jusque-là je serais comme tous les autres. Mais en quoi je crois que j'en différerais beaucoup, c'est

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>15</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité, op. cit.*, p. 189.

<sup>16</sup> *Julie, op. cit.*, p. 535.

## Claire Pignol

que je serais *sensuel et voluptueux plutôt qu'orgueilleux et vain*, et que je me livrerais au luxe de mollesse bien plus qu'au luxe d'ostentation. J'aurais même quelque honte d'étaler trop ma richesse, et je croirais toujours voir *l'envieux que j'écraserai de mon faste* dire à ses voisins à l'oreille : Voilà un fripon qui a grand peur de n'être pas connu pour tel<sup>17</sup>.

Que l'envie relève de l'économie dès lors que celle-ci étudie les richesses au regard de la satisfaction – du bonheur – qu'elles procurent, c'est ce que n'ont pas manqué de remarquer des auteurs aussi différents qu'André Orléan<sup>18</sup> ou Jean-Pierre Dupuy<sup>19</sup> d'une part, ou des représentants de la microéconomie du choix rationnel d'autre part<sup>20</sup>. Orléan s'appuie sur le désir mimétique, mis en évidence par René Girard, pour faire apparaître que le déterminant le plus puissant du désir des biens tient moins à leur utilité au sens courant, entendu comme capacité à satisfaire des besoins préalablement identifiés, qu'à l'approbation et à la considération sociale qu'apporte leur possession. Convoquant Veblen, pour qui l'enjeu premier de la consommation est le prestige, il montre des agents qui font parade de leurs richesses et éprouvent satisfaction ou déception dans la comparaison que donne à voir cette parade. Dans la perspective très différente qui est celle du choix rationnel, les économistes Chalongphob Sussangkarn et

---

<sup>17</sup> *Émile*, *op. cit.*, p. 678.

<sup>18</sup> André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.

<sup>19</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Avons-nous oublié le mal ?*, Paris, Bayard, 2002. Dupuy y fait apparaître l'importance économique autant que politique des comportements relevant « du ressentiment, de l'envie, de la jalousie, de la haine destructrice » (p. 31).

<sup>20</sup> Chalongphob Sussangkarn et Steven M. Goldman, « Dealing with envy », in *Journal of Public Economics*, 22, 1983, p. 103-112. Voir également Thi Kim Cuong Pham, « L'hypothèse d'utilité relative dans l'analyse économique : enjeux et conséquences », in *Revue d'économie politique*, vol. 118, 2, 2008, p. 541-572.

## **CORPUS, revue de philosophie**

Steven M. Goldman<sup>21</sup> modélisent l'envie comme une situation dans laquelle la satisfaction des agents décroît à mesure que la richesse d'autrui dépasse la leur.

L'idée selon laquelle le désir de richesse résulte d'une comparaison avec la situation d'autrui n'est donc pas absente de la pensée économique, qu'elle soit d'inspiration institutionnaliste ou standard. Si le propos de Rousseau ne permettait que de mettre en évidence ces sentiments négatifs et leur rôle dans le désir de richesse, il différerait peu de celui de l'économie politique. Mais Rousseau n'est pas un économiste utilitariste : son discours sur l'envie ne se borne pas à énoncer la souffrance qu'elle produit. Il n'est pas non plus un socio-économiste institutionnaliste, car son étude des conditions d'apparition de l'envie n'est pas seulement descriptive : elle soulève la question de la justice. L'envie n'est pas pour lui une donnée – psychologique ou sociale – inévitable et immuable. Elle résulte d'une situation économique particulière qui produit injustice et aliénation.

### **Un objectif d'absence d'envie ?**

Pour envisager la relation de l'envie à la justice, il ne suffit plus d'énoncer une relation négative entre envie et satisfaction. Il faut intégrer la dimension politique et morale de l'envie. Avant de discuter la manière dont cette dimension trouve sa place dans la pensée de Rousseau, nous ferons un détour par une autre approche économique : celle de la justice comme équité, initiée par Duncan Foley, puis développée par Hal R. Varian<sup>22</sup>, qui présente la caractéristique paradoxale de se situer dans l'héritage de la pensée économique de l'équilibre général – donc dans l'héritage

---

<sup>21</sup> C. Sussangkarn et S. M. Goldman, *op. cit.*

<sup>22</sup> Voir Duncan K. Foley, « Resource allocation and the public sector », in *Yale Economic Essays*, 1967, p. 45-98 ; Hal R. Varian, « Distributive justice, welfare economics and the theory of fairness », in *Philosophy and public affairs*, vol. 3, n°1, 1973, p. 45-126 ; Hal R. Varian, « Equity, envy and efficiency », in *Journal of economic theory*, vol. 9, 1974, p. 63-91.



## Claire Pignol

de l'économie politique que dénonçait Rousseau – et de mobiliser un critère d'équité – l'absence d'envie – pour caractériser une distribution des ressources. Dans cette approche, qui se réclame explicitement de l'économie normative, une répartition équitable des richesses exige qu'elle soit sans envie<sup>23</sup>. Le critère s'éprouve en supposant que chaque agent compare ses richesses à celles de chacun des autres. Si un agent préfère détenir les richesses d'un autre agent plutôt que les siennes, il est réputé envieux de cet agent. Si la répartition des richesses est telle qu'aucun agent n'en envie aucun autre, elle est dite équitable.

Parmi toutes les distributions possibles de richesses, celle qui accorderait les mêmes ressources à chacun respecte ce critère d'absence d'envie : nul n'envierait des richesses identiques aux siennes. Mais cette propriété ne suffit pas à en faire une distribution satisfaisante du point de vue du bien-être collectif puisque les ressources sont attribuées indépendamment des goûts. Pour associer justice et bien-être, il faut répartir de manière égale les richesses puis permettre l'échange aux conditions concurrentielles, qui garantit l'égalité de traitement entre les partenaires de l'échange.

La théorie de la justice comme absence d'envie peut alors s'interpréter de deux manières : soit comme théorie normative établissant les conditions de la justice ; soit comme théorie positive indiquant les motifs de l'injustice dans la société marchande. L'injustice y trouve deux origines possibles : soit l'inégale répartition des richesses initiales, capacités productives incluses, soit l'irrespect des règles de l'échange, c'est-à-dire l'existence de rapports de force dans la détermination des prix, de sorte que ceux-ci ne dépendent pas seulement des ressources disponibles et des goûts des agents mais de l'habileté de chacun dans la

---

<sup>23</sup> La condition est nécessaire mais pas suffisante : la justice selon cette conception exige aussi l'optimalité paretienne. Nous négligerons cette dernière condition, qui se trouve respectée dans la procédure décrite ensuite.

## CORPUS, revue de philosophie

négociation. Cette habileté n'appartient pas au processus marchand « normal », c'est-à-dire concurrentiel.

Comment, dans cette perspective, promouvoir la justice ? D'abord en distribuant les ressources afin d'éviter les inégalités qui précéderaient l'échange, puis en respectant dans l'échange un processus concurrentiel. Ces deux conditions imposent des règles dont l'adoption est préalable aux choix marchands. Or, il importe de remarquer que l'application de ces règles exige de recourir à des agents fictifs qui contraignent la recherche par chaque agent réel de son intérêt particulier. Ainsi faut-il supposer, dans la distribution qui précède l'échange, un « agent bienveillant »<sup>24</sup> qui alloue les ressources afin d'éviter toute différence de richesse entre les agents qui susciterait l'envie. Ainsi faut-il ajouter, dans le processus marchand, un personnage nommé commissaire-priseur, qui intervient comme arbitre afin d'éviter les rapports de force dans la détermination des prix. La distribution puis l'échange s'opèrent selon des procédures centralisées qui ne reposent pas seulement sur des agents économiques recherchant leur intérêt. Il faut signaler ici qu'il n'est pas vrai que la théorie économique la plus achevée démontrerait que les agents se socialisent et se coordonnent sur la seule base de leur intérêt particulier. Pour montrer que les intérêts se coordonnent de manière satisfaisante et juste, il faut supposer que les agents suivent leur intérêt tout en étant contraints par des règles de justice. Dans le respect de ces règles, il y a certes place pour la recherche de l'intérêt à travers des échanges marchands, mais la totalité du comportement des agents n'est pas régie par le seul intérêt personnel.

Une telle conception de l'envie en économie peut-elle résonner avec celle de Rousseau ? Un élément au moins invite à les rapprocher : l'envie, dans cette conception comme chez Rousseau, n'exprime pas une vérité psychologique immuable,

---

<sup>24</sup> Voir Allan Feldman et Alan Kirman, « Fairness and Envy », in *American Economic Review*, 64, 1974, p. 995-1005, (en particulier p. 1004).

## Claire Pignol

mais caractérise une situation collectivement indésirable sous l'angle de la justice et, chez Rousseau, sous l'angle du bonheur. L'envie ne provient pas – ou pas seulement chez Rousseau – d'une nature humaine mais d'une situation économique : elle est l'indice que cette situation est mauvaise. Réciproquement, l'absence d'envie est souhaitable. Ainsi peut-on le lire dans la *Nouvelle Héloïse*, lorsque Saint-Preux décrit l'organisation du domaine de Clarens :

Un petit nombre de gens doux et paisibles, unis par des besoins mutuels et par une réciproque bienveillance, y concourt par divers soins à une fin commune : chacun trouvant dans son état tout ce qu'il faut pour en être content et ne point désirer d'en sortir, on s'y attache comme y devant rester toute la vie et la seule ambition qu'on garde est celle d'en bien remplir les devoirs. Il y a tant de modération dans ceux qui commandent et tant de zèle dans ceux qui obéissent que des égaux eussent pu distribuer entre eux les mêmes emplois sans qu'aucun se fût plaint de son partage. Ainsi *nul n'envie celui d'un autre*<sup>25</sup>.

Cet éloge semblable d'une situation sans envie pourrait-elle conduire à lire les préconisations des théoriciens de l'absence d'envie comme des solutions aux maux de la société marchande que dénonce Rousseau ? L'absence d'envie qui règne à Clarens annonce-t-elle une politique redistributive semblable à celle que proposent les théoriciens de l'équité ?

À cette hypothèse interprétative, il faudrait certes immédiatement objecter que Clarens ne constitue pas pour Rousseau une communauté politique. Maîtres et domestiques ne sont ni égaux ni citoyens. La soumission heureuse des seconds repose sur un

---

<sup>25</sup> *Julie, op. cit.*, p. 547, nos italiques.

## CORPUS, revue de philosophie

mensonge que le maître énonce lucidement, faisant apparaître que l'inégalité et le mensonge règlent leurs relations<sup>26</sup> :

Dans la République, on retient les citoyens par des mœurs, des principes, de la vertu : mais comment contenir des domestiques, des mercenaires, autrement que par la contrainte et la gêne ? Tout l'art du maître est de cacher cette gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, de sorte qu'ils pensent vouloir ce qu'on les oblige de faire<sup>27</sup>.

Mais ce caractère apolitique de Clarens ne suffit pas à disqualifier l'objectif d'absence d'envie comme condition économique de l'égalité et de la liberté politique. La question est de savoir si Rousseau, lorsqu'il fait l'analyse de l'envie et l'éloge de son absence, pourrait rejoindre les théoriciens de l'équité pour promouvoir une redistribution égalitaire des ressources, qui serait une condition de la justice économique.

À l'encontre de cette hypothèse, on pourrait remarquer qu'à Clarens, l'absence d'envie est compatible avec des différences de condition et de richesse. Mais on doit aussi, si l'on parle de politique, quitter l'économie domestique de Clarens. Or, et là intervient une seconde objection, ni dans le *Discours sur l'économie politique*, ni dans les textes sur la Corse et la Pologne, ni même dans le *Contrat social*, l'égalité n'exige une exacte égalité des ressources. Le *Contrat social* précise qu'« à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes mais (...) que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre et

---

<sup>26</sup> On pourrait ici voir à l'œuvre un certain paternalisme, et vouloir le récuser. Dans un article, Francine Markovits a néanmoins montré qu'une telle assignation et une telle critique supposeraient que la volonté et la liberté individuelles précèdent les circonstances, ce qui ne correspond pas à la pensée de Rousseau. Cf. Francine Markovits, « Rousseau et l'éthique de Clarens : une économie des relations humaines », in *Stanford French Review*, 1991, n° 15 (3), p. 323-348.

<sup>27</sup> Julie, *op.cit.*

## Claire Pignol

nul assez pauvre pour être contraint de se vendre<sup>28</sup> ». Autrement dit, l'égalité entre les citoyens selon Rousseau exige, certes, que les différences de richesse soient réduites, mais n'impose pas leur stricte égalité. Est-ce à dire que les théoriciens de l'équité comme absence d'envie sont plus égalitaristes que Rousseau ? Sans doute, si l'on fait porter l'exigence d'égalité sur les ressources. Mais Rousseau énonce autrement l'exigence d'égalité : celle-ci « suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise<sup>29</sup> ». C'est faire entrer dans l'exigence d'égalité nécessaire à la justice une nouvelle condition, absente des théories économiques de la justice comme équité : celle d'une modération des appétits.

### L'envieux injuste

Si, pour Rousseau, l'inégalité produit l'injustice, ce n'est pas parce que la justice interdirait toute différence de richesse. Il ne faut pas dire, comme Clifford Orwin, que « Rousseau (...) le premier (...) osa dire aux riches qu'ils étaient injustes du simple fait qu'ils étaient riches, et que les pauvres, à l'inverse, étaient opprimés pour la simple raison qu'ils étaient pauvres<sup>30</sup> », car cela n'est conforme à rien de ce que Rousseau énonce à propos des torts des riches à l'égard des pauvres. Rousseau définit l'injustice en relation avec l'inégalité bien au-delà d'une inégale répartition des richesses ou des talents. L'injustice économique s'observe d'abord dans des comportements relevant de la fraude ou du vol, au mieux de la manipulation des termes de l'échange, plus que de l'échange d'équivalents. La possibilité d'échanges mutuellement avantageux ne suffit pas à exclure les situations dans lesquelles le gain des uns exige la perte des autres : « Si l'on me répond que

---

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, OC III, p. 391.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Clifford Orwin, « Rousseau et la découverte de la compassion politique », *La pensée politique, t. 2, Écrire l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Marcel Gauchet et Pierre Manent, Paris, Le Seuil, 1994, p. 112.

## CORPUS, revue de philosophie

la société est tellement bien constituée que chaque homme gagne à servir les autres je répliquerai que cela serait fort bien, s'il ne gagnait encore plus à leur nuire », lit-on dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*<sup>31</sup>. Entre le pauvre et le riche, l'échange résulte toujours d'un rapport de forces. Le premier contrat social, qui suit « l'horrible état de guerre », dans lequel les « usurpations des riches » accompagnent les « brigandages des pauvres<sup>32</sup> », n'abolit pas le rapport de force qui contraint le pauvre à accepter les conditions du riche<sup>33</sup>.

Le seul énoncé d'existence de rapports de force dans les relations marchandes ne saurait être original. La pensée économique ne les dénie pas. La théorie néo-classique les impute aux imperfections de la concurrence et leur oppose la promotion de la concurrence. Les théories classique et marxiste les associent à la subordination du salarié au capitaliste et invitent à inverser le rapport de forces par la lutte des classes. La pensée de Rousseau diffère de toutes ces traditions. L'origine de ces rapports de force est pour lui le rapport des agents à leur richesse et à leurs désirs. La politique qu'il appelle de ses vœux consiste à modérer le désir de richesse. Des agents malheureux dans leur désir illimité de richesse ne respectent pas leurs partenaires dans les échanges et n'hésitent devant aucune malhonnêteté. Or l'envie va exactement à l'encontre de la modération des appétits. Elle est même la première cause de ce désir illimité de richesse, ainsi que l'énonce Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* :

L'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance ; en un mot,

---

<sup>31</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité, op. cit.*, p. 203.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>33</sup> Voir J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique, OC III*, p. 274-275.

## Claire Pignol

concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit *aux dépens d'autrui*, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante<sup>34</sup>.

L'envie redouble la rivalité économique « normale », dans laquelle nous désirons des biens rares que nous ne pouvons tous nous approprier, et fait apparaître une rivalité première, en ce qu'elle n'est pas la conséquence du désir mais au contraire son motif. Le désir n'est pas d'abord désir de biens mais désir d'être premier dans une échelle construite à partir du désir d'autrui. Les agents désirent les richesses du fait d'une rivalité antérieure. Les richesses sont l'expression et la résolution de cette rivalité, résolution qui toutefois ne saurait valoir pour tous : à la différence de l'échange mutuellement avantageux qui permet à chacun de mieux satisfaire ses besoins, aucun échange ne peut permettre à tous d'être le premier dans une hiérarchie.

Non seulement l'envie engendre la malhonnêteté, mais elle est un obstacle à toute redistribution des richesses vers les pauvres, parce qu'elle va à l'encontre de la pitié, qui est une condition psychologique au transfert de ressources des riches vers les pauvres. Telle est l'analyse qui s'exprime dans les maximes de la pitié du Livre IV de *l'Émile*. Si l'envie est le sentiment provoqué par la vue du talent, du bonheur ou de la richesse d'autrui, la pitié est celui que suscite la vue du malheur et de la souffrance, et d'abord celle du pauvre. Les deux sentiments sont apparemment symétriques :

La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui. L'envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux, loin de mettre l'envieux à sa place, lui donne le regret de n'y pas être. Il semble que l'un nous

---

<sup>34</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 175, nos italiques.

## CORPUS, revue de philosophie

exempte des maux qu'il souffre, et que l'autre nous ôte les biens dont il jouit<sup>35</sup>.

Mais que la pitié soit douce ne signifie pas qu'elle est l'inverse exact de l'envie et constitue une satisfaction à la vue de la souffrance d'autrui. Un tel sentiment de satisfaction, à la vue de la pauvreté ou du malheur d'autrui, peut certes exister : c'est la mauvaise satisfaction des riches et des puissants qui « cesseraient d'être heureux si le peuple cessait d'être misérable<sup>36</sup> ». Mais ce sentiment malveillant est précisément inverse de la pitié, par laquelle l'agent se met à la place d'autrui, éprouve sa souffrance et veut la soulager : « Qui est-ce qui ne plaint pas le malheureux qu'il voit souffrir ? Qui est-ce qui ne voudrait pas le délivrer de ses maux s'il n'en coûtait qu'un souhait pour cela ?<sup>37</sup> ». La pitié n'est pas une envie inversée ; elle n'est pas une « pitié stérile et cruelle qui se contente de plaindre les maux qu'elle peut guérir<sup>38</sup> » ; elle doit faire place à la « bienfaisance active<sup>39</sup> ».

Comment situer l'origine de la pitié au regard de l'envie ? On ne discutera pas ici l'évolution de la notion de pitié du *Discours sur l'origine de l'inégalité* à *l'Émile*. D'un sentiment naturel qui accompagne et modère l'amour de soi de l'état de nature dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, la pitié devient dans *l'Émile* une dérivation de l'amour de soi : un amour de soi transporté hors de soi, un amour d'autrui comme de soi. C'est à cette dernière conception que l'on se réfère ici, dans laquelle la pitié comme l'envie repose sur la comparaison, l'imagination et le jugement : « nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime<sup>40</sup> ». Elle exige que l'enfant « sache qu'il y a des êtres

---

<sup>35</sup> *Émile*, *op. cit.*, p. 504, nos italiques.

<sup>36</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 189, nos italiques.

<sup>37</sup> *Émile*, p. 504-505.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 506.



## Claire Pignol

semblables à lui qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi<sup>41</sup> ». Elle requiert l'identification d'autrui comme un semblable. La proximité entre l'envie et la pitié apparaît en observant que « la transformation qui éveille l'amour-propre est le fond sur lequel se détache toutes les autres passions, qu'elles soient "de bienveillance et de commisération, ou d'envie et de convoitise"<sup>42</sup> »<sup>43</sup>.

Mais la pitié diffère de l'envie par l'intention de cette comparaison, par le point de vue à partir duquel elle est ressentie. Dans l'envie, l'imagination relative à la situation ou aux sentiments d'autrui ne s'accompagne jamais d'un déplacement de l'intérêt vers autrui : l'envie exprime le point de vue d'un agent inquiet de sa position relativement à celle d'autrui, soucieux de faire apparaître et persister sa supériorité. L'agent envieux voudrait susciter l'envie, préférerait être autrui plutôt que lui-même et enrage de cette préférence. Sa haine d'autrui révèle un dépit de lui-même<sup>44</sup>. A l'inverse, l'imagination de l'agent sensible à la pitié le transporte hors de lui : « Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien ? (...) *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons*<sup>45</sup> ».

La pitié dépasse l'amour de soi parce qu'elle élargit à autrui le soi qui fait l'objet de cet amour. Si bien que la pitié n'est jamais compatible avec l'envie, dans laquelle au contraire l'agent

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>43</sup> André Charrak, *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 38.

<sup>44</sup> Voir Claire Pignol, « Rousseau's Notion of Envy. A Comparison with Modern Economic Theory », in *European Journal of the History of Economic Thought*, vol.19:3, 2012, p. 529-549.

<sup>45</sup> *Émile, op. cit.*, p. 505-506, nos italiques.

## CORPUS, revue de philosophie

ne ressent la présence, la situation et les sentiments d'autrui qu'au regard de sa situation propre, qu'il juge menacée. Éprouver de l'envie, ce n'est jamais se mettre à la place d'autrui mais, au contraire, observer autrui de sa propre place et préférer, contre son désir, autrui à soi. Alors, l'envie est un obstacle majeur à la pitié, ainsi qu'il apparaît dès la première des trois maximes de la pitié du livre IV de *l'Émile* : « Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre<sup>46</sup> ». Les conditions de la pitié sont exactement inverses de celles qui suscitent l'envie.

C'est dans la troisième maxime et son commentaire que la question économique apparaît le plus nettement comme une relation entre envie, pitié et pauvreté. Cette maxime énonce que « la pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent<sup>47</sup> ». Pour plaindre les malheureux et, parmi eux, les pauvres, il faut imaginer le sentiment qu'ils éprouvent. Les riches sont sans pitié à l'égard des pauvres, parce qu'ils les « supposent assez stupides pour n'en rien sentir<sup>48</sup> ». Cette conjecture de stupidité qui autorise l'endurcissement aux souffrances d'autrui trouve une justification dans les discours des « sages » qui disent l'équivalence de tous les états au regard du bonheur ou de la peine : « Il y a, disent encore nos sages, même dose de bonheur

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 506. Rousseau mentionne une exception. La vue du bonheur d'autrui ne suscite pas l'envie lorsqu'on l'on pense pouvoir s'approprier sans nuire à autrui ce qui fait ce bonheur : « On est touché du bonheur de certains états, par exemple de la vie champêtre et pastorale. Le charme de voir ces bonnes gens heureux n'est point empoisonné par l'envie ; on s'intéresse à eux véritablement. Pourquoi cela ? Parce qu'on se sent maître de descendre à cet état de paix et d'innocence, et de jouir de la même félicité ; c'est un pis-aller qui ne donne que des idées agréables, attendu qu'il suffit d'en vouloir jouir pour le pouvoir. Il y a toujours du plaisir à voir ses ressources, à contempler son propre bien, même quand on n'en veut pas user » (*ibid.*).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 509.

## Claire Pignol

et de peine dans tous les états<sup>49</sup> ». Un tel argument est invoqué par les riches pour justifier leur absence de pitié à l'égard des pauvres. C'est ce raisonnement que Rousseau conteste par l'évidence du « sentiment physique de la fatigue, de l'épuisement, de la faim<sup>50</sup> ». Ce sentiment diffère du malheur des riches en cela qu'il ne dépend pas de la volonté de celui qui en souffre de s'en extraire. Le malheur des riches, à l'inverse, ne tient qu'à leurs désirs : c'est d'être envieux qui empêche les riches d'imaginer la souffrance des pauvres. C'est pourquoi, pour faire naître la pitié dans le cœur d'Émile, ou plutôt pour n'en pas empêcher la naissance, il faut éviter ce qui susciterait son envie :

Surtout point de vanité, point d'émulation, point de gloire, point de ces sentiments qui nous forcent de nous comparer aux autres ; car ces comparaisons ne se font jamais sans quelque impression de haine contre ceux qui nous disputent la préférence, ne fût-ce que dans notre propre estime. Alors il faut s'aveugler ou s'irriter, être un méchant ou un sot : tâchons d'éviter cette alternative<sup>51</sup>.

L'absence de pitié des riches signe ainsi l'injustice bien davantage que le simple fait de l'inégalité des fortunes : elle témoigne de ce qu'ils ne considèrent pas les pauvres comme leurs égaux. S'ils le faisaient, ils sentiraient la différence entre les maux des pauvres et les leurs. S'ils ne la sentent pas, c'est parce que l'envie produit l'injustice au-delà de l'inégalité des revenus et des conditions : elle produit le sentiment de l'absence d'égalité à autrui qui est à l'origine de l'absence de pitié. Au regard de la justice comme absence d'envie de l'analyse économique contemporaine, Rousseau inverse donc la relation entre envie et égalité. Dans la justice comme absence d'envie, l'envie définit la situation des moins bien dotés au regard des mieux dotés. Elle est le motif

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 510.

## **CORPUS, revue de philosophie**

d'une redistribution égalitaire des richesses, organisée par un agent bienveillant qu'incarne l'État. Chez Rousseau à l'inverse, l'envie est la raison pour laquelle les riches s'opposent aux transferts de richesse. Il ne peut exister d'agent collectif bienveillant si les agents privés ne sont pas eux-mêmes bienveillants, et ils ne sauraient l'être lorsqu'ils sont envieux. C'est tout l'enjeu de l'éducation d'Émile que de favoriser cette bienveillance.

Il faut ici mentionner une étrangeté dans la conception de la justice comme absence d'envie : le sentiment d'envie n'y est ressenti subjectivement par personne. C'est ce qui fait dire à Chalongphob Sussangkarn et Steven M. Goldman<sup>52</sup> comme à Jean-Pierre Dupuy<sup>53</sup> qu'il n'y est jamais véritablement question d'envie. Ce à quoi les théoriciens de l'absence d'envie, tout en concédant que le terme d'envie n'est peut-être pas le plus approprié pour rendre compte de l'exigence de justice qu'ils veulent introduire, objectent que ce défaut ne suffit pas à disqualifier une redistribution des richesses selon le critère d'absence d'envie : l'objectif d'égalité mesuré à l'aune du critère d'absence d'envie est en soi un motif suffisant à la redistribution<sup>54</sup>. Rousseau n'en disconviendrait sans doute pas, mais l'envie réelle qu'il décrit est un motif suffisant à la volonté de chaque agent riche de s'opposer à un tel objectif. C'est bien pourquoi l'objectif premier doit être de contenir l'envie.

### **Envie et développement économique**

Or, contenir l'envie n'est pas seulement une question individuelle et une affaire d'éducation. C'est pourquoi le discours sur l'envie relève aussi d'une économie politique, car l'envie est liée au développement économique. Cela encore distingue Rousseau de la pensée économique – qu'elle soit institutionnaliste ou standard : l'envie n'est pas seulement une donnée psychologique

---

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>53</sup> *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 48.

<sup>54</sup> M. Fleurbaey, *Théories économiques de la justice*, *op.cit.*, p. 223.

## Claire Pignol

ou anthropologique, ou le résultat d'une éducation. Elle est aussi la conséquence d'un développement économique particulier, qui accompagne l'accroissement des richesses et des échanges monétaires. C'est pourquoi ce développement économique produit le malheur au lieu de nous en éloigner. Car parmi toutes les différences qui suscitent l'envie, la richesse monétaire est la plus importante<sup>55</sup>.

La richesse homogénéise et transforme des différences qualitatives en différences quantitatives. Elle rend ces différences comparables sur une même échelle. Et elle est la qualité la plus facile à communiquer puisqu'on peut la détacher de celui qui la possède et la transférer à tout autre. La richesse monétaire est, pour le dire dans des termes qui seront ceux de Marx, l'équivalent général de toutes les qualités que nous pouvons avoir, désirer ou envier.

Mes qualités et la puissance de mon être sont les qualités de l'argent ; elles sont à moi, son possesseur. Ce que je suis, et ce que je puis, n'est donc nullement déterminé par mon individualité. Je suis laid, mais je peux m'acheter la plus belle femme ; aussi ne suis-je pas laid, car l'effet de la laideur, sa force rebutante, est annulée par l'argent. Je suis, en tant qu'individu, estropié, mais l'argent me procure vingt-quatre pattes ; je ne suis donc pas estropié ; je suis un homme mauvais, malhonnête, sans scrupule, stupide, mais l'argent est vénéré, aussi le suis-je de même, moi qui en possède (...) ; je manque d'esprit, mais (...) [le possesseur d'argent] peut s'acheter des gens d'esprit et celui qui en est le maître n'est-il pas plus spirituel que ses acquisitions ? Moi qui grâce à mon argent suis capable d'obtenir tout ce qu'un cœur humain désire, n'ai-je pas en moi tous les pouvoirs humains ? Mon argent ne transforme-t-il pas toutes mes impuissances en leur contraire ?<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 188-189.

<sup>56</sup> Karl Marx, *Économie et philosophie (manuscrits parisiens, 1844)*, dans *Philosophie*, Paris, Folio Essais, 1994, p.190-191.

## CORPUS, revue de philosophie

Si l'argent peut suppléer à toutes les qualités qui distinguent les hommes et suscitent leur envie, alors sa possession devient la qualité la plus désirée et qui suscite le plus l'envie. Il serait dès lors illusoire de croire – comme le fait l'économie politique<sup>57</sup> – que l'augmentation générale des richesses monétaires que permettent le développement de l'échange et les progrès de la productivité, suffirait à améliorer le sort des pauvres qui bénéficieraient de cet accroissement général. L'accroissement des richesses monétaires s'accompagne nécessairement d'un développement inédit de l'envie car l'argent peut compenser toutes les insuffisances d'un agent envieux des qualités d'autrui. Comment supposer alors que l'envieux renonce à ce pouvoir de l'argent et accepte d'en céder une partie ? Si l'envie dans la société marchande ne concerne pas seulement la psychologie et la morale mais aussi l'économie, c'est qu'elle trouve dans l'argent un motif toujours renouvelé. En empêchant le riche de se transporter dans le corps du pauvre et d'éprouver par l'imagination ses souffrances, elle est un obstacle essentiel à toute redistribution, publique ou privée, des richesses. C'est ainsi que l'on peut entendre ces propos du *Discours sur l'économie politique* :

Le plus grand mal est déjà fait, quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir. C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier les élude, le second leur échappe (...). C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> À l'exception peut-être d'une partie du marxisme.

<sup>58</sup> *Discours sur l'économie politique, op. cit.*, p. 258.

## Claire Pignol

La prévention de l'accroissement des inégalités ne peut s'opérer que grâce aux obstacles mis aux échanges monétaires et à l'accumulation des richesses, et par le biais d'un impôt sur les dépenses de luxe, dont l'objectif premier n'est pas redistributif mais dissuasif : il s'agit de décourager l'accroissement des richesses pour prévenir l'envie qui en résulte inévitablement<sup>59</sup>.

### Conclusion : envie et fictions

L'envie que met en évidence Rousseau, dans sa relation au malheur et à l'injustice, résonne avec ce qu'en disent des économistes aussi divers que ceux qui travaillent dans une perspective utilitariste, institutionnaliste ou d'économie normative. L'originalité de son analyse tient à la relation qu'il établit entre envie et développement de la richesse monétaire. L'accroissement des richesses, par l'envie qu'il attise, crée plus de malheur, de pauvreté et d'injustice qu'il n'y remédie. La richesse monétaire, en supplantant à toutes les qualités qui suscitent l'envie, devient dans les économies marchandes la première cause d'envie. Envie et richesse s'entretiennent dans un processus cumulatif, dont la description ne repose sur aucune fiction mais plutôt sur l'observation de la société marchande. Mais, et là est la singularité de Rousseau, l'on peut juger, moralement et politiquement, au regard du bonheur et de la justice, cette société marchande, à partir de la fiction d'un homme sans envie. Cette fiction n'est pas seulement celle de l'homme de l'état de nature mais, peut-être plus profondément, celle qu'incarne Émile. Que l'argent soit inutile au bonheur, « Émile ne le saura pas mieux que moi, écrit Rousseau, mais ayant le cœur plus pur et plus sain, il le sentira mieux encore<sup>60</sup> ». Il faut à Rousseau la

---

<sup>59</sup> Rétrospectivement, l'argument d'un Laffer pour qui l'impôt décourage l'accroissement des richesses ne poserait pas problème à Rousseau, que l'impôt intéresse non pour son rendement mais pour la désincitation qu'il entraîne.

<sup>60</sup> *Émile*, p. 691.

## **CORPUS, revue de philosophie**

fiction ou le rêve d'un enfant, « qui serait lui-même et qu'il referait vivre sous ses propres conseils<sup>61</sup> », pour opposer à l'évidence de l'envie, du malheur et de l'injustice, un discours sur le bonheur et sur les moyens de se garder du malheur et de l'injustice.

**Claire PIGNOL**  
**Philosophie, Histoire**  
**et Analyse des Représentations Économiques**  
**Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne**

---

<sup>61</sup> Arnaud Berthoud, « La notion de travail dans *l'Émile* de J.-J. Rousseau », in *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2/2007, n° 53, p. 17-26, URL : [www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2007-2-page-17.htm](http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2007-2-page-17.htm).



## **Alternatives économiques**



**« TRAVAILLEZ, PRENEZ DE LA PEINE :  
C'EST LE FONDS QUI MANQUE LE MOINS »  
QUAND LE FABULISTE SE FAIT ÉCONOMISTE**

**Introduction**

La fable de La Fontaine, *Le laboureur et ses enfants*, inspirée d'Ésope (*Le vigneron et ses fils*) à partir de la version donnée au XIV<sup>e</sup> siècle, énonce d'emblée une « morale » où le travail est considéré comme la vraie valeur parce que seul le travail est productif. La « ruse » qui anime la fable n'est pas le fait des protagonistes (les enfants ignorent que le trésor est fictif), elle est le fait du père qui, volontairement, induit ses fils en erreur en les lançant à corps perdu dans une illusoire chasse au trésor afin de leur faire découvrir à leur insu le vrai trésor, c'est-à-dire la valeur productive du travail. Cette leçon de morale économique est comme l'image inversée de la leçon de morale sociale administrée notamment par Pénélope<sup>1</sup>. Mais dans les deux cas,

---

<sup>1</sup> Ce que j'ai appelé « le paradigme de Pénélope » (cf. Didier Deleule, « Le paradigme de Pénélope », in *Cités*, 8, 2001, p. 13-20) met en évidence une tâche infinie et vouée à l'inachèvement, qui consacre un travail (économiquement) non productif mais néanmoins socialement requis pour la cohésion de la communauté, en l'espèce l'*oikos*, à la gestion duquel Pénélope – selon Antinoos – aurait failli, alors que Pénélope, de son point de vue, aurait à plus long terme veillé à sa sauvegarde. À la précipitation des prétendants répond la patience de Pénélope. À la cohésion pseudo économique qu'Antinoos place avec astuce au fondement même du site de l'*oikos*, répond la cohésion sociale – cimentée par la *philia*, par la mémoire aussi – que propose Pénélope : l'*oikos* n'est pas simplement l'objet d'une gestion dont serait responsable la maîtresse de maison, il est aussi le cadre d'une *koinonia* qui, symboliquement, dépasse largement le cadre de la bonne administration d'une maisonnée. Dans le cas de Pénélope, de

## CORPUS, revue de philosophie

quelle que soit la finalité de l'activité industrielle, c'est bien la ruse qui préside à l'opération. Dans les deux cas aussi, c'est bien le sort de la communauté qui est en question : le travail, qu'il ait ou non vocation productive, est d'abord une conduite sociale destinée à cimenter le lien entre les individus, à renforcer la cohésion du groupe, cohésion d'abord exigée pour sa simple survie, puis prolongée et raffinée pour son éventuel confort et pour les agréments ainsi procurés (comme l'a justement noté Aristote).

La fable met ainsi en lumière un autre tour de la valeur du travail, liée à la productivité : le travail envisagé comme véritable source de la richesse, promoteur de valeur, bref ce qu'on a coutume de considérer comme la vision moderne du travail.

Le *thésaurus*, en revanche, est un amas, un tas d'or, d'argent, d'objets précieux. Il convient que tout cela soit caché, enfoui et, finalement, découvert par hasard. A une volonté dissimulatrice – crainte des voleurs, souci de l'épargne, bien d'autres raisons encore... – répond une certaine insouciance, de telle manière que celui qui n'a pas épargné (par impossibilité, par goût de la dépense, par absence d'esprit de lucre...) tombera par hasard sur une fortune dissimulée par celui qui considérerait que le fruit du travail, l'argent accumulé, devait à tous égards être précisément épargné, c'est-à-dire mis de côté au cas où... Le trésor, l'argent qui dort, non investi, non remis dans le circuit de

---

cette tâche inlassable qui s'épuise en elle-même, de cet effort économiquement non rentable, de cette improductivité entretenue, le travail (la peine, l'effort, le labeur) apparaît pour ce qu'il est dans sa nudité : une conduite humaine, donc inévitablement sociale, répondant à un projet dont les tenants et les aboutissants ne sont pas forcément suspendus au gain ou à l'utilité immédiate que l'on pourrait en retirer. Stratagème donc, ruse, *méchanè*, la tâche à laquelle s'adonne Pénélope – la trame faite et dé faite – est, au vrai sens du terme, symbolique, c'est-à-dire signe et espoir de reconnaissance et de retrouvaille pour le plus grand bien, quoique différé, de l'*oikos*. Que les vivres s'épuisent est une chose ; que la vie renaisse en est une autre, autrement plus importante ! Tel est le pari, et le risque, de Pénélope.

## Didier Deleule

la production, est par excellence l'expression d'une non-consommation : entre le luxe, les dépenses fastueuses – dont certains ont pu considérer qu'il s'agissait là d'une consommation non productive – et l'investissement qui remet les espèces dans le circuit d'une production potentielle, le trésor représente le symbole d'un renoncement simultané à la production et à la consommation (productive ou non).

Le trésor, lorsqu'il est enfoui, paralyse le circuit productif ; s'il est découvert, il deviendra ce que l'heureux bénéficiaire voudra bien en faire : fête, gaspillage, dépense sans réserve ou, au contraire, investissement, réinjection, ou encore, tout simplement reconduction de la « planque », de la « cache ». Le découvreur, pourvu qu'il ne désire pas poursuivre le projet antérieur, réinjecte d'une manière ou d'une autre le produit d'une épargne gelée dans le circuit économique. De « tas », de « stock » qu'il était, le trésor peut alors redevenir « flux ». Ce qui était figé peut s'épandre.

### Un apologue de type capitaliste ?

L'exhortation des deux premiers vers constitue déjà la morale de la fable (« Travaillez, prenez de la peine : c'est le fonds qui manque le moins ») avant même que ne s'engage le récit. On a compris que même si l'on manque de terre ou d'argent (si le « fonds », au sens de propriété foncière, fait défaut), le travail, la peine, en un mot l'effort, donc le labeur, représentent – quoi qu'il arrive – le véritable fonds, la réserve inépuisable.

Il peut paraître paradoxal qu'au lieu de tirer la morale du récit, on l'énonce d'emblée. En réalité, la morale annoncée dans l'exorde est reprise d'une autre manière dans la péroraison (« le travail est un trésor »). Entre les deux, la structure de la fable est assez claire : en un premier temps, le père indique à ses enfants la manière de trouver le trésor qui est censé être dissimulé dans la propriété (v. 3-12) ; dans un second temps, les enfants suivent le conseil du père après sa mort, sans le succès escompté – ils ne trouvent pas le trésor –, mais avec un bénéfice inattendu – la terre devient plus féconde – (v. 13-15). La péroraison, qui reprend

## CORPUS, revue de philosophie

à sa manière l'exorde, dévoile surtout la « ruse » du père : aucun trésor n'était caché. La sagesse du père, à travers la ruse à laquelle il recourt, a seulement appris aux enfants, de manière empirique, que le vrai trésor, c'est le travail.

Or, malgré l'apparent paradoxe d'une « moralité » déclarée, affichée avant même que le récit ne se mette en route, il y a bien progression dramatique. Le laboureur est « riche » ; c'est un propriétaire terrien fort aisé et non un petit paysan. Il prend soin de parler à ses enfants « sans témoins », comme s'il craignait que ses prétendues révélations ne pussent attiser la convoitise des voisins. Le « sans témoins » – mais nous ne le savons pas encore –, outre qu'il peut renforcer la crédibilité de la révélation, est surtout destiné à faire en sorte que seuls les enfants, en se lançant à la chasse au trésor, accroissent la fertilité du sol. La préservation de l'« héritage » (v. 5) indique bien entendu que la propriété est ancienne, que le laboureur n'est pas un nouveau riche et qu'il a lui-même entretenu le patrimoine familial ; mais il s'agit aussi de faire entendre que si quelqu'un a jadis enfoui un trésor (acquis ? trouvé ? on ne le saura jamais) en quelque lieu, le « secret » se transmet de génération en génération sans que jamais personne ait pu exhumer le trésor en question. On est en droit de soupçonner que le secret est un pseudo-secret et que le vrai secret est le « courage » (v. 8), le cœur à la tâche.

Remuer la terre, la laisser sans relâche, en un mot la travailler, comme si l'on faisait mine de chercher çà et là le trésor promis, cela revient à enrichir la terre, ne pas la laisser en jachère, lui restituer toutes ses promesses de fertilité, au-delà de ce qu'on attend d'ordinaire. Une terre travaillée, c'est-à-dire retournée, est une terre vivante, donc productive : telle est la leçon, mais une leçon que les fils recevront, pour ainsi dire, à leur insu. A la ruse du père répond la crédulité des enfants qui, sans le savoir, entretiendront, et même enrichiront, le patrimoine, puisque le champ finira par rapporter « davantage » (v. 15). Le trésor est par définition un amas, un tas d'or ou d'argent ; le *thésaurus* est indice d'un « toujours plus » ; mais il faudra convenir que, dans le cas présent, le toujours plus, loin d'être le fruit, par

## Didier Deleule

exemple, d'une quelconque spéculation boursière, se révèle être le signe du travail fourni. Un trésor peut se dépenser ; tôt ou tard il s'épuisera et il ne restera plus rien : le garder jalousement, fût-ce par prévoyance, n'est que marque d'inertie ; le dépenser fastueusement, le gaspiller, n'est que jouissance éphémère, même si ce type de consommation effrénée peut avoir des vertus productives pour la société tout entière, au moment même où l'individu concerné est en train de se ruiner ; le réinvestir peut apporter des bénéfices, mais non sans risques réels. En revanche, le travail est, quant à lui, inépuisable ; l'effort est toujours renouvelé. C'est en ce sens que le travail est la vraie richesse, car il s'agit en réalité d'une richesse *potentielle* que rien, en principe, ne saurait arrêter. Le trésor est statique, mais le travail est dynamique (ce qu'indiquent, dans leur rythme même, les v. 11-12 : « Creusez, fouillez, bêchez ; ne laissez nulle place / Où la main ne passe et repasse » ; 14-15 : « Deçà, delà, partout ; si bien qu'au bout de l'an / Il en rapporta davantage »).

La fable dit donc que le travail est la seule valeur, que l'effort seul est utile (socialement et économiquement) face au miroir aux alouettes ; mais elle dit aussi un peu plus : en opposant au hasard, à la bonne fortune, le labeur nécessaire, quoiqu'exercé à l'insu des protagonistes. On croit pouvoir trouver la tirelire (d'où la dépense d'énergie), mais la vraie tirelire n'est que le fruit de la peine que l'on a prise à vouloir obtenir une fortune facile. La leçon est la suivante : la fortune facile est incertaine ; le travail qu'on a accompli pour l'obtenir finira par porter ses fruits. La terre, comme toujours, demeure valeur-refuge ; mais la vraie valeur réside dans le travail en ce sens que seul le travail est producteur de valeur<sup>2</sup>. Le travail, finalement, est le vrai trésor, puisque seul il permet de produire, donc

---

<sup>2</sup> À la même époque, William Petty écrit dans le *Traité des taxes et des contributions* (1662) : « Le travail est le père et le principe actif de la richesse, de même que les terres en sont la mère » (*The economic Writings of Sir William Petty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1889, vol. I, p. 68).

## CORPUS, revue de philosophie

d'acquérir, donc éventuellement d'accumuler, d'amasser (derechef *thésaurus* = amas, tas d'or ou d'argent). Le « précieux » (*ousia* = ce qui est précieux, le fonds, l'essentiel) devient le signe, en même temps que la récompense, de l'effort déployé. L'effort n'est cependant utile (socialement, économiquement) que dans la mesure où le fruit de l'accumulation ne pourrait pas sur place, dans la mesure donc où il y a dépense ou investissement.

### Un éloge de l'économie domestique

En réalité, dans son ambiguïté même, la fable s'oriente dans deux directions bien différentes. Il n'est pas certain que nous soyons ici en présence d'un apologue de type capitaliste ; il est même plus probable que la fable constitue une apologie assez traditionnelle du labeur, du labour, du travail agricole dans le cadre de la moyenne propriété terrienne. Le « marché » ici envisagé n'excède certainement pas le cadre du voisinage de la maisonnée. Bref, dans le sillage de Xénophon, nous serions toujours sur le site de l'*oïkos*. « Travaillez, prenez de la peine » est un slogan que n'auraient désavoué ni Xénophon ni même Hésiode<sup>3</sup>. La première direction dans laquelle nous engage la fable est donc celle de l'économie domestique. On sait que l'ouvrage de Xénophon, l'*Économique*, a connu à la Renaissance une très large diffusion : huit éditions en grec des œuvres de Xénophon de 1516 à 1561, dont trois éditions séparées de l'*Économique* (deux éditions à Paris en 1535 et 1544) ; une première traduction est publiée à Paris en 1531 sous le titre *Économie (c'est-à-dire domestiques institutions et enseignements pour bien régir sa famille et augmenter son bien particulier)* ; en 1562, paraît à Toulouse la traduction de François de Pérès sous

---

<sup>3</sup> « Le travail n'est jamais une honte » (*ergon ouden einai oneidos*), *Les Travaux et les jours*, v. 309 sq. On ne masquera pas pour autant la difficulté qui s'attache à la notion d'*ergon*, puisque le mot renvoie souvent à l'ouvrage réalisé (*ergon* est alors proche de *poiëma*) plutôt qu'au travail en cours ou à la peine prise à sa réalisation ; le sens actif est cependant avéré, en particulier au pluriel (*ta erga* désigne les travaux des champs).



## Didier Deleule

le titre *Le Mesnagier de Xénophon* ; et l'on sait que Montaigne publie en 1571 la traduction établie quinze plus tôt par son ami La Boétie : *La Mesnagerie de Xénophon*<sup>4</sup>. Or, dans les *Économies royales*, rédigées par Sully et ses collaborateurs, on verra le ministre s'opposer à l'extension des industries de luxe (l'art et la soie « et toutes sortes de manufactures étrangères qui ne fabriquaient point en iceluy ») souhaitée par Henri IV. L'un des arguments développés par Sully s'inscrit directement dans le sillage de Xénophon : l'installation de manufactures dans « de grands bâtiments » construits tout exprès pour loger les techniciens étrangers mêlés à la main-d'œuvre locale comporte le risque d'une vie sédentaire et, donc, méditative plutôt qu'active, de telle sorte que l'on en viendra à désaccoutumer les sujets de la vie « opérative, pénible, laborieuse, dans laquelle ils ont besoin d'estre exercez pour former de bons soldats », puisque « c'est d'entre telles gens de fatigue et de travail que l'on tire les meilleurs hommes de guerre »<sup>5</sup>. L'activité agricole (culture, élevage) « est cause de tout l'or et de tout l'argent qui entrent en France et (...) par conséquent, ces occupations valent mieux que toutes les soyes et manufactures d'icelles, qui viennent en Sicile, Espagne, ny Italie ». De surcroît, le développement de la fabrication « de ces rares et riches étoffes », loin d'enrichir le peuple et l'État « les jetteraient dans le luxe, la volupté, la fénéantise et l'excessive despence qui ont toujours été les principales causes de la ruyne des royaumes et républiques, les destituant de loyaux, vaillans et laborieux soldats desquels votre Majesté a plus de besoin que de tous ces petits marjolets de cour et de ville revestus d'or et de pourpre »<sup>6</sup>. En radicalisant l'opposition suggérée par Xénophon

---

<sup>4</sup> Voir Alfred Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, Armand Colin, 1892, p. 128.

<sup>5</sup> Sully reprend à sa manière l'opposition entre paysans (vie au grand air, énergie et courage) et artisans (vie en vase clos, faiblesse et mollesse) développée par Xénophon (*Économique*, respectivement V, 1-6 et IV, 2-3).

<sup>6</sup> Les citations de Sully sont extraites d'Alfred Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, *op. cit.*, p. 129-131. On peut également se reporter à : Sully,

## CORPUS, revue de philosophie

entre le travail ouvrier et le travail agricole et en reprenant de manière analogique le même type d'argument (le travail aux champs comme préparation au patriotisme), Sully peut énoncer sa célèbre maxime (dont on ne cite d'ordinaire que la première partie) : « labourage et pasturage sont les deux mamelles dont la France est alimentée, ses vrais mines et trésors du Pérou ». Toute richesse vient du sol, mais, dans le cas présent et en fonction de la situation singulière du pays, le sol l'emporte sur le sous-sol, la collaboration sur l'effraction.

Un siècle et demi plus tard, dans son *Essai sur la nature du commerce en général* (rédigé vers 1730 et publié en 1755, vingt et un ans après la mort de l'auteur), Cantillon écrit : « La terre est la source ou la matière d'où l'on tire la richesse ; le travail de l'homme est la forme qui la produit ; et la richesse en elle-même n'est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie<sup>7</sup> ». La terre, considérée comme « matière », renvoie essentiellement à la production agricole ; la métallurgie, ici, n'est pas mise au premier plan. Là encore, c'est le sol plutôt que le sous-sol qui est appréhendé comme source de richesse. Le travail, quant à lui, est défini comme « forme », c'est-à-dire à la fois comme information (l'agriculture suppose les semences qui donneront la récolte) et comme transformation (l'artisanat)<sup>8</sup>. Cantillon, en effet, considère que c'est la propriété (de la terre) qui, quelle que soit son origine, règle les regroupements humains et fonde la société. Les propriétaires du sol en délèguent la mise en valeur aux métayers qui rassemblent les cultivateurs dans les villages, mais aussi les artisans indispensables au bon fonctionnement de l'ensemble. Certains villages, en remplissant la fonction de marchés, deviennent des bourgs, c'est-à-dire le lieu où l'on acquiert les denrées absentes dans les villages (par exemple les

---

*Économies royales*, édité par Joseph Chailley, Paris, Guillaumin et Cie, 1898, p. 101-102.

<sup>7</sup> Richard Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, Paris, I.N.E.D., 1952 (1<sup>re</sup> Partie, I, 1).

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 1<sup>re</sup> Partie, I, 10.

## Didier Deleule

semences, certains aliments). C'est dans les bourgs que se multiplie le nombre des artisans et des marchands. Quant aux grands propriétaires terriens, ils se rassemblent dans la ville, à distance de leurs terres, et leur présence multiplie à leur tour les artisans de toute nature ainsi que les employés et les magistrats nécessaires à l'administration. La vraie source de la richesse est en dernière instance l'information ; il apparaît que la transformation est à son service. La richesse, enfin, concerne les produits nécessaires, utiles et agréables, les premiers renvoyant à l'information, les suivants renvoyant à la transformation.

On reconnaît ici un schéma de type aristotélicien : la matière est l'indétermination pure ; elle n'est rien d'humain tant qu'une forme ne l'a pas investie en fonction d'un projet (cause finale) et à travers un processus d'information et de transformation (production, fabrication : cause efficiente) qui n'est autre que le travail. Le travail répond à un projet humain ; et la reprise de la gradation aristotélicienne – nécessaire, utile, agréable – renvoie toujours, quelle que soit l'importance croissante de l'artisanat, à la terre comprise comme source du nécessaire (à la conservation de soi). D'où, la définition de la valeur : « Le prix ou la valeur intrinsèque d'une chose est la mesure de la quantité de terre et du travail qui entre dans sa production, eu égard à la bonté ou produit de la terre, et à la qualité du travail<sup>9</sup> ». La richesse acquise repose ainsi sur la combinaison de la quantité (fertilité du sol) et de la qualité (efficacité du travail, sa productivité). Lorsque le sous-sol est évoqué par Cantillon, c'est essentiellement pour établir le caractère non arbitraire de la valeur de l'argent monnayé ; cette valeur représente à ses yeux la subsistance des ouvriers qui sont employés à son extraction et à son affinage ; mais cette origine n'hypothèque pas la fonction de la monnaie qui doit être considérée comme « la mesure commune des

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

## CORPUS, revue de philosophie

valeurs », qui « correspond réellement et intrinsèquement en prix de terre et de travail aux choses qu'on en donne en troc<sup>10</sup> ».

Ainsi, dans le cas de Sully, comme dans celui de Cantillon (ce serait vrai également des Physiocrates), la terre seule (et, plus précisément, le sol) est considérée comme la vraie source des richesses, étant entendu que l'agent de la richesse est le travail, prioritairement sous les espèces de la production agricole. Le reste vient, si l'on peut s'exprimer ainsi, par-dessus le marché. Encore une fois, la fable ne dit rien d'autre. Et même si l'on étend la production agricole à l'échelle de la nation (comme le font Cantillon et les Physiocrates), à travers une genèse idéale qui élargit le marché par l'installation de cercles de plus en plus englobants, l'appréhension de la relation entre travail et richesse demeure la même, surplombée en dernière instance par un modèle domestique de l'économie. J'entends ici par « modèle domestique » le fait, de manière générale, de concevoir l'administration de la nation sur le modèle de la maisonnée<sup>11</sup> ou de l'entreprise en envisageant le peuple comme une grande famille, la nation comme un ensemble de domaines additionnés. Dans sa version la plus radicale, celle qui court de Fénelon et *Les aventures de Télémaque* au Rousseau de *La Nouvelle Héloïse*, le modèle domestique est inséparable d'une apologie de l'économie agraire et d'une méfiance affichée vis-à-vis de l'économie monétaire développée, d'une reconnaissance des vertus de la simplicité et d'une récusation du luxe. C'est là encore une manière possible de lire la fable.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1<sup>re</sup> Partie, I, 17.

<sup>11</sup> C'est l'occasion de rappeler qu'Antoine de Montchrestien, dans son *Traicté de l'oeconomie politique* de 1615, tout en reconnaissant que « l'heur des hommes, pour en parler à notre mode, consiste principalement en la richesse, et la richesse au travail » (Paris, Plon, 1889, p. 99), tenait à préciser que « le bon gouvernement domestic, à le bien prendre, est un patron et modèle du public » (p. 17).

### Le travail est une ruse

On peut toutefois envisager une lecture plus extensive de la fable qui, tout en mettant en relief la notion de travail, ne contraindrait pas pour autant à la relier exclusivement à l'agriculture et à ses supposées vertus civilisatrices. Un indice nous est livré par Diderot qui, dans *De l'interprétation de la nature* (1754), au paragraphe XXIX, après avoir rappelé en quelques mots le contenu de la fable pour illustrer le progrès de la physique expérimentale (qui ne trouve pas forcément ce qu'elle cherche, mais qui trouve quand même quelque chose), invente une suite à la fable. Le trésor est forcément caché quelque part ; il suffit d'examiner le terrain. De fait, voici un endroit où le sol a été remué ; une bêche fera l'affaire : on creuse et apparaissent alors « quelques particules brillantes », indices d'une mine de plomb jadis exploitée. On se met de nouveau au travail : la mine redevenue rentable fera la fortune des fils. On quitte donc la « surface » de la terre, le sol, puisqu'on a fait chou blanc, et l'on s'intéresse aux « entrailles », au sous-sol : bien entendu, point de trésor constitué, mais on tombe sur les vestiges de cette mine de plomb qu'il suffit de réactiver par un travail intense pour qu'elle produise et rapporte<sup>12</sup>. La leçon serait donc la suivante : à la collaboration avec la nature qui suscite d'abondantes récoltes dès lors qu'on n'épargne pas sa peine, rien n'interdit d'ajouter l'effraction du ventre de la terre qui, dans les mêmes conditions de travail intensif, apportera gain et richesse. L'intérêt de la fable ainsi complétée réside dans le fait que ce sont *les mêmes* qui s'adonnent successivement, puis s'adonneront simultanément, aux deux types d'activités : le travail de la mine n'est pas plus indigne que le travail agricole ; aucune raison *a priori* pour le confier à une catégorie particulière de travailleurs ; seul compte le travail, quels que soient sa nature ou son objet, dès l'instant

---

<sup>12</sup> Cf. Denis Diderot, *De l'interprétation de la nature*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1961, p. 196.

## CORPUS, revue de philosophie

qu'il débouche sur un bien acquis (qui s'oppose, de ce fait, au mal acquis), donc un bien profitable. Du même coup disparaît la préséance de la production agricole sur la production industrielle. On peut même supposer qu'il y a là, dans le meilleur des cas, une autre manière de souligner l'interdépendance des phénomènes de production<sup>13</sup>.

Il n'en demeure pas moins que se dessinent ainsi deux types de rapport de l'homme à la nature. Si l'agriculture – parce qu'elle concerne l'immédiate subsistance au-delà de la cueillette, de la pêche et de la chasse – joue plus, lorsqu'on en décrit les différentes phases, sur le registre de la fécondation, de la génération, de la reproduction que sur celui de la production proprement dite et au sens strict, puisque les différentes opérations qu'elle implique (l'entretien du sol, son ensemencement après le labour, la récolte enfin) suggèrent la position d'intermédiaire de l'agent humain, tout se passe comme si, en réalité, c'était la nature elle-même qui avait œuvré en transformant la graine en fruit. L'ultime tâche humaine consiste alors, au cours de la moisson par exemple, à trier le grain de l'ivraie. Mais, parce qu'il y a fécondation, reproduction, l'agriculture s'installe volontiers comme modèle de la collaboration de l'homme avec la nature.

En revanche, la métallurgie joue sur un autre registre métaphorique. Il ne s'agit plus de féconder pour récolter, mais bien plutôt d'extraire à grand peine, non sans danger, du sol (et même du sous-sol) des matières premières qu'il faudra ensuite

---

<sup>13</sup> Interdépendance déjà soulignée par Stobée dans le *Florilège* (LXXXXV, 15) : « Les choses humaines se tiennent comme les anneaux d'une chaîne (...). Par exemple, si l'on étudie l'agriculture, ne doit-on pas connaître d'abord la fabrication des outils de bois ; et celle-ci, à son tour, ne suppose-t-elle pas la connaissance de l'art du forgeron ? L'art du forgeron, à son tour, suppose la connaissance de la métallurgie. D'autre part, pour travailler aux champs, les agriculteurs doivent être couverts ; voilà donc le tissage et l'architecture qui deviennent nécessaires. C'est ainsi que tout le reste, pour peu qu'on examine et qu'on approfondisse, se trouve lié par des rapports réciproques » (cité par Alfred Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, Félix Alcan, 1897, p. 249).

## Didier Deleule

travailler pour les transformer. On arrache du ventre de la terre des métaux impurs qu'il sera nécessaire de trier (le crible pour les paillettes d'or par exemple) et de purifier. La terre ici ne donne pas, elle retient ; et il faut lui faire violence pour aller chercher ce dont on a besoin. Le rapport de l'homme à la nature n'est plus à proprement parler de l'ordre d'une érotique ; il relèverait plutôt de l'art martial. Lorsque la fécondation laisse la place à l'extraction, le rapport à la terre tend à s'inverser : en lieu et place de la collaboration, l'industrie minière instaure le prototype de la lutte avec la nature et, par voie de conséquence, installe le travail comme *tripalium*, comme instrument de torture destiné à faire rendre gorge à la terre et à lui arracher ses rejetons impurs. À la collaboration, se substituent la lutte, la domination. Où l'on voit que l'interdépendance dont fait état Stobée ne renvoie pas dans tous les cas à une harmonie, ni même à une représentation homogène de la nature et du travail.

Je dis bien « et du travail », car les conditions de travail ne sont pas les mêmes dans l'un et l'autre cas. Aux descriptions volontiers bucoliques de la collaboration de l'homme et de la nature s'opposent les descriptions pathétiques des durs travaux de la mine, dont témoigne de façon magistrale le *De re metallica* d'Agricola (Georg Bauer) publié en Allemagne en 1556, qui livre une description précise de l'organisation du travail dans la mine, avec son système des trois sept destiné à une rentabilisation maximale, avec sa régularisation des flux (ponctuée par l'intervention de « signaux » sonores ou visuels), avec les dangers permanents auxquels s'exposent les mineurs, avec enfin son système de surveillance, sous l'égide du *Bergmeister*, destiné à sanctionner les négligences et les fraudes.

Pour retrouver les conditions théoriques de ce complément de fable, il faut se souvenir que le titre de l'ouvrage rédigé par Diderot est emprunté à un opuscule de Francis Bacon, dont Diderot reprend et prolonge l'argumentation : les *Cogitata et Visa*

## CORPUS, revue de philosophie

*de interpretatione naturae, sive de scientia operativa*<sup>14</sup>. Or on trouve dans les *Cogitata et Visa* le rappel, par Bacon, de la fable d'Ésope qui intervient toujours au moment où il s'agit de remettre en honneur les arts mécaniques et leur fécondité contre la stérilité de la logique scolastique. Les mélanges de couleurs, les teintures, l'invention des parfums, un certain nombre de remèdes sont dus au travail des alchimistes :

Toutefois, il est une fable qui s'adapte assez bien à cet art, celle du vieillard qui avait légué à ses fils de l'or enfoui dans un vignoble, sans bien savoir à quel endroit ; alors ces hommes s'occupèrent à bêcher la vigne avec acharnement et, s'ils n'y trouvèrent pas l'or, la vendange, grâce à ce travail, fut plus abondante. De la même manière, les fils de la chimie, en se donnant du mal pour trouver l'or qu'à tort ou à raison ils croyaient enfoui, ont apporté aux hommes toute une moisson de résultats utiles, avec le remue-ménage de leurs expériences. Mais leurs découvertes, tant pour leur principe que pour leur accroissement, ne reposent pas sur un autre moyen ni sur une méthode plus sûre que ceux des arts mécaniques ; il ne s'agit ici encore que de la seule expérience<sup>15</sup>.

L'analogie fonctionne avec la fable revue par La Fontaine : ce qui compte, c'est l'effort, le labeur, l'opérativité, la recherche, donc le travail indissociablement, dans le cas présent, intellectuel et manuel. Et si l'on finit par trouver ce qu'on ne cherchait pas

---

<sup>14</sup> Cf. *Pensées et vues sur l'interprétation de la nature, ou de la science opérative*, texte latin et trad. franç. par D. Deleule et G. Rombi, dans Francis Bacon, *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, Paris, PUF, 1987 (nlle éd. Paris, Hermann, 2010, p. 181) ; *Novum Organum*, I, aph. 85 ; *The Advancement of Learning*, dans *The Works of Francis Bacon*, Londres, Longmans, 1858-1864, reprod. Stuttgart-Ban Cannstatt, 1963, vol. III, p. 289 (édition désormais citée Sp. suivi du tome et de la page) ; *De dignitate et augmentis scientiarum* (Sp., I, 457) ; *Redargutio philosophiarum* (Sp., III, 575).

<sup>15</sup> *Pensées et vues...*, *op. cit.*, p. 181 (Sp., III, 605).



## Didier Deleule

tout d'abord ; si par hasard, par aventure, on fait une découverte utile à l'humanité tout entière, c'est l'assurance d'un progrès, fût-il encore (et c'est le sens de la réserve finale) non méthodiquement maîtrisé (d'où le projet baconien d'un *novum organum*) ; et c'est surtout l'assurance que le progrès (technique) est possible puisqu'il est avéré, même dans la discontinuité. La richesse dont le travail est porteur n'est autre, ici, que le bien-être du genre humain. À son insu, à son corps défendant, le mécanicien, l'artisan inventif, l'alchimiste, le magicien naturaliste, est un philanthrope par le truchement de la trouvaille accidentelle qui défie la finalité initiale du travail entrepris, tout en s'y inscrivant nécessairement. Si la « transmutation » est à tout coup problématique, les « altérations » auxquelles elle donne lieu sont, quant à elles, bien réelles et, à l'occasion, bénéfiques. C'est donc moins l'objet de la recherche que le mouvement même de la recherche qui est fécond ; par son caractère incessant et intensif, le travail exhibe sa valeur : là encore, c'est l'opérativité dynamique qui est le vrai secret de la réussite, le vrai trésor de l'entreprise.

La réhabilitation affichée des arts mécaniques, non pas comme « modèle », mais plutôt comme indices de fécondité et comme opérateurs dans le cadre d'une recherche qui apporte sa contribution au bien-être du genre humain, nous engage tout uniment dans la direction novatrice d'une alliance du travail manuel et du travail intellectuel en lieu et place d'une distinction hiérarchisée. Sont ainsi refusés tout autant le travail arachnéen du philosophe qui tisse sa toile conceptuelle sans souci de référence aux « choses mêmes » que la collecte des données exercée à l'aveugle, sans discernement, par un travail de fourmi. Seul le travail de l'abeille – qui va et vient, qui recueille et féconde – peut être considéré comme producteur de richesse et de valeur. L'alliance de l'intellect et de l'expérience, symbolisée en première approche par les arts mécaniques compris comme indices, apparaît de cette manière comme l'alliance (ou la réconciliation) d'un travail intellectuel judicieux et d'un travail manuel adapté. L'analogie dans l'amélioration des procédures apparaît, en outre, comme une condition essentielle de la complémentarité :

## CORPUS, revue de philosophie

Ni la main nue ni l'entendement laissé à lui-même n'ont beaucoup de force ; l'exécution demande des instruments et des aides dont l'entendement n'a pas moins besoin que la main<sup>16</sup>.

La Préface du *Novum Organum* a mis en évidence la nécessité du recours à des *auxilia* dans la sphère du travail intellectuel en montrant que, tout comme pour traîner un obélisque, il faut recourir à un dispositif mécanique, de même, dans le travail de l'esprit, il faut « mener l'entreprise comme avec des machines<sup>17</sup> ». En clair, la main nue, l'entendement nu sont impuissants à faire avancer l'obélisque ou le savoir. L'augmentation du nombre de bras (ou d'esprits), la sélection des forts et des faibles (en vigueur corporelle comme en vigueur intellectuelle), l'entraînement même, tout cela est encore marqué au coin de l'impuissance, tant que l'on prétend disposer de ses propres forces sans recourir à la technique, à l'outil (qu'il s'agisse des machines simples ou des secours pour l'esprit), donc au stratagème, à l'astuce, à la *mēchanē*. Le travail (intellectuel comme manuel) se définit par la ruse technique qui permet de surmonter les obstacles naturels. La *mēchanē* est constitutive de l'idée même de travail ; elle participe, de manière essentielle, à son concept. Un travail quelconque (intellectuel ou manuel), s'il n'est pas appuyé sur la *mēchanē* (sous les espèces de l'*organon*, de la machine, de l'astuce, de la critique engagée vis-à-vis de l'exercice spontané ou coutumier), n'est pas susceptible d'aboutir à un *ergon*.

Pensant le travail intellectuel en fonction du travail manuel, Bacon en vient à considérer que tout travail, dès lors qu'il est inséparable d'une *mēchanē*, est en dernière instance d'ordre intellectuel.

---

<sup>16</sup> *Novum Organum*, I, aph. 2 (Sp., I, 157; trad. M. Malherbe, J.-M. Pousseur, Paris, PUF, « Épiméthée », 1986, p. 101).

<sup>17</sup> Préface du *Novum Organum* (Sp., I, 152, trad. M. Malherbe, J.-M. Pousseur, p. 94).

## Conclusion

La fable stipule que la ruse est, à l'occasion, le ressort de la productivité et que le travail, seul facteur réel de richesse, s'investit prioritairement dans la mise en valeur de la terre. En première approche, nous sommes situés à l'évidence dans le cadre de l'économie domestique, avec ce que cela suppose de bonne gestion du domaine et de collaboration avec la nature.

Une autre lecture, qui n'est très probablement pas celle de La Fontaine, mais que suggère néanmoins la poursuite de la fable par Diderot, nous orienterait vers l'exploitation du sous-sol au moins autant que vers l'agriculture proprement dite. La ruse n'y est cependant pas moins efficace puisque c'est en cherchant derechef le trésor, dont la terre visiblement remuée signifierait la présence, que les fils tombent sur une ancienne mine de plomb qui, par un autre tour de transmutation, se transformera pour eux en or. Si l'on n'a pas trouvé ce que l'on cherchait tout d'abord, on n'en a pas moins découvert les sources d'une richesse nouvelle, ainsi que le suggérait Bacon à propos des chimistes.

L'idée générale, partagée à des degrés divers par Ésope, Bacon, La Fontaine, Diderot, est que la production des richesses est mue par un processus « mécanique » (au sens de *mēchanē*) dont le travail est le moteur<sup>18</sup>. Il suffira désormais d'élargir le cadre pour passer de l'économie proprement domestique à l'économie devenue politique : la ruse de la raison économique se déploie, dès lors, sous le signe d'un plan non concerté par les intéressés, mais qui surplombe à leur insu une harmonisation involontaire des intérêts. De Mandeville à Adam Smith, sans

---

<sup>18</sup> À la différence de la *mētis* qui, quelle que soit l'ambiguïté de la notion, renvoie, dans le meilleur des cas, à la débrouillardise, mais qui peut être aussi à l'occasion un art de tromper l'adversaire éventuellement par un retournement de puissance, une aptitude aussi à jouer sur les apparences, la *mēchanē*, au sens où nous l'entendons ici, relève d'un autre type de ruse, dont la finalité est d'encourager et de faciliter, donc une activité créatrice plutôt que dévalorisatrice.

## **CORPUS, revue de philosophie**

oublier Hegel, en passant par Vico et Kant, cette hétérogénéité des fins inaugure le discours économique réputé libéral où le travail, encore transitoirement considéré comme le véritable créateur de valeur, se met au service d'un grand corps productif avant d'être avalé par la seule puissance financière. Mais ceci renvoie à une autre fable du même Jean de La Fontaine<sup>19</sup>.

**Didier DELEULE**  
**Université Paris Ouest Nanterre-La Défense**

---

<sup>19</sup> *Le savetier et le financier.*

## **L'ÉCONOMIE DES AMABILITÉS SCIENCE DES CŒURS ET COMMUNAUTÉS D'AFFECTS CHEZ MARIVAUX**

En notre début de troisième millénaire, on n'a guère l'habitude d'associer l'économie à la notion d'amabilité. C'est pourtant une économie de l'amabilité que cet article cherchera à dégager des jeux de résonances qu'entretiennent le Marivaux des *Journaux* et celui de *La Vie de Marianne*, esquisant la voie d'une alternative à ce qui s'est imposé comme une *dismal science*.

### **Spectacle d'indigence, devoir d'assistance**

Lorsque Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux (1688-1763) est reçu à l'Académie française en 1743, Languet de Gergy, qui prononce son discours d'accueil, fait l'éloge (forcément un peu convenu) de son « bon cœur, de la douceur de [sa] société, et si j'ose le dire, de *l'amabilité* de [son] caractère (...) caractère liant, affable, sociable, obligeant<sup>1</sup> ». Tout en lui reconnaissant de nombreux défauts, à commencer par une susceptibilité exacerbée, D'Alembert souligne lui aussi « la douceur de son commerce et l'aménité de ses mœurs », ainsi qu'un « caractère doux et honnête », évoquant explicitement les implications économiques de cette attitude :

(...) avec une fortune très bornée [perdue dans l'épisode de la Banque de Law], et que beaucoup d'autres auraient appelée indigence, il se dépouillait de tout en faveur des malheureux. Le spectacle de ceux qui souffraient lui était

---

<sup>1</sup> Cité dans Henri Coulet et Michel Gilot, *Marivaux : un humanisme expérimental*, Paris, Larousse, 1973, p. 28.

## CORPUS, revue de philosophie

si pénible que rien ne lui en coûtait pour les soulager ; il pratiquait la véritable bienfaisance, celle qui sait se priver elle-même pour avoir le plaisir de s'exercer<sup>2</sup>.

On reconnaît, dans cette attitude saluée chez l'auteur Marivaux, dont « l'indigence » était toute relative par rapport à des miséreux, un comportement décrit en de nombreux épisodes de ses publications narratives et journalistiques, où reviennent avec une insistance remarquable les scènes de rencontre avec un personnage (noble) réduit à une véritable indigence honteuse, dont le spectacle déclenche une souffrance morale appelant irrésistiblement à lui proposer une assistance généreuse et désintéressée. La fin de *La Vie de Marianne* (1731-1742) offre un cas particulièrement éclairant de ces épisodes de rencontres avec des personnes dans le besoin. On se rappelle que tout le drame de Marianne tient à la mort de ses parents, et à l'effacement de son origine familiale, du fait d'une attaque de carrosse qui la laisse orpheline, ce qui la force à se faire par elle-même une place (*self-made woman*) dans une société où le lignage joue justement un rôle déterminant. Même si l'on a changé de protagoniste en route – l'histoire de Tervire prenant le relais de celle de Marianne à partir de la neuvième partie du roman – les retrouvailles finales font clairement pendant au traumatisme de la séparation initiale, puisque Tervire y retrouve la mère qui l'avait abandonnée dans sa jeunesse. L'intérêt principal de cette classique scène de reconnaissance tient à ce qu'elle illustre parfaitement le comportement attribué à l'auteur par Lesbros de la Versane. Tervire rencontre par hasard une parfaite inconnue dont elle comprend vite qu'elle se trouve « dans l'indigence et dans l'adversité », ce qui paraît suffire à lui donner « un droit assuré sur ses générosités ». C'est mue par cet instinct la poussant à « rendre la vie à des particuliers qu'elle connaissait à peine<sup>3</sup> » que

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>3</sup> Lesbros de la Versane sur Marivaux cité dans Henri Coulet et Michel Gilot, *op. cit.* p. 33.

## Yves Citton

Tervire retrouve (et sauve) sa mère sous les traits de cette inconnue « réduite au désespoir<sup>4</sup> ».

Un épisode comparable avait été mis en scène dans *Le Spectateur français*, le périodique publié par Marivaux entre 1721 et 1724, où le journaliste analysait plus finement les motivations le portant à prêter secours à « une jeune fille qui [lui] a[vait] demandé l'aumône dans le détour d'une rue » :

J'ai été tenté de la laisser, sans lui en demander davantage, pour me sauver de l'intérêt douloureux qu'elle commençait à m'inspirer pour elle ; mais je n'ai pu me débarrasser de la pitié qu'elle m'avait faite : il aurait fallu prendre trop sur moi, et ce ménagement pour moi-même m'aurait mis plus mal à mon aise que la plus triste sensibilité pour ses malheurs<sup>5</sup>.

Le spectacle incontournable de la misère incarnée devant lui, sur ce coin de rue, lui inspire une douleur issue d'un sentiment de pitié qu'il lui aurait coûté trop cher de devoir réprimer ; ce travail d'évaluation comparative instantanée lui signale qu'il fera meilleur ménage, en versant quelques pièces et quelques moments d'attention à l'inconnue lui faisant face, qu'en subissant le malaise de se montrer insensible et inhumain envers elle.

### La coquetterie comme science sociale

Une deuxième scène primitive hante l'imaginaire marivaudien, cette fois dans le domaine des rapports amoureux. Dans la première feuille du *Spectateur français*, le journaliste rapporte un souvenir du moment où il a basculé de sa naïve simplicité enfantine à la lucidité critique qui lui permet désormais de

---

<sup>4</sup> Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux, *La Vie de Marianne*, éd. de Jean Goulemot, Paris, Livre de Poche, 2007, p. 650-665. Noté dorénavant : LVM, 650-665.

<sup>5</sup> Marivaux, *Le Spectateur français*, feuille IV, 28 février 1722, dans *Journaux*, éd. de Marc Escola, Érik Leborgne et Jean-Christophe Abramovici, Paris, GF, 2010, vol. I, p. 74. Noté dorénavant : J I, 74.

## CORPUS, revue de philosophie

transpercer les apparences. Venant de quitter son amante, délicieusement « belle » et « pas coquette<sup>6</sup> », il revient sur ses pas et la surprend en train de faire des mines devant son miroir : tout ce qu'il croyait relever d'une beauté spontanée et naturelle s'avère n'être que le résultat d'une auto-affectation artificielle et artificieuse. « Je viens de voir les machines de l'Opéra<sup>7</sup> ». Au cours de ses neuf premiers livres, *La Vie de Marianne* nous fait revivre cette scène primitive de la femme au miroir, mais vécue cette fois depuis le point de vue de la coquette plutôt que de son amante. Marianne est en effet présentée d'emblée comme le parangon d'une coquetterie censée être typiquement féminine :

(...) du côté de la vanité, je menaçais déjà d'être furieusement femme. Un ruban de bon goût, ou un habit galant, quand j'en rencontrais, m'arrêtait tout court, je n'étais plus de sang-froid. (...) Quand je voulais avoir un air fripon, j'avais un maintien et une parure qui faisaient mon affaire ; le lendemain on me retrouvait avec des grâces tendres ; ensuite j'étais une beauté modeste, sérieuse, nonchalante<sup>8</sup>.

Les premières étapes de son entrée dans le monde sont scandées par la découverte avide des effets de ses charmes physiques sur les hommes qui l'entourent, effets anticipés par son auto-contemplation dans le miroir de sa toilette et de son narcissisme. Partie de rien, sans fortune ni réseau d'alliance, cette *self-made woman* se construit une identité et un statut par la seule force de ses minauderies et de ses parures. Dans un dialogue de son second périodique, *L'Indigent Philosophe*, paru entre 1727 et 1734, Marivaux donne la voix aux femmes pour leur permettre de répondre aux hommes qui les accusent d'être « coquettes, fourbes et méchantes ». Si elle se trouve bien

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, J I, 59.

<sup>7</sup> *Ibid.*, J I, 60.

<sup>8</sup> LVM, 105-106.



## Yves Citton

entendu surdéterminée par ce contexte de guerre des sexes, leur réponse n'en décrit pas moins précisément le ressort économique qui motive leur souci des apparences : « Notre coquetterie fait tout notre bien<sup>9</sup> ». Marivaux décrit un monde dans lequel l'individu (féminin) n'a rien et n'est rien d'autre que les mines et les gestes à travers lesquels il module son apparence pour autrui. La vanité et la coquetterie forment son seul bien, au sens du seul *asset* dont il peut jouer pour se faire une place dans un univers qui ne lui donne rien d'avance.

Certes, le principal capital dont dispose originellement Marianne semble être sa beauté physique, qui lui permet de charmer irrésistiblement tout mâle qui passe à sa portée. Mais en rester là serait ignorer l'insistance avec laquelle Marivaux érige en véritable science le savoir pratique, à la fois intuitif et en voie constante de raffinement, qui constitue le capital le plus précieux dont dispose l'individu en société :

Les hommes parlent de science et de philosophie ; voilà quelque chose de beau, en comparaison de la science de bien placer un ruban, ou de décider de quelle couleur on le mettra ! Si on savait ce qui se passe dans la tête d'une coquette en pareil cas, combien son âme est déliée et pénétrante ; si on voyait la finesse des jugements qu'elle fait sur les goûts qu'elle essaye, et puis qu'elle rebute (...) ; si on savait tout ce que je dis là, cela ferait peur, cela humilierait les plus forts esprits, et Aristote ne paraîtrait plus qu'un petit garçon. (...) [Nous avons une sorte d'esprit] qui peut se trouver dans les femmes les plus sottes. C'est l'esprit que la vanité de plaire nous donne, et qu'on appelle, autrement dit, la coquetterie. Oh! celui-là, pour être instruit, n'attend pas le nombre des années : il est fin dès qu'il est venu ; dans les choses de son ressort, il a toujours la théorie de ce qu'il voit mettre en pratique<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> J II, 217.

<sup>10</sup> LVM, 106 et 117.

## CORPUS, revue de philosophie

Définie comme « l'esprit que la vanité de plaire nous donne », la coquetterie constitue donc la richesse première dont disposent même les plus démunis(e)s. C'est une forme d'intelligence hyperlucide dont sont doté(e)s jusqu'aux plus sot(te)s – intelligence qui, comme l'a bien montré Pierre Hartmann, leur permet d'utiliser les puissances de la séduction contre les injustices des contrats sociaux légitimant leur oppression<sup>11</sup>. « Quand je dis de la coquetterie, c'est qu'il y en a toujours à s'ajuster avec un peu de soin<sup>12</sup> ». Au-delà du geste d'ajuster son fard ou de déplacer une mèche de cheveux, la notion d'*ajustage* rend compte bien plus largement de ce qui fait la force première et ultime de la coquetterie – et à travers elle, de la vie sociale dans son ensemble. La vanité dont il est question consiste précisément à s'ajuster aux désirs de ceux dont notre bien-être dépend. « L'esprit que la vanité de plaire nous donne » nous apprend à convenir aux goûts ou aux besoins d'autrui : « avec une extrême envie d'être de leur goût, on a la clef de tout ce qu'ils font pour être du nôtre, et il n'y aura jamais d'autre mérite à tout cela que d'être vaine et coquette<sup>13</sup> ». En m'ajustant moi-même pour plaire à autrui, je participe à une dynamique plus générale qui, sous certaines conditions, pousse nos goûts et nos besoins à mieux se convenir les uns aux autres. Le soin des apparences, cultivé grâce aux artifices des machines de l'Opéra, assure l'ajustement réciproque des différents rouages de la machine sociale.

En ce sens, dès lors que nous sommes quelque peu socialisés, nous sommes tous des coquettes. Au sein d'une telle anthropologie, notre essence d'êtres sociaux transforme notre « identité » en un jeu d'*interfaces*. Marianne donne le modèle d'un être qui n'est originellement rien par lui-même (une orpheline

---

<sup>11</sup> Cf. Pierre Hartmann, *Le Contrat et la séduction, essai sur la subjectivité amoureuse dans le roman des Lumières*, Paris, Champion, 1998.

<sup>12</sup> LVM, 275.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 117.

## Yves Citton

indigente dans un monde régi par le lignage et l'argent), mais qui se construit une identité en se conformant aux désirs et aux besoins de ceux qu'elle rencontre sur son chemin. Son « mérite », qui explique et justifie le statut de comtesse qu'elle acquerra au terme de son parcours, vient de sa capacité à devenir ce qu'on a besoin qu'elle soit. Dès lors que les sociétés humaines forment des réseaux d'interdépendance, une société de *self-made (wo)men* tend idéalement vers un monde peuplé de coquettes en ajustements permanents, à savoir d'entités consistant en pures surfaces préoccupées sans cesse de présenter une bonne « face » – au triple sens sociologique de Goffman, cosmétique de maquillage et psychologique de « faire bonne figure à mauvais sort » (« *putting on a good face* »).

### Vertu de l'amabilité et amabilité de la vertu

La notion d'amabilité est à situer au cœur de cette anthropologie, à la fois optimiste et terrifiante, de l'interface. L'adjectif *aimable* apparaît plus de 80 fois dans *La Vie de Marianne*, s'appliquant à plusieurs personnages, mais en priorité à la protagoniste. Ses usages suivent de près le développement de sa personnalité. Tervire résumera pertinemment l'histoire de Marianne en soulignant que, malgré son statut d'orpheline, elle avait tout pour bien faire « avec une figure aimable qui [lui] gagne tous les cœurs<sup>14</sup> ». La rencontre avec Madame de Miran, qui tiendra le rôle de mère adoptive, fait évoluer sensiblement la signification attachée à cette amabilité : alors que ce terme désignait surtout jusque-là ses charmes physiques, tels que sa coquetterie savait les mettre en scène au mieux, la jeune femme se fait de plus en plus apprécier pour les nombreuses marques de vertu dont témoigne sa conduite. Son irrésistible amabilité ayant séduit le fils de Mme de Miran, dont le statut élevé interdit bien entendu qu'il épouse une orpheline, Marianne n'hésite pas à sacrifier ses désirs sensuels et matrimoniaux pour ne pas mettre

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 516.

## CORPUS, revue de philosophie

la mère dans l'embarras de voir son fils fuguer avec elle – ce qui n'a pour effet que de la rendre aussi « aimable » à la mère qu'au fils, justifiant rétrospectivement le choix de celui-ci, et permettant à cette « dangereuse petite fille<sup>15</sup> » de gagner sur tous les tableaux, grâce à l'aura de vertu qu'a fait briller son geste de sacrifice : « Pourquoi pleures-tu ? me dit [Mme de Miran], je n'ai rien à te reprocher ; je ne saurais te savoir mauvais gré d'être aimable<sup>16</sup> ».

Loin de s'opposer, beautés physique et morale convergent parfaitement dans l'amabilité de Marianne, au point qu'il devient rapidement impossible de distinguer l'une de l'autre. À la « coquetterie » de ses charmes extérieurs correspond la « délicatesse » de ses vertus relationnelles. Toute la science de Marianne consiste à savoir se rendre *désirable* de tous les points de vue. Les commentateurs ont souvent souligné la magistrale ambiguïté de ce roman, écrit à la première personne, dont on ne sait finalement jamais si la narratrice est spontanément vertueuse, du fait d'un authentique instinct moral qui la pousserait toujours à sacrifier son intérêt sur l'autel de la vertu, ou si elle a instinctivement compris que c'est en faisant les gestes de la vertu qu'on profite le plus de ce que les autres peuvent nous apporter<sup>17</sup>. La force du roman tient justement à suggérer que les deux interprétations convergent tellement dans la pratique que s'acharner à vouloir les distinguer relève d'une métaphysique ou d'une sophistique hors de propos. Pragmatiquement, Marianne parvient à se construire l'identité sociale dont elle rêve (devenir comtesse) en faisant ce qu'il faut pour (par)être toujours aimable. Dans ce monde d'interfaces, il devient futile de vouloir distinguer le geste (participant d'une logique de spectacle) de l'acte (censé transformer directement le réel).

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Voir par exemple René Démoris, *Le Roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, Paris, A. Colin, 1975, rééd. Genève, Droz, 2002, p. 401.

## Yves Citton

Cette amabilité est intimement *économique* dans la mesure où elle fait obstinément référence aux besoins de collaboration qui rassemblent les humains dans la (re)production de leur existence. La leçon de morale donnée à Marianne par l'humble sœur de curé qui lui a servi de première mère adoptive (et d'inspiration éthique) illustre bien cette articulation de la vertu dans le vocabulaire du besoin : « les gens vertueux sont rares, mais ceux qui estiment la vertu ne le sont pas ; d'autant plus qu'il y a mille occasions dans la vie où l'on a absolument besoin des personnes qui en ont<sup>18</sup> ». La vertu est désirable – et constitue donc une force, une puissance, au sens du latin *virtus* – parce que les humains ont besoin de pouvoir assurer leurs interactions sur la fiabilité propre aux gens vertueux.

L'anthropologie marivaudienne ne saurait pour autant être assimilée purement et simplement à l'utilitarisme, qui fondera l'économie libérale dans une certaine lecture de la *Richesse des nations* d'Adam Smith (lecture qui l'isole de la *Théorie des sentiments moraux* et qui néglige habituellement les aspects affectifs internes à l'ouvrage, bien mis en lumière ici-même par Laurie Bréban). Le célèbre chapitre sur le principe de la division du travail mettra lui aussi en scène un homme qui « a presque continuellement besoin du secours de ses semblables », mais conformément à la thèse scandaleuse de *La fable des abeilles* de Bernard Mandeville, il s'efforcera d'isoler de façon étanche ce qui relèverait des vertus morales (la « bienveillance », l'« humanité »), apparemment exclues ou du moins inutiles à la bonne marche de la machine économique, de ce qui relève des motivations strictement égoïstes, qui sont prétendument les seules admises dans l'anthropologie économiste (l'« intérêt personnel », l'« avantage », l'« amour de soi », « *self-love* »)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> LVM, 71.

<sup>19</sup> Cf. Adam Smith, *La richesse des nations* (1776), Paris, GF-Flammarion, 1991, vol. I, livre I, chapitre 2, p. 82.

## **CORPUS, revue de philosophie**

Chez Marivaux, au contraire, il est essentiel que Marianne fasse tout ce qu'il faut pour montrer qu'elle est vertueuse, bienveillante, humaine, prêt à sacrifier son intérêt : c'est précisément parce qu'elle le sacrifie qu'elle réussit à le maximiser sur le marché des interfaces vertueuses, où se décide la valeur des amabilités économiques. Loin d'exclure les vertus morales de la sphère des échanges de bons procédés, l'anthropologie marivaudienne les met au contraire à son sommet, en position d'un idéal dominant, que le plus élémentaire pragmatisme nous incite à émuler de notre mieux en devenant aussi aimables que possible. La bienveillance, l'humanité, l'amabilité deviennent chez lui les vertus les plus économiques – au sens où ce sont elles qui rapportent le plus, à la fois au sujet qui les pratique et à la société dont il fait partie.

### **« La science du cœur humain »**

En 1755, soit treize ans après la dernière livraison de *Marianne* et huit ans avant sa mort, Marivaux fait paraître dans le *Mercur de France* un texte en tous points extraordinaire, qui mériterait d'être inclus dans tout manuel d'histoire de la pensée économique. Les *Réflexions sur l'esprit humain*, publiées en deux tranches, s'efforcent de caractériser précisément la nature et le statut d'un savoir relationnel que nous portons tous en nous, et dont on va voir qu'il correspond en fait à une certaine définition « généreuse » de l'économie. Commençons par citer les paragraphes saisissants dans lesquels Marivaux décrit cette « science des cœurs » qui fait le fond commun de cette économie :

Figurons-nous une science d'une pratique si urgente, qu'il faut absolument que tout homme, quel qu'il soit, la sache plus ou moins et de très bonne heure, sous peine de ne pouvoir être admis à ce concours d'intérêts, de relations et de besoins réciproques qui nous unissent les uns et les autres.

Mais en même temps figurons-nous une science que par bonheur tous les hommes apprennent inévitablement entre eux.

## Yves Citton

Telle est la science du cœur humain, celle des grands hommes dont il est question.

D'une part, la nécessité absolue de la savoir ; de l'autre, la continuité inévitable des leçons qu'on en reçoit de toutes parts, font qu'elle ne saurait rester une énigme pour personne. (...) C'est la société, c'est toute l'humanité même qui en tient la seule école qui soit convenable, école toujours ouverte, où tout homme étudie les autres, et en est étudié à son tour ; où tout homme est tour à tour écolier et maître.

Cette science réside dans le commerce que nous avons tous, et sans exception, ensemble.

Nous en commençons l'insensible et continuelle étude presque en voyant le jour. (...) Que deviendrait [tout citoyen du monde] dans cette humanité assemblée, s'il n'y pouvait ni concourir ni correspondre à rien de ce qui s'y passe, s'il n'entendait rien aux mœurs de l'âme humaine, ni à tant d'intérêts sérieux ou frivoles, généraux ou particuliers qui, tour à tour, nous unissent ou nous divisent ?

Que deviendrait-il si faute de ces notions de sentiment que nous prenons entre nous et qui nous dirigent, si dans l'ignorance de ce qui nuit ou de ce qui sert dans le monde, et si par conséquent exposé par là à n'agir presque jamais qu'à contresens, il allait misérablement heurtant tous les esprits, comme un aveugle va heurtant tous les corps ? (...)

Il y va de tout pour lui d'être à certain point au fait de ce qu'ils sont pour savoir y accommoder ce qu'il est, pour juger d'eux, sinon finement, du moins au degré suffisant de justesse qui convient à son état, et à la sorte de liaison ordinaire ou fortuite qu'il a avec eux<sup>20</sup>.

Tout part donc d'un « concours d'intérêts, de relations et de besoins réciproques qui nous unissent les uns et les autres », concours (non dénué de concurrence) qui sera caractérisé plus dynamiquement par la suite comme un « tourbillon de dépendances

---

<sup>20</sup> J II, 348-350.

## **CORPUS, revue de philosophie**

et de circonstances où notre condition d'homme nous jette ici-bas<sup>21</sup> ». La simple participation à ce tissu d'interdépendances insuffle à chacun(e) de nous un savoir pratique des règles à respecter (*nomoi*) pour faire bon ménage (*oikos*) au sein du « commerce que nous avons tous, et sans exception, ensemble ». Dès notre plus jeune âge, nous apprenons intuitivement à ne pas nous heurter réciproquement (d'où vient un certain sens de la « délicatesse »), à nous convenir et à nous plaire les un(e)s aux autres (d'où émane une certaine « coquetterie » inhérente à toute socialisation). À force de tâtonnements, d'essais et d'erreurs, au cours desquels chacun se met progressivement « au fait de ce que sont les autres pour savoir y accommoder ce qu'il est », nous apprenons à « nous ajuster » à ce que notre environnement semble attendre de nous.

D'avantage qu'une première critique (par anticipation) de l'économie politique alors en voie de constitution, ce texte esquisse les voies de construction d'une économie politique alternative qui reste encore largement à inventer<sup>22</sup>. Je mettrai en lumière six traits importants de cette hétérodoxie, toujours-déjà présente sous les triomphes officiels de la science qui s'enseigne actuellement sur les bancs des universités, quoique toujours-déjà occultée par elle.

### **Égalité des intelligences contre neuro-économie**

La première caractéristique frappante de cette science économique endémique à toute population socialisée est son ferme postulat de l'égalité des intelligences, un siècle avant que

---

<sup>21</sup> J II, 359.

<sup>22</sup> Les travaux de Frédéric Lordon travaillent dans cette direction (angélisme de l'amabilité en moins !) – par exemple dans *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, ou dans *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010.



## Yves Citton

Joseph Jacotot n'en développe explicitement la revendication, revigorée depuis par *Le maître ignorant* de Jacques Rancière<sup>23</sup> :

(...) point d'homme qui n'ait sa part universelle d'intelligence et de capacité, autrement dit son aptitude générale pour tout ce qui peut occuper et exercer l'esprit humain. (...) Toutes les âmes se valent, il n'y en a ni de différentes espèces, ni d'originellement plus sottes, plus médiocres ou plus corrompues les unes que les autres par leur nature, ou par leur création<sup>24</sup>.

Contrairement aux délires mathématisés de nos pseudo-Prix Nobel actuels, la science économique des cœurs « n'a pas ses professeurs à part<sup>25</sup> », elle existe à l'état diffus en chacun(e) de nous et s'enseigne sans frais d'inscription, au fil de nos coopérations ordinaires, dans ces grandes écoles gratuites et mutuelles que sont les communautés humaines, « où tout homme est tour à tour écolier et maître ».

La deuxième caractéristique de cette hétérodoxie apparaît clairement si l'on contraste cette science des cœurs avec la neuro-économie qui surfe depuis quelques années sur une mode en passe de devenir hégémonique. Ce que, dans ses romans comme sur les scènes de théâtre, le marivaudage nous aide à analyser, ce sont « les affections ou les penchants<sup>26</sup> » qui motivent les humains (au sens littéral de « mettre en mouvement ») dans leurs divers comportements. Son objet est « l'harmonie, l'économie, je dirais volontiers la police intérieure qui doit se trouver entre les penchants de notre âme, et qui, lorsqu'elle y est, fait qu'ils se corrigent, qu'ils se tempèrent, qu'ils se balancent, qu'ils se secourent, et qu'ils sont, tour à tour et dans l'occasion, le remède

---

<sup>23</sup> Cf. Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

<sup>24</sup> J II, 359-360.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 349.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 361.

## CORPUS, revue de philosophie

du désordre que tour à tour ils peuvent exciter en nous<sup>27</sup> ». La référence explicite à l'« économie » pour désigner cette dynamique affective déploie le caractère indissociablement descriptif (analyser le ménage que forment entre eux les affects : *éco*) et normatif (formuler les règles de « police » d'un « bon » ménage harmonieux : *nomos*) de la science des cœurs.

On pourrait *a priori* voir dans ce projet une anticipation des recherches actuelles qui, en rebaptisant l'« âme » du nom de « cerveau », espèrent trouver dans des (dés)équilibres endocriniens ou dans la modulation de neurotransmetteurs à la fois l'explication et le moyen d'agir sur ce que les humains préfèrent, choisissent et décident de faire ou d'acheter. La façon dont les neuro-économistes décrivent les effets de substances comme la dopamine ou l'oxytocine fait remarquablement écho aux mécanismes décrits ici par Marivaux : qu'elles soient produites par le cerveau ou supplémentées de l'extérieur, ces substances chimiques « se corrigent, se tempèrent, se balancent, se secourent, et sont, tour à tour et dans l'occasion, le remède du désordre que tour à tour elles peuvent exciter en nous<sup>28</sup> ». La neuro-économie part elle aussi du principe de la « primauté des affects » ; elle aussi observe (descriptivement) une harmonie bien policée, rebaptisée « homéostasie », qu'elle vise en retour à favoriser (normativement), pour nous éviter des comportements allant à l'encontre de nos meilleurs intérêts économiques<sup>29</sup>.

Et pourtant, derrière ces parallélismes de surface, rien n'est en réalité plus loin de la neuro-économie actuelle que l'économie affective esquissée par Marivaux il y a trois siècles. Alors que la science des synapses et des neurotransmetteurs enferme le sujet humain dans des laboratoires pour le faire jouer à des jeux

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Voir par exemple Colin Camerer, George Loewenstein et Drazen Prelec, « Neuroeconomics : How Neuroscience Can Inform Economics », in *Journal of Economic Literature*, vol. 43, mars 2005, p. 9-64.

**Yves Citton**

stupides, isolant le corps individuel de son environnement social, la science des cœurs le réinscrit au contraire constamment dans le tissu relationnel interindividuel et transindividuel où il n'incarne qu'un nœud – dont la singularité se déferait dès lors qu'on couperait les fils qui ne le constituent qu'en le reliant à autrui. On l'a vu, Marivaux désubstantialise les individus pour les réduire à des interfaces, c'est-à-dire à de pures relations. Alors que la neuro-économie réifie un organe, l'économie affective prend pour objet des « cœurs » qui sont irréductibles à une partie de matière artificiellement découpée du milieu qui assure son existence. C'est ce *milieu* relationnel lui-même que désigne métaphoriquement le « cœur » : non pas la pompe qui fait circuler le sang dans le corps individuel, mais le « *core* » (le point nodal) d'un réseau collectif dont il ne reste rien si on l'arrache à ce qui l'attache. La science des cœurs a moins pour objet les abîmes intérieurs du sentiment – fût-il traduit en langage chimique et en code ADN – que l'entrejeu des amabilités.

### **L'économie affective : science commune du commun**

La troisième caractéristique de cette économie alternative tire les conséquences ultimes de la désindividualisation signalée à l'instant. Dans des propositions d'une audace de pensée qui nous semble aujourd'hui proprement hallucinante, Marivaux invite à considérer nos corps, nos affects et nos esprits comme relevant d'une *matière commune* à toute l'humanité. Bien plus radicalement encore que les discours tenus actuellement sur le (ou les) commun(s)<sup>30</sup>, il montre que nos plus grands vices comme nos plus grands mérites émanent d'un fond relationnel partagé, qui produit tantôt le pire, tantôt le meilleur, selon les « issues » qui s'offrent à lui contextuellement. À l'intérieur d'une « nature » faite de variations infinies, autour d'équilibres fonctionnels

---

<sup>30</sup> Voir par exemple, Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, Paris, Stock, 2012 ; Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

## CORPUS, revue de philosophie

entraînant des « formations » individuelles relativement stables, le monde humain repose sur la dynamique de « trois sortes d'attributs » : un *corps matériel* soumis aux aléas de la physique, une *âme sensible* dont les affects sont modulés par nos relations à notre milieu, et un *esprit intelligent* qui nous permet, individuellement et collectivement, de prendre un certain recul réflexif envers nos expériences physiques et sociales.

Voilà donc les trois sortes d'attributs que nous avons tous, et qu'il est impossible que nous n'ayons pas avec une formation commune, uniforme et complète ; et voilà ce qu'on peut appeler la source ou l'origine, ou, si vous voulez, la matière commune de nos avantages ou de nos qualités de tout genre. Mais cette source ou cette matière, dira-t-on, que devient-elle donc dans la plupart des hommes qui paraissent si différents de ce qu'ils devraient être en tout sens ? D'où leur viennent tant de misères qui déshonorent surtout leur âme et leur esprit ? et quelle en est la source ? Il n'y en a pas deux, c'est la même, celle dont on vient de parler, et que j'ai appelée la matière de nos avantages ; car d'iniquité, de bassesse et de petitesse d'âme, de stupidité ou d'infériorité d'esprit positives, primitives, distinctes et proprement dites, il n'y en a point : rien de pareil n'a été créé pour nous. (...) Tout vient de cette matière ou de cette origine que nous avons dite ; tout se compose de ces différents attributs qui, quoique très bons et très nécessaires en eux-mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué, nous font pourtant plus ou moins d'honneur ou de tort, suivant le jeu qu'ils ont en nous, suivant la manière dont ils percent à travers notre sorte de formation, qui non seulement sert de passage à l'action de chacun d'eux sur nous, mais qui communique encore à cette action toutes les perfections et tous les défauts des issues qu'elle lui offre<sup>31</sup>.

On trouve sans doute cette intuition d'un commun proprement radical dans toute la tradition spinoziste qui se

---

<sup>31</sup> J II, 360-362.

## Yves Citton

déploie à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>, et on en voit parfois réapparaître des avatars dans des lieux surprenants, comme lorsque John Rawls invite à « considérer la distribution des talents naturels comme un capital commun [*a common asset*] et à partager les bienfaits issus de cette distribution, quelle qu'elle soit<sup>33</sup> ». On est ici aussi aux antipodes d'une science économique néolibérale qui en est arrivée, après trois siècles d'individualisme méthodologique, à prôner de façon indiscriminée la privatisation de tout et n'importe quoi, au nom de mathématiques cabalistiques qu'une toute petite « élite » prétend maîtriser et imposer à tous. L'économie affective, esquissée par Marivaux, se fonde, au contraire, sur une science (intuitive) du commun, accessible au commun et pratiquée quotidiennement par lui, orientée vers un bien commun fait d'assistances collectives.

On aura sans doute été tenté d'accuser Marivaux d'angélisme, lorsqu'il dépeint un monde de coquettes affairées à se plaire les unes aux autres et de cœurs charitables irrésistiblement poussés à se secourir à chaque coin de rue. Cet angélisme n'exclut toutefois nullement de prendre la mesure de « tant de misère qui déshonorent » si souvent les faibles humains que nous sommes tous. On rencontre parfois aussi, au coin d'une rue, « un méchant homme, un homme sans mœurs, un débauché à toute outrance ». Affirmer « la matière commune de nos avantages » (et de nos défauts), c'est affirmer que l'« iniquité » d'un tel individu, sa « bassesse », sa « petitesse d'âme » et sa « stupidité », sont aussi notre problème commun et notre responsabilité collective (en plus d'être les siens propres). C'est aussi affirmer, comme le fait précisément Marivaux, « qu'un homme sans honneur, en un mot un malhonnête homme se réforme<sup>34</sup> ». Et c'est surtout indiquer

---

<sup>32</sup> Voir sur ce point Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

<sup>33</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1971, §17, p. 101.

<sup>34</sup> J II, 366.

## CORPUS, revue de philosophie

*comment* travailler à cette réforme, nécessairement individuelle et collective : en agissant sur les « formations » individuelles (éducation) et collectives (institutions) qui conditionnent les « issues » offertes à nos penchants et à nos pulsions.

Un exemple particulièrement frappant en est fourni par la feuille XXIII du *Spectateur français*, datée du 8 janvier 1724, où le journaliste donne un « cours de magie » économique à son ami tailleur, qui craint de se faire facturer bien trop cher le drap dont il a besoin chez un marchand connu « pour un homme un peu trop ardent à l'intérêt<sup>35</sup> ». Au lieu de marchander âprement, comme l'espérait le tailleur, le narrateur se contente de lui ouvrir sa bourse, en laissant le marchand y prendre sans disputer ce qu'il jugera être le prix du tissu, sans « s'informer de rien », ni « regarder à rien ». De retour chez le tailleur, les deux amis comptent leurs sous, et constatent que « la probité du marchand se trouva non seulement sans reproche, mais généreuse<sup>36</sup> ». Le narrateur explique alors le ressort affectif du coup de baguette magique qu'a constitué *l'avance de confiance* faite au (sentiment de vanité du) marchand :

Le marchand qui nous a vendu n'est pas le marchand qui vend ordinairement ; ce dernier est un homme avare et peu scrupuleux, et moi d'un coup de baguette j'ai endormi cet homme-là, ou plutôt ses vices, et lui ai glissé dans l'âme les vertus contraires ; ainsi l'homme qui reste est tout un autre homme.

Qu'appellez-vous un coup de baguette ? reprit mon ami en éclatant de rire ; oui, repris-je, je veux dire que je l'ai tout d'un coup tellement pénétré des honneurs que lui prodiguait ma confiance, je l'ai rendu si vain du portrait flatteur qu'elle lui faisait de lui-même que la tête lui en a tourné d'orgueil et de reconnaissance, et dans la chaleur de ces

---

<sup>35</sup> J I, 248.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 249. Pour une merveilleuse analyse du droit et de la socialité comme magie, en pleine consonance avec ce qui s'esquisse ici, voir Laurent de Sutter, *Magic. Une métaphysique du lien*, Paris, PUF, 2015.

## Yves Citton

mouvements-là, passionné comme il était du plaisir d'être pris pour un si galant homme, hélas, il s'est laissé mener comme j'ai voulu, voilà tout ce que c'est<sup>37</sup>.

C'est bien à une « théorie des jeux » qu'appelle ici Marivaux – à la fois très proche et très éloignée de celle qui s'enseigne aujourd'hui dans les facultés d'économie et autres écoles de *management*. La performance du magicien relève de la performativité : il est à la fois metteur en scène et acteur d'un jeu d'essence théâtrale (« je jouais mon rôle d'après nature<sup>38</sup> »). L'avance de confiance repose sur les petits espaces de jeu qui peuvent s'ouvrir dans nos interactions, selon nos différentes dispositions affectives : « on fait de l'homme tout ce qu'on veut par le moyen de son orgueil ; il n'y a que manière de s'en servir<sup>39</sup> ». Par son geste, le magicien a fait advenir dans le réel une honnêteté dont il faisait originellement miroiter la surface factice. Il a rendu son interlocuteur (momentanément<sup>40</sup>) aimable et fiable en revêtant lui-même le masque de l'amabilité et de la confiance. La magie de l'amabilité est bien réelle (au sens de l'allemand *wirklich* : « effective ») – sans pour autant cesser d'être magique.

Les trois attributs qui nous composent entraînent des conduites enrichissantes ou prédatrices, aimables ou répugnantes, « suivant le jeu qu'ils ont en nous, suivant la manière dont ils

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>40</sup> Audacieux, le magicien n'est pas téméraire : « comme le charme que j'avais jeté sur lui ne devait pas durer beaucoup, vous avez vu que j'ai été vite en besogne, de crainte que l'homme avare que j'avais assoupi ne se réveillât et ne criât au voleur » (J I, 250). Il est particulièrement intéressant que la magie soit désignée ici comme opérant une substitution d'identité. À affects communs, personnalités multiples : chacun de nous n'est, à chaque instant, que ce que les relations du moment le font, avec bien entendu l'inertie de ce qu'il a été habitué à devenir au fil de ses expériences antérieures – d'où parfois le besoin de déguerpir avant que la magie de l'amabilité ne perde de son charme...

## **CORPUS, revue de philosophie**

percent à travers notre sorte de formation », communiquant à notre action « toutes les perfections et tous les défauts des issues qu'elle lui offre ». Jouer avec le jeu dont nous laissent disposer nos complexions individuelles et nos appareillages institutionnels, frayer d'autres issues à ce qui en sort au mauvais endroit (en faisant miroiter l'orgueil de couleurs plus vives que celles de l'avarice), ajuster sans cesse nos gestes et nos interfaces à nos besoins interindividuels et communs, de façon à rendre moins injustes « les liens du commerce inévitable que nous contractons les uns avec les autres<sup>41</sup> » – voilà bien l'enjeu de cette science commune du commun qu'est l'économie des amabilités imaginée par Marivaux.

### **Amabilité et charité**

Revenons enfin sur l'amabilité charitable louée par les contemporains dans la personne de Marivaux, et analysée par lui dans les épisodes de rencontres avec des mendiants. L'espèce de souffrance immédiate ressentie à la vue de la misère, déclenchant une pulsion d'assistance qu'on serait trop mal à l'aise de ne pas satisfaire (dès lors qu'on en a les moyens), participe d'une sympathie ou d'une compassion dont parlaient à l'époque plusieurs des philosophes (de Shaftesbury à Smith en passant par Rousseau), dont la pensée a directement influencé l'économie politique. On comprend toutefois à quel point la construction théorique, esquissée dans les *Réflexions sur l'esprit humain*, lui donne un cadre particulièrement élégant (terme qui, en épistémologie, fait également converger amabilité esthétique et puissance agentive). Dès lors que nos affects composent une « matière commune », les expériences de compassion et de sympathie emblématisent la vérité profonde du fonctionnement général de cette âme sensible qui constitue notre deuxième attribut : nous sentons toujours ensemble ; nos émotions sont toujours

---

<sup>41</sup> J II, 359.



## Yves Citton

fondamentalement collectives, qu'elles se manifestent en isolement dépressif ou en émeutes de rue.

En insistant sur le travail d'entretien qui assure la maintenance du tissu relationnel qui nous fait tenir debout en nous faisant tenir ensemble, Marivaux nous fait passer d'une sympathie et d'une compassion présentées généralement sous le registre individualiste de la passivité (*pathos, passio*) à un régime de co-action et de co-évolution collectives, dont l'horizon est moins de dissoudre nos identités individuelles que de nous faire mieux sentir et mieux comprendre nos solidarités actives et affectives.

Ce cadre transindividuel recoupe bien entendu celui de la *charité* chrétienne, qui trouve son pendant dans l'Islam et la plupart des autres religions, en fournissant une règle (*nomos*) claire, sinon toujours scrupuleusement suivie, pour aménager une certaine assistance aux indigents au sein du tissu social (*oikos*). C'est à une économie explicitement divine que fait référence la belle âme qui aide la mère indigente de Tervire : « Dieu m'en tiendra compte, il n'y a rien de perdu avec lui<sup>42</sup> ».

D'où un cinquième point : la proximité évidente entre la charité chrétienne et le devoir d'assistance inscrit au cœur de cette économie des amabilités ne doit peut-être pas nous conduire à discréditer cette dernière en la faisant relever d'un « ancien monde », que la modernité aurait dépassé. Cette proximité mérite, au contraire, de nous faire réfléchir de façon plus critique sur l'étonnant intégrisme avec lequel la science économique orthodoxe a tenu à se préserver de toute contamination religieuse. Cela commence dès les écrits de John Locke démontrant que le riche accumulateur ne doit rien au pauvre indigent du point de vue du « droit naturel », même si – par ailleurs – en tant que bon chrétien, il ne sera pas censé laisser le miséreux crever de faim

---

<sup>42</sup> LVM, 654.

## CORPUS, revue de philosophie

derrière la porte de son banquet<sup>43</sup>. Cela continue avec l'insistance, évoquée plus haut dans le cas particulier d'Adam Smith, pour éliminer la bienveillance et l'humanité de la sphère économique, ainsi qu'avec la curieuse obsession des historiens de la science économique pour en faire un moment fondateur de la discipline. Cela se poursuit avec l'arrogance moderne de fonder une « science » sur l'analyse et le calcul « objectifs » des comportements humains, en ne traitant qu'avec condescendance les préceptes de bonne vie et les rituels religieux accumulés par les cultures humaines au cours des siècles antérieurs. Cela aboutit à des annonces faites par haut-parleurs dans les lieux publics pour dissuader les belles âmes d'alimenter l'oisiveté en répondant à la mendicité.

Ne serait-ce que parce qu'elle nous empêche de reconnaître que nos économistes jouent aujourd'hui un rôle social étonnamment semblable à celui des théologiens du Moyen Âge, cette furie d'assurer une séparation étanche entre calcul économique (fondé sur « la science ») et sentiment religieux (livré aux aberrations des « croyances ») mérite de susciter la suspicion. Le moment est peut-être venu de reconnaître que, si certaines religions paraissent revenir aujourd'hui en force, c'est – entre autres choses, et malgré toutes les évidentes hypocrisies qui ont toujours accompagné les institutions religieuses – parce qu'elles fournissent le cadre rassurant d'un ensemble de règles de distribution (*nomoi*) des droits et des devoirs, des récompenses et des peines, qui donnent l'impression d'un aménagement de la vie sociale (*oikos*) moins erratique, et surtout moins injuste, que celui auquel aboutit la loi scientifiquement modélisée du marché capitaliste sous régime néolibéral. Oui, la sensibilité (ou le sensibilisme) charitable qui inspire les relations d'assistance mises en valeur par l'économie affective de Marivaux sent encore à plein nez son substrat chrétien. Mais loin de le lui reprocher, et sans prôner le moindre « retour » aux religions d'antan, on gagnera peut-être à s'en inspirer

---

<sup>43</sup> Cf. John Locke, *Traité du gouvernement civil* [1690], Paris, GF-Flammarion, 1984, chapitre 5, p. 193-214.

pour cultiver une plus grande défiance envers l'insensibilité dont se pare fièrement une science économique rendue sourde (parce qu'étanche) à une intelligence endémique dont les religions ont souvent été le réceptacle.

### **Assistance et présence**

Reste un dernier et sixième point à traiter dans ce survol de l'économie des amabilités esquissée par Marivaux en alternative à la science économique devenue orthodoxe. La vision d'un monde de *self-made* interfaces, où chacun ne vise qu'à s'ajuster le plus aimablement possible aux désirs d'autrui aura pu, au mieux, passer pour une critique décapante de la prostitution généralisée induite par la dynamique du capitalisme néolibéral – mais aucunement pour une anthropologie défendable, appelée à rendre compte de la richesse des expériences humaines.

Le ver de la catastrophe néolibérale ne se cache-t-il pas dans la prémisse même de la prétendue interdépendance des besoins ? Non seulement parce que ces besoins ne sont nullement distribués de façon réciproque et égalitaire, alors que toute la pensée de Marivaux semble structurée par un postulat de réciprocité immanente<sup>44</sup>. Mais surtout parce que « les besoins sont ce dont l'économie a gratifié l'homme pour prix du monde dont elle l'a privé<sup>45</sup> ». La notion même d'« assistance » ne transforme-t-elle pas toutes les relations humaines en des « services » (vecteurs d'asservissements) ? Comment prétendre promouvoir une « science des cœurs », alors qu'on vide ces cœurs de toute intériorité, pour les assujettir à la satisfaction des caprices

---

<sup>44</sup> Pierre Hartmann souligne pertinemment « une conviction profonde, qui informe l'ensemble des relations amoureuses décrites par Marivaux, que ce soit sur scène ou dans le roman. Cette conviction est celle de la nécessaire *réciprocité du sentiment amoureux* » (Pierre Hartmann, *op. cit.*, p. 64-67). L'histoire d'Hermocrate (J I, 150-157) inscrit toutefois dans les *Journaux* une réfutation radicale de l'économie des amabilités, en mettant en scène l'impossibilité d'être généreux dans un monde d'ingrats.

<sup>45</sup> Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La fabrique, 2014, p. 216.

## CORPUS, revue de philosophie

d'autrui ? N'est-ce pas entériner le triomphe d'un « capitalisme cybernité » trop heureux de souscrire à l'ontologie « d'un *selfless self*, d'un Moi sans Moi, émergent, climatique, constitué par son extériorité, par ses relations<sup>46</sup> » ? Marianne n'est-elle pas le (top) modèle de la « Jeune-Fille », parfaite « figure de l'intégration totale à une totalité sociale en désintégration<sup>47</sup> » ?

La meilleure réponse à ces objections pertinentes et inquiétantes ne prend sans doute pas la forme d'un débat argumentatif, mais d'une expérience de lecture – nous faisant revenir à *La Vie de Marianne* qui constitue le versant expérimental et expérientiel des *Réflexions sur l'esprit humain*. Ces objections peuvent se résumer en une constatation à la fois ontologique et intuitive : « la crise n'est pas économique, écologique ou politique, la crise est avant tout celle de la présence<sup>48</sup> ». L'économie des amabilités n'est-elle pas vouée à nous faire vivre dans un monde de services à autrui interdisant toute coïncidence à soi ? La « vanité de plaire », qui fait son ressort, ne nous condamne-t-elle pas à une perpétuelle absence à soi ?

Quiconque s'est plongé dans le roman sait que, tout au contraire, malgré un dispositif narratif qui met constamment la vieille comtesse en retrait par rapport à son passé de jeune fille, les aventures narrées sont palpitantes, et pour la protagoniste et pour la narrataire. Comme on l'a signalé trop rapidement tout à l'heure, le trait le plus frappant (et le plus séduisant) de Marianne tient justement à son étonnante coïncidence avec elle-même : on peut à chaque instant la suspecter de jouer le jeu de l'amabilité, mais elle le joue avec une telle intégrité, avec une telle présence à soi, qu'elle emporte l'adhésion de tout ce qui l'entoure. Il y a bien une crise de la présence partout où se trouve Marianne – mais c'est à chaque fois une crise déclenchée

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>47</sup> Tiqqun, *Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, Paris, Mille et une nuits, 2001, 4<sup>e</sup> de couverture.

<sup>48</sup> Comité invisible, *op. cit.*, p. 31.

## Yves Citton

par l'intensité de sa présence, qui semble justement avoir la propriété d'intensifier les relations, les attachements et les tensions contradictoires dont se trame le tissu social.

Davantage encore que dans des rapports amoureux toujours quelque peu insatisfaisants, parce que Marianne ne trouve pas d'amant capable d'être à la hauteur de son intensité, c'est dans la socialité de certains salons que s'exprime l'idéal d'une présence à soi vivifiée par le partage avec les autres. Le salon de Mme Dorsin illustre à merveille le fait que nos affects, comme nos réflexions intelligentes, constituent une « matière commune », à laquelle on est d'autant plus intensément présent qu'on la sent émaner d'une expérience commune d'émulation mutuelle :

Il n'y avait rien qui ressemblât à ce que j'avais pensé, rien qui me fit craindre de parler, rien au contraire qui n'encourageât ma petite raison à oser se familiariser avec la leur ; j'y sentis même une chose qui m'était fort commode, c'est que leur bon esprit suppléait aux tournures obscures et maladroitement du mien. Ce que je ne disais qu'imparfaitement, ils achevaient de le penser et de l'exprimer pour moi, sans qu'ils y prissent garde ; et puis ils m'en donnaient tout l'honneur.

Enfin ils me mettaient à mon aise ; et moi qui m'imaginai qu'il y avait tant de mystère dans la politesse des gens du monde, et qui l'avais regardée comme une science qui m'était totalement inconnue et dont je n'avais nul principe, j'étais bien surprise de voir qu'il n'y avait rien de si particulier dans la leur, rien qui me fût si étranger, mais seulement quelque chose de liant, d'obligeant et d'aimable<sup>49</sup>.

Le salon de Mme Dorsin donne à Marianne l'expérience intense d'une communauté de sensibilité partagée, de pensée collective, de co-évolution et de co-action, communauté que les

---

<sup>49</sup> LVM, 279.

## CORPUS, revue de philosophie

insurrections contemporaines connaissent à travers les ZAD ou les communes anticapitalistes – la testostérone en plus<sup>50</sup>.

La notion d'*assistance* peut prendre un sens nouveau dans un tel contexte. Au-delà des relations s'inscrivant dans le cadre de « l'assistanat », qui relèvent de l'aide et du soin (charitables ou fonctionnarisés), au-delà de « l'assistance » que se portent des interlocuteurs en facilitant leurs prises de paroles alternées, la langue française utilise le même terme pour désigner le fait d'« assister » à un spectacle vivant ou à un événement en train de se faire. Dans les deux cas, l'assistance fait directement référence à une certaine intensité de présence : on « n'assiste » pas au lever ordinaire du soleil, ou alors c'est qu'on en fait l'objet d'une célébration quotidienne, qui rehausse justement notre présence au monde. Cassant la relation asymétrique et fréquemment oppressive entre « assistants » et « assistés », l'enjeu ultime de l'économie des amabilités est peut-être de développer des formes d'attention à autrui qui soient également des formes de présence à soi.

Ce qu'affirment de façon complémentaire les *Réflexions* de Marivaux et les aventures de Marianne, c'est l'égalité de capacité de chacun(e) à assister de façon intense et intelligente à ce spectacle-événement de tout instant qu'est notre vie, indissociablement individuelle et commune. Déplacer les analyses et les débats économiques sur le terrain des amabilités, cela revient finalement

---

<sup>50</sup> « En rejetant le contrat comme forme figée du rapport social et humain, Marivaux poursuit un rêve d'harmonie sensible dans lequel la féminité, plutôt que de se donner pour l'avenir de l'homme, se révèle la meilleure expression de sa présence au monde. Le cercle étroit des affinités électives lierait alors un petit nombre de femmes ayant pleinement réalisé leur féminité avec un petit nombre d'hommes ayant pleinement assumé leur part féminine » (Pierre Hartmann, *op. cit.*, p. 87). En ce sens, l'économie des amabilités de Marivaux propose une troisième voie (féminine ? *queer* ?), éloignée à la fois des froids calculs d'experts d'une finance désincarnée et des postures de casseurs d'un certain radicalisme désespérément viril (qui cultive une certaine rudesse réduisant inutilement le nombre de ses amis).

**Yves Citton**

à poser la question des finalités de la production, question que fuit incessamment l'économisme capitaliste, en prétendant ne s'occuper que des moyens, sans vouloir entrer en matière sur le choix (strictement individuel) des fins. Marianne n'a finalement jamais vraiment besoin de se demander *comment se montrer aimable* envers autrui : dès lors qu'elle est suffisamment présente à la situation qu'elle est en train de vivre, son intuition suffit généralement à lui faire trouver spontanément les gestes appropriés. En revanche, au cours des 600 pages du roman, tous les vrais dilemmes auxquels elle doit faire face dans la constitution progressive de son identité de comtesse, à partir de sa non-existence d'orpheline, tournent autour d'une autre question – plus centrale que jamais en notre début de troisième millénaire : *qu'est-ce qu'une vie aimable ?*

**Yves CITTON**  
**UMR LITT&ARTS**  
**Université de Grenoble-Alpes**

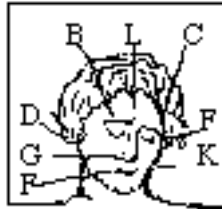




*Corpus, revue de philosophie*, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres : (Fayard 1984-2005) puis EUD (Éditions Universitaires de Dijon 2005-2009).

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue *Corpus*** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



**Direction éditoriale de la revue** : Francine Markovits et Thierry Hoquet

**Comité scientifique** : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

**Comité éditorial** : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. Paris Ouest), Thierry Hoquet (U. de Lyon II), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

**POUR COMMANDER**

Sommaires et index sur le site.

<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

**Association pour la revue Corpus,**  
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,  
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.  
Courriel : [revue.corpus@noos.fr](mailto:revue.corpus@noos.fr)

**Abonnement** : 34 € ;  
Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.  
**Vente au numéro** :  
Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €  
Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €  
Frais d'envoi en plus.

**Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.**

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

<i>Etablissement</i> 20041	<i>guichet</i> 01012	<i>Numéro de compte</i> 675680V033	<i>clé</i> 28
-------------------------------	-------------------------	---------------------------------------	------------------

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28  
CODE BIC : PSSTFRPPSCE

Numéros commandés : .....

NOM .....

Prénom .....

Fonction .....

Adresse .....

e-mail .....

Téléphone .....

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS  
DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page  
et achevé d'imprimer en janvier 2016  
à l'Atelier Intégré de Reprographie  
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense  
Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 2016

N° ISSN : 0296-8916

Marion Chottin et Élise Sultan <i>Introduction</i> .....	5-16
---	------

**1. Généalogies**

Catherine Larrère <i>Fiction utopique et économie politique de l'utopie entre sobriété et croissance</i> .....	19-36
Élise Sultan <i>Le calcul des plaisirs et des peines dans les romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle</i> .....	37-58
Marion Chottin <i>Turgot et le rôle des idées sensibles dans la genèse de la société capitaliste</i> .....	59-82

**2. Relectures**

Christophe Bourriau <i>Adam Smith, père du fictionnalisme ?</i> .....	85-106
Laurie Bréban <i>Vaihinger, lecteur fidèle d'Adam Smith ?</i> <i>Discussion de l'article de Christophe Bourriau</i> .....	107-124

**3. Critiques**

Florence Magnot-Ogilvy <i>Le malheur des échanges dans La Nouvelle Héloïse</i> <i>de Jean-Jacques Rousseau</i> .....	127-148
Claire Pignol <i>La construction de l'agent envieux dans l'économie de Rousseau</i> .....	149-174

**4. Alternatives économiques**

Didier Deleule <i>« Travaillez, prenez de la peine : c'est le fonds qui manque le moins »</i> <i>Quand le fabuliste se fait économiste</i> .....	177-194
Yves Citton <i>L'économie des amabilités. Science des cœurs et communautés d'affects</i> <i>chez Marivaux</i> .....	195-222

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>