

De l'article « Grains », que Quesnay écrit pour l'*Encyclopédie*, aux *Dialogues sur le commerce des blés*, de Galiani, « la nation, comme l'avait remarqué Voltaire, se mit à raisonner sur les blés ». L'expérience de libéralisation du commerce des grains, entre 1763 et 1770, stimula le débat et en accrût la tension. C'est sur fond de crise économique et politique (révoltes populaires et indécision du pouvoir) que l'on se demande si le blé est objet de commerce ou d'administration, marchandise ou subsistance du peuple, en une controverse qui touche au cœur l'unité philosophique des Lumières : des encyclopédistes s'affrontent à des encyclopédistes sur la nature et les formes de la liberté.

Ce livre se propose donc de suivre l'apparition et le fonctionnement du raisonnement économique dans un parcours qui va, sans solution de continuité, du droit naturel à la théorie du gouvernement. La nouveauté physiocratique a consisté à proposer l'opulence à ceux qui, jusque-là, recherchaient la subsistance, passant ainsi du minimum de la conservation de l'existence au maximum de la jouissance. Comment cette économie politique de la jouissance pouvait-elle se concilier avec les catégories politiques de la modernité, celles de la sûreté ? C'est tout l'enjeu du débat.

Catherine Larrère, agrégée de philosophie et docteur d'Etat, est professeur à l'Université de Bordeaux III. Ses travaux portent sur la philosophie politique et sur la philosophie des Lumières.

Catherine
Larrère

Catherine Larrère

L'INVENTION DE L'ÉCONOMIE AU XVIII^e SIÈCLE

L'INVENTION DE L'ÉCONOMIE AU XVIII^e SIÈCLE



LÉVIATHAN
COLLECTION DIRIGÉE
PAR STÉPHANE RIALS

L'INVENTION
DE L'ÉCONOMIE
AU XVIII^e SIÈCLE

Du droit naturel à la physiocratie

par

Catherine Larrère

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

I N T R O D U C T I O N

On a coutume de ranger Quesnay, et les physiocrates, parmi les fondateurs de l'économie politique : les historiens français des doctrines économiques, à commencer par Charles Gide, leur ont accordé ce statut. En affirmant que l'économie était régie, au même titre que les phénomènes physiques, par des lois naturelles, les physiocrates auraient ouvert la voie qui devait en faire l'objet d'une science. Mais c'est surtout Marx et la tradition marxiste qui ont insisté sur l'importance de la physiocratie : Quesnay est crédité d'avoir, le premier, affirmé le primat de la production et d'avoir présenté, dans le Tableau économique, le premier schéma global de reproduction de l'économie.

Quesnay et sa doctrine trouvent donc généralement leur place au début des histoires de la pensée économique, quelque part entre l'origine et le développement. Les physiocrates sont certainement connus, ils sont pourtant assez mal connus : depuis la thèse monumentale de Weulersse¹, rares sont les travaux d'ensemble qui leur ont été consacrés. Il y a un mystère de la physiocratie : la doctrine, en son temps, a rencontré un indéniable succès, dont il est resté trace : on tend à faire, de la physiocratie, le nom commun de la pensée économique et sociale d'avant la Révolution française. Puis, elle a disparu, et si bien sombré dans l'oubli, que l'on en vient parfois à se demander si, plutôt que le premier des grands systèmes économiques de la période contemporaine, elle ne serait pas le dernier des systèmes d'Ancien Régime, dont il faudrait préciser la nature.

Cela tient sans doute à l'ambiguïté du statut des physiocrates. Si on les considère souvent comme des fondateurs, ou des précurseurs, on y voit des précurseurs fourvoyés. Et s'ils relèvent de l'histoire du libéralisme économique, ce sont des libéraux paradoxaux.

De la physiocratie, on retient la thèse de la productivité exclusive de l'agriculture et

ISBN 2 13 044369 9
ISSN 0989-4462

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1992, avril

© Presses Universitaires de France, 1992
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

¹ G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, 2 vol., Paris, Félix Alcan, 1910 ; réimpression Mouton Johnson reprint Corporation, Paris, La Haye, 1968.

On pense que les physiocrates se sont engagés dans une impasse en s'intéressant à la nature et à l'agriculture, alors que l'avenir, théorique et pratique, était du côté du travail et de l'industrie. Les choses sérieuses commencent avec Adam Smith, la voie de l'économie et du libéralisme est anglaise. Quesnay n'a été évoqué que pour être laissé de côté ; il garde son mystère.

Les physiocrates ont rejeté l'intervention de l'Etat, prôné le libre jeu de la machine économique, exigé le laissez faire et le laissez passer ; ils ont mené une campagne active pour la liberté du commerce des grains, ils étaient partisans de la liberté de la presse et ils ont insisté sur l'importance de l'opinion publique pour guider le gouvernement ou l'empêcher de commettre des erreurs : autant de raisons pour les considérer comme des libéraux. On s'étonnera cependant de voir des libéraux se réclamer du despotisme, fût-il légal, et proclamer leur admiration pour l'administration exemplaire de la Chine impériale ou de l'Empire des Incas du Pérou.

Cette difficulté à se prononcer sur la nature exacte de la doctrine et du programme des physiocrates tient peut-être à la façon dont on les a abordés. Tout flatteur qu'il puisse paraître, le statut de précurseur, ou de fondateur, est peu éclairant. L'histoire qui se fait depuis la science établie ne trouve, dans les origines qu'elle se cherche, que le rassurant miroir de ses certitudes : elle se condamne à la redondance. La critique de cette histoire rétrospective et de ses filiations imaginaires a été faite¹, et il est inutile de revenir sur la généralité de la démarche. L'erreur propre à l'histoire de la pensée économique a été d'interpréter l'affirmation d'autonomie, caractéristique de l'émergence d'un discours économique, comme un projet de spécialisation. On a considéré que la démarche constitutive de la théorie économique avait consisté à isoler, de la totalité sociale ou du corps politique dans lequel ils se trouvaient jusqu'alors confondus, un ensemble homogène de phénomènes, que l'on pouvait appréhender indépendamment du contexte social et de l'organisation politique. On a donc conçu l'autonomie de l'économie comme une séparation, l'unification de son champ comme une spécialisation, et l'on y a vu les conditions de la scientificité du discours. En même temps, on a considéré cette autonomisation et cette spécialisation d'un domaine bien délimité comme le mode d'affirmation du libéralisme économique.

Quelle que puisse être, par ailleurs, la pertinence de cette hypothèse de spécialisation², je ne pense pas qu'elle s'applique à la réalité du projet physiocratique. Les physiocrates se sont auto-proclamés fondateurs d'une science nouvelle qu'ils ont placée

¹ Par exemple par M. Foucault dans Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in *Hommage à J. Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-180.

² Elle ne s'applique pas, selon J.-P. Dupuy, à la démarche d'A. Smith (cf. son article Au principe des approches communicationnelles du politique : la philosophie écossaise du XVIII^e siècle, in *Hermès*, n° 1, Ed. du CNRS, p. 72-85).

sous le patronage des paradigmes dominants de l'époque : la nécessité physique, l'évidence mathématique. Mais, s'ils n'ont pas craint de pousser leur prétention au vrai jusqu'au dogmatisme sectaire, ils n'ont jamais lié l'évidence à la spécialisation, ils n'ont jamais proclamé qu'ils avaient délimité un champ soustrait à la confusion antérieure. Au contraire. Qu'il s'agisse de l'abbé Baudeau ou de Mercier de La Rivière, on attribue à un physiocrate la paternité de l'expression sciences morales et politiques, pour désigner la discipline dont voulait faire partie la physiocratie, c'est-à-dire le gouvernement de la nature. Ils ont certainement voulu changer la modalité de la politique, en la faisant relever de la science, et non de la décision, en passant de l'autorité des hommes à la nécessité des choses, mais ils n'en ont pas modifié la délimitation. Ils se situent toujours dans la globalité sociale, ils ont toujours affaire au corps politique.

Et c'est pourquoi ils ont eu du succès. En 1758, c'est-à-dire, à peu de choses près, au moment où paraissent, dans l'Encyclopédie, les premiers écrits économiques de Quesnay, ses articles « Fermiers » et « Grains », Helvétius, dans De l'esprit, parle du commerce (on entendait par là alors ce à quoi les physiocrates ont définitivement imposé le nom d'économie) : il regrette qu'on l'ait jusque-là considéré comme « une question isolée », alors qu'« en fait de gouvernement il n'y a point proprement de question isolée »¹. La physiocratie a pu répondre à cette demande en exposant une science globale de la société, et non pas de l'un de ses secteurs. Lorsque Voltaire (dans l'article « Blé » de son Dictionnaire philosophique) dit l'engouement de la nation pour les blés, il ne dit pas que le public, ou la nation, s'est tout d'un coup pris de passion pour un sujet spécialisé. Il dit l'inverse : une question, jusque-là objet de considérations isolées, affaire de spécialistes dirions-nous maintenant, est devenue d'intérêt général. Il constate la dimension politique de la question des blés, point central du discours économique.

Faire de l'économie, en France, au XVIII^e siècle, est, à l'évidence, une façon de faire de la politique. Les différentes conceptions du commerce, comme le discours physiocratique, s'affirment et s'affrontent dans des débats politiques : affaire des toiles peintes, querelle de la noblesse commerçante, et, surtout, débat sur la liberté du commerce des grains. Toutes ces affaires mettent aux prises les forces politiques traditionnelles, c'est-à-dire l'administration royale et les parlements, et en font apparaître de nouvelles : les discussions sur les blés ont joué un rôle important dans la formation d'une opinion publique avant la Révolution². Une

¹ Helvétius, *De l'esprit*, discours I, chap. III, n. 14.

² Comme l'a montré Keith M. Baker dans son article Politics and public opinion under the Old Régime : some reflections, in *Press and politics in pre-revolutionary France*, Jack R. Censer and Jeremy D. Popkin, Berkeley and Los Angeles California University Press, 1987, p. 204-246. Cf. également R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, chap. II : « Espace public et opinion publique ».

pensée politique nouvelle s'y met à l'épreuve. Les grands débats sur le commerce et l'économie sont un des domaines les plus riches — et les plus méconnus — de la philosophie politique du XVIII^e, celui où s'élabore ce qui sera son principal legs à la Révolution française : une conception nouvelle de la législation. Les systèmes qui préparent et théorisent ces débats sont des systèmes politiques. Sieyès ne s'y trompa pas qui écrivit, dans ses années de formation d'avant la Révolution, des Lettres aux économistes sur leur système de politique et de morale¹.

Toute étude qui ignore la globalité de la société étudiée par la physiocratie va donc à l'encontre de son projet explicite. Dans ce que l'histoire courante des doctrines économiques caractérise comme une spécialisation, Dupont de Nemours voit au contraire une mutilation : il reproche ainsi à J.-B. Say d'avoir « trop rétréci la carrière de l'économie politique en ne la traitant que comme science des richesses », alors qu'elle est celle de « la justice éclairée dans toutes les relations sociales intérieures et extérieures »². Il lui oppose ainsi la dimension proprement politique de l'économie, dont les physiocrates furent les inventeurs, puisque Quesnay voulait qu'on y trouvât « ces lois et ces conditions qui doivent régler l'administration du gouvernement général de la société »³.

Aussi le champ de l'économie politique conserve-t-il, chez les physiocrates, les caractéristiques topologiques de la réflexion politique et morale de l'époque moderne. Les distinctions du descriptif et du prescriptif, de l'individuel et du collectif, du privé et du public, structurent ce champ, comme autant de pôles, mais ne le partagent pas en domaines indépendants : c'est ainsi que A. O. Hirschman a pu montrer⁴ comment la catégorie de l'intérêt apparaît d'abord pour caractériser les contraintes qui orientent la conduite des Etats, puis devient une détermination individuelle et privée, dont on affirme si bien la généralité qu'on considère qu'elle peut contrecarrer les effets et les excès des passions, jusque dans le domaine politique, ce qui lui fait jouer un rôle régulateur. C'est pourquoi, à l'hypothèse de spécialisation, qui cherche la construction de l'objet dans sa délimitation, je voudrais opposer une hypothèse de continuité, qui montrera le fonctionnement du raisonnement économique dans le parcours continu d'un même espace, commun à l'économie, à la morale et à la politique.

Or la science propre à un tel champ existe : c'est le droit naturel. On peut ainsi consi-

dérer Quesnay comme un théoricien du droit naturel, qui nomma Economie politique sa façon d'en traiter.

Une telle proposition peut paraître surprenante. Une histoire positiviste des connaissances — comme l'est, le plus souvent, celle des doctrines économiques — la jugera tout à fait incongrue : comme elle présuppose qu'il n'est de science sans partage entre le descriptif et le normatif, elle redouble la séparation de l'économique et du politique d'une coupure entre économie et morale. Des approches plus récentes, comme celles de L. Dumont¹, tout en appliquant l'hypothèse de spécialisation à la séparation de l'économie d'avec la morale, ont cependant trouvé, dans certains domaines de la réflexion morale du XVII^e et du début du XVIII^e siècle, la problématique préparatoire à l'émergence de l'économie : d'où l'importance accordée à Mandeville. En même temps, l'étude faite par J. G. A. Pocock² de la tradition de l'humanisme civique et de la réception anglaise du républicanisme classique a pu montrer comment le développement de l'économie politique, comme mode de réflexion politique, était structuré par l'opposition de la vertu et du commerce.

Si l'on aperçoit ainsi les rapports étroits entre l'économie et la philosophie morale et politique, il n'est toujours pas question du droit naturel³. Quesnay, cependant, écrivit un opuscule sur Le droit naturel, qui fut jugé par ses disciples suffisamment important pour être placé en tête de ses œuvres, rassemblées pour la publication sous le titre de la Physiocratie⁴. Dupont de Nemours s'en justifie encore dans sa correspondance avec J.-B. Say : « Quesnay, n'eût-il écrit que cette vingtaine de pages (...), aurait fait et fondé notre science, la vôtre, et ne nous aurait laissé qu'à en exposer les détails » ... Aussi définit-il l'économie comme « la science du droit naturel appliqué, comme il doit l'être, aux sociétés civilisées »⁵.

On ne peut donc saisir l'économie physiocratique dans sa dimension politique qu'en étudiant son rapport au droit naturel, et donc à la question de l'auto-conservation. Si les Anciens cherchaient la vie bonne, les Modernes se sont limités à la vie, au seul objectif de la conservation de l'existence : on pourrait réunir sur une telle constatation aussi bien l'interprétation de Léo Strauss que celle de l'école de Francfort, et des travaux comme ceux de M. Foucault présupposent que la politique moderne est essentiellement un rapport à la vie,

¹ L. Dumont, *Homo aequalis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

² J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment, Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton UP, 1975.

³ L'introduction générale de l'ouvrage collectif *Wealth and virtue, the shaping of political economy in the scottish enlightenment*, Hont and Ignatieff ed., Cambridge UP, 1983, fait cependant place, à côté de celui de l'humanisme civique, au rôle de la tradition jusnaturaliste dans la formation du langage de l'économie politique écossaise.

⁴ Choix d'écrits que reproduit, dans l'ordre, l'édition Guillaumin des physiocrates.

⁵ Dupont de Nemours, lettre à J.-B. Say, 22 avril 1815, *op. cit.*, p. 396 et 397.

¹ Manuscrit faisant partie des papiers de Sieyès déposés aux Archives nationales, et publié par R. Zapperi dans son édition de Sieyès, *Emmanuel-Joseph Sieyès, Ecrits politiques*, éditions des archives contemporaines, Gordon and Breach science Publishers, 1985, p. 25-44.

² Dupont de Nemours, lettre à J.-B. Say, 22 avril 1815, in *Les physiocrates*, éd. Daire, « Collection des grands économistes », Paris, Guillaumin, 1846, p. 395 et 396.

³ Quesnay, Despotisme de la Chine, in *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, INED, 1958, t. II, p. 923.

⁴ Cf. A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, trad. fr., Paris, PUF, 1980.

dont changent les modalités, de l'éclat des supplices à la gestion technique d'une « bio-politique »¹. Léo Strauss, tout particulièrement, a montré l'importance de Hobbes sur cette question : pour celui-ci, « seul le droit à la vie est inconditionnel et absolu » et « tous les devoirs dérivent du droit fondamental et inaliénable à la vie »² ; le pouvoir politique n'a d'autre raison d'être que d'assurer la paix nécessaire à la conservation de l'existence. Cela permettait d'insister sur les aspects libéraux de la doctrine de Hobbes : sans doute le pouvoir est-il absolu, mais en aucune façon total : l'individu, devenu sujet, ne peut renoncer à son droit de défendre sa vie, le noyau fondamental de la liberté de l'état de nature perdure dans l'état civil³. Mais cette mise en évidence d'une dimension libérale est inséparable de la critique de la modernité entreprise par Léo Strauss : la limitation de la question politique au seul impératif de la survie est significative de l'abandon de la question du meilleur, propre aux Anciens ; ayant renoncé à chercher une science des valeurs, la modernité s'expose aux conséquences funestes du relativisme moral.

Des études plus récentes ont montré que ce rapport à la vie et à la conservation de l'existence, bien loin de discréditer la modernité, la qualifiait positivement. B. Barret-Kriegel a montré toute l'importance que prennent, dans les monarchies modernes, la reconnaissance du caractère sacré de la vie et le statut juridique de sûreté, ainsi accordé au droit à l'existence : avec le droit à la sûreté, les droits de l'homme sont fondés dans les monarchies modernes. Aussi se sont-elles développées comme des États de droit, se distinguant en cela aussi bien de l'imperium romain (pouvoir de vie et de mort sur les sujets) que des formes, antiques, de l'esclavage, ou, féodales, du servage. La sûreté, question centrale de la modernité politique, est donc l'affirmation d'un droit individuel mais non individualiste, qui s'épanouit à l'intérieur de l'État, et qui est fondé sur la loi naturelle : celle-ci fait de la conservation de l'existence un devoir⁴.

On pouvait aussi répondre à Léo Strauss que, si la sécurité est la fin commune des régimes politiques modernes, cela n'épuise pas la question politique, mais ouvre à son indétermination, qui est celle de la liberté : « Comme entre plusieurs genres de vie, les uns meilleurs que les autres, il est libre à chaque personne d'embrasser celui qui lui plaît ; de même, un peuple peut choisir telle forme de gouvernement que bon lui semble », affirme Grotius⁵. La recherche de la sûreté est ainsi compatible avec l'argument libéral de la plu-

¹ Cf. v. g. Habermas, *Théorie et pratique*, trad. fr., Paris, Payot, 1963, t. I, p. 78 : « Les penseurs modernes ne recherchent plus les rapports moraux permettant une vie juste et harmonieuse mais les conditions effectives permettant de survivre » ; et M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

² Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. fr., Paris, Plon, 1954, p. 196.

³ M. Villey développe ce point dans *La formation de la pensée politique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968, p. 675.

⁴ Cf. B. Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy (particulièrement I, III, « Les droits de l'homme », p. 53-80) et *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

⁵ Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, trad. Barbeyrac, I, III, § 8, n° 2.

ralité du bien¹. C'est justement le minimalisme² du droit naturel qui consiste à dédaigner, du seul principe de l'auto-conservation, les règles éthiques universelles, qui lui permet de concilier cette universalité morale avec la diversité de ses élaborations particulières : le droit naturel, en admettant la pluralité du bien, ne se réduit pas au relativisme moral.

C'est de ce dernier point de vue que sera étudié l'apport de Quesnay aux conceptions du droit naturel, et que la physiocratie sera interrogée sur son rapport à la question centrale de la modernité politique, celle de la sûreté. La modernité des physiocrates ne fait pas de doute : Dupont de Nemours fait du droit à la vie le premier de tous les droits, et Mercier de La Rivière définit le rapport politique du citoyen à l'État comme un rapport de sûreté. Cependant la nouveauté physiocratique va consister à passer du minimum de la conservation de l'existence au maximum de la jouissance, dont l'économie fournit la science : cette introduction d'un nouveau principe du meilleur va remettre en question l'articulation, propre à la philosophie politique moderne, entre le minimum de la sûreté, que réalise l'État, et qui définit l'obligation politique, et la pluralité des recherches individuelles de la satisfaction. On étudiera la théorie physiocratique en se référant aux trois niveaux où, dans la philosophie politique moderne, s'élabore la question de la sûreté : celui de l'auto-conservation, dont traite le droit naturel, celui de la subsistance, forme matérielle de la conservation de l'existence, objet des conceptions du commerce et de l'économie, celui de la sûreté, niveau proprement politique où se définit le rapport de l'individu à l'État : la physiocratie échoue à y inscrire sa nouveauté.

Les deux premiers chapitres de ce livre sont donc consacrés à rendre raison de la continuité ainsi affirmée entre le droit naturel et l'économie. L'exposition des règles universelles de la conservation de l'existence est, chez les principaux théoriciens de l'école du droit naturel (Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui), l'objet de la théorie de la sociabilité naturelle. On y trouvera un paradigme des conduites économiques : non seulement parce que Pufendorf, pour qui la sociabilité est la loi fondamentale du droit naturel, y fait voir l'interdépendance des hommes dans la satisfaction de leurs intérêts propres, mais surtout parce qu'il montre comment les règles générales de la conservation sont complétées par les engagements particuliers, réciproques et libres des individus entre eux, comment le commerce vient s'ajouter au bienfait pour renforcer le lien social et en multiplier les avantages.

Il faut alors comprendre comment un tel paradigme a pu effectivement jouer, dans l'émergence du discours économique, un rôle que les interprétations localisent le plus souvent

¹ C'est l'argument que développe, et applique à Montesquieu, B. Manin dans l'étude critique qu'il fait du livre — straussien — de T. Pangle sur Montesquieu ; cf. B. Manin, Montesquieu et la politique moderne, in *Cahiers de philosophie politique*, Centre de philosophie politique de l'Université de Reims, Bruxelles, Ed. Ousia, 1985, p. 157-229.

² Le terme est de R. Tuck, dans son article The « modern » theory of natural law, in *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge, 1987.

dans le couple antagonique de la vertu et du commerce. C'est ce dont on verra, d'abord, la possibilité théorique en suivant les développements du droit naturel, de Barbeyrac à Burlamaqui. C'est ce qu'on constatera en étudiant la vulgarisation, dans la philosophie des Lumières, des théories du droit naturel : comment, sur une question précise, celle de la justification du projet encyclopédique, l'opposition de la vertu et du commerce est surmontée grâce au recours à la sociabilité. Celle-ci apparaît comme un mode adéquat de présentation du commerce qui permet de le retirer de son isolement et de ne plus l'envisager uniquement comme une mécanique des passions. C'est ainsi, dans leur rapport à la sociabilité, que l'Encyclopédie accueille les articles consacrés aux conceptions du commerce et de l'économie.

Ceux-ci peuvent être répartis en trois groupes. Les articles du premier sont écrits par Forbonnais (auteur, entre autres, de l'article « Commerce ») : s'y expose le point de vue mercantiliste, élargi à la concurrence. Dans le deuxième on trouve les articles « Foire » et « Fondation », où Turgot applique les « principes doux du commerce » qu'il a appris auprès de Gournay. Enfin, dans « Fermiers » et « Grains », Quesnay inaugure l'exposition de sa doctrine économique.

Les chapitres III à V étudient ces trois systèmes de façon à apprécier ce qu'apporte la physiocratie. Inventer l'économie c'est, pour Quesnay, substituer l'opulence à la subsistance, en une opposition frontale au mercantilisme. La nouveauté physiocratique a donc consisté à passer de la subsistance, c'est-à-dire de la forme physique, ou matérielle, de la conservation de l'existence, à la jouissance. Quesnay affirme le droit de l'homme aux choses propres à sa jouissance, c'est-à-dire aux biens ou aux richesses qu'il peut se procurer. Il lie ce droit à un optimum, en quoi consiste « la perfection de la conduite économique » : « obtenir la plus grande augmentation possible de jouissance, par la plus grande diminution possible de dépense »¹. Les règles qui dirigent cette conduite font l'objet d'une science, celle des « lois essentielles de l'ordre naturel évidemment le plus avantageux aux hommes réunis en société »².

Telle est la thèse physiocratique, en quoi consiste, selon Dupont de Nemours, l'originalité de Quesnay : affirmer l'extension du droit naturel en société, postuler le développement concomitant de la liberté individuelle et du lien social. A la revendication individualiste, selon laquelle « chacun doit licitement avoir la faculté de faire son sort le meilleur qu'il lui soit possible »³, la science économique vient donner un contenu en liant la recherche individuelle du maximum de jouissance à la connaissance des lois économiques de la globalité sociale.

¹ Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, in François Quesnay et la physiocratie, Paris, INED, 1958, p. 894.

² Dupont de Nemours, présentation de l'Analyse du tableau économique, par Quesnay, in *Les physiocrates*, op. cit., p. 56. La formule est presque rituelle et peut être trouvée en de nombreux autres écrits des physiocrates.

³ Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, op. cit., p. 911.

Comprendre le raisonnement économique, c'est donc saisir comment fonctionne, en continuité avec le droit naturel, ce lien de l'individu et de la société.

Si l'on adopte le point de vue de Quesnay, celui d'une analyse en extension du droit naturel, on a, avec le mercantilisme, le doux commerce, et la physiocratie, trois systèmes par lesquels augmenter le droit naturel. Hobbes permet de comprendre la structure étatique du premier, le mercantilisme : la loi y est le préalable de la liberté. Telle est la rationalité d'une liberté liée à la protection : l'Etat garantit la sûreté en établissant la confiance, en se faisant le médiateur de rapports laissés à l'initiative des particuliers, qui peuvent alors, non seulement vivre et se nourrir, mais « vivre satisfaits ». Le deuxième système, celui du doux commerce, pose l'intérêt de l'individu à la liberté, dont la base d'existence n'est plus la loi, mais le développement de la concurrence, c'est-à-dire l'extension sans limite des rapports interindividuels : le laissez faire et le laissez passer. La concurrence fonctionne comme une sociabilité : elle réalise l'accord des intérêts, en assurant, par la généralisation des échanges, la prévisibilité des conduites, qui fonde la confiance. De l'extension du droit naturel dans le premier système, Quesnay dit qu'elle est nulle : l'individu n'y dépasse pas le niveau de la subsistance ; quand il l'atteint : l'essentiel de la critique de Quesnay vise l'objectif d'auto-suffisance du mercantilisme, en montrant que chercher la subsistance, c'est s'exposer à la disette. Quesnay reconnaît que le programme de Gournay étend considérablement la sphère d'exercice de la liberté individuelle ; aussi en retient-il, non seulement les principales revendications, mais également le principe : l'idée que l'intérêt suffit à orienter les conduites, sans qu'il soit nécessaire de les contrôler par des règlements ; mais il juge que cette conception, purement extensive, du gain en liberté, ne permet pas d'atteindre la jouissance. Aussi, s'il retient les mérites de la concurrence, ne leur accorde-t-il qu'une fonction subordonnée : la concurrence diminue les frais, ou les dépenses. L'optimisation de la jouissance se réalise dans la relation qui situe l'individu dans l'ordre naturel, qui est relation, d'intérêt commun, entre l'un et le tout : le droit naturel, droit à la jouissance, s'y développe et s'y renforce sous la forme de la propriété.

Aussi la physiocratie prétend-elle être seule à exposer le système de l'opulence. Mais, en se faisant de la sorte science de la jouissance, la physiocratie entretient un rapport problématique avec l'objectif politique de la modernité, la sûreté. Elle introduit, en effet, un optimum, alors que la sûreté est présentée comme un minimum. Certes, aucun des trois systèmes ne met en cause le droit des individus à poursuivre leur satisfaction au-delà du minimum de subsistance. Les mercantilistes souhaitent l'aisance, la prospérité des particuliers, et Hobbes précise que « par sûreté », il n'entend pas « la seule préservation, mais aussi toutes les autres satisfactions de cette vie que chacun pourra acquérir par son industrie légitime, sans danger ni mal pour la République »¹. Mais le mercantilisme considère la recherche de la satisfaction ou de la jouissance comme une activité purement individuelle,

¹ Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, Ed. Sirey, 1971, p. 357.

relevant de la prudence ou de l'expérience, et fait ainsi coexister le maximum de jouissance individuelle (laissé à l'initiative individuelle) et le minimum de sûreté commun à tous, qu'il appartient à l'Etat de garantir : pour l'Etat, la conservation de l'existence est un seuil, la subsistance un objectif. C'est ce que Quesnay met en cause. En faisant de « l'ordre naturel le plus avantageux aux hommes réunis en société » une science, et une science du gouvernement, il lie ce que le mercantilisme disjoint, il substitue, à la relation d'extériorité entre l'individu et l'Etat qui est caractéristique de la sûreté, une relation d'immanence de l'individu à la société, qui, n'étant pas relation au réseau indéfini de la sociabilité mais à la globalité de l'ordre, clôt cette société sur elle-même et y inclut le rapport politique. La théorie du despotisme légal, ou du règne de l'évidence, qui est affirmation de la rationalité immanente au social, et de son auto-effectuation, assimile l'intérêt du souverain à celui du propriétaire. Dans celui-ci, l'intérêt commun est directement lisible. C'est ce que prétendent les physiocrates, c'est ce qu'on leur conteste. « La première condition d'une société n'est pas d'être riche, c'est d'être en sûreté »¹, objecte Diderot, qui fut d'abord plutôt favorable aux physiocrates, avant de prendre résolument position contre eux, dans le débat sur la liberté du commerce des grains.

Le chapitre VI est consacré à ce débat : on peut y saisir la dimension politique d'un conflit qui oppose ceux qui, envisageant le blé comme la subsistance du peuple, en font affaire d'administration, et ceux pour qui c'est un objet de commerce, considéré alors comme une marchandise, dont on recherche le bon prix. En affirmant que « la liberté politique n'est autre chose que l'emploi que nous faisons de nos forces pour notre conservation »², Galiani, le plus acéré critique de la physiocratie, renvoie celle-ci aux conditions politiques de la liberté : en confiant au peuple le soin de veiller lui-même à sa subsistance, les édits de 1763-1764 sur la liberté du commerce des grains mettent fin au pacte de subsistance, constitutif de la monarchie, car il lie le roi au peuple. C'est dire qu'ils mettent fin à la monarchie et qu'il n'y aurait de liberté possible que dans une république. Galiani rappelle ainsi les cadres politiques de la modernité : tant la généralité du rapport d'obligation, la sûreté, que la différence de la monarchie et de la république.

En ne se prononçant pas sur ces questions, la physiocratie, qui avait réussi à développer le droit naturel en économie, rate son arrimage à la politique. Mais s'il y a là une incontestable méconnaissance du politique, elle procède moins par défaut que par excès. Le débat sur la liberté du commerce des grains montre que la dimension politique de la physiocratie est irrecevable dans les catégories politiques de la modernité, nullement qu'elle est inexistante.

L'invention de l'économie par la physiocratie est une invention politique : dans la rela-

¹ Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, 1770, in Diderot, *Œuvres politiques*, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1963, p. 87.

² Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770, rééd. Fayard, 1984, p. 217.

tion de l'homme à la terre, elle découvre ce qui en fait un citoyen, le membre d'une communauté politique. La propriété est la base du lien de l'individu à la société déterminée dans laquelle il vit, lien qui est dit patriotique, car il fait du propriétaire un citoyen, le membre d'une nation. On trouve chez les physiocrates cette transformation de l'amour patriotique (dévolu aux seules républiques, parce qu'il en fait aimer les lois) en attachement national (que ne définit pas le seul rapport à la constitution) en quoi l'on fait consister la nouveauté, par rapport à l'Antiquité, de l'idée nationale. Pour les physiocrates, la raison de cet attachement est dans la terre, dans le rapport à la fécondité naturelle : détermination remarquable en ce qu'elle est complètement étrangère à l'opposition de la vertu et du commerce, de la république et de la monarchie. La qualification politique de l'individu comme citoyen, par les physiocrates, n'est donc pas le résultat d'un retour à l'Antiquité, ni d'une quelconque actualisation des valeurs de celle-ci.

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles elle est passée à peu près inaperçue. Toute une tradition, qui nous vient de Rousseau, veut que la politique ait disparu avec la cité antique, et que les conditions de la modernité, celles du commerce, de l'égoïsme et de l'affairisme individuels, la rendent impossible. La physiocratie contredit cette tradition : on y voit l'économie se développer et la politique se renforcer. Les physiocrates nomment Ephémérides du citoyen leur organe de presse, et considèrent la liberté du commerce des grains comme une tâche « patriotique ». Ils montrent ainsi un intérêt pour la chose publique, et une demande de qualification politique de l'individu, qui est en excès par rapport à la relation politique propre à l'Etat moderne, celle des sujets soumis à la souveraineté. Pourtant, ils ne vont pas chercher le citoyen dans les républiques antiques, mais entendent vivre dans un royaume agricole.

C'est enfermer le nouveau dans le traditionnel : la monarchie, l'ordre naturel. La physiocratie, comme système, disparaît rapidement : son déclin est décidé, en 1770, à la fin de l'expérience de libéralisation du commerce des blés. Mais la thèse physiocratique, celle de l'extension du droit naturel en société, lui survit. Il revient à Sieyès d'exposer devant l'Assemblée, pendant l'été 1789, l'idée selon laquelle « loin de diminuer la liberté individuelle, l'état social en étend et en assure l'usage »¹. Un dernier chapitre est consacré à l'étude des conditions de l'extension, dans l'état social, de la liberté. Le principe n'en est certes plus le même : à la place de la propriété, la division du travail. On n'aura donc pas une théorie de l'ordre naturel, mais la constitution du gouvernement représentatif : il est ainsi mis fin au despotisme de l'évidence, en même temps que sont exposés les principes de la république. La querelle des Anciens et des Modernes, à laquelle semblait condamnée toute réflexion politique, ne laissait de choix qu'entre la nostalgie hautaine de la démocratie antique, et la résignation cynique à l'affairisme moderne. Sieyès, en introduisant le citoyen moderne, permet

¹ Sieyès, *Préliminaire de la constitution*, in *Œuvres politiques*, p. 195.

d'échapper à ce dilemme. Aussi peut-il, tout en donnant une place à l'exigence politique de la citoyenneté, répondre à la question de la sûreté, dont le droit naturel moderne avait fait son principe.

A l'origine de ce livre, une thèse d'Etat, préparée sous la direction d'Y. Belaval, et soutenue, en 1988, devant un jury composé, outre Y. Belaval, de Mme P. Carrive, et de MM. B. Bourgeois, D. Delenle et J. Ehrard. Les remarques qu'ils ont pu me faire m'ont été d'un grand secours pour affronter le considérable travail de réduction et de refonte de la version première. Il n'est pas de travail intellectuel qui ne développe, avec toute une société d'auteurs et de penseurs, morts ou vivants, connus et inconnus, un vaste réseau de correspondances, ou de sociabilité. J'ai tâché de signaler rencontres et emprunts. Si j'en ai oublié, et que certains se reconnaissent, qu'ils soient remerciés de leur contribution. Enfin je voudrais exprimer ma gratitude à mon mari, Raphaël Larrère : sans le soutien constant de celui qui fut toujours le premier et le plus attentif de mes lecteurs, cet ouvrage n'aurait pas été mené à son terme.

C H A P I T R E I

Droit naturel et sociabilité

Présentant sa traduction des *Devoirs de l'homme et du citoyen*, de Pufendorf, Barbeyrac affirme que « parmi tous les livres de morale (...), je n'en connais point qui renferme dans un si petit espace, un système si net, si solide, si plein et si méthodique, de la science des mœurs »¹. La préface de sa traduction de l'ouvrage monumental de Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, est consacrée à établir la possibilité du droit naturel, comme science morale démonstrative. En cela, Barbeyrac se montre fidèle à Pufendorf, qui considère également le droit naturel comme une science morale, de la même façon que Hobbes conclut son exposition des principales lois naturelles, en affirmant que « la science de ces lois est la vraie et la seule philosophie morale »².

Faire l'histoire du droit naturel revient donc à présenter les progrès de la philosophie morale. Barbeyrac les suit ainsi depuis l'Antiquité, ce qui le conduit à mettre en rapport Grotius qui fonde, selon lui, le droit naturel, en tentant d'en faire un système, et les philosophies morales antérieures, grecques principalement. En cela, il adopte bien le point de vue du droit naturel moderne. Comme l'a montré M. Villey, Grotius fait de trois préceptes moraux généraux (s'abstenir du bien d'autrui, réparer les torts causés, respecter ses promesses) les axiomes de son système juridique³. En traitant de la sorte des maximes morales comme des règles de droit, il introduit, de la morale au droit, une continuité inexistante dans le droit naturel antique, particulièrement chez Aristote ; celui-ci distinguait entre

¹ Barbeyrac, Préface à Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen* (DHC), Londres, 1741, reprint Centre de philosophie politique et juridique, Caen, 1984, p. xxviii.

² Hobbes, *Léviathan* (trad. Tricaud), Paris, Ed. Sirey, 1971, chap. XV, p. 159.

³ M. Villey, Morale et droit, in *Seize essais de philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1969, p. 106-120. Cf. également *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Ed. Montchrestien, 1968, V, I, II : « Grotius et le droit ».

la précision d'une justice, qui ne peut s'appliquer qu'à l'intérieur de la cité, et les devoirs moraux plus flous des rapports entre les cités. A cette liaison nouvelle du droit et de la morale, M. Villey rapporte deux caractéristiques fondamentales du droit naturel moderne : sa prétention à faire du droit un système déductif de règles générales (alors que pour Aristote, comme dans la jurisprudence romaine, le droit est une science empirique, d'observation) d'une part, et la prééminence absolue qu'il apporte à la règle générale, substituant la loi à la justice (qui a rapport à la singularité des cas) d'autre part. Dans la perspective ainsi ouverte par M. Villey, les études consacrées au droit naturel moderne se sont attachées à dégager l'importance des théories de la loi naturelle¹, et à en rechercher le fondement, particulièrement dans la théorie de l'obligation².

Cela a permis de faire ressortir la dimension philosophique du droit naturel, et son articulation à l'onto-théologie scolastique³. Mais tout autant que de s'interroger sur le fondement, il importe de savoir ce qui est ainsi fondé, quel est le contenu de la loi naturelle, l'objet du droit naturel moderne. On s'aperçoit alors que l'identité de la science morale et du droit naturel n'implique pas seulement une détermination formelle (la systématicité, la généralité de la règle), mais en engage aussi le contenu.

Parler de science morale, c'est considérer qu'il y a matière à science, quelque chose à connaître. L'idée est généralement reçue, à cette époque. Tel est, par exemple, le présupposé de Descartes dans le *Discours de la méthode* : qu'il ait, avant l'achèvement de la science, besoin d'une morale provisoire, signifie que la détermination de la volonté ne suffit pas à l'action morale, que celle-ci requiert une connaissance. Il existe une science des règles de la conduite : prendre comme maximes des opinions, qu'on choisit selon le plus probable, montre sans doute que cette science n'existe pas encore, mais nullement qu'elle est impossible, ou inutile.

Or tel est bien, selon Barbeyrac, le projet du droit naturel : faire de la morale une science des règles universelles de la conduite. D'où l'ambition épistémologique de sa défense, dans sa préface du *Droit de la nature et des gens*, de l'existence d'une science des mœurs qu'il voudrait « réduire (...) à un système aussi

¹ Sur la distinction entre les concepts de loi naturelle et de droit naturel, cf. B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

² Cf. en particulier : A. Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel*, Paris, LGDJ, 1972 ; P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983 ; R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989 ; M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990.

³ D'où l'importance accordée à Suarez. Cf. J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

bien lié que ceux de géométrie ou de mécanique »¹. Le paradigme mathématique introduit sans doute une référence formelle, celle de la systématicité déductive, mais conduit tout autant à des considérations d'objet : Barbeyrac argumente longuement sur le type de certitude auquel peut prétendre la science morale, comparativement aux propositions mathématiques.

Le projet est donc de développer le droit naturel comme science morale, ou science des mœurs. Les deux expressions ne sont pas redondantes, l'indication des mœurs est délimitation d'objet. Dans la préface de son abrégé, Pufendorf pose que le droit naturel a rapport aux mœurs, c'est-à-dire aux « actions extérieures » des hommes². Il fait ainsi partage entre le droit naturel et la théologie morale, qui « travaille surtout à régler le cœur », l'intention, ou la détermination intérieure. Le droit naturel ne vise pas le seul individu, mais les rapports entre les hommes : Hobbes définit ainsi la philosophie morale comme « la science de ce qui est bon et mauvais dans le commerce et la société des hommes »³ et Pufendorf fait de la sociabilité, c'est-à-dire des rapports mutuels des hommes entre eux, le contenu de la loi fondamentale du droit naturel. Cette considération sociale de la moralité introduit une référence à l'opinion, à ce qui est susceptible d'apporter, parmi les hommes, blâme ou louange. En s'identifiant à la science des mœurs, le droit naturel se place donc en continuité avec les éthiques de l'antiquité, dans leur dimension descriptive : est bon ou mauvais l'ensemble des conduites et des opinions qui est reçu comme tel dans un groupe social donné. Sans doute s'agit-il d'incliner l'éthique vers la morale : Burlamaqui définit ainsi les mœurs comme « les actions libres des hommes en tant qu'elles sont susceptibles de règles »⁴. Mais le point de départ se trouve bien dans les conduites humaines, dans la réalité empirique des mœurs.

Et donc dans leur diversité : depuis Hérodote, l'enquête sur les mœurs présente leur multiplicité et leur relativité. On comprend donc que le principal obstacle à l'existence d'une science des mœurs, soit, pour Barbeyrac, l'argument sceptique du relativisme moral : comment pourrait-on poser des règles universelles dans ce qui est, par excellence, le domaine de la multiplicité contradictoire des actions et des opinions ? Barbeyrac ne prend pas l'argument à la légère, il en cite les défenseurs modernes, Montaigne et Charron, et fait de la réfutation du relativisme sceptique le préalable de l'exposition d'une science morale démonstra-

¹ Barbeyrac, Préface à Pufendorf, *Droit de la nature et des gens (DNG)*, Amsterdam, 1706, § 2.

² Pufendorf, *DHC*, p. XLVI.

³ Hobbes, *Léviathan*, op. cit., p. 159.

⁴ Burlamaqui, *Eléments du droit naturel*, Lausanne, 1783, reprint Paris, Vrin, 1981, p. 22.

tive. Il indique par là le milieu intellectuel où se développe le droit naturel, et montre la situation par rapport à laquelle il définit son projet. L'hypothèse de lecture ici retenue¹ sera que la modernité du droit naturel se trouve dans son rapport au scepticisme : à la crise sceptique² qui ébranle tous les secteurs du rationnel, y compris moraux, le droit opposerait le projet d'établir une science morale universelle.

C'est donc en suivant cette hypothèse que nous allons aborder l'étude du droit naturel et de la sociabilité, en commençant par Grotius. Nous verrons d'abord, comment, de Grotius à Pufendorf, la sociabilité exposée, en réponse au scepticisme, les règles de la conservation de l'existence, et nous trouverons le rapport structurel de convenance entre les théories du droit naturel moderne et les discours sur le commerce ou l'économie. Nous verrons ensuite comment, de Barbeyrac et Burlamaqui jusqu'à l'*Encyclopédie*, la sociabilité ainsi constituée affronte la nouvelle question sceptique introduite par Bayle, celle des motifs de l'action, redéfinit son extension, et se dégage non seulement de la théorie de l'obligation, mais de son élaboration proprement juridique. Elle peut alors affronter la dualité de la vertu et du commerce.

GROTIUS ET PUFENDORF :

LES RÈGLES DE LA CONSERVATION DE L'EXISTENCE

Grotius : scepticisme et raison d'Etat

Peut-on considérer le *De jure pacis ac belli* que Grotius écrit en 1625, comme une réponse au scepticisme ? On trouve dans les *Prolegomènes*³ de ce traité, certaines des caractéristiques des premières réfutations du scepticisme qui commentaient alors à paraître ; Grotius en eut connaissance : pendant son séjour à Paris, il fréquentait le cercle de Mersenne, où se rencontraient tant les sceptiques que

¹ Elle reprend celle développée par R. Tuck dans deux articles : Grotius, Carnéade and Hobbes, in *Grotiana*, New séries, vol. 4, 1983, p. 43-61, et dans *The « modern » theories of natural law*. Cette interprétation a été étudiée dans le séminaire de théorie politique que B. Manin, P. Pasquino et moi-même avons animé, à la rue d'Ulm, en 1990-1991. Les conclusions que j'en tire n'engagent bien évidemment que moi-même.

² Cf. R. H. Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, 2^e éd., University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1979.

³ Le *Discours préliminaire*, dans la traduction de Barbeyrac qui servira de référence.

leurs adversaires, et qui peut être considéré comme le lieu intellectuel où s'élabore le projet d'une réponse au scepticisme¹. Grotius commence, en effet, par déplorer la crise spirituelle, où s'effondre la moralité publique, si bien qu'on remarque en Europe une telle « licence effrénée par rapport à la guerre (...) que les nations les plus barbares devraient en rougir ». En même temps, s'entretient la confusion des opinions à ce sujet, qui favorise les plus « outrées », comme celle d'Érasme, selon laquelle toute guerre est à fuir. A cette crise destructrice, Grotius apporte une réponse, celle de « la certitude du droit en général », titre et objet de ses *Prolegomènes*. La science, jusque dans sa forme subjective, opposée au doute.

La confirmation de cette hypothèse se trouve dans la figure unique, empruntée au scepticisme de cette hypothèse que Grotius nous présente, les adversaires du droit naturel : Carnéade². Celui-ci est connu pour être, d'Athènes, venu à Rome en ambassade, et pour y avoir tenu, deux jours de suite, deux discours sur la justice : l'un pour, l'autre contre. Cicéron rapporte ce dernier dans le *De Republica*, il y fut compilé par l'apologiste chrétien Lactance, d'où Grotius en reprit l'argument :

Les hommes, disait-il, se sont fait des lois, selon que leur avantage particulier le demandait ; de là vient qu'elles sont différentes non seulement selon la diversité des mœurs, qui varient fort d'une nation à l'autre, mais encore quelquefois chez le même peuple, selon le temps. Pour ce que l'on appelle droit naturel, c'est une pure chimère. La nature porte tous les hommes, et généralement tous les animaux, à chercher leur avantage particulier : ainsi, ou il n'y a point de justice, ou, s'il y en a quelqu'une, ce ne peut être qu'une souveraine extravagance, puisqu'elle nous engage à procurer le bien d'autrui, au préjudice de nos propres intérêts³.

L'argument, ainsi prêté à Carnéade⁴, se divise en deux. Le premier argument, affirmant le relativisme sceptique, repousse l'idée d'une justice permanente et universelle, où il ne voit que « chimère ». On fait voir, d'un peuple à l'autre, la « diversité » (*varietas*) d'un juste phénoménal qui ne saurait être uniforme, et, à l'intérieur d'un même peuple, ses transformations (*mutatio*) qui excluent toute permanence. Ces arguments sont repris dans le scepticisme moderne. Barbeyrac

¹ Cf. R. H. Popkin, *op. cit.*, particulièrement les chap. VII (sur Mersenne) et VIII (Herbert de Cherbury, auteur, en 1627, d'une réfutation du scepticisme, « montre son manuscrit à Grotius, familier des écrits de Sextus Empiricus »).

² Carnéade, 214-129 av. J.-C., membre de la Nouvelle Académie.

³ Grotius, *Droit de la guerre et de la paix (DGP)*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, 1724, reprint Centre de philosophie politique et juridique, Caen, 1984, Discours préliminaire, § 5.

⁴ La présentation est fidèle à ce qu'on peut en reconstituer. Je profite ici d'un exposé d'Alain Petit sur l'argument de Carnéade, fait à un séminaire sur le droit naturel, organisé en février 1990 à l'Université de Clermont II.

ne fait qu'explicitement la cible qui se cache derrière le personnage de Carnéade, lorsque, dans sa préface à la traduction de Pufendorf, il désigne, comme adversaires du droit naturel, Montaigne et Charron¹. L'un comme l'autre, en effet, opposent à toute prétention à l'universalité morale l'irréductible pluralité des lois, des coutumes et des croyances, montrent par là l'absence de consentement universel et affirment qu'il est vain d'attribuer à la permanence de la nature ce qui ne relève que de la variété et de la mutabilité de la coutume.

Le deuxième argument fait référence à l'utile, posant qu'il y a bien là une nature, à savoir la détermination qui pousse chaque individu à chercher son « avantage particulier », mais qu'il ne peut, pour cette raison, y avoir de justice *par nature* ; le rapport de l'utile au juste étant présenté comme *extravagant*, c'est-à-dire contradictoire. Grotius précise la portée de cet argument et le rapport qu'il a avec son propos, lorsque, par l'habitude analogie, il transfère cette utilité de l'individu à l'Etat, en disant que « les lois de chaque Etat se rapportent à son avantage particulier » et, de façon générale, en assimilant le politique et l'utile. Ce qui est introduire une deuxième référence moderne à Carnéade, que Barbeyrac, à nouveau, permet d'identifier lorsqu'il dénonce « la politique des machiavélistes qui a pour principe uniquement l'utilité de l'Etat »²...

Avec la référence aux *machiavélistes* (plutôt qu'à Machiavel) se précise la cible du discours de Grotius. Le qualificatif peut s'appliquer à ces « libertins érudits », avec lesquels Grotius, par l'intermédiaire de Mersenne, a rapport. Héritiers et continuateurs du scepticisme de Montaigne et de Charron, ils sont aussi conseillers du Prince, et particulièrement de Richelieu, qui encourage la réflexion politique³. L'heure est à la réception des idées de Machiavel et ce milieu sceptique va jouer un rôle dans leur adaptation aux conditions de la monarchie française : neutralisant la prétention de Machiavel à faire de la politique la connaissance rationnelle des rapports de force, les « libertins érudits » vont maintenir l'équivalence aristotélicienne de la prudence et de la politique, et, séparant la politique de la moralité rationnelle, comme il a déjà été fait, pour la religion, entre foi et raison, ils préparent l'acceptation de la raison d'Etat. C'est cette réception prudentielle de la politique que vise la critique, par Grotius, de Carnéade.

Certes, il ne s'oppose pas à un livre précis : les œuvres politiques des libertins érudits (particulièrement celles de Gabriel Naudé) sont postérieures au *Droit*

¹ Grotius fait à plusieurs reprises référence à Charron dans le *DGP*.

² Barbeyrac, note 1 au § 59 du Discours préliminaire du *DGP*.

³ Sur les « libertins érudits », cf. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943 ; sur leurs rapports à la politique, cf. L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of french enlightenment*, Princeton UP, 1965.

de la guerre et de paix. Cela n'interdit pas d'avancer qu'il a rapport au contexte intellectuel dans lequel ces œuvres vont être élaborées : cette rencontre du scepticisme et de la politique que Louis Marin nomme « politique baroque »¹. Grotius, qui dédie son *Droit de la guerre et de la paix* à Richelieu, inscrit donc sa réponse au scepticisme dans le courant d'une réélaboration de la réflexion morale et politique.

La sociabilité : l'unité du droit naturel

Grotius répond à Carnéade en affirmant la sociabilité. Ce qui est, à la détermination naturelle par l'avantage particulier, en ajouter une autre, propre à l'homme, qui est « le désir de la société, c'est-à-dire une certaine inclination à vivre avec ses semblables ». De cette inclination, on peut tirer des règles, car elle pousse les hommes à vivre ensemble « non pas de quelque manière que ce soit, mais paisiblement et dans une communauté de vie aussi bien réglée que ses lumières le lui suggèrent »². Grotius peut ainsi mettre les règles de la sociabilité (ne pas faire de tort, réparer les dommages et respecter la propriété, tenir ses engagements) au principe du droit naturel. La sociabilité est placée à la source du droit ainsi fondé en nature, « car la mère du droit naturel est la nature humaine elle-même, qui nous porterait à rechercher le commerce de nos semblables quand même nous n'aurions besoin de rien »³.

L'argument de la sociabilité est stoïcien⁴ et, en cela, bien venu dans une réponse à Carnéade. La critique que celui-ci fait de la justice, en effet, ne vise ni Platon, ni Aristote, chez qui on ne trouve pas de conception, à proprement parler, d'une loi naturelle universelle, elle est dirigée contre les stoïciens, et tend à récuser l'existence d'une sociabilité universelle, pierre angulaire de la justice selon les stoïciens. En réaffirmant la sociabilité, Grotius se situe hors de l'argumentation aristotélicienne. Il peut ainsi, avec la sociabilité, poser une universalité juridique, celle d'une « règle commune à tous les hommes », et échapper au localisme aristotélicien, pour qui il n'est de justice qu'à l'intérieur de la cité, et pour ses membres. Ce qui est s'engager dans la voie de la modernité. Encore faut-il qu'il y parvienne ; il ne servirait à rien de restituer l'intégralité d'une doctrine

¹ L. Marin, Pour une théorie baroque de l'action politique, préface à la réédition des *Considérations* de G. Naudé, Paris, Ed. de Paris, 1988.

² Grotius, Discours préliminaire, § 6.

³ Grotius, *DGP*, Disc. prélim., § 17.

⁴ Cf. ce qu'en dit M. Villey, dans *Droit et morale*, in *Seize essais*, *op. cit.*, p. 113 sq.

stoïcienne que l'argument de Carnéade a désarticulée. Or aucune réponse antique au scepticisme moral n'est parvenue à l'époque moderne, et le Moyen Âge a ignoré la crise sceptique ; il fallait donc inventer une réponse à Carnéade : celle-ci est au cœur de la modernité du droit.

Aussi la retrouve-t-on chez Pufendorf. Dans le chapitre qu'il consacre à la loi naturelle¹, on retrouve, et l'antagoniste, et la réponse : les adversaires du droit naturel ont à nouveau Carnéade comme avocat, et la sociabilité, qui y répond, est assimilée à la loi fondamentale du droit naturel, base de sa systematicité : « Notre loi fondamentale du droit naturel est non seulement véritable et claire par elle-même, de sorte qu'on peut en déduire toutes les maximes du droit naturel qui regardent ce à quoi on est tenu envers autrui. »²

On trouve donc, dans la sociabilité, ce qui permet de penser, et le contenu, et l'unité du droit naturel. En donnant pour principal objet au droit naturel « les actions extérieures de l'homme, qui sont les seules auxquelles on ait égard dans le tribunal humain »³, Pufendorf sépare le droit naturel de la théologie morale et toute la préface de son Abrégé expose sa stratégie de résolution de ses conflits avec les théologiens (provoqués par les attaques violentes de ceux-ci contre la démarche de Pufendorf⁴) par une délimitation des frontières entre les deux disciplines. Les critères qui permettent cette délimitation (la distinction entre ce qui est connu par « les seules lumières de la raison naturelle », et ce qui est connu par la révélation et les textes sacrés qui l'exposent ; la séparation entre l'extériorité des actes et l'intériorité de la conscience) ne sont pas nouveaux, on les trouve chez saint Thomas. Mais, à cela, la sociabilité rajoute l'indication d'une fin propre au droit naturel : « L'usage du droit naturel est renfermé dans les bornes de cette vie puisqu'il tend à rendre l'homme sociable. »⁵ Elle vient donner consistance au partage ainsi opéré, sous trayant, par son objet, le droit naturel à l'emprise de la théologie. Un fondement universel est par là donné au droit naturel, hors des divisions confessionnelles.

La sociabilité, qui lie l'universalité du genre humain, ne se confond pas

¹ Pufendorf, *DNG*, II, III.

² *Ibid.*, II, III, § 19.

³ Pufendorf, *DHC*, Préface, § 7.

⁴ Pufendorf a répondu à ces attaques dans divers opuscules. Il les a réunis sous le titre d'*Eris scandica*, texte joint à l'édition de Francfort de 1706 du *De jure naturae et gentium*. Pour la bibliographie de ces opuscules, et leur analyse, cf. P. Laurent, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982.

⁵ Pufendorf, *Devoirs de l'homme et du citoyen (DHC)*, trad. Barbeyrac, Amsterdam, 1706, Préface, § 6, 3.

avec l'existence des sociétés civiles : l'homme est destiné à vivre en société, mais cela ne signifie pas qu'il ait une inclination naturelle pour la société civile, pour l'État. Pufendorf rejette l'idée aristotélicienne du ζῶν πολιτικόν en séparant lien social (universel) et obligation politique (à l'intérieur des sociétés particulières), et en distinguant entre la généralité de la règle (qu'impose la sociabilité) et le motif de la formation des sociétés particulières. Place est ainsi laissée à une conception de l'origine contractuelle de l'autorité politique, que Pufendorf, à la suite de Hobbes, met en rapport avec une conception de l'état de nature, reprenant ainsi la séquence état de nature - contrat social - société civile qu'on considère souvent comme caractéristique du droit naturel moderne¹. Mais, dans cette unité, la considération de la sociabilité apporte une distinction. On trouve, d'un côté, ceux qui, comme Pufendorf, considèrent qu'il existe un droit « donné par la nature même, indépendamment de tout acte humain », ce droit a pour contenu la sociabilité, ou ce qui, chez d'autres auteurs, est désigné sous un autre nom (la bienfaisance pour Cumberland, ou ce que Locke appelle *loi de nature ou de raison*), mais expose la même injonction à la paix et au commerce avec ses semblables ; la présentation de l'état de nature est alors essentiellement normative. De l'autre côté, on trouve les auteurs qu'on pourrait dire plus contractualistes que jusnaturalistes : Hobbes et Rousseau. Ils rejettent la sociabilité, comme loi naturelle effective, et ne retiennent de la nature, dans leur description anthropologique de l'état de nature, que ce qui est nécessaire à la caractérisation de la société civile. On peut trouver, dans ce contenu minimum de l'état de nature, l'invariant du droit naturel moderne, dont la sociabilité d'un côté, le contractualisme plus directement politique de l'autre, proposent des élaborations différentes.

Rationalité et utilité : l'invariant du droit naturel moderne

Grotius considère d'abord la sociabilité comme une inclination naturelle, « un désir exquis de société ». La présentation de Pufendorf est différente :

L'homme étant donc un animal très affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables, très capable de leur faire du bien et d'en recevoir : mais d'autre côté, malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces

¹ Sur cette approche du droit naturel, on consultera les études de référence : R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1970 ; V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

suffisantes : il ne saurait subsister, ni jouir des biens qui conviennent à l'état où il se trouve s'il n'est sociable, c'est-à-dire s'il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables¹.

La sociabilité n'est plus constatée, elle est déduite de l'utilité individuelle, elle-même rapportée à la capacité à se conserver, seule détermination naturelle observable. Cet amour de soi est, pour Pufendorf, « la plus forte de toutes les inclinations ». Si forte que la recherche de l'utilité est transférée de l'individu au genre, et que la sociabilité est elle-même définie par rapport à la conservation : « Les lois de la sociabilité étant, selon Pufendorf, établies pour la conservation et l'utilité commune du genre humain. »²

Passer de Grotius à Pufendorf, c'est donc suivre, dans le développement du droit naturel, un « effort continu pour intégrer les lois naturelles dans un système fondé sur le principe de la conservation de soi »³. En cela, le droit naturel moderne reconnaît la critique sceptique : Pufendorf admet que la principale détermination naturelle, « l'inclination la plus forte » est l'amour de soi. Mais, dans le souci de la conservation, tant de l'individu que du genre, Pufendorf trouve la constante qui lui permet de répondre au relativisme sceptique, en retournant contre lui la seule vérité qu'il admette, celle de l'utilité particulière. A l'argument de Carnéade, qui ne voit dans la multiplicité et la variété des lois civiles que l'intérêt particulier des Etats, Pufendorf objecte que la conclusion qui en est tirée, quant à l'inexistence d'un droit naturel et invariable, « n'est pas juste » : « Toutes les lois civiles supposent ou renferment les principaux chefs de la loi naturelle sans l'observation desquels le genre humain ne saurait se conserver et qui ne sont nullement détruits par les statuts particuliers que l'intérêt de la société civile a demandé qu'on y ajoutât⁴. »

C'est bien reconnaître qu'il existe des « statuts particuliers », admettre la relativité phénoménale du juste, la variation empirique des coutumes et des lois. Là encore, Pufendorf n'ignore pas la critique sceptique, mais l'intègre à son propre système. La pluralité des lois et des coutumes et l'universalité du droit naturel sont compatibles, en raison du caractère minimum de cette universalité : « Entre les maximes du droit naturel, il n'y a que celles sans l'observation desquelles les citoyens ne sauraient absolument pas vivre en paix les uns avec les autres qui aient force de loi dans tous les Etats du monde. »⁵

¹ Pufendorf, *DNG*, II, II, § 15.

² Pufendorf, *DHC*, I, V, § 13.

³ R. Tuck, *The « modern » theory of natural law, op. cit.*, p. 113.

⁴ Pufendorf, *DNG*, II, III, § 8.

⁵ *Ibid.*, VIII, I, § 1.

La réponse au scepticisme consiste donc à développer une éthique universelle, mais minimaliste, parce que fondée sur le principe de la conservation de soi. Minimalistes, les maximes du droit naturel le sont d'abord en ce qu'elles n'obligent pas au bien, mais interdisent le tort. Critiquant le *summum cuique tribuere* du droit antique, Grotius fait voir que le droit, « au sens propre et étroit », n'est pas ce qui établit le partage, mais ce qui intime de ne pas y toucher, « puisqu'il consiste à laisser aux autres ce qui leur appartient déjà »¹. Cette restriction de l'étendue du droit, à laquelle s'adjoint sa définition négative (est juste ce qui n'est pas injuste²), fait que la sociabilité n'est jamais conçue comme une obligation à bien faire (*l'honestum vivere* de la morale antique), ni à faire du bien aux autres (ce qu'exigent tant Aristote que la morale chrétienne), mais seulement à ne pas faire de mal. Pufendorf fait ressortir à quel point l'obligation de ne pas faire de tort est « la plus facile », puisqu'elle n'engage à aucun comportement positif, et que, pourtant, elle suffit à fonder la sûreté, donc la paix.

La conséquence de cette démarche est de faire du droit à la sûreté le premier, et le plus fondamental, de tous les droits. Pufendorf l'introduit de trois façons différentes. Il en fait d'abord un droit déduit, un droit posé sous le préalable de l'obligation. Selon la première loi de la sociabilité, il ne faut faire de tort à personne. Pufendorf en tire l'affirmation du droit à la sûreté des personnes, et des biens :

Cette maxime tend donc à mettre en sûreté et à faire respecter comme autant de choses sacrées, non seulement ce que nous tenons immédiatement de la nature, comme notre vie, notre corps, nos membres, notre honneur, notre liberté, mais encore tout ce que l'on a acquis en vertu de quelque convention ou de quelque établissement humain³.

De ce droit déduit, l'hypothèse de l'état de nature fait un droit originaire : l'indépendance individuelle qu'elle permet de constater s'y définit en effet comme le soin, pour chacun, de veiller à sa propre conservation.

Ce droit est premier, et dernier. Aucun rapport hiérarchique institué, établissant dépendance et obligation nouvelles, ne l'abolit : ni l'esclavage (que Grotius, Hobbes et Pufendorf admettent comme un droit institué, mais qu'ils n'identifient pas avec un droit sur la vie de l'esclave), ni l'autorité politique (le droit de vie et de mort, qui appartient à la souveraineté, ne met pas la vie des

¹ Grotius, *DGP*, Disc. pré., § 10.

² *Ibid.*, I, I, § 3.

³ Pufendorf, *DNG*, VIII, I, § 1.

sujets à sa disposition arbitraire). Quant à la sociabilité, si elle transfère le souci de la conservation de l'individu au genre, ce n'est pas au prix du sacrifice individuel. En cas de conflit entre l'amour de soi et l'amour du prochain, affirme Pufendorf, c'est le premier qui l'emporte, « l'amour du prochain ne va pas devant l'amour propre »¹. Et, quels que soient les devoirs à l'égard des autres, chacun reste maître de veiller à son propre intérêt : « Il n'y a certainement personne qui puisse être chargé plus particulièrement que nous-mêmes de veiller à nos propres intérêts. »²

La sûreté, enfin, est le motif de la formation des sociétés civiles, dont la raison d'être se mesure à leur capacité à assurer cette sécurité. C'est donner une conception limitée des compétences et des ambitions des gouvernants : « Le but des législateurs de la terre, considérés comme tels, est de régler les actions extérieures de chacun le mieux qu'il est possible, pour maintenir la sûreté et la tranquillité publiques, et non pas proprement de rendre tous les hommes gens de bien »³, précise Barbeyrac, dans la défense qu'il fait du droit naturel contre les critiques de Fénelon et de Ramsay⁴. Véritables héritiers, aux XVII^e et XVIII^e siècles de la prétention de la théologie chrétienne à organiser l'ensemble de la vie, et donc à fournir un « système complet » de prescriptions morales, ceux-ci voulaient « unir la politique la plus parfaite avec les idées de la vertu la plus consommée » et tenaient que les Rois gouvernent les peuples pour les rendre bons et heureux.

La réponse du droit naturel a donc ceci de remarquable qu'elle n'oppose pas au scepticisme la totalité d'un système complet, mais trouve dans la conservation de soi un invariant, dont le caractère minimaliste laisse place à une pluralité d'élaborations possibles. Par là, le droit naturel, non seulement prend acte de la constatation empirique de la pluralité des lois positives sur laquelle s'appuie l'argument sceptique, mais trouve argument pour s'opposer aux fanatismes religieux, en liant cette variété aux formes d'existence de la liberté.

L'espace de la pluralité, que laisse ouvert le minimalisme du droit naturel, est celui du choix. Choix individuel : Grotius affirme ainsi qu'« entre plusieurs genres de vie, les uns meilleurs que les autres, il est libre à chaque personne d'embrasser celui qui lui plaît »⁵. Sont ainsi compatibles la pluralité des

¹ Pufendorf, *DNG*, II, V, § 14.

² *Ibid.*, II, III, § 14.

³ Barbeyrac, note 3 au § 17 de *DGP*, I, I.

⁴ Dans la préface à sa traduction de *DGP*.

⁵ Grotius, *DGP*, I, III, § 8, n° 2.

recherches particulières de la satisfaction individuelle (chacun est juge de son intérêt ou de son bonheur) et l'universalité d'une obligation juridique qui vise la sécurité. Choix politique également, en conséquence de l'affirmation de l'origine contractuelle de l'autorité politique, qui est une dérivation de la volonté. Le principe de l'autonomie du politique, principe de la modernité de la volonté politique, est alors celui de l'arbitraire de la décision, au sens (pas forcément péjoratif) de libre disposition : « Les lois positives sont tellement arbitraires qu'une autorité légitime peut les établir, les changer et les abolir selon le besoin »¹, écrit Barbeyrac, rapportant ainsi la diversité des lois, leur particularité au regard des lois générales du droit naturel, à la libre décision de l'autorité politique.

C'est ainsi, qu'à l'invasion proprement maximaliste, du *par nature* aristotélicien, s'oppose, dans le droit naturel moderne, une conception minimaliste de la nature, qui se limite à la nature humaine, et, en celle-ci, à l'observation de son « inclination la plus forte », l'amour de soi, et qui est compatible (voire réductible chez Hobbes) avec la conception physique de la nature (figure et mouvement). Voilà ce qui fait l'unité de la démarche de Grotius, Hobbes et Pufendorf, et les distingue de leurs prédécesseurs. Là où Aristote pose qu'il n'y a pas de cité pour l'esclave, et sépare le vivre du bien vivre², en affirmant que jamais l'illimité du vivre ne pourra atteindre la finalité supérieure du bien, à laquelle seul le citoyen peut prétendre, le droit naturel moderne, en faisant de la sûreté, c'est-à-dire de la conservation de l'existence, le principe d'où se déduisent les règles d'une éthique universelle, ouvre la possibilité d'une recherche indéfinie de la satisfaction.

Encore faut-il savoir quelles sont les conditions de réalisation d'une telle satisfaction, dont la base d'existence minimum est la sûreté. Car si Hobbes et Pufendorf ont en commun le rapport à la conservation de soi, ce qui explique que leurs critiques aient pu les réunir, il n'en reste pas moins que Pufendorf a toujours refusé cette assimilation, rejetant, chez Hobbes, ce qu'il appelle l'« hypothèse épicurienne », qui consiste à tout déduire du seul principe de l'amour de soi, alors qu'il y ajoute celui de la sociabilité. Il importe donc de rechercher, par une étude plus précise de la sociabilité, en quoi elle fonde la différence entre Hobbes et Pufendorf.

¹ Barbeyrac, *in note* à Pufendorf, *DNG*, I, VI, § 18.

² Aristote, *Pol.*, III, 9, 1280 a 32 et *Pol.*, I, 9, 1258 a 1.

Loi naturelle et sociabilité

L'argument de la sociabilité est celui de la faiblesse humaine. Il dit la présence du genre dans l'individu. Lorsque, comme Pufendorf, on voit dans l'homme « un animal très affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables », on affirme que la plénitude humaine et ce qui en peut régler l'accomplissement ne se saisissent que comme genre. Ce rapport de l'individu à la société dont il est membre est d'origine stoïcienne¹. En la saisissant dans toute son étendue, celle de la généralité du lien social, Pufendorf l'universalise en relation de l'individu au genre. La relation, comme telle, est prescriptive. Pufendorf s'y réfère pour contrer le *jus omnium in omnia* de Hobbes (ou l'interprétation qu'en donne Spinoza) : il affirme alors qu'entre Dieu (ou la nature) et l'individu s'interpose la généralité de l'humanité. Dieu a donné la terre en commun à l'humanité, et « chaque individu a une certaine partie déterminée de droit », si bien que « nul individu ne saurait s'attribuer la partie qui est échue à tout individu de l'univers »².

Cette nouvelle dépendance, sans annuler la dépendance éminente (celle de l'homme vis-à-vis de Dieu, dimension théologique de la loi naturelle) tend cependant à la neutraliser. C'est la conséquence du principe d'égalité, qui représente la plus importante contribution de Pufendorf au développement de la théorie de la sociabilité naturelle. Il en fait la seconde règle de la sociabilité, celle de « l'obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux ». Dans les règles de la sociabilité détaillées par Grotius dans les *Prolegomènes*, on n'en trouve pas mention. Certes Grotius fonde la sociabilité sur la « commune » ou « semblable » nature de l'homme, mais il s'agit d'une identité d'essence, où l'on continue à trouver la conception chrétienne et religieuse qui fait de tout homme une créature de Dieu ; l'égalité n'existe donc que dans le rapport à Dieu, dans l'égalité de dépendance des créatures « à l'égard de leur créateur », ce qui n'implique nullement que les hommes soient égaux entre eux. La formulation explicite de l'égalité comme règle de la sociabilité a pour conséquence de transformer l'identité d'essence en égalité de rapports : il s'agit pour les hommes de « se regarder les uns les autres », le rapport est réciproque et ne passe pas par le regard de Dieu.

¹ Cf. ce que dit Montesquieu de la « secte stoïque » (*Esprit des lois*, XXIV, X) : « Nés pour la société, ils croyaient que leur destin était de travailler pour elle. »

² Pufendorf, *DNG*, II, II, § 3.

L'affirmation de l'égalité est anti-hiérarchique. Pufendorf l'introduit à partir d'une critique d'Aristote, lorsqu'il pose que l'inégalité de nature ne peut être le fondement de l'obligation : « Je ne saurais encore me persuader que la seule excellence de nature suffise pour donner droit à un Être d'imposer quelque obligation à d'autres Êtres, qui ont aussi bien que lui un principe intérieur pour se gouverner lui-même. » Refusant de fonder les qualités morales dans la nature physique des choses¹, Pufendorf abolit la hiérarchie (celle d'un ordre naturel) en séparant le physique du moral : « Les divers degrés de perfection qui se remarquent dans les substances considérées comme des êtres physiques n'emportent pas toujours entre elles une subordination qui les fasse dépendre naturellement les unes des autres. »² Le droit est une qualité morale et l'aptitude, physique, ne fait pas droit : « La capacité naturelle de commander ne suffit pas pour donner droit de l'exercer sur ceux qui, par leur nature, sont propres à obéir. » Du moment qu'on abolit la hiérarchie, la liberté — ce « principe intérieur » d'auto-gouvernement — n'est que l'autre face de l'égalité : « Tant qu'il n'est pas encore intervenu d'acte humain ou de convention particulière entre les hommes, personne n'a aucun pouvoir sur les autres, mais chacun peut disposer, comme il lui convient, de ses facultés ou de ses actions. »³

L'état de nature a donc pour objet de faire voir cette « égale liberté », ou cette indépendance, où chacun est juge des moyens nécessaires à sa conservation. La liberté y est bien posée comme droit subjectif, pouvoir individuel, ce qui signifie, pour Pufendorf, faculté, c'est-à-dire qualité morale, qui s'apprécie dans ses effets : « Tout pouvoir naturel de faire une chose n'est pas un droit proprement ainsi nommé, mais seulement celui qui emporte quelque effet moral par rapport à nos semblables. »⁴ Présenter l'état de nature revient alors à énoncer les droits qui accompagnent la capacité physique de se conserver, ce qui est définir le légitime : le droit est « le pouvoir légitime de tout individu qui peut faire tout ce qu'il veut et qu'il juge lui-même conforme à la droite raison »⁵. Lier le droit à son « effet moral par rapport à nos semblables » c'est développer la sociabilité.

Celle-ci, donc, n'enregistre pas seulement une identité d'essence, elle déploie une égalité de rapports. Pour Barbeyrac, l'objet de la sociabilité est « ce

¹ Ce que lui permet le dualisme ontologique de sa théorie des êtres moraux, développée dans le livre I du *Droit de la nature et des gens*.

² Pufendorf, *DNG*, I, VI, § 11.

³ *Ibid.*, II, II, § 9.

⁴ *Ibid.*, III, V, § 2.

⁵ Pufendorf, *DHC*, II, I, § 8.

que les hommes sont en droit d'exiger les uns des autres »¹. A l'égalité dépendance, imposée par la loi naturelle, en tant qu'elle se tire de la volonté de Dieu, supérieur de tous les hommes, se substitue, du fait de la consistance de la sociabilité, une obligation réciproque entre égaux. On trouve chez Burlamaqui l'aboutissement de cette démarche : la réciprocité suffit à imposer l'obligation, sans référence nécessaire à la commune dépendance. Reprenant à Pufendorf le principe d'égalité, dont il fait même la première loi de la sociabilité, Burlamaqui en vient à disjoindre les deux principes de l'obligation : d'un côté, celui qu'impose la dépendance vis-à-vis d'un supérieur (loi naturelle à proprement parler), de l'autre, celui qui se tire de l'« égale liberté » : « La société humaine est par elle-même une société d'égalité ; non seulement parce que tous les hommes sont naturellement obligés à pratiquer les lois naturelles, mais encore parce qu'ils jouissent tous d'une égale liberté et qu'ils sont indépendants les uns des autres. »²

Les deux principes — dépendance et réciprocité — ne sont pas exclusifs. La critique du principe du meilleur n'abolit pas toute hiérarchie : elle en isole la matrice, qui tend à se concentrer dans une seule relation. L'unité hiérarchisée des degrés du meilleur fait ainsi place à la dissociation entre, d'une part, la réciprocité des rapports entre égaux — la « société d'égalité » — et, d'autre part, la relation de dépendance qui les assujettit à un supérieur. Cela vaut pour la relation politique, qui institue la dépendance là où, naturellement, entre les hommes, il n'y avait qu'égalité, comme pour la relation de l'homme à Dieu. C'est pourquoi la loi naturelle est le dernier recours où s'adosse le droit naturel, lorsqu'il est mis en cause, particulièrement dans les critiques qui assimilent Pufendorf et Hobbes. Leibniz lui-même le reconnaît lorsque, après avoir dénoncé le volontarisme de Hobbes « qui semble détruire toute justice obligatoire dans l'état de nature, comme il l'appelle, c'est-à-dire entre ceux qui n'ont pas de supérieur », il concède (perfidement il est vrai) à Pufendorf qu'on peut « remédier aux conséquences étranges de cette doctrine en considérant Dieu comme le supérieur de tous les hommes »³.

Mais il ne s'agit que d'un dernier recours, car c'est bien sur le terrain de ce qui fait l'originalité de sa démarche, à savoir la sociabilité, que le droit naturel pose sa différence avec celui dont il se rapproche le plus, Hobbes.

¹ Barbeyrac, *Réponse au jugement d'un anonyme*, § 11, in *DHC*, à partir de la 4^e éd. (cette controverse avec Leibniz n'a pas été reproduite dans le reprint de Caen).

² Burlamaqui, *Eléments du droit naturel*, III, I, p. 114.

³ Leibniz, *Jugement d'un anonyme*, § 15, in *DHC*.

Sociabilité et raison d'Etat

La question est celle du rapport entre le juste (ou l'honnête) et l'utile. Suivant la tradition stoïcienne, Grotius et Pufendorf disent à la fois leur distinction et leur compatibilité. Mettre la sociabilité au principe du droit naturel, c'est affirmer cette distinction : même si la sociabilité est induite de la conservation de soi, elle est posée comme « loi fondamentale du droit naturel... véritable et claire par elle-même..., pleinement suffisante ». C'est d'elle seule que sont déduites l'ensemble des règles du droit naturel ; s'établit ainsi l'indépendance du juste. De ce droit qui nous convie à la sociabilité, « quand même nous n'aurions besoin de rien », Grotius peut dire qu'il « n'a pas uniquement pour but l'utilité ».

Distinction et compatibilité : « l'utilité accompagne le droit naturel ». Rencontre providentielle, grâce à la faiblesse humaine, entre l'utilité individuelle et la sociabilité ; rencontre obligée entre les Etats : « Il n'est point d'Etat si bien pourvu et si bien muni, qui ne puisse avoir quelquefois besoin du secours des autres...¹ » Si Grotius en reste ainsi au compagnonnage entre le juste et l'utile, Pufendorf pousse beaucoup plus loin leur affinité : sociabilité et utilité deviennent, chez lui, coextensives.

C'est que l'idée de l'utile s'est enrichie. A l'utile de Carnéade, cet utile immédiat qui, mesurant tout à l'avantage particulier, détruit « toute idée de vertu et de vice, tout droit naturel, toute moralité »..., Pufendorf rajoute l'utilité « fondée sur les lumières de la droite raison »², utilité éclairée qui, calculant les suites, voit au loin, et conjugue l'individuel et le commun. Cette utilité-là est équivalente à la sociabilité. Car « plus on s'aime soi-même d'un amour éclairé, plus on doit tâcher de se faire aimer des autres en leur rendant de bons offices »³, et, réciproquement, bien loin de nous obliger à l'oubli de nous-mêmes, « le but de la sociabilité est, au contraire, que par un commerce de secours et de services, chacun puisse mieux pourvoir à ses propres intérêts »⁴.

Le problème est alors de savoir si, partant de la première utilité (celle de Carnéade), on peut déduire la deuxième. Tel est ce qu'entreprend Hobbes, avec « l'hypothèse épicurienne », et c'est, pour Pufendorf, ce à quoi il ne parvient pas.

Pufendorf voit dans l'état de guerre une conséquence nécessaire de « l'hypothèse épicurienne ». Il n'en conteste pas la cohérence : on ne peut qu'aboutir au

¹ Grotius, *DGP*, Disc. prélim., § 23.

² *Ibid.*, II, III, § 10.

³ *Ibid.*, II, III, § 16.

⁴ *Ibid.*, II, III, § 18.

conflit, du moment où l'on pose à la fois l'utilité particulière et l'égalité¹. Mais il conteste la pauvreté d'un schéma qui exclut toute compossibilité des intérêts particuliers. La sociabilité présente cette compossibilité, et fournit les arguments propres à « engager ou entretenir les autres dans notre propre intérêt » ; aussi répond-elle à Carnéade en retournant sa critique, car « ce n'est pas la justice, mais l'injustice, qui doit passer pour une souveraine extravagance »². Se fonder sur la seule utilité particulière c'est, au contraire, ne se proposer d'autre issue que d'« imposer l'avantage d'un seul ». L'utilité particulière est ainsi déplacée vers le politique, mais elle n'est pas dépassée.

Dans l'argumentation de Hobbes menace la possibilité d'un retour à Carnéade, à la réduction de toute science morale à l'utilité particulière. Mais compte surtout le lieu d'où cette réduction menace : l'Etat. A Hobbes, dont ils reconnaissent le « génie », Pufendorf puis Barbeyrac reprochent essentiellement son souci trop exclusivement politique : son refus de la sédition l'a conduit à s'enfermer dans la défense de l'Etat et, au fanatisme religieux, il n'a opposé que l'autorité de l'Etat sur le *jus circa sacra*. C'est dans le rapport à la politique que se fait le clivage entre Hobbes et Pufendorf.

Ce rapport à la politique, apparu avec Grotius, n'est donc pas une simple donnée conjoncturelle, il est constitutif du projet du droit naturel moderne. Si celui-ci peut être envisagé comme une stratégie de réponse au scepticisme, il faut, dans le scepticisme, inclure l'Etat, qui, d'une certaine façon, est le grand sceptique. Une analyse comme celle que Machiavel fait dans *Le prince*, et dont la diffusion alimente le machiavélisme, jette le doute sur la moralité des conduites politiques, répand le soupçon que, derrière la moralité, on trouve toujours l'intérêt particulier. Soupçon universel : contre l'apologie de la monarchie que fait Ramsay, Barbeyrac insinue qu'il n'y a là que flatterie courtoise. Il faut échapper au soupçon et, pour cela, déplacer le lieu du politique : à côté de son domaine prudentiel, celui des intérêts et des passions (le rapport politique, entre le prince et ses sujets, s'apprehende comme ruse ou comme amour), le droit naturel dégage la place d'une théorie juridique de la volonté politique, celle de l'obligation, comme soumission à l'extériorité de la règle, où se montre également la rationalité d'une telle obéissance. La démarche est commune à Hobbes et à Pufendorf. Ils s'accordent pour définir la loi comme un rapport entre deux volontés, si bien

¹ Egalité dans l'espoir d'atteindre nos fins, et interchangeabilité des fins elles-mêmes, car « on ne saurait raisonnablement se figurer aucune utilité tellement particulière à quelqu'un qu'elle ne puisse convenir à tout autre » (*DNG*, II, III, § 10).

² Pufendorf, *DNG*, II, III, § 10.

que la seule raison d'y obéir se tire de la volonté de celui qui l'a établie¹. C'est rendre le souverain seul juge des moyens nécessaires à la fin de son gouvernement (la sécurité publique), et poser ainsi le principe d'autonomie du politique, comme désignation de la volonté qui a autorité à prononcer la loi.

Mais à la volonté du supérieur, d'où se tire la nécessité de lui obéir, Pufendorf joint les « justes raisons », sans lesquelles la loi ne doit pas être établie. Aussi critique-t-il vigoureusement l'idée de Hobbes selon laquelle seules les lois civiles donnent un contenu précis aux lois naturelles, seule l'autorité politique les rend effectives et consistantes. A ces affirmations, Pufendorf oppose le droit naturel, avec les arguments du rationalisme juridique : il y avait quelque chose de juste et de droit, par la nature même des choses, et auquel on était tenu de se conformer, avant que quelque volonté humaine que ce soit ne l'impose². Pufendorf refuse ainsi l'équivalence entre la rationalité morale et la rationalité politique, que pose Hobbes : pour celui-ci, la loi positive est « la mesure du juste et de l'injuste ».

A la solution *politique* de Hobbes va donc s'opposer la solution *morale* de Pufendorf, clivage entre le contractualisme et un droit naturel fondé sur la sociabilité. La raison de cette divergence se trouve dans la position sur la raison. Pour Hobbes, « la droite raison n'existe pas », il n'existe pas, naturellement, de mesure commune du juste et de l'injuste qui s'imposerait à tous les hommes : « Ce qu'ils appellent communément droite raison dans une controverse signifie leur raison. »³ Cette absence de critère rationnel objectif vaut autant pour la détermination du bien (que cherche tout individu pour sa satisfaction) que pour l'appréciation du danger (où se décide la conservation de soi). On trouve là l'origine de la guerre de tous contre tous, comme la détermination de l'issue politique à cette guerre : chaque individu transfère son droit à juger ce qui constitue une menace ou un danger au souverain, qui se trouve par là seul juge de la sûreté⁴. Conception, propre à Hobbes, de la raison d'Etat, selon laquelle ce n'est que dans l'Etat que la raison peut prendre consistance : la solution au scepticisme est politique.

Pufendorf s'élève contre cette réduction de la raison à un simple acte individuel de raisonnement ; il affirme que « la raison ne doit point être bannie de l'état de nature » car elle a, « même dans l'état de nature, une règle générale, sûre et

¹ Cf. Hobbes, *De cive*, chap. XIV, § 1, et Pufendorf, *DNG*, I, VI.

² Pufendorf, *DNG*, VIII, I.

³ Hobbes, *Eléments du droit naturel et politique* (trad. L. Roux), Lyon, 1977, II, 10 (p. 306).

⁴ Sur l'absence de critère objectif de l'appréciation de la menace et du danger, et ses conséquences quant à la théorie politique de Hobbes, cf. l'article de P. Pasquino, Hobbes : natural right, absolutism and political obligation, in *Rapports et documents du CREA*, rapport n° 9015 A, septembre 1990, Paris.

fixe, savoir la nature des choses, qui découvre aisément à tout esprit attentif, au moins les préceptes généraux de la vie humaine et les maximes fondamentales du droit naturel »¹. A la suite de Grotius (qui considère que l'homme « peut donner un juste prix aux choses agréables ou désagréables »)², Pufendorf fait donc reposer sur la transaction de la volonté la possibilité d'établir un ordre de normes soustrait à l'arbitraire de la volonté politique, où se concilient le juste et l'utile. La réponse morale de Pufendorf consiste à développer la sociabilité introduite par Grotius et à opposer, à l'isolement des intérêts particuliers de Hobbes, l'idée que « de tous les animaux, les hommes sont ceux qui peuvent le mieux avancer leurs intérêts mutuels »³. La théorie de la sociabilité est la tentative pour donner consistance rationnelle, hors de l'État, à cette promotion des « intérêts mutuels ».

Le bienfait et le commerce

La question se joue dans l'étendue du droit. Pufendorf distingue, dans ce qu'il appelle la « justice universelle », entre les devoirs rigoureusement exigibles, « absolument nécessaires pour la conservation du genre humain et pour l'entretien de la société humaine en général »⁴, et les « obligations imparfaites », que sont les devoirs de la compassion, de la libéralité, de l'humanité et de la charité, dont la prise en compte permettrait de construire « un système complet » de morale, mais qui, n'étant pas rigoureusement exigibles, ne font pas partie du droit au sens propre (celui dont on peut juger devant un tribunal humain). Mais, dans l'espace ainsi ouvert au-delà de ce qui est strictement nécessaire à la conservation, et que l'humanité et la charité ne peuvent régler, Pufendorf désigne une autre classe d'obligations qui peut s'articuler à l'éthique minimale et négative en lui donnant un contenu positif. C'est ainsi, explique Pufendorf, que le « commerce » vient compléter le « bienfait ».

Pour rendre donc plus fréquent, et en même temps plus régulier, ce commerce de services qui fait le lien et l'agrément de la société, il était nécessaire que les hommes traitassent ensemble au sujet des choses qu'ils ne pouvaient pas toujours se promettre certainement les uns des autres, par une simple suite des impressions que les lois de l'humanité font ordinairement sur les cœurs, ou même de celles qu'elles doivent faire à toute rigueur. Pour cet effet, il fallait que deux ou plusieurs personnes déterminassent d'un commun

¹ Pufendorf, *DNG*, II, II, § 9.

² Grotius, *DGP*, Disc. prélim., § IX.

³ Pufendorf, *DNG*, II, III, § 16.

⁴ Pufendorf, *DHC*, I, II, § 14.

accord ce que l'une serait obligée de faire en faveur de l'autre, et ce qu'elle devait en attendre à son tour, ou ce qu'elle pourrait en exiger de plein droit. C'est ce qui se fait par des conventions ou par des promesses¹.

Au « droit naturel premier » s'ajoute donc le « droit naturel second » ; aux « états primitifs et originaires » s'adjoignent les « états adventifs et accessoires ». On ne sort pas de l'état de nature. Quand Pufendorf affirme que « l'état de nature et une vie sociable ne sont pas, à proprement parler, opposés, car ensemble-là mêmes qui vivent dans l'état de nature peuvent et doivent entretenir eux-mêmes quelque commerce et se montrer sociables les uns envers les autres »², il n'entend pas seulement la compatibilité entre état de nature et sociabilité, mais, plus précisément, la détermination de l'état de nature et sociabilité, règles universelles, mais négatives, et les engagements contractuels entre individus égaux, particuliers et temporaires, mais déterminant positivement des comportements qui sont à la fois variés et libres.

Cela permet à Pufendorf d'étendre le domaine de la sûreté de « ce que nous tenons immédiatement de la nature » (la vie, la liberté) à « tout ce que l'on a acquis en vertu de quelque convention »³. Il peut ainsi s'opposer à Hobbes en montrant que ce ne sont pas seulement les lois civiles qui déterminent les lois naturelles, particulièrement sur la question de la propriété : « Rien n'est plus faux que ce que Hobbes suppose ici, que les questions qui regardent le tien et le mien sont uniquement du ressort des lois civiles proprement ainsi nommées et que dans l'état de nature, il n'y ait point de propriété des biens. »⁴

C'est la traduction de Barbeyrac qui fait surgir le terme de *commerce*, et l'amène à employer l'expression de « commerce de services » là où, dans Pufendorf, il est question de *mutua inter homines officia*. Le terme est pris dans son sens général, ou figuré, de relations humaines⁵, et non dans son sens propre d'affaires commerciales, ou économiques. Cela suffit cependant à montrer le point de liaison entre droit naturel et économie, liaison effective, par exemple dans les *Lectures on jurisprudence* d'A. Smith.

¹ Pufendorf, *DNG*, III, IV, § 1.

² *Ibid.*, II, II, § 4.

³ Pufendorf, *DHC*, I, VI, § 3.

⁴ Pufendorf, *DNG*, VIII, I.

⁵ Avec une connotation de civilité, mais aussi d'utilité : cf. ce qu'en dit A. O. Hirschman dans *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1980, p. 60, et le chapitre suivant de la présente étude.

Or ce que cherche A. Smith dans Pufendorf, ce n'est pas seulement un contenu économique¹ dont il pourrait tirer parti pour *La richesse des nations*. Il y trouve surtout la structure juridique adéquate à la formulation de ses théories économiques. Cela tient d'abord à ce que le domaine du commerce ainsi dégagé se réalise principalement dans des contrats, qui portent sur des biens matériels. L'histoire du droit naturel, en tant qu'elle touche à la propriété et à l'échange des biens, fait alors partie de celle du libéralisme économique².

Mais il ne faut pas, pour autant, négliger les *mutua inter homines officia*, c'est-à-dire la dimension propre de la sociabilité, celle d'un rapport entre les hommes, et pas seulement d'un rapport « réel » entre les choses. Lorsqu'il s'interroge sur les motifs qui ont porté les hommes à former des sociétés civiles (des Etats), Pufendorf écarte l'explication par les besoins. Il n'est pas nécessaire, pour satisfaire aux besoins de la vie, de s'unir en un corps politique : à l'appui de sa thèse, Pufendorf fait référence au commerce, particulièrement au commerce international, les hommes ont pu développer les échanges commerciaux « sans être néanmoins obligés pour cela de se joindre en un seul corps de société civile avec ceux qui leur fournissent ces marchandises »³.

L'argument n'est pas nouveau : on le trouve chez Aristote. Mais si Pufendorf, à la suite d'Aristote, affirme que les hommes ne s'associent pas politiquement « en vue seulement d'échanges commerciaux et de relations d'affaires les uns avec les autres »⁴, il donne à cette idée une portée nouvelle. Il ne s'agit plus d'établir une hiérarchie entre la seule existence matérielle et la vie heureuse (c'est-à-dire vertueuse) réservée au citoyen. La distinction se fait entre deux genres de vie, et deux types de rationalité. D'un côté la genèse des sociétés politiques, qui place, à l'origine de l'unité politique, la crainte et la volonté de se garantir des torts que les hommes peuvent se faire les uns aux autres. Pufendorf rejoint ici Hobbes pour mettre la question de la menace et du danger au cœur de la théorie politique⁵. Mais, d'un autre côté, Pufendorf dégage l'espace où, au bienfait, peut s'articuler le commerce, le juste à l'utile, dans des conduites à la fois intéressées et bienfaitantes, qui sont susceptibles d'appréhension rationnelle, et ne

¹ Le contenu économique du droit naturel est étudié par A. Schumpeter dans son *Histoire de l'analyse économique*, trad. fr., t. I, Paris, Gallimard, 1983, II, chap. II, ou par T. Hutchison, *Before Adam Smith : the emergence of political economy (1662-1776)*, Oxford, Blackwell, 1988.

² Point développé par J. G. A. Pocock dans *Virtue, rights and manners*, in *Virtue, Commerce and History*, Cambridge UP, 1985, p. 43 sq.

³ Pufendorf, *DNG*, VII, I, § 6.

⁴ Aristote, *Pol.*, III, 9, 1280 a 35.

⁵ Cf. ce qu'en dit P. Pasquino, *Hobbes : natural right...*, art. cité, p. 10 et 11.

relèvent pas de la simple prudence : c'est bien à propos de la sociabilité naturelle que Pufendorf dit qu'il existe une *droite raison*.

Tel est donc le rapport de convenance qui lie la réflexion économique au droit naturel. Mais on ne trouve là qu'une parenté structurelle, non toute la réalité d'une continuité historique. De même qu'entre Pufendorf et Adam Smith s'interposent toutes les médiations de la réception du droit naturel, au XVIII^e siècle, en Ecosse¹, de même le rapport entre le droit naturel et la physiocratie se comprend à partir des transformations des conceptions du droit naturel qu'enregistre, au milieu du siècle, l'*Encyclopédie*.

DE BARBEYRAC A L' « ENCYCLOPÉDIE » :

L'EXTENSION DU DROIT NATUREL ET LA QUESTION DES MOTIFS

L'*Encyclopédie* comporte deux articles consacrés au droit naturel. A l'article « Droit de la nature ou droit naturel », écrit par Boucher d'Argis, Diderot décida d'ajouter l'article « Droit naturel », qu'il rédigea lui-même, parce que, admet-on généralement², il était en désaccord avec les fondements, Dieu, la liberté de l'homme et sa responsabilité morale, posés par Boucher d'Argis.

Il donnait par là une tout autre portée au droit naturel. L'article de Boucher d'Argis, au milieu de tous ceux que regroupe l'entrée *Droit*, relève de la jurisprudence, il est la présentation d'une doctrine, celle qu'expose l'école du droit naturel, et il en résume l'histoire, telle que Pufendorf, puis Barbeyrac, l'avait fixée. Boucher d'Argis prolonge cette histoire, en en présentant le dernier développement : la fin de l'article résume les *Principes du droit naturel* de Burlamaqui, parus en 1747.

L'article « Droit naturel » de Diderot est placé en tête, et catalogué comme un article de morale. Si l'article de Boucher d'Argis peut être considéré comme une contribution essentiellement technique, ou informative, celui de Diderot réaffirme l'identité du droit naturel et de la morale, caractéristique de sa modernité. On peut donc se demander si, par là, l'intervention de Diderot ne va pas au-delà de la querelle sur le fondement qui l'oppose, à travers Boucher d'Argis, à

¹ Cf. I. Hont et M. Ignatieff (éd.), *Wealth and Virtue. The shaping of political economy in the scottish enlightenment*, Cambridge, 1982.

² Cf. l'explication de J. Proust in *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1962, chap. X : « La formation de la pensée politique de Diderot ».

Burlamaqui, pour dégager la signification éthique du droit naturel, et ainsi en redéfinir le projet constitutif. C'est l'interprétation qui sera ici soutenue. Elle demande qu'on ressaisisse les transformations du droit naturel et du contexte intellectuel dans lequel elles interviennent, et, pour cela, qu'on revienne à Barbeyrac.

Barbeyrac, Bayle et le paradoxe des athées vertueux

Si Barbeyrac désigne clairement le scepticisme comme l'ennemi du droit naturel, s'il en nomme, chez Montaigne et Charron, les figures contemporaines, c'est que le danger lui paraît encore plus pressant : il voit, dans Bayle, le nouveau Carnéade¹. Pourtant, l'argument de Bayle contre lequel Barbeyrac concentre les gros de ses attaques n'est pas, à proprement parler, sceptique : il s'agit du paradoxe des athées vertueux.

La vérité du droit naturel n'y est pas en cause, puisque Bayle admet clairement qu'il y a une connaissance rationnelle des lois naturelles, à laquelle parvient l'athée, et que cette connaissance échappe au doute. En effet, après avoir formulé l'argument sceptique (les multiples contradictions des peuples sur la morale « embrouillent beaucoup la doctrine du droit naturel », donnant ainsi « des armes au pyrrhonisme »), Bayle affirme qu'il n'invalide pas le droit naturel : « Mais il me suffit que les règles les plus générales des mœurs se soient conservées presque partout, et que, pour le moins, elles se soient maintenues dans toutes les sociétés où l'on cultivait l'esprit. »² Bayle reprend ainsi à son compte l'argument de la généralité minimale du droit naturel, que Pufendorf avait opposé à Carnéade.

Le droit naturel a gagné dans sa lutte contre le scepticisme. Bayle en consacre l'acquis : la capacité à formuler un système de règles universelles, admissibles par tous, même par des athées, et dont le noyau rationnel, et minimum, se trouve dans les règles nécessaires à la conservation de l'existence. C'est ce que reconnaît Leibniz lorsqu, se référant au « degré de droit naturel qui peut avoir lieu même par rapport à un athée », il le présente comme « un droit fort imparfait borné à la conservation »³. Imparfait ? Certes, c'est là justement ce minimum que cherchait

¹ Pour avoir affirmé, dans les *Réponses aux questions d'un provincial* (t. I, p. 352) « l'incertitude de toute la morale en général » dont « les conclusions sont encore moins certaines que celles de la physique ».

² P. Bayle, *Continuation des pensées sur la comète*, § CLI.

³ Leibniz, *Jugement d'un anonyme* (JA), in DHC, § 7 et 15.

à dégager le droit naturel. Leibniz admet bien qu'on trouve chez Pufendorf de « bonnes choses ». L'accord sur un contenu minimum s'est fait.

La querelle sur le fondement n'en prend que plus d'ampleur. Dans le paradoxe de Bayle, Barbeyrac voit une tentative de séparer la morale de la religion : on y montre « l'athéisme comme un système qui laisse la morale et le droit naturel dans toute leur force »¹. Le paradoxe des athées vertueux a fait surgir la possibilité d'une vision purement naturaliste² du droit naturel : si un athée peut en connaître les lois, c'est que celles-ci se saisissent entièrement dans la nature, sans qu'aucune référence à Dieu ne soit requise. Et c'est bien cette interprétation naturaliste que Leibniz tout à la fois avalise, et retourne contre le droit naturel, en accusant Pufendorf d'avoir, avec la théorie volontariste de l'obligation et sa structure théologique, donné un fondement insuffisant au droit naturel, qui ne lui permet pas de se distinguer de Hobbes³. La réponse de Barbeyrac à Leibniz, et sa défense du droit naturel, est d'abord, et principalement, une reprise insistante de la théorie de l'obligation.

Elle ne s'arrête cependant pas là. Car les remarques de Bayle, comme l'utilisation qu'en fait Leibniz, montrent que les attaques contre le droit naturel ne se limitent pas à son fondement onto-théologique. Elles engagent deux autres questions : celle de l'extension et celle des motifs de l'action.

En reprochant à Pufendorf d'avoir « méconnu la fin » du droit naturel en la renfermant dans « les bornes de la vie terrestre », et d'en avoir trop « resserré l'objet » en limitant le droit naturel à la conformité des conduites extérieures, Leibniz met en cause la délimitation de la sociabilité, et donc l'extension du droit naturel. Au minimalisme, dont le paradoxe de Bayle a montré la dimension naturaliste, ou laïque, Leibniz n'oppose pas un fondement en Dieu, mais une autre extension : celle d'une justice universelle, qui unissant, dans une même conception de la vertu, l'intérieur et l'extérieur, et incluant la considération de la vie immortelle, ne se saisit véritablement qu'en Dieu : tout autre degré, hors la plénitude rationnelle de l'entendement divin, sera « imparfait ». On peut difficilement viser à un système plus complet que Leibniz qui cherche à bâtir l'unité d'une « jurisprudence universelle », tant divine qu'humaine.

¹ Barbeyrac, *Réponse au « Jugement d'un anonyme »* (JA), in DHC, § 16.

² Qu'il ne faut peut-être pas attribuer à Bayle. E. Labrousse, dans le livre qu'elle lui consacre (*P. Bayle*, 2 tomes, La Haye, 1963-1964), récuse toute interprétation naturaliste de la morale de Bayle, et fait ressortir son pessimisme religieux.

³ Sollicité de donner son avis sur l'adoption de l'abrégé de Pufendorf comme manuel élémentaire de droit, Leibniz en fit une lettre anonyme que Barbeyrac joint, avec sa réponse, à ses éditions de l'abrégé, à partir de 1716 (JA, in DHC, d'après lequel je cite). R. Sève (*op. cit.*) analyse en détail tant la critique que Leibniz fait du volontarisme de Pufendorf, que sa propre conception de la justice.

Or, sur ce point, Barbeyrac ne reprend pas les positions de Pufendorf, mais admet, avec Leibniz, qu'il faut compter l'immortalité de l'âme parmi les principes du droit naturel. Il annule ainsi la séparation posée par Pufendorf entre la théologie morale et le droit naturel dont il modifie l'extension : aux devoirs envers les semblables — contenu de la sociabilité — s'ajoutent deux autres classes de devoirs : ceux que l'on a envers soi-même et ceux que l'on a envers Dieu. Voilà la religion incluse dans le droit naturel, et la philosophie morale bâtie sur la théologie naturelle. C'est la solution la plus couramment adoptée à cette époque¹ ; pour Locke, particulièrement, le droit naturel est inséparable de la théologie naturelle².

Or, une telle extension du droit naturel à la théologie morale met en cause tant le minimalisme de son projet constitutif que l'articulation de la sociabilité et du droit naturel avec le discours économique. Entre une conception théocentrique, comme celle de Locke, où le passage de l'utilité immédiate à l'utilité éclairée ne peut être accompli en ce monde, et le sociologisme laïque d'« athées pratiques » comme Hume ou Smith il n'y a pas continuité mais rupture³.

La deuxième question, celle des motifs de l'action, est la conséquence de la critique de Bayle, qui trouve là sa portée véritable. Bayle distingue soigneusement entre la question de la connaissance du bien et du mal, et la question des mœurs. Il n'admet la possibilité de la première qu'en la proclamant sans effet sur la seconde, mettant radicalement en doute la capacité du bien, appréhendé de la sorte, à diriger efficacement les conduites. La contrepartie de l'existence d'athées vertueux est celle de chrétiens vicieux. Et ils sont nombreux, montrant que notre conduite ne se modèle pas sur nos idées, mais découle en réalité de nos instincts, de nos passions. Les sociétés chrétiennes ne sont pas des modèles d'activité authentiquement religieuse, si elles rivalisent, ce n'est pas dans la piété : « Leur émulation ne va qu'à se surpasser dans l'art militaire, et dans celui de s'enrichir, et dans celui de mieux tendre un piège par les ruses de la politique. »⁴ Bayle affirme ainsi que les conduites humaines sont des agissements passionnels et que

¹ Carmichael, professeur de philosophie morale à l'Université de Glasgow, et commentateur de Pufendorf, tient compte, de la même façon que Barbeyrac, de la critique de Leibniz : il lie la connaissance morale à la théologie naturelle. Cf., sur ce point, J. Moore et M. Silverthorne, Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth century Scotland, in Hont et Ignatieff, *Wealth and Virtue*, op. cit., chap. 3.

² Cf. J. Dunn, *La pensée politique de John Locke*, trad. fr., Paris, PUF, 1991.

³ Cf. J. Dunn, From applied theology to social analysis : the break between J. Locke and the scottish enlightenment, in Hont et Ignatieff, op. cit., chap. 5.

⁴ P. Bayle, cité par E. Labrousse, op. cit., t. II, chap. IV.

leur domaine est celui, individuel ou politique, de l'utilité particulière : le commerce, la négociation, « l'art cruel et barbare de l'artillerie et de la piraterie ».

Ces conduites animées par les instincts et les passions ne sont cependant pas dénuées de régularité : hors de toute intentionnalité morale, une mécanique des passions assure un ordre suffisant à la conservation de l'espèce. Bayle partage ainsi avec les jansénistes (quelle que soit par ailleurs la violence de leur opposition et de leurs polémiques) la conception augustinienne de la séparation radicale de la concupiscence et de la grâce, séparation si radicale qu'elle conduit, paradoxalement, à faire apparaître l'ordre de conservation de la concupiscence. On a pu identifier, dans la découverte de semblables régularités non normatives, « la problématique préalable à l'économie politique classique », son « moule théologique »¹. On voit apparaître, chez Bayle, l'argument dont Mandeville tirera les conséquences : des sociétés, qui ne pratiqueraient que les vertus chrétiennes, seraient incapables de se conserver dans l'existence.

Or, dans une telle opposition de la vertu et du commerce, il n'y a pas de place pour la sociabilité. Elle ne s'identifie à aucun des deux termes, cette conception de l'amour-propre éclairé paraît corrompue au regard des exigences d'une vertu religieuse intègre et intégrale, mais beaucoup trop moralisatrice au regard de l'ordre mécanique des passions. On veut bien reconnaître à la sociabilité une certaine cohérence rationnelle, mais elle n'a aucune valeur explicative quant à la réalité des conduites : bref, c'est une *chimère* !

L'argument sceptique revient donc, mais déplacé, il ne porte plus sur la vérité, mais sur l'effectivité des conduites, sur leurs motifs. Cela conduit Barbeyrac à une défense de l'utilité sociale de la religion, appuyée sur une analytique des représentations qui lie leur efficacité à leur niveau de généralité : « Ce ne sont pas ordinairement les idées particulières de la religion qui font impression sur les hommes et qui les déterminent à faire du bien et du mal : mais ce qui agit le plus efficacement sur eux, c'est l'idée générale de quelque divinité, qui punit le vice et récompense la vertu. »² C'est à ce titre qu'il accorde à Leibniz que la considération de l'immortalité de l'âme fait partie du droit naturel, car la crainte qu'elle entretient nous pousse à l'obéissance.

Il semblerait que le droit naturel ne puisse répondre aux critiques nouvelles qu'il rencontre qu'en mettant son identité en cause. L'extension du droit naturel

¹ Sur la filiation janséniste des conceptions de Hume et d'Adam Smith, cf. Hutchison, *Before Adam Smith*, op. cit., et J.-C. Perrot, La main invisible et le Dieu caché, in *Différences, valeurs, hiérarchies*, textes offerts à L. Dumont réunis par J.-C. Galey, Paris, 1984.

² Barbeyrac, note 1 au § 19 de *DNG*, II, III.

à l'immortalité de l'âme est disparition du minimalisme. La question des motifs déplace l'attention des normes aux faits, de la recherche du principe extérieur et supérieur à l'étude des déterminations internes de la conduite, ce qui tend à substituer une psychologie des motivations à une métaphysique de l'obligation.

Burlamaqui : la raison et le bonheur

Burlamaqui suivit les changements indiqués par Barbeyrac, et les appliqua dans sa présentation du droit naturel. Candidat, en 1723, à la chaire de droit naturel de l'Université de Genève, il soutint la thèse de l'extension maximale du droit naturel¹, ajoutant aux devoirs mutuels de la sociabilité ceux qui, pour Pufendorf, relevaient de la théologie morale : les devoirs de l'homme envers lui-même, et les devoirs envers Dieu. Ses *Principes du droit naturel*² (publiés en 1748) comprennent donc ces trois états.

Burlamaqui s'y présente comme un continuateur de Pufendorf (qu'il exposait en détail dans ses cours) et réaffirme les principes de sa théorie de l'obligation (la verticalité hiérarchique du rapport à Dieu, la liberté comme capacité de se soumettre à la règle, et l'imputabilité des actions). Il cherche cependant à la rendre conciliable avec la critique de Leibniz, et accomplit pour cela le déplacement, amorcé par Barbeyrac, de la métaphysique à la psychologie, de l'obligation au motif, de l'extériorité du commandement à l'intériorité de la détermination : Burlamaqui en vient à parler de ce « sentiment que nous appelons obligation »³. Celle-ci est alors définie comme cette « nécessité morale qui consiste dans l'impression que font sur nous certains motifs, qui nous déterminent à agir d'une certaine façon, et ne nous permettent pas raisonnablement d'agir d'une manière opposée »⁴. Aussi son éditeur, De Felice, dont les commentaires sont une défense de l'orthodoxie jusnaturaliste, lui reproche-t-il d'avoir méconnu le fondement véritable de l'obligation.

La même orientation vers la psychologie conduit Burlamaqui à ajouter le

¹ Cf. B. Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel*, Genève, 1944.

² *Les principes du droit naturel (PDN)* sont le seul ouvrage que Burlamaqui ait publié de son vivant. Après sa mort (1748), paraissent successivement : en 1751, *Les principes du droit politique (PDP)*, publiés par J. Vernet (édition contestée par les héritiers) ; de 1766 à 1768 à Yverdon, *Les principes du droit de la nature et des gens (PDNG)*, édition De Felice (réunissant les deux précédents ouvrages, et amplement commentée) ; en 1783 à Lausanne, *Les éléments du droit naturel (EDN)*, résumé inédit tiré des cahiers que Burlamaqui utilisait pour ses cours.

³ Burlamaqui, *PDN*, I, IX, § 4.

⁴ *Ibid.*, I, VI, § 9.

sens moral (qu'il emprunte à Hutcheson¹) à la raison, comme moyen de découvrir les règles. Le sens moral, « ce mouvement du cœur qui le porte à aimer certaines actions et à en détester d'autres, presque sans raisonnement et sans examen... »², est une pure disposition interne à la connaissance et à l'action, sans extériorisation discursive ; il est donné comme un « sentiment », un « goût », l'esprit « s'y plaît » ; c'est quelque chose comme un « instinct »... Faut-il voir là, sinon l'abandon, du moins l'atténuation du strict rationalisme du droit naturel ? Les critiques de De Felice vont dans ce sens : ce prétendu sens moral n'est pour lui qu'« une qualité occulte ».

Ces transformations, cependant, n'entraînent pas de véritable rupture, et Burlamaqui n'usurpe pas sa place dans la lignée jusnaturaliste. Le sens moral, ce mouvement immédiat vers le bien, n'est autre que la sympathie, le rapport immédiat et vécu à l'autre ; avant Hutcheson, Shaftesbury³ l'avait introduit, dans l'intention de réfuter Hobbes et les « pyrrhonistes », à l'appui d'une conception de la sociabilité et du libre usage de la raison. Tel que le reprend Burlamaqui, le sentiment moral permet d'ajouter, à la sociabilité déduite de Pufendorf, une sociabilité immédiate ressentie : il peut ainsi vanter « le charme de ces affections sociales » d'où « naissent les plaisirs les plus purs »⁴. Bien loin d'entamer une critique du rationnel, Burlamaqui veut en expliquer l'efficacité.

Et ce d'autant plus que le contenu du rationnel reste le même. L'extension du droit naturel, bien loin de remettre en cause le primat de la sociabilité, l'entérine. En étendant le droit naturel à deux états supplémentaires, Burlamaqui ne l'ouvre pas à un contenu religieux, il reprend une tradition stoïcienne : la présentation des devoirs de l'homme envers lui-même et envers Dieu (considérablement plus courte que l'exposé de la sociabilité) vient de Cicéron. En appliquant, à ces deux catégories de devoirs, le principe de la sociabilité, celui de la réciprocité des rapports d'égalité entre les hommes, Burlamaqui fait une affirmation de droits de ce qui n'était, dans la tradition stoïcienne, qu'un énoncé des devoirs. Burlamaqui

¹ Burlamaqui y renvoie explicitement (*PDN*, II, III, § 1). *An essay on the nature and conduct of affections with illustrations on the moral sense* est paru en 1728. En 1749, Condillac traduit ses *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*. Il existe donc d'indéniables rapports entre « Scottish enlightenment », école du droit naturel, et philosophie « sensualiste » française.

² Burlamaqui, *PDN*, II, III, § 3.

³ Dans ses notes au *Droit de la nature et des gens*, Barbeyrac recommande la lecture de l'*Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement dans les conversations qui roulent sur les matières les plus importantes* (trad. fr., 1710) de Shaftesbury. Ses œuvres sont traduites en français, entre autres par Diderot, dont le premier travail publié fut une traduction (une paraphrase plutôt d'après ses commentateurs) de *An inquiry concerning virtue and merit* de Shaftesbury.

⁴ Burlamaqui, *PDN*, II, IV, § 14.

emprunte celui-ci à Cicéron, dans la partie consacrée aux devoirs de l'homme envers lui-même : la « culture de la raison », le « soin de l'âme » et la connaissance du « juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs », mais il en fait l'occasion de l'affirmation de la liberté naturelle que tous les hommes ont « de disposer de leurs personnes, de leurs actions et de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur »¹. Ce pouvoir peut être considéré comme un droit, ou une faculté morale, parce qu'il est inséré dans le réseau des rapports réciproques de la sociabilité : le droit est « le pouvoir qu'a l'homme de se servir de sa liberté et de ses forces naturelles à l'égard des autres hommes, en tant que cet exercice de ses forces et de sa liberté est approuvé par la raison »². Plus spectaculairement encore, l'exposé des devoirs de l'homme vis-à-vis de Dieu, qui sont ceux de la religion, de la nécessité de rendre un culte à l'Être supérieur dont les hommes sont dépendants, se continue par l'affirmation du droit pour chacun de choisir sa religion, celle du « droit naturel à l'examen ». C'est que la liberté n'est pas définie par rapport à Dieu, mais par rapport aux autres hommes. Au droit pour chacun de choisir sa religion correspond, chez les autres hommes, « une obligation indispensable de respecter ce droit et de ne lui donner aucune atteinte »³. Et, de la même façon, l'utilité sociale de la religion primant sur la vérité du dogme, place est laissée au libre examen.

Si les modifications introduites par Burlamaqui conduisent à un maximalisme, celui-ci ne consiste pas dans l'affirmation d'un système complet de morale ou de religion, mais dans un renforcement du droit naturel, comme pouvoir individuel. L'originalité du propos de Burlamaqui consiste dans cette extension du droit naturel au bonheur, affirmée dès le début des *Principes du droit naturel* :

Nous avons dessein, dans cet ouvrage, de rechercher quelles sont les règles que la seule raison prescrit aux hommes pour les conduire sûrement au but qu'ils doivent se proposer, et qu'ils se proposent en effet, je veux dire un véritable et solide bonheur, et c'est le système ou l'assemblage de ces règles, considérées comme autant de lois, que Dieu impose aux hommes, que l'on appelle droit de la nature⁴.

On n'a pas quitté le domaine du droit naturel : Burlamaqui continue à mettre, à son principe, la conservation et l'amour de soi. Mais il n'en fait plus que le premier terme d'une série, qui inclut « notre conservation, notre bonheur,

¹ Burlamaqui, *EDN*, II, V.

² *Ibid.*, I, IV.

³ *Ibid.*, II, II.

⁴ Burlamaqui, *PDN*, I, I, § 1.

notre perfection »¹. Le droit naturel ne se définit donc plus par rapport au seul minimum de la conservation de l'existence (laissant au savoir propre, ou à l'expérience, de chacun ce qui conduit de l'existence à la satisfaction), mais il est déterminé par la considération de la fin. Ce qui en étend considérablement le champ : le droit naturel inclut maintenant toutes les règles qui dirigent la conduite humaine, l'amenant « sûrement » au bonheur.

Cela conduit Burlamaqui à modifier la conception de la loi. Rejetant la conception, commune à Hobbes et à Pufendorf, pour qui « la loi ne vise qu'au but de celui qui l'établit », et qui fait de la loi une gêne, Burlamaqui affirme que « Dieu commande à des êtres raisonnables, non pour les contraindre, mais pour les conduire à leur destination qui est la félicité »². Il faut voir là moins une négation du fondement volontariste de l'obligation (Burlamaqui, on l'a vu, le maintient au moins formellement) que l'abandon de la problématique du tort et de la menace où s'ancre la théorie politique de Hobbes. La thèse de Burlamaqui est celle-là même que, dans sa préface, De Felice attribue à Cumberland : « Ce n'est pas, au moins principalement, la crainte et la défiance qui portent les hommes à se soumettre au droit naturel, mais le désir de jouir du bonheur le plus grand dont ils soient capables, bonheur que la raison leur fait voir comme l'effet naturel et nécessaire de l'observation des lois que la nature dicte. »³ De la définition que Burlamaqui donne de la sociabilité, disparaissent toutes les références aux torts, ou à la faiblesse qu'on trouvait chez Pufendorf, en même temps que s'affirme une orientation positive au bien : la sociabilité est, pour Burlamaqui, « cette disposition qui nous porte à la bienveillance envers nos semblables, à leur faire tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, et à subordonner toujours notre avantage particulier à l'avantage commun et général »⁴.

De même que la conservation s'étend jusqu'au bonheur, à la puissance s'ajoute la bienveillance. Cela vaut pour Dieu, et la loi naturelle, comme pour le souverain civil, et les lois politiques. La conséquence en est la disparition de la raison d'Etat, et du principe d'autonomie du politique qui la fonde. Dans une problématique du tort et de la menace, le souverain est seul juge des moyens de la conservation, aussi les sujets peuvent-ils obéir à la loi, sans en connaître les raisons. Pour Burlamaqui, il n'est d'obéissance légitime qu'à une puissance bienveillante approuvée par la raison

¹ Burlamaqui, *PDN*, II, IV, § 9.

² *Ibid.*, I, X, § 3.

³ De Felice, Introduction à son édition des *Principes du droit de la nature et des gens*, *op. cit.*

⁴ Burlamaqui, II, IV, § 14.

de celui qui s'y soumet. C'est rendre tout homme juge des fins : si l'on n'obéit qu'à ce que l'on approuve, c'est qu'on peut le connaître.

La principale conséquence de l'extension du droit naturel, telle que la conçoit Burlamaqui, est un considérable renforcement du pouvoir de connaître. Pour que le droit naturel existe, « il suffit que l'homme puisse, relativement à sa destination et à son état, connaître avec certitude les choses qui intéressent sa perfection et sa félicité »¹. Cette condition « suffisante » est exorbitante au regard du minimum requis par Hobbes. Sa philosophie morale peut se passer de « droite raison », de critère objectif de l'avantageux et du dangereux. Le droit naturel de Burlamaqui requiert la possibilité de donner à chaque chose son « juste prix ». Renforcement du droit et développement de la connaissance vont ainsi de pair, puisque « l'usage de nos facultés ne devient un droit qu'autant que la raison l'approuve » et que « tout ce que l'homme peut raisonnablement faire devient pour lui un droit »². Le droit et le raisonnable sont coextensifs, et leur développement conjugué est progrès vers le bonheur.

Cela suppose la connaissance globale de la totalité des rapports, puisque le vrai bonheur, est-il rappelé, se saisit dans l'harmonie du tout. Les conduites individuelles anticipant nécessairement l'avenir, Burlamaqui admet qu'en ce qui les concerne la détermination par le probable suffit³. Pour concevoir le certain, il faut se placer d'un autre point de vue, celui d'un Dieu planificateur, qui a prévu tous les possibles. Ce n'est que de là que l'on pourra comprendre la transformation de la conception de la loi, qui n'est plus restrictive mais incitative, faisant, d'un Dieu contraignant, un Dieu prévoyant pour les hommes : « Il n'a pas eu seulement en vue de gêner leur liberté, mais il a voulu leur faire connaître ce qui leur convenait le mieux, ce qui était le plus propre à leur perfection et à leur félicité. »⁴ C'est depuis ce système et son achèvement que le bonheur peut s'assurer dans la perfection (alors qu'il s'épuise chez Hobbes en une quête infinie), et qu'on peut saisir, comme une harmonie, l'unité d'un tout où il ne peut y avoir de conflits entre les classes de devoirs : « La Providence a établi que pour l'ordinaire le bien des particuliers de la société se trouve dans le bien commun. »⁵ Ainsi s'articulent les conduites individuelles orientées vers la satisfaction, et leur objectivation dans une totalité.

¹ Burlamaqui, *PDN*, I, I, § 9.

² *Ibid.*, I, VII, § 3.

³ Cf. *PDN*, I, VI, § 6.

⁴ Burlamaqui, *PDN*, II, V, § 4.

⁵ Burlamaqui, *EDN*, II, VIII.

Burlamaqui conserve la distinction des états originaires et des états accessoires, ou adventices. Il maintient donc l'articulation, caractéristique de la sociabilité naturelle, entre le bienfait et le commerce. La rationalité, donc la prévisibilité, de conduites individuelles, orientées vers l'avenir, et, comme telles, seulement probables, se réalise dans le respect des engagements. Mais le droit naturel forme aussi système, qui se saisit comme un tout. On assiste à une sorte d'objectivation du bienfait, dans un ordre naturel, où s'affirme la dimension religieuse des conceptions de Burlamaqui. La volonté divine s'y saisit comme Providence, et s'appréhende dans ses effets : « Car la gloire de Dieu consiste à manifester ses perfections, sa puissance, sa bonté, sa justice ; et ces mêmes vertus ne sont autre chose que l'amour de l'ordre et du bien universel. »¹

Ce Dieu qui aime l'ordre est beaucoup plus proche du Dieu de Malebranche que de celui de Pufendorf ou de Descartes². La neutralisation du volontarisme permet à Burlamaqui de poser l'extension du droit naturel, comme pouvoir individuel, de la conservation au bonheur, et la garantie de cette extension se trouve dans la providentialité d'un ordre qui se saisit comme un tout. Ces caractéristiques se retrouvent dans la conception physiocratique du droit naturel, qui, elle aussi, pose un droit naturel en extension, dans un développement corrélatif du pouvoir et de la connaissance, dont la globalité se saisit comme un ordre³. On n'a là encore qu'une analogie structurelle, qui permet d'appréhender les conditions philosophiques de la formulation de la thèse physiocratique, mais non pas un rapport direct. Car il manque à Burlamaqui ce qui fera l'existence même de la physiocratie : l'exposé des connaissances qui réalisent ce renforcement du droit, l'énoncé de la règle du maximum, l'invention de l'économie.

En lieu et place de la recherche de telles connaissances, on a, chez Burlamaqui, l'affirmation, grâce à un finalisme insistant, qu'elles sont déjà données : « Le Créateur, par un effet de sa bonté, ayant fait les hommes pour les rendre heureux, leur ayant imprimé une pente invincible pour le bonheur, et les ayant en même temps assujettis à vivre en société, leur a sans doute aussi donné des principes qui leur fassent aimer l'ordre, et des règles qui leur indiquent les moyens de le procurer et de le maintenir. »⁴ Ces principes existent déjà, en effet : on les trouve chez Pufendorf.

¹ Burlamaqui, *PDN*, II, II, § 3.

² Cf. J.-L. Marion, De la création des vérités éternelles au principe de la raison : remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz, in *Dix-septième siècle*, vol. 37, n° 2, avril-juin 1985, p. 143-164.

³ Cf. chap. V.

⁴ Burlamaqui, *PDN*, II, II, § 5.

Cette harmonie préétablie, qu'il est donc inutile d'observer empiriquement, est en effet d'abord requise pour penser l'unité du droit naturel, c'est-à-dire la conservation, dans une extension modifiée, du système de Pufendorf. La démarche de Burlamaqui est *a posteriori* ; elle suppose un savoir déjà constitué. Il ne déduit pas des conséquences nouvelles à partir d'un premier principe, il rapporte à une unité déjà constituée des éléments, par ailleurs connus, et constate leur compatibilité. C'est ce qu'il appelle la « raison de convenance », raison « tirée de la nécessité d'admettre une chose comme certaine pour la perfection d'un système d'ailleurs solide, utile et bien lié ; mais qui, sans ce point-là, se trouverait défectueux quoiqu'il n'y ait aucune raison de supposer qu'il pêche par quelque défaut essentiel »¹.

On peut mettre en rapport le système préexistant de la science, et tout ce qui nous est donné, par ailleurs, comme certain, ce que Burlamaqui nomme, comme ses contemporains, un « fait sensible ». C'est ainsi qu'est justifiée l'adjonction au droit naturel systématisé par Pufendorf de l'immortalité de l'âme, qui n'insère pas le droit naturel dans la théologie morale, mais réalise l'accord, que le finalisme permet de mettre en scène, entre la recherche savante et le sens commun. Cette démarche a pour principal mérite, aux yeux de Burlamaqui, de court-circuiter la question du fondement, qu'elle rend inutile : « Nous avons mis à part toute spéculation abstraite et métaphysique pour ne consulter que le fait, que la nature et que l'état des choses. »²

Le droit naturel s'appuie alors sur une double certitude. Celle de la science, de la cohérence rationnelle du système de Pufendorf. Celle de l'« évidence sensible », c'est-à-dire des vérités communément reçues, dont on ne peut « raisonnablement » douter (qu'il s'agisse de l'immortalité de l'âme ou de la moralité du mariage...). Accord de deux modes de certitude que reproduit celui de la raison et du sentiment moral. Le sentiment moral suffit aux cas les plus courants, auxquels il permet de répondre immédiatement ; à la raison reviennent le développement réflexif des principes immédiatement sentis, l'application aux cas les plus compliqués : morale commune et droit savant.

Est ainsi maintenue l'identité du droit naturel et de la morale, dans un monde d'où la menace sceptique a disparu, et où la certitude du savoir est si immédiatement garantie dans l'évidence du sens commun qu'il est inutile d'en creuser les fondements métaphysiques.

Peut-être cette quiétude, que respire toute l'œuvre de Burlamaqui, n'est-elle

¹ Burlamaqui, *PDN*, II, XIII, § 3.

² *Ibid.*, II, V, § 3.

pas tout à fait justifiée. Il est en effet significatif que Boucher d'Argis, résumant, dans l'article « Droit de la nature » de l'*Encyclopédie*, l'apport de Burlamaqui au développement du droit naturel, ne retienne pas cette extension du droit naturel de la conservation au bonheur, mais réitère, de la façon la plus classique, les fondements métaphysiques de l'obligation : de la dépendance de l'homme vis-à-vis d'un supérieur se tire l'obligation de prendre la loi comme règle de l'action, l'autorité du droit naturel est établie sur la raison et la révélation.

Qu'en est-il alors du contenu du droit naturel ? Le début de l'article de Diderot manifeste une certaine inquiétude : difficulté de définir le droit naturel, nécessité cependant d'« établir clairement quelques principes à l'aide desquels on pût résoudre les difficultés les plus considérables qu'on a coutume de proposer contre la notion du droit naturel ». L'identification de ces difficultés permettra de préciser ce que visait Diderot en rajoutant son article à celui de Boucher d'Argis : simple polémique sur les fondements, ou redéfinition du contenu du droit naturel ?

Diderot : droit naturel ou sociabilité ?

C'est, pour Diderot, dans « la volonté générale de l'espèce »¹ qu'on trouve les règles universelles de l'éthique humaine. On est donc placé, avec l'article de Diderot, devant cette réduction du droit naturel à un simple naturalisme, dont Bayle avait introduit la possibilité. Ce naturalisme peut prétendre à un fondement scientifique, référence est faite aux problèmes contemporains que pose la détermination des espèces animales. Fixisme ou transformisme ? Diderot affirme à la fin de son article que « quand on supposerait la notion des espèces dans un flux perpétuel, la nature du droit naturel ne changerait pas ». Il le détache, par là, de toute interprétation providentialiste, excluant, de sa référence à l'espèce humaine, toute affirmation d'une échelle des êtres, d'un ordre des espèces, toute finalité.

Il dégage en même temps le droit naturel d'un autre fondement métaphysique, dans la spiritualité de l'âme et la libre détermination de la volonté, auquel il avait fait une allégeance très formelle au début de son article. La volonté de l'espèce n'est pas volontariste. On ne trouve aucune allusion à la volonté comme unité de décision dans la définition que donne Diderot d'une volonté générale,

¹ Diderot, *Droit naturel (DN)*, in Diderot, *Œuvres politiques* (éd. P. Vernière), Paris, Garnier, 1963, p. 29 (les citations sans appel de note en sont tirées).

qui n'est autre que la raison puisque c'est « l'acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions ».

La formule, on le sait¹, est empruntée à Malebranche, tout comme l'opposition du général et du particulier qui structure l'article, déterminant les rapports de l'individu à l'humanité dont il fait partie : « Les volontés particulières sont suspectes ; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne. » Cette référence à Malebranche laisse entendre que le fondement onto-théologique du droit naturel est par là déplacé, ou neutralisé, plutôt que véritablement réfuté, ce qui tend à limiter la portée de l'attaque de Diderot sur la question du fondement.

Si l'on en reste là, en effet, la différence entre les positions de Diderot et celles de Burlamaqui n'est pas décisive et ne suffit pas à expliquer la rédaction de l'article de Diderot. Certes, on est passé de Dieu à l'espèce, mais c'est toujours pour affirmer la raison. La volonté générale « raisonne », Burlamaqui pose l'équivalence de la « raison » et du « langage de Dieu »². L'affirmation de la dimension entièrement rationnelle du droit naturel l'emporte d'autant plus sur la référence qui la fonde que Diderot semble partager avec Burlamaqui la même conception totalisante de la raison. L'humanité, naturalisée dans l'espèce, a une fonction englobante comparable à la totalité providentielle de Burlamaqui³, la subordination de la particularité à la généralité de l'espèce substitue, au commandement divin du droit naturel volontariste, l'insertion dans un ordre naturel.

Pour comprendre le projet de Diderot, quand il écrit l'article « Droit naturel », il faut donc se tourner vers la cible explicitement désignée, ces « difficultés (...) qu'on a coutume de proposer contre la notion du droit naturel ». Elles ont, dans l'article, un porte-parole, « le raisonneur violent ». On peut y voir un représentant de Hobbes. Il y défend en effet le *ius omnium in omnia*, dont il développe la conséquence jusqu'à l'état de guerre. Il s'y présente comme matérialiste. Sa violence est déterminée : « Qu'on ne me reproche point cette prédilection, elle n'est pas libre. »

L'article de Diderot est ainsi consacré à réfuter le discours du « raisonneur violent ». Mais c'est une réfutation qui conserve tout autant qu'elle rejette. Dide-

¹ Sur cette question cf. P. Riley, *The general will before Rousseau, the transformation of the divine into the civic*, Princeton UP, 1986, p. 202 ; et l'article de A. Postigliola, De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du « raisonneur violent », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 1980, vol. 39.

² Burlamaqui, *PDN*, II, II, § 8.

³ Selon S. Rials, Diderot conçoit « le monde comme une unité, un tout soumis à une loi universelle et formant système ». Cf. *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par S. Rials, Paris, Hachette, 1988, p. 422.

rot reproche certes à Hobbes d'annuler le droit naturel dans la détermination seulement individuelle du juste et de l'injuste, mais c'est pour en « plaider la cause » devant « le genre humain » et trouver le droit naturel dans « la volonté générale de l'espèce » humaine. On n'est donc pas sorti de « la voix de la nature » ; on en a simplement déplacé l'expression, de l'individu à l'espèce. Le passage par Hobbes est décisif : il permet d'affirmer le droit naturel, tout en neutralisant le fondement volontariste et spiritualiste.

Quelles que soient donc les références scientifiques, ou philosophiques, sur lesquelles Diderot appuie sa conception du droit naturel, la réalité de la démonstration s'accomplit dans le travail sur l'argument du « raisonneur violent », que Diderot retourne plutôt qu'il ne l'annule, si bien que, dans la critique même de son argument, Diderot effectue un retour à Hobbes.

Retour, d'abord, à la question où s'ancre le projet même du droit naturel, celle de la conservation de l'existence. Avec le raisonneur violent, qui propose d'échanger sa vie contre celle des autres, c'est dans la vie et la mort que se pose le droit naturel, non dans son extension au bonheur. Le propos de Diderot est tout autre que celui de Burlamaqui. Il ne s'agit pas de voir si une sociabilité étendue peut être la base d'un renforcement du droit individuel, mais de revenir à l'existence de ce droit, de reprendre le débat entre Hobbes et Pufendorf. Comme celui-ci, Diderot affirme la sociabilité. Il en redonne les composantes : l'adéquation de la raison, de la nature et de la société dans une même extension, celle de l'humanité. Contre Hobbes, Diderot en affirme l'existence comme espèce, c'est-à-dire la dimension animale. Dire que « l'homme est un loup pour l'homme », formule, apparemment, mais faussement, animalière, c'est, comme le fait ressortir la critique de Diderot, considérer que l'homme se conduit avec les hommes comme les loups le font avec les hommes (ou avec des animaux d'autres espèces) et donc nier qu'il existe, entre les hommes, une solidarité d'espèce. C'est pourquoi Diderot propose de traiter ceux qui se conduisent ainsi comme des « bêtes farouches » ou des « animaux dénaturés ».

Par là s'éclaire le rapport de la sociabilité ainsi défendue au fondement scientifique qu'elle pourrait trouver dans le naturalisme. Le rapport essentiel est celui du général au particulier, qui donne à l'article de Diderot sa dimension fortement anti-individualiste. Individu méchant de l'état de nature, ou despote, « l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière est l'ennemi du genre humain » ; il s'agit donc de qualifier l'individu ainsi stigmatisé : « être dénaturé », ou « bête farouche », celui qui « renonce à la qualité d'homme ». La distinction des espèces n'est utilisée que pour qualifier le rapport de l'individu et du genre. Elle n'a de statut que métaphorique. Aussi Diderot peut-il faire référence à l'opposition du

transformisme et du fixisme, sans prendre parti¹. Il peut à la fois affirmer que « les animaux sont séparés de nous par des barrières invariables et éternelles » et glisser, tout à la fin, que « quand on supposerait la notion des espèces dans un flux perpétuel », rien ne changerait. C'est que l'unité du genre ne se saisit pas dans la différence des espèces.

L'affirmation de l'unité du genre n'est pas naturaliste, elle ne sort pas non plus directement de Malebranche : le rapport de l'individu au genre est un rapport logique. Et Hobbes, une fois de plus, se révèle en cela d'un grand secours. Diderot fait en effet dire à son porte-parole, le « raisonneur violent » : « O hommes ! c'est à vous que j'en appelle »... ; il leur propose un échange : leur vie contre la sienne ; « tout son discours, résume Diderot, se réduit à savoir s'il acquiert un droit sur l'existence des autres en leur abandonnant la sienne ». Une opposition est ainsi mise en place entre deux pôles : l'individu (qui dit « je ») et l'ensemble des autres, unifiés par leur commune exclusion de la position de parole dont le méchant a pris l'initiative. L'un, se distinguant des autres, en fait un tout : c'est sur un tel schéma que s'appuie Diderot pour affirmer que l'échange proposé n'est pas équitable, car il n'est pas réversible ; « celui-ci, explique-t-il, n'a qu'une vie, et, en l'abandonnant, il se rend maître d'une infinité d'autres vies ». C'est bien considérer l'infini comme un tout, non comme une série distributive (car, dans ce cas, celui qui se rend maître d'une infinité d'autres vies s'offre en retour à une infinité de maîtrises équivalentes, et la réciprocité est conservée). Le méchant tombe ainsi, au plus grand profit de Diderot, dans son propre piège : en prenant la parole, il a fait surgir le genre humain qui va l'étouffer.

Certes, le « raisonneur violent » ne raisonne pas chez Diderot comme chez Hobbes. Pour Diderot, le droit qu'il revendique devrait être la conséquence d'un double échange : un échange de paroles pour faire reconnaître un transfert de droits (ma vie contre les vôtres). Rien de tel chez Hobbes ; ni adresse, ni consentement ne sont requis pour affirmer le droit naturel : « Il s'ensuit que, dans cet état, tous les hommes ont un droit sur toutes choses et même les uns sur les corps des autres »², le droit de tous sur tout est *déduit* du principe d'auto-conservation. Ce n'est que dans l'énoncé du pacte social que, pour la première fois dans le *Léviathan*, intervient la réciprocité d'un « je » et d'un « tu » : « J'autorise cet homme ou cette assemblée et je lui abandonne mon droit... à cette condition que

¹ Ce qu'il fait dans les écrits expressément consacrés à cette question. Cf. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, 2^e éd., Paris, A. Colin, 1971.

² Hobbes, *Léviathan*, chap. XIII.

tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises... » Mais cette reconnaissance entre deux sujets n'est possible que par la commune référence du « je » et du « tu » à un « il » exclu du commun échange des engagements (« cet homme », « cette assemblée » qui assume la personne publique). L'échange de paroles n'est possible que sous la condition de l'autorité politique qu'il instaure.

Diderot disjoint ce que Hobbes réunit : l'échange de paroles et la soumission politique. Il peut ainsi affirmer la sociabilité dans la plénitude de son extension, celle de la réciprocité des rapports entre égaux : l'« acte pur de l'entendement... raisonne... sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable peut exiger de lui ». Seul reste donc le principe prescriptif de la sociabilité, l'horizontalité des droits et devoirs réciproques ; l'obligation verticale est neutralisée, dans sa forme politique, tout autant que dans son modèle théologique. L'obligation politique est, pour Diderot, de même nature que les règles de la sociabilité, puisque « la volonté générale de l'espèce... est la règle de la conduite relative d'un particulier à un particulier dans la même société, d'un particulier envers la société dont il est membre, et de la société dont il est membre envers les autres sociétés ». Diderot peut faire revue des combinaisons possibles entre individu et société sans que l'Etat apparaisse comme une instance définie, relevant d'une volonté ou d'une rationalité propres. Dans la suggestion que la volonté générale devrait être la loi des sociétés politiques, il faut voir, me semble-t-il, moins la prudence d'une allusion politique que la fin de la raison d'Etat : puisque la volonté générale n'est rien d'autre que celle de l'espèce, c'est-à-dire la sociabilité, il importe avant tout que la volonté politique n'en soit qu'une variante.

La sociabilité, ainsi définie en extension, conserve la caractéristique fondamentale du projet du droit naturel : concilier l'universalité d'une morale dont la référence ultime est la conservation de l'existence, et la pluralité, historique et géographique, de ses élaborations. La volonté générale, selon Diderot, se consulte en effet partout, « dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux, et même dans l'indignation et le ressentiment... ». Le droit naturel reste bien l'invariant de situations avant tout multiples. C'est la diversité qui prime : les exemples pris montrent qu'on a quitté le prescriptif pour aborder le descriptif.

C'est que Diderot n'a pas seulement dégagé la sociabilité de la théorie de l'obligation (ce qu'était déjà plus ou moins parvenu à faire Burlamaqui), il l'a retirée de son contexte juridique. Elle devient ainsi véritablement effective : c'est l'exercice commun de la raison qui donne réalité à la sociabilité. Si, entre Hobbes

et Diderot, entre « le bon et le méchant », une rencontre est possible, c'est que tous deux conviennent « qu'il faut raisonner en tout » et qu'une issue est possible à leur différend. Le raisonneur est violent : on l'étouffera. Le violent est raisonneur : on débattrà. C'est le temps de l'article. C'est l'espace du droit naturel. L'exercice de la raison est, pour Diderot, inséparable d'un échange de paroles, et les limites de la sociabilité sont celles de la communication : « Si les animaux étaient d'un ordre à peu près égal au nôtre, s'il y avait des moyens sûrs de communication entre eux et nous ; s'ils pouvaient nous transmettre évidemment leurs sentiments et leurs pensées, et connaître les nôtres avec la même évidence ; en un mot s'ils pouvaient voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler ; et la cause du droit naturel ne se plaiderait plus par-devant l'humanité, mais par-devant l'animalité. » L'humanité ne se distingue pas de l'animalité par des différences organiques, mais par un commun usage de la parole, qui délimite le rationnel.

La sociabilité ne peut vraiment s'affirmer qu'en sortant de son contexte juridique, et en se liant aux réflexions sur le langage et à la philosophie. On peut suivre, chez Diderot lui-même, cette évolution. Passer de l'article « Droit naturel » au *Supplément au voyage de Bougainville*, c'est voir s'affirmer ouvertement la critique du fondement volontariste (engagements, promesses...) du droit naturel¹. C'est surtout voir se déployer l'espace du rationnel, celui des échanges de paroles.

On trouve, dans le *Supplément*, la harangue qu'un vieillard tahitien adresse à ses compatriotes au moment du départ de Bougainville ; il y dénonce violemment la corruption religieuse, annonciatrice de soumission politique, dont sont responsables les Européens qu'il rejette. A ce discours, solitaire et de séparation, seul le silence peut répondre. Silence ostentatoire : les commentaires des personnages de Diderot, lecteurs du récit de voyage, révèlent la mise en scène. Ce qui vient d'être rapporté n'est pas un discours brut, mais « une traduction du taïtien en espagnol et de l'espagnol en français ». Car, avant d'être prononcé, le discours a été traduit : « Le vieillard s'était rendu, la nuit, chez cet Orou qu'il a interpellé, et dans la case duquel l'usage de la langue espagnole s'était conservé de temps immémorial. Orou avait écrit en espagnol la harangue du vieillard ; et Bougainville en avait une copie à la main, tandis que le Taïtien la prononçait. »²

La communication de la parole est condition des harangues solitaires : l'ori-

¹ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, éd. G. F., Paris, 1972, cf. p. 157-158, la critique spinoziste que fait Orou des promesses et des interdictions.

² Diderot, *Supplément*, *op. cit.*, p. 151.

gine n'existe pas. La sociabilité est par là disjointe de l'état de nature, elle n'est ni source, ni principe, et se déploie dans toute son extension. Le problème du droit naturel, celui du minimum d'éthique universelle commun à la variété des mœurs et des coutumes, devient alors celui de la « mesure » qui permet de rapporter un système de mœurs à un autre, c'est-à-dire de traduire : Aotorou, Tahitien qui a fait le voyage en Europe, aura, à son retour, peu de choses à raconter à ses compatriotes, « parce qu'il en a peu conçues, et qu'il ne trouvera dans sa langue aucun terme correspondant à celles dont il a quelques idées ». La morale est affaire de liaisons, celles des idées entre elles, qui s'effectuent par l'intermédiaire des signes. « Les institutions religieuses, qui ont attaché les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité », sont des codes mal faits. Coder, alors, c'est lier, au sens linguistique, et pas seulement prescrire, au sens juridique¹.

En se dégageant de son élaboration proprement juridique, la sociabilité se place sur un nouveau terrain : celui de la philosophie. Et c'est sur ce terrain que, devenue effective, elle apporte une réponse aux principales difficultés élevées contre le droit naturel, qui, avec Bayle, en faisaient à nouveau une *chimère*. Le vieillard tahitien, solitaire et farouche, est l'image même de la vertu. Diderot ne lui oppose pas la réalité, cyniquement égoïste, corruptrice et corrompue, du commerce, mais les liens, d'égalité mutuelle et de rapports réciproques, de la sociabilité. L'article « Droit naturel » n'a pas seulement rapport au jusnaturalisme savant et à son fondement onto-théologique. Il s'inscrit également dans une autre lignée argumentative qui va trouver dans la sociabilité un moyen de surmonter l'opposition de la vertu et du commerce.

¹ Cf. les analyses de F. Markovits, in *L'ordre des échanges (médiations sensibles, modèles linguistiques et économiques au XVIII^e siècle en France)*, thèse pour le doctorat ès lettres, Paris X, 1983, chap. VIII : « Le droit dénaturé », p. 454 sq.

C H A P I T R E I I

La sociabilité des Lumières

Le vieillard farouche qui, devant les Tahitiens assemblés, harangue Bougainville en opposant l'innocence naturelle et le bonheur aux « besoins factices et aux vertus chimériques » des Européens, est bien une figure rousseauiste. Originaire même : ce chef qui dénonce la corruption, veut préserver ses mœurs, et refuse à Bougainville de « troquer ce que tu appelles notre ignorance contre tes inutiles lumières », c'est Fabricius en Océanie. On trouve, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, plus qu'un écho du *Discours sur les sciences et les arts*, par lequel Rousseau avait inauguré son système, on y retrouve le thème central : l'accusation de corruption lancée contre les Lumières. En faisant voir, dans l'échange des traductions l'artifice d'une telle diatribe, Diderot suggère que l'éloquence, chez Rousseau, passerait avant la vérité¹. Diderot, cependant, ne réfute pas plus Rousseau qu'il ne ridiculise le vieillard, il se borne à ouvrir le réseau continu de la circulation des traductions, montrant ainsi, entre le pôle de la présence éloquente, et les médiations des échanges, une dualité d'autant plus importante qu'on la retrouve chez Rousseau.

Lorsque celui-ci, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s'interroge sur les « embarras de l'origine des langues » il assigne au langage une double fonction, en le présentant d'abord comme l'« art de communiquer ses idées et d'établir un commerce entre les esprits », puis comme celui de « persuader les hommes assemblés »². L'*Essai sur l'origine des langues* creuse cette distinction en la rappor-

¹ Cf. dans la *Réfutation de « De l'homme »* (Helvétius) in *Œuvres complètes*, éd. Jules Assézat et Maurice Tourneux, 20 vol., Paris, 1875-1877, t. II, p. 285, le jugement porté par Diderot sur Rousseau et le premier *Discours*, par exemple « ce n'est pas un méchant par système, c'est un orateur éloquent, le premier dupe de ses sophismes ».

² *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 148.

tant à une double origine : d'une part la passion fait naître les langues de la proximité et des effets, langues de l'assemblée, donc de la politique ; d'autre part le besoin pousse aux langues de la distance et des échanges, celles qu'on recherche pour établir « une communication plus facile avec d'autres peuples parlant d'autres langues »¹.

On trouve, dans cette distinction entre le pôle politique et la sociabilité, une dualité du même ordre que celle qui séparait Hobbes de Pufendorf. Mais seule la structure est la même, les termes en ont été transformés. Ce n'est plus le même rejet. Il ne s'agit plus de se définir par rapport au scepticisme politique et à la raison d'Etat, c'est une société corrompue que, dans un même refus, Rousseau et Diderot² condamnent. Ce n'est plus le même pôle politique : Rousseau greffe une théorie contractuelle de la souveraineté sur une conception de la vertu issue d'une tradition républicaine absente chez Hobbes. Ce n'est plus la même sociabilité : dans cette sociabilité de la langue, le savoir va être posé comme un lien social, que réfléchit la philosophie. Ce n'est plus le même contexte intellectuel : nous ne sommes plus chez Mersenne, mais à Vincennes, en l'été 1749. Rousseau vient y visiter Diderot, emprisonné après la publication de sa *Lettre sur les aveugles*, jugée hostile à la religion. Celui-ci a pris en charge la publication de l'*Encyclopédie*, il en prépare le *Prospectus* ; celui-là vient, sur son chemin, d'avoir l'illumination qu'exposera le *Discours sur les sciences et les arts*. Les deux entreprises sont étroitement liées : Diderot encourage Rousseau, l'aide, en 1750, à publier son *Discours* alors même qu'il rédige le *Prospectus*³, Rousseau, de son côté, accepte de contribuer à l'*Encyclopédie*. Peut-être Rousseau, en s'élevant contre les effets corrupteurs des sciences et des arts, et en désignant plus précisément « ces compilateurs d'ouvrages qui ont indiscrètement brisé la porte des sciences et introduit dans leur sanctuaire une populace indigne d'en approcher », ne visait-il pas expressément l'œuvre de Diderot, mais le rapprochement devait d'autant plus être fait, que le *Discours* eut grand retentissement et alimenta une polémique abondante. Le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, que d'Alembert, en 1751, mit en tête du premier volume, se termine par une réponse à Rousseau.

La réponse lie le projet encyclopédique à la sociabilité, trouvant, dans celle-ci, une réponse adéquate à l'opposition de la vertu et du commerce que

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, éd. C. Porset, Paris, Nizet, 1970, chap. V, p. 59.

² Dans sa *Réfutation* d'Helvétius, Diderot convient avec Rousseau que l'« état policé » est « un état de guerre et de crime », loc. cit., p. 287.

³ Cf. A. M. Wilson, *Diderot, sa vie son œuvre*, trad. fr. Laffont, Paris, 1985, p. 96-102.

Rousseau avait introduite dans sa critique. En examinant la polémique entre Rousseau et les Encyclopédistes¹, nous ferons donc, de la sociabilité des Lumières, l'objet de ce chapitre.

Rousseau et le « Discours sur les sciences et les arts »

Le *Discours sur les sciences et les arts* fut reçu comme un nouveau paradoxe, celui des ignorants vertueux. La source pouvait s'en trouver dans l'apologétique chrétienne et son utilisation de thèmes sceptiques pour la plus grande gloire de Dieu. Certes, l'attaque de la « folle science des hommes »² ne visait pas la science « bonne en soi », et dont la vérité n'était pas mise en cause. Pourtant, dans sa dénonciation des vains efforts des hommes pour arracher son voile à la nature, Rousseau emprunte beaucoup à la tradition sceptique³. Si les « sciences sont vaines par l'objet qu'elles se proposent, ... encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent »⁴, il est aisé de trouver dans cette humiliation de la raison une dimension religieuse qui devient explicite dans les *Observations* à Stanislas. Rousseau, transposant la question des mœurs à la religion, y fait voir que le développement de l'Eglise fut indépendant de celui des arts et des sciences, alors qu'elle a toujours pâti de s'y associer : « La science s'étend et la foi s'anéantit. » Il apostrophe alors les « Ministres de la Loi » : « Laissez là tous ces livres savants... Prosternez-vous auprès de ce Dieu de miséricorde... »⁵

Comme le devrait les « Ministres de la Loi », Rousseau prêche donc aux hommes l'humilité. Mais il ne s'agit pas, pour lui, de tourner l'homme vers Dieu ; il veut le ramener à une vertu, dont on s'accorde à dire qu'elle n'est pas chrétienne⁶. Elle est sans doute stoïcienne, et très certainement républicaine.

Le *Discours sur les sciences et les arts* est un texte républicain. Les contempo-

¹ Les textes liés à la polémique autour du *Discours sur les sciences et les arts* et à l'élaboration du projet encyclopédique sont les suivants, dans l'ordre de leur parution : 1750, J.-J. Rousseau : *Discours sur les sciences et les arts* (et les réponses de Rousseau à la polémique, *OC*, t. III, p. 31-107) ; 1750, Diderot : *Prospectus* de l'*Encyclopédie* ; 1751, d'Alembert, *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* ; 1752, Diderot, *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades* ; 1752, d'Alembert, *Essai sur les gens de lettres* ; 1752, J.-J. Rousseau, *Préface du Narcisse* ; 1754, J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; 1755, Diderot, article « Droit naturel » ; 1757, d'Alembert, article « Genève » de l'*Encyclopédie* ; 1758, Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* ; 1758, Helvétius, *De l'Esprit* ; 1758-1760, Rousseau, première version du *Contrat social* (non publiée) ; 1782, Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*.

² Rousseau, *Préface du Narcisse*, *OC*, t. II, p. 965.

³ Cf. la fréquence des références à Montaigne, *OC*, t. III, p. 12, 14, 18, 22, 24.

⁴ *OC*, t. III, p. 18.

⁵ *Observations*, *OC*, t. III, p. 49.

⁶ Cf. V. Golschmidt, *Les principes du système de Rousseau*, op. cit., p. 65.

rains ne s'y sont pas trompés, qui y ont entendu l'écho de « la première éducation dans une République »¹. Et les additions pour la publication ont dû renforcer ce caractère : même si les commentateurs ne s'accordent pas sur l'identification des passages ainsi rajoutés, tous ceux qu'on retient sont toujours considérés d'un « républicanisme rigoureux », qu'ils louent la Suisse, dénoncent l'inégalité, ou exaltent la liberté originelle². La polémique permet à Rousseau de revenir, et d'insister, sur cette dimension républicaine : la référence à la Suisse qualifie dans le présent une opposition qui n'est plus seulement celle de l'ancien et du nouveau mais d'abord celle de la république et de la monarchie ; ce qui fait de la Suisse le lieu contemporain où se maintient l'esprit du républicanisme classique³.

C'est donc d'un point de vue républicain que Rousseau traite de la corruption pour répondre à la question de l'académie de Dijon, « si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Non seulement il associe « le luxe, la dissolution et l'esclavage »⁴, mais il présente l'opposition des mœurs anciennes et de la corruption moderne dans une formulation directement empruntée à la présentation que fait Montesquieu du principe de la démocratie : « Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent »⁵.

Cette « querelle du luxe », cette critique des « politiques modernes » ont des cibles françaises : Rousseau, dans la suite de la polémique, va désigner Melon, comme celui qui a publié « le premier cette doctrine empoisonnée »⁶. Mais Rousseau n'ignore pas la version anglaise de cette apologie du commerce et du luxe : la Préface du *Narcisse* fait référence à Mandeville, à nouveau critiqué dans le deuxième *Discours*. On peut donc considérer que cette opposition de la vertu et du commerce fait partie intégrante de la tradition du républicanisme classique, celle de l'humanisme civique⁷.

¹ Cf. OC, t. III, p. 1240, les citations des comptes rendus du *Mercur de France* et des *Mémoires de Trévoux*.

² Cf. OC, t. III, p. 3, 7, 11, 20, 25, et les notes correspondantes.

³ Cf. p. 42 et 43, où il parle de « recherches bonnes à faire à Genève ».

⁴ OC, t. III, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 19, cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, III, III : « Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même. »

⁶ OC, t. III, p. 95. Melon est l'auteur de l'*Essai politique sur le commerce* (1735), qui déclenche une « querelle du luxe », marquée, entre autres, par l'intervention de Voltaire, et son apologie du luxe dans *Le Mondain*.

⁷ Cf. sur cette question, J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment*, Princeton UP, 1975, Pocock y désigne Rousseau comme « le Machiavel du XVIII^e siècle », p. 504.

La question de la corruption y est donc présentée comme une crise de la valeur. Evoquant la prétention de l'arithmétique politique (celle de Petty ou de Melon) à tout réduire, hommes compris, à une mesure commune, Rousseau affirme que la vertu, qui seule importe, ne peut être appréciée dans un tel calcul. Si, comme le veulent les politiques modernes, « un homme ne vaut à l'Etat que la consommation qu'il y fait », de tels calculs mesureront peut-être la différence de la richesse et du luxe (« un Sybarite aurait bien valu trente Lacédémoniens ») mais sûrement pas la valeur militaire et la résistance à la conquête, la capacité d'un Etat à se conserver, qui, seules, comptent, en politique : « De quoi s'agit-il donc précisément dans cette question du luxe ? De savoir lequel importe le plus aux Empires, d'être brillants et momentanés, ou vertueux et durables. »¹

Entre la vertu et le commerce s'établit ainsi une distinction de l'être et du paraître qui sépare la transparence des mœurs vertueuses et la « trompeuse uniformité » d'un monde où « on n'ose plus paraître ce que l'on est ». On voit ici s'amorcer la distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre, centrale dans le deuxième *Discours*, où elle permettra à Rousseau de critiquer, dans la société développée, le monde de la fausse conscience : « Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse et tous les vices qui en sont le cortège. »² Apparaît ainsi une élaboration conceptuelle originale, mais que Rousseau applique à une opposition de la vertu et du commerce, déjà bien fixée.

L'important, pour Rousseau, est d'établir entre ce luxe, bien identifié, et les sciences et les arts, un lien qui les fera verser du mauvais côté de l'opposition. Aussi aborde-t-il la question des sciences et des arts sur le terrain où le luxe, qui « corrompt tout », a été condamné : celui des mœurs. Il existe, entre le développement du luxe et l'essor des sciences et des arts, un constant parallélisme : tel est le point central de son argumentation ; il ne cesse d'y revenir dans la polémique, précisant et affinant sa position : « je n'avais pas dit », précise-t-il à Stanislas, « que le luxe fut né des sciences ; mais qu'ils étaient nés ensemble et que l'un n'allait guère sans l'autre »³. Et le voilà en train d'« arranger » une « généalogie », celle de l'origine commune du luxe et de la

¹ OC, t. III, p. 20.

² OC, t. III, p. 174.

³ *Ibid.*, p. 49.

culture. Elle articule une double opposition : celle de l'oisiveté et de l'utilité, celle de l'égalité et de l'inégalité.

Les sciences, comme le luxe, naissent dans l'oisiveté, que Rousseau ne distingue pas du loisir pour mieux l'opposer à l'utilité. Celle-ci est d'abord définie, de façon républicaine, dans son rapport au bien commun, car « tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux »¹. Rousseau y adjoint une distinction anthropologique, celle des besoins nécessaires, et superflus². Il peut alors désigner le moment de la corruption : celui où les besoins de l'esprit s'affranchissent de l'utile, et, le rapportant à l'utilité commune, présenter la honteuse préférence donnée au philosophe sur le laboureur : « Il semble, aux précautions qu'on prend, qu'on ait trop de laboureurs et qu'on craigne de manquer de philosophes. »³

« La première source du mal est l'inégalité » : le thème est ouvertement républicain ; il annonce les développements ultérieurs, tandis que, pour le moment, Rousseau oppose l'égalité républicaine dans la vertu, à une inégalité des talents, parallèle à celle des richesses : « D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus ? »⁴

Sans doute Rousseau prétend-il avoir prouvé « que la culture des sciences corrompt les mœurs d'une nation »⁵ ; mais, à suivre son argumentation, on dirait plutôt qu'il montre que les arts et les sciences, lorsqu'ils sont collectivement pratiqués, sont impuissants à enrayer une corruption que le luxe et les inégalités sociales ont provoquée. L'estime publique qui s'attache aux sciences, ou à ceux qui s'y livrent, développe inégalités et rivalités, d'autant que s'y reproduisent les problèmes de valeur qui caractérisent la corruption : l'opposition de l'être et du paraître, la fausse conscience du bel esprit. La science est « bonne en soi », mais, fût-elle l'œuvre de génies créateurs, cette qualité, tout intérieure, ne lui permet pas de résister à une corruption qui s'empare de son

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Cf. *ibid.*, p. 26, sur les talents agréables ou utiles, et le fragment de la p. 514 : « Nos besoins sont de deux espèces, savoir les besoins physiques nécessaires à notre conservation, et ceux qui regardent les commodités, le plaisir, la magnificence, et dont les objets portent en général le nom de luxe » : puisque le luxe commence dès qu'on n'est plus dans le nécessaire physique, la distinction, généralement à trois termes, de l'utile, de l'agréable et du superflu, n'est plus qu'à deux termes et on peut assimiler nécessaire/superflu et utile/agréable.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 49 et 25.

⁵ *Ibid.*, p. 39.

prestige pour mieux se renforcer. La science alors, se confond avec la société, dont elle reproduit les valeurs corrompues.

Elle ne peut, pour se protéger, que se mettre à l'écart du monde. Cette position, celle des grands génies créateurs, séparés de la foule des vulgarisateurs, Rousseau la dit divine, c'est-à-dire impraticable pour la généralité des hommes¹. Dans la préface du *Narcisse*, écrite en 1752, où il fait le point sur la querelle du premier *Discours*, Rousseau montre les dangers d'une telle attitude en dénonçant la position solitaire du philosophe, au mieux indifférent, au pire méchant, toujours séparé de ses semblables. On retrouve, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, le même portrait amer d'un philosophe insensible² que ne corrige pas l'allusion ultérieure aux « grandes âmes cosmopolites... qui embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance »³.

« Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société »⁴ : à l'accusation portée par Rousseau contre la philosophie dans sa préface du *Narcisse*, on trouve réponse, trente ans plus tard, dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Diderot y donne comme objet à la philosophie de « lier les hommes par un commerce d'idées et par l'exercice d'une bienfaisance mutuelle »⁵. C'était déjà la maxime du travail encyclopédique.

On voit ainsi diverger les positions de Rousseau et de Diderot, à partir d'un commun rejet d'une société trop inégale. Rousseau, constatant l'inutilité de la science et la nocivité de la philosophie, cherche à dégager, hors de tout commerce, un pôle politique où pourra s'établir la vertu. Diderot s'engage dans la voie fermée par Rousseau, celle qui, appuyant la science sur la philosophie, noue le lien social. Dans cette liaison de la science et de la société, qui est au principe du projet encyclopédique, la sociabilité va se transformer. Car il aura fallu répondre à la question introduite par Rousseau, celle de la corruption, question nouvelle parce que, venant du républicanisme classique, elle était étrangère au droit naturel⁶.

¹ Cf. ce que dit V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 95 : dire que la science est réservée à Dieu est moins une « assertion théologique » qu'une « constatation anthropologique ».

² *OC*, t. III, p. 156.

³ *OC*, t. III, p. 178.

⁴ *OC*, t. II, p. 967.

⁵ Diderot, *OC*, éd. Hermann, t. XXV, p. 240.

⁶ Cf. l'article de Pocock, *Virtue, rights and manners*, dans son recueil *Virtue, commerce and manners*, Cambridge UP, 1985, p. 46, et son argument selon lequel « corruption was a problem in virtue, not in right ».

Le « *Discours préliminaire* » de l' « *Encyclopédie* » :
la sociabilité des Lumières

De l'aveu même de Rousseau, la réponse qui termine le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*¹ est la critique la plus perspicace qui lui ait été faite. Pour mieux atteindre, en effet, la liaison établie entre le luxe et les arts et les sciences, elle revenait sur le rapport interne posé par Rousseau entre les sciences, les arts et les lettres.

Renonçant à distinguer entre les sciences et l'abus qu'on en fait, car il en est sans doute inséparable, la fin du *Discours préliminaire* distend, au contraire, le lien entre la culture et le commerce, en le diluant dans une causalité plus complexe. D'Alembert le peut d'autant plus facilement que l'ordre entre les sciences et les arts, préalablement établi à l'inverse de Rousseau, accordait une certaine indépendance à la culture.

Dès le début de son discours, Rousseau avait présenté, comme « une gradation qui paraît étrange et qui n'est peut-être que trop naturelle » l'ordre de la Renaissance : les lettres y précédèrent les sciences. Celles-ci en sortaient humiliées, car, étant postérieures aux lettres, elles étaient plus facilement liées aux raffinements factices du luxe, et se trouvaient compromises par cette proximité.

D'Alembert revient sur ce point, montrant que cette gradation, si elle fut effectivement telle que Rousseau la présente, n'est, ni naturelle, ni étrange. Elle n'est pas naturelle, car elle est historique, et, de ce point de vue, elle n'est pas étrange : car le rétablissement des arts et des sciences fut bien une renaissance qui, faisant revenir une culture passée, en fit son point de départ : on s'occupait donc de la lecture des Anciens, et d'en imiter les modèles, avant de découvrir, à travers eux, la nature et de développer la science. Dire l'ordre, historique, d'une « régénération », c'est le distinguer d'un autre ordre, naturel, celui de la « génération primitive »². Les sciences, alors y précèdent les lettres, et cette inversion s'appuie d'une présentation de la genèse des facultés, où la raison se développe avant l'imagination.

On se trouve, avec ces questions, au cœur même de la formulation du projet encyclopédique. Diderot, dans le *Prospectus*, avait affirmé que le « premier pas que nous avons à faire vers l'exécution raisonnée et bien entendue d'une ency-

¹ Comme le montre V. Goldschmidt dans l'étude qu'il consacre à la question : Le problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de d'Alembert au *Discours sur les sciences et les arts*) publiée dans *Écrits*, t. II, Paris, Vrin, 1984, p. 83-128.

² Cf. d'Alembert : *Discours préliminaire*, éd. Gonthier, Paris, 1965, p. 76.

clopédie » était de « former un arbre généalogique de toutes les sciences et de tous les arts, qui marquât l'origine de chaque branche de nos connaissances ; les liaisons qu'elles ont entre elles et avec la tige commune... »¹. Il déclarait en même temps qu'il en avait l'obligation principale au chancelier Bacon². Ce devait être une des cibles de la critique. Dans le compte rendu du projet encyclopédique qu'il fait dans les *Mémoires de Trévoux*, le P. Berthier accuse Diderot à la fois de plagiat (pour avoir emprunté à Bacon son arbre des connaissances) et d'infidélité : car l'arbre de Diderot inverse le rapport des facultés de Bacon, en faisant passer l'imagination après la raison.

En réponse au P. Berthier, d'Alembert, dans le *Discours préliminaire*, défend d'autant plus l'ordre présenté par Diderot qu'il peut, en même temps, soustraire les sciences à l'accusation de corruption. D'où la distinction entre l'ordre historique du rétablissement des arts et des sciences, « ordre que l'illustre chancelier d'Angleterre avait peut-être en vue jusqu'à un certain point »³, et l'ordre naturel de leur établissement, celui de la genèse des facultés et des connaissances. L'arbre encyclopédique des connaissances n'est plus alors que la conversion en tableau d'une genèse qui fonde l'antériorité de la raison sur l'imagination. On retrouve là cette compatibilité de l'analyse et de la combinatoire, caractéristique, selon M. Foucault⁴, de l'*épistémé* de l'âge classique : c'est à Condillac que d'Alembert emprunte la genèse qui lui permet de reprendre et de corriger l'ordre du progrès des connaissances⁵.

Or le moteur d'un tel développement intellectuel est le besoin. La genèse des connaissances, à partir de la sensation, est réglée par le principe de l'autoconservation : c'est « la nécessité de garantir notre propre corps de la douleur et de la destruction »⁶ qui, orientant nos intérêts, dirige nos perceptions, nous les fait classer en utiles et en nuisibles, et se trouve par là au principe du développement des connaissances. La genèse des sciences est donc celle de l'utile.

Dans ces conditions, les partages sur lesquels Rousseau établissait sa condamnation des effets des sciences, n'ont plus lieu d'être. Si les hommes se sont d'abord montrés « avides de connaissances utiles »⁷, théorie et pratique ne

¹ OC, Paris, Hermann, t. V, p. 90.

² Sur l'importance d'un tel patronage, cf. l'article de M. Malherbe, Bacon, l'*Encyclopédie* et la Révolution, *Les Études philosophiques*, n° 3, 1985, p. 387-404.

³ *Discours*, p. 93.

⁴ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 76.

⁵ Cf. *Discours*, p. 19 et Malherbe, art. cité, p. 396.

⁶ *Discours*, p. 23.

⁷ *Discours*, p. 27.

sont pas séparées. D'Alembert peut alors réhabiliter les arts mécaniques, dont Rousseau avait déploré le dédain, sans se livrer à une dépréciation corrélative des sciences ; il n'y a pas à choisir entre les talents agréables et les talents utiles, entre le philosophe et le laboureur. Un rapport d'exclusion entre l'utile et le futile est d'autant moins fondé, que leur apparition est corrélative : dans l'impuissance à découvrir l'utile, on n'a parfois trouvé que des connaissances agréables, et on s'y est d'autant plus arrêté que l'expérience avait autorisé « à regarder toutes les recherches de pure curiosité, comme pouvant un jour nous être utiles »¹.

On retrouve ici cet élargissement de l'utilité immédiate en utilité éclairée (dont les effets s'apprécient sur le long terme) grâce auquel, dans le droit naturel, s'étaient liés principe d'auto-conservation et sociabilité. Il n'est donc pas étonnant, dans cette genèse des connaissances, identifiée à celle de l'utilité, de voir intervenir le rapport aux autres. La genèse des facultés et des connaissances inclut une genèse de la société. Elle affirme la commune origine du langage et de la société, origine consécutive à un même motif : le besoin. Il rapproche des hommes, qui, dans le progrès de leurs connaissances, se sont reconnus comme des semblables. D'Alembert fait ainsi de « la communication des idées (...) le principe et le soutien de cette union », expliquant par là, tant l'origine de la société, « avec laquelle les langues ont dû naître », que leurs progrès ultérieurs : langage, connaissance et société se développent de pair, et « l'avantage que nous trouvons dans un pareil commerce, soit à faire part de nos idées aux autres hommes, soit à joindre les leurs aux nôtres, doit nous porter à resserrer de plus en plus les liens de la société commencée, et à la rendre plus utile pour nous qu'il est possible »².

A la genèse condillacienne s'allie donc la sociabilité. On retrouve chez d'Alembert les arguments par lesquels Pufendorf justifiait, ou introduisait, la sociabilité : la faiblesse de l'homme isolé (les besoins qui rapprochent), l'argument du langage (dont Pufendorf faisait le principal signe de la destination sociale de l'humanité) et surtout le régime prescriptif : le moment de l'intégration de la sociabilité à la genèse condillacienne est, chez d'Alembert, celui de l'exposition de la genèse des idées morales³. L'élément nouveau, par rapport au droit naturel, est l'équivalence établie entre le lien social et les connaissances. Pufendorf ne voyait dans le langage qu'un signe (certes important) de la sociabi-

¹ *Discours*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 24.

³ Cf. *ibid.*, p. 25, « de là aussi cette loi naturelle que nous trouvons au-dedans de nous, source des premières lois que les hommes ont dû former ».

lité, d'Alembert fait de la « communication des idées » le lien social par excellence : « Les premiers hommes, écrit-il, en s'aidant mutuellement de leurs lumières, c'est-à-dire de leurs efforts séparés ou réunis, sont parvenus, peut-être en assez peu de temps, à découvrir une partie des usages auxquels ils pouvaient employer les corps. »¹

A la liaison établie par Rousseau entre le commerce corrupteur, les arts et les sciences, d'Alembert répond en associant, à la sociabilité, les progrès des sciences et des arts. Que cette sociabilité des Lumières soit une variante de la sociabilité naturelle, c'est ce que montrent tant les critiques que lui porte Rousseau, que la défense qu'en fait Diderot.

« Nos Ecrivains regardent tous comme le chef-d'œuvre de la politique de notre siècle les sciences, les arts, le luxe, le commerce, les lois, et les autres liens qui resserrant entre les hommes les nœuds de la société par l'intérêt personnel, les mettent tous dans une dépendance mutuelle, leur donnent des besoins réciproques, et des intérêts communs, et obligent chacun d'eux de concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien »² : dans la préface du *Narcisse*, écrite un an après le *Discours préliminaire*, Rousseau vise très expressément la sociabilité des Lumières. Le deuxième *Discours* poursuit cette critique avec l'examen des « embarras de l'origine des langues », en identifiant la source chez Condillac, et en faisant apparaître qu'il a « supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage »³.

La critique de Rousseau vise d'abord la méthode de Condillac⁴. En montrant qu'il ne suffit pas de supposer les langues nécessaires pour expliquer comment elles se sont établies, il dissocie ce qu'unifie la genèse : la succession historique et le rapport naturel de nécessité⁵. Mais Rousseau vise également cette prétendue nécessité naturelle. Présupposant la sociabilité, Condillac ne fait que transposer son hypothèse tout au long de sa genèse, et celle-ci n'est rien d'autre que la projection, dans une succession, de l'identité d'un même rapport. La conclusion du passage que Rousseau consacre aux « embarras de l'origine des

¹ *Ibid.*, p. 26-27.

² Préface du *Narcisse*, OC, t. II, p. 968.

³ OC, t. III, p. 146. M. Foucault mène le même type d'analyse que Rousseau, lorsqu'il montre que Condillac, dans sa présentation de l'origine de la langue, confère d'emblée, aux deux sujets qu'il présente, une sociabilité naturelle des consciences. Cf. M. Foucault, *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 92.

⁴ Comme le montre V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, op. cit., p. 303-306.

⁵ Cf. OC, t. III, p. 146-147.

langues » porte donc sur la sociabilité naturelle, dans son ensemble : « Quoi qu'il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé la sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens. »¹

La critique de Rousseau vise donc le projet du droit naturel : déduire, à partir du principe de l'auto-conservation, les règles éthiques universelles. En affirmant la vigueur de l'homme sauvage isolé, Rousseau remet en cause l'argument de la faiblesse, qui permettait de passer de l'individu au genre, de l'utilité particulière à la sociabilité. En distinguant entre amour de soi et amour-propre, il affirme l'impossibilité d'intégrer les lois naturelles dans un système fondé sur l'auto-conservation : ce serait confondre l'homme naturel et l'homme civil que de prétendre qu'on peut déduire, du principe naturel de la conservation de l'existence, les règles de vie de l'homme en société. A Pufendorf, Rousseau objecte que l'intérêt personnel — celui de l'amour-propre de la société développée — ne peut être accordé avec la bienveillance de la sociabilité : « Si l'on me répond que la société est tellement 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. Il n'y a point de profit si légitime qui ne soit surpassé par celui qu'on peut faire illégitimement, et le tort fait au prochain est toujours plus lucratif que les services. »²

Rousseau confond ainsi la sociabilité et le commerce, ou plutôt fait apparaître celui-ci (c'est-à-dire la corruption du luxe) comme la réalité que la sociabilité cherche à masquer en affirmant que l'intérêt personnel resserre les nœuds de la société. A cette unification prétendue, il oppose, de la Préface du *Narcisse* au *Manuscrit de Genève*, la réalité des besoins qui dispersent : « Des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement... »³ Si, dans une telle confusion, un ordre peut exister, ce ne sera pas l'intégration harmonieuse et délibérée de la sociabilité, mais la mécanique des passions, telle qu'a pu la présenter Mandeville⁴.

Au regard de cette réalité du commerce, la sociabilité n'a d'autre statut que celui d'une généralité, tardive et inefficace, même si, à la considérer en elle-même, on ne peut que la dire « bonne en soi ». Reprenant la critique de Bayle quant à

¹ Rousseau : *OC*, t. III, p. 151.

² *OC*, t. III, n. IX, p. 203.

³ *Manuscrit de Genève*, *OC*, t. III, p. 283.

⁴ Rousseau admet l'existence d'une semblable mécanique des passions, même s'il ne s'en contente pas. Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 81-83.

l'inefficacité des vérités morales pour venir à bout des passions, Rousseau accorde ainsi à Diderot la définition qu'il donne de la volonté générale dans l'*Encyclopédie*¹, mais il en affirme l'impuissance : « Où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ? »

C'est cette sociabilité, mise à mal par Rousseau, que Diderot défend, mais contre des adversaires plus traditionnels. L'abbé de Prades, collaborateur de l'*Encyclopédie*, avait, dans sa thèse, condamnée par la Sorbonne, repris des passages entiers du *Discours préliminaire*. C'est donc celui-ci, et particulièrement ce qui concerne la sociabilité², que Diderot défend dans la *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades*, contre les attaques de Mgr de Caylus, évêque d'Auxerre. Les arguments de ce prélat catholique, au passé janséniste, sont ceux que les théologiens protestants opposaient à Pufendorf. On y lit la même critique de l'état de nature, irrecevable au regard de la seule distinction admise par la théologie, celle de l'état d'intégrité et de péché ; et Diderot fait la même réponse que Pufendorf, en distinguant entre la révélation et la raison. Mgr de Caylus, à nouveau, dénonce l'identité entre le droit naturel, Hobbes et Epicure, les accuse de vouloir tout déduire de l'intérêt individuel. Diderot répond par le principe du droit naturel : ce qui est établi n'est « rien d'autre que les fondements naturels de la conservation ». Et, montrant qu'on peut, à l'auto-conservation individuelle, joindre la considération du semblable, il peut rétorquer qu'il n'est pas nécessaire, pour éviter les conséquences du système de Hobbes, de poser d'abord, comme le voulait Mgr de Caylus, l'« utilité commune », et qu'on peut donc déduire les règles d'une morale universelle du principe de l'auto-conservation. Parce qu'il avait repris le passage du *Discours préliminaire* sur « l'origine de la société dont il nous importe de plus en plus de resserrer les nœuds, afin de la rendre pour nous la plus utile qu'il est possible », l'abbé de Prades avait été accusé de présenter, avec l'intérêt personnel, non pas ce qui lie la société, mais ce qui la désunit et l'expose à la ruine : Diderot répond à cette critique par une justification de la sociabilité naturelle.

Lorsque Mgr de Caylus, pour mieux accuser l'intérêt personnel, invoque

¹ Cf. *Manuscrit de Genève*, *OC*, t. III, p. 286 ; il doit d'autant plus le faire que le premier *Discours* se termine par l'exigence de « rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions », p. 30.

² La thèse de l'abbé de Prades reprend, à peu près intégralement, les passages de d'Alembert sur l'origine et le renforcement de la société analysés ci-dessus.

Saint Augustin et agite la menace de l'hérésie, voire de l'athéisme, Diderot peut rétorquer avec plus d'assurance que n'en avait Pufendorf dans la polémique, que ce ne sont que des épouvantails, que la seule connaissance vraie est celle de l'expérience, et que ni l'Écriture, ni tous les Pères de l'Église réunis ne pourront rien contre elles. Il peut également affirmer, ce que jamais Pufendorf n'aurait fait dans ces termes, que les idées morales sont « une induction assez immédiate du bien et du mal physique ». Lorsqu'il devient celui de la philosophie, le domaine de la raison se renforce. Cela ne signifie pas qu'il change complètement.

Le compte rendu que fit Diderot, pour la *Correspondance littéraire* de Grimm, du livre d'Helvétius, *De l'esprit*, va être l'occasion de le vérifier. Le livre, paru en 1758, fit scandale¹. Dans son compte rendu, Diderot juge qu'il n'y avait pas matière à tant d'indignation : le livre aurait peut-être été quelque peu nouveau et hardi, dix ans auparavant (quand Diderot était emprisonné à Vincennes et préparait le *Prospectus*), mais il est maintenant « tout à fait au goût du jour » et, s'il a provoqué une réaction aussi violente, cela tient avant tout à la maladresse de l'auteur, trop provocant dans ses accusations, trop dogmatique dans l'exposé de ses paradoxes. Diderot ne compte pas, parmi ceux-ci, l'argument central d'Helvétius qui, faisant de l'intérêt « le ressort du monde moral », affirme la nécessité de fonder « les principes de la probité » sur les bases de l'intérêt personnel, et constate que c'est « à la connaissance du principe de l'amour de soi, que les sociétés doivent la plupart des avantages dont elles jouissent »². L'argument prend certes, chez Helvétius, une dimension nettement anti-religieuse quand il fait ressortir que ces motifs d'intérêt personnel, qui « suffisent pour nécessiter les hommes à la vertu », sont des motifs d'intérêt « temporel » et qu'il fait contraste de la probité qu'ils inspirent et des honteuses cruautés qu'ont toujours entretenues le fanatisme et l'obscurantisme religieux. Mais que Diderot juge ces attaques conjoncturellement acceptables ou non n'est pas ce qui importe le plus. L'essentiel est que le principe de l'intérêt personnel soit accepté et qu'il le soit du point de vue du droit naturel.

Et cela se retrouve jusque dans la critique que fait Diderot de la façon dont Helvétius applique ce principe. Parmi les paradoxes de celui-ci, Diderot mentionne l'idée selon laquelle « il n'y a ni justice, ni injustice absolue ; l'intérêt général est la mesure de l'estime et des talents et l'essence de la vertu »³. Helvé-

¹ On y vit la parfaite expression de l'esprit des philosophes et pour mieux l'associer à l'*Encyclopédie* (dont la publication se heurtait à de sérieuses difficultés), on accusa Diderot d'en avoir écrit les passages les plus audacieux (cf. A. M. Wilson, *Diderot, sa vie, son œuvre, op. cit.*, p. 260-262).

² Helvétius, *De l'esprit*, Discours second, chap. IV et XXIV.

³ Diderot, *Sur le livre « De l'esprit »*, in *OC*, A. T., Philosophie, t. 2, p. 270.

tius affirme donc qu'« il n'est point de probité pratique par rapport à l'univers », que « la probité d'intention » n'est que le « vœu simple et vague de la félicité universelle »¹. A cette négation de la sociabilité, Diderot répond par une défense, strictement orthodoxe, du droit naturel. Il reproche à Helvétius un mauvais maniement de l'argument sceptique (« l'auteur s'en est tenu aux faits qui lui ont montré le juste et l'injuste sous cent mille formes opposées ») et tire de la nature humaine la justice universelle, posée comme l'invariant naturel des situations particulières : « Il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation et notre sensibilité qui nous exposent à la douleur, une base éternelle du juste et de l'injuste, dont l'intérêt général et particulier fait ensuite varier la notion en cent mille manières différentes. »

Cependant, si Helvétius considère la probité à l'égard de l'univers comme « une chimère platonicienne », il ne reprend pas pour autant la position de Carnéade, lui qui parle de l'intérêt général et déclare écrire en vue de « l'utilité publique » (et, pour cette raison ne pas pouvoir s'en tenir à une constatation du morcellement des passions particulières²). Le problème ne concerne pas l'existence, au-delà de la confusion des intérêts particuliers, de valeurs stables, il est de savoir où les situer. Diderot les place dans l'universalité de la nature humaine. Pour Helvétius, elles n'ont d'existence qu'au niveau politique, celui de la cité : si l'univers est moralement vide, c'est que la vertu n'existe que dans la patrie : « Il est évident que la passion du patriotisme, passion si désirable, si vertueuse et si estimable dans un citoyen est, comme le prouve l'exemple des Grecs et des Romains, absolument exclusive de l'amour universel. »³

L'alternative est donc entre la bienfaisance universelle et la vertu républicaine, entre droit naturel et républicanisme. Chez Helvétius, l'apologie républicaine a deux pôles : Rome d'une part, paradigme de la vertu républicaine, comme amour du bien public, et surtout comme capacité héroïque à sacrifier l'intérêt particulier, familial surtout, au bien de la patrie⁴, « la liberté des Anglais », d'autre part, qu'il oppose aux intrigues des courtisans et aux caprices royaux d'un despotisme à la française, mortel à la liberté et ignorant de l'intérêt public. La question du luxe est, pour Helvétius, l'occasion d'exposer ses principes républicains dans l'opposition du commerce et de la vertu. Rejetant les arguments de

¹ Helvétius, *De l'esprit*, Discours second, chap. XXVI.

² Cf. Discours second, chap. V.

³ Discours second, chap. XXV.

⁴ L'exemple obligé est celui des fils de Brutus : Helvétius défend Brutus, et le meurtre de ses fils « si généreux, si propre à ranimer l'amour de la liberté, l'unique ressource qui pût sauver Rome et l'empêcher de retomber sous la tyrannie des Tarquins », Discours second, chap. V.

Melon, il déclare le luxe « utile aux Etats » mais « funeste aux nations », fait voir qu'il est lié à l'inégalité, et contraire au bonheur (car ferait-il le bonheur de quelques-uns, ce ne pourrait être qu'au prix du malheur du plus grand nombre). Revenant à l'utilité publique, il dissocie le luxe et la force des Etats, qu'il fait reposer sur des vertus civiques : « Le nombre, la vigueur de ses citoyens, leur attachement pour la patrie et enfin le courage et la vertu. » C'est dire la supériorité de l'esprit militaire sur l'esprit de commerce qui lui fait préférer, entre deux modèles républicains, la Suisse à l'Angleterre¹. Comme Rousseau donc, Helvétius associe « le luxe, la dissolution et l'esclavage »², comme lui, son républicanisme reste fermement enraciné dans son modèle ancien. Cependant, à la différence de Rousseau, Helvétius n'associe jamais le développement des sciences et des arts à la corruption du luxe. Au contraire, il fait voir que la liberté politique et l'estime pour les lettres vont de pair, en opposant à la dictature que la noblesse de France fait régner sur les choses de l'esprit (réduites à la mesure de son envie, de sa jalousie, de ses passions mesquines³), la situation inverse des Grands en Angleterre : ils y sont « forcés de s'instruire ». C'est que, plus on est citoyen, plus on est éclairé : « Il est impossible qu'on ne fasse très grand cas du mérite dans un pays où chaque citoyen a part au maniement des affaires générales, où tout homme d'esprit peut éclairer le public sur ses véritables intérêts. »⁴ Il n'est donc pas étonnant que l'Angleterre célèbre ses écrivains de génie plus et mieux que la France, et le point de vue du philosophe, celui de la raison et des lumières, peut coïncider avec celui du citoyen. Dire que la vertu n'existe que dans la patrie, ce n'est pas la couper de la vérité.

La sociabilité des Lumières, cette version philosophique de la théorie de la sociabilité élaborée par le droit naturel, et dont d'Alembert fait l'exposé canonique dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, peut être considérée comme la conception dominante parmi les philosophes. Points communs : la déduction, à partir du besoin individuel ou de l'intérêt personnel, d'une utilité éclairée qui s'énonce dans des règles imposant de prendre en compte l'intérêt des autres et capable de venir à bout des passions qui opposent les hommes. Cette conception vient bien du droit naturel et de la sociabilité, non de la tradition janséniste et sceptique. Certes, celle-ci accorde aussi une place centrale à l'intérêt, mais d'une tout autre façon : dans un monde d'où Dieu s'est éloigné, d'où la vérité est

¹ Discours premier, chap. III.

² Rousseau, *OC*, t. III, p. 15.

³ Helvétius, Discours second, chap. X.

⁴ Discours second, chap. XX.

absente ou impuissante, on reconnaît que la concupiscence a cependant son ordre, mais cette mécanique des passions ne peut jamais s'exposer en règles prescriptives, aptes à diriger la conduite, et l'intérêt, distinct de la raison (pas vraiment « éclairé », donc), se confond avec la passion. Tout autre est l'optimisme d'Helvétius, sa confiance dans la capacité de l'intérêt à servir de fondement à la vertu.

C'est donc dans le maintien de la sociabilité qu'il faut chercher l'unité des positions des philosophes. Helvétius, qui remarque en passant, comme une chose allant de soi, que « c'est au besoin qu'on doit l'invention des langues »¹, insère tout un passage consacré à la genèse des idées morales, où il attribue aux besoins, et au raisonnement qui les dirige, tant l'origine de la société² que le renforcement des liens ainsi établis mais menacés par le développement de convoitises consécutives aux avantages de la réunion. « Eclairés par le malheur commun, les hommes sentirent que leur réunion ne serait point avantageuse, et que les sociétés ne pourraient subsister si, à leurs premières conventions, ils n'en ajoutaient de nouvelles, par lesquelles chacun en particulier renonçât au droit de la force et de l'adresse, et tous en général se garantissent réciproquement la conservation de leur vie et de leurs biens et s'engageassent à s'armer contre l'infracteur de ces conventions »³ : la genèse de la société, selon Helvétius, suit le canevas de celle qu'expose d'Alembert.

Environ dix ans après, d'Holbach reprend, dans le *Système de la nature*, la même exposition génétique de la déduction de l'intérêt éclairé à partir du besoin particulier de l'homme isolé qui se découvre des semblables : « Bientôt l'expérience et la raison lui prouvent que, dénué de secours, il ne peut tout seul se procurer toutes les choses nécessaires à sa félicité ; il vit avec des êtres sensibles, intelligents, occupés comme lui de leur propre bonheur, mais capables de l'aider à obtenir les objets qu'il désire pour lui-même. »⁴ Et il n'est pas jusqu'à Rousseau, qui, tout en refusant, comme on l'a vu, tout fondement dans la nature d'une telle liaison entre besoin et société, ne l'admette à titre de conjecture historique. On trouve, dans la « société naissante » du début de la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, un scénario plutôt fidèle à d'Alembert. Même raisonnement sur le semblable : d'une conformité extérieure, l'homme isolé conclut à une ressemblance interne, et il tire de « cette importante vérité... les meilleures

¹ Discours premier, chap. IV.

² Les « premiers hommes, instruits par le danger, le besoin ou la crainte, ont senti qu'il était de l'intérêt de chacun d'eux en particulier de se rassembler en société » (Discours troisième, chap. IV).

³ Discours troisième, chap. IV.

⁴ D'Holbach, *Système de la nature*, I, chap. XI.

règles de conduite que pour son avantage et sa sûreté il lui convint de garder avec eux ». Même fondement de ces règles dans « l'amour du bien-être, seul mobile des actions humaines ». On retiendra simplement que les rapports qui s'ensuivent sont rares et précaires : il ne s'agit pas de « resserrer les liens de la société commencée »¹.

Les divergences existent : entre athées et déistes, la différence porte sur le rôle attribué, dans la morale, à la convention et à la nature. Helvétius met, à l'origine des idées morales, les conventions des hommes réunis, qui en limitent donc la validité à l'existence d'un groupe humain réel : « Ce fut ainsi que, de tous les intérêts des particuliers, se forma un intérêt commun qui dut donner aux différentes actions les noms de justes, de permises et d'injustes, selon qu'elles étaient utiles, indifférentes ou nuisibles aux sociétés. »² Condillac commence par suivre la même genèse des idées morales qui en fait des conventions humaines, mais en s'« élevant jusqu'à la divinité », il les saisit comme des lois naturelles, universelles et nécessaires : « Dans ces conventions les hommes ne croiraient voir que leur ouvrage, s'ils n'étaient capables de s'élever jusqu'à la divinité : mais ils reconnaissent bientôt leur législateur dans cet être suprême qui, disposant de tout, est le seul dispensateur des biens et des maux. Si c'est par lui qu'ils existent et se conservent, ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent lorsqu'ils se donnent des lois. Ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans la nature. »³ La divergence se retrouve au cœur même de l'équipe encyclopédique. D'Alembert conclut sa présentation de la genèse des idées morales, dans le *Discours préliminaire*, par une référence à « cette loi naturelle que nous trouvons au-dedans de nous, source des premières lois que les hommes ont dû former »⁴; alors que l'abbé de Prades, dans la reprise qu'il en fait, ne parle pas de la loi naturelle et affirme directement l'existence de conventions, politiquement imposées.

On peut en effet penser que, lorsque faute de poser en Dieu l'universalité de la loi naturelle, on en reste à des conventions, on est conduit à assurer leur existence dans une organisation politique. Cela peut sans doute expliquer l'importance, chez Helvétius, de la dimension politique, mais cela ne suffit pas à rendre compte de son caractère républicain : l'abbé de Prades en reste à une présentation de l'état de guerre et de son issue politique proche de Hobbes.

¹ Cf. Rousseau, *OC*, t. III, p. 166.

² Helvétius, *Discours III*, IV.

³ Condillac, *Traité des animaux*, 2^e partie, chap. 7.

⁴ D'Alembert, *Discours préliminaire*, p. 25.

Les positions républicaines d'Helvétius doivent être rapportées à un courant distinct, cette tradition du républicanisme classique, qu'Helvétius, à la différence de Rousseau, tente d'associer à la sociabilité devenue, dans la polémique anti-religieuse, un argument contre la société existante. C'est sur ce terrain que certains vont rechercher une solution aux problèmes spécifiques de la sociabilité des Lumières : ceux de l'estime qu'on porte aux choses de l'esprit, de qui la distribue, et de quelle façon.

Il existe, dans le domaine des sciences et des lettres, un problème de même nature que celui dont le droit naturel voulait être la solution : de même que celui-ci cherchait, dans la nature, une règle permettant de partager, de façon stable, entre le juste et l'injuste, de même la question de l'estime des ouvrages de l'esprit fait surgir, au sein de la philosophie, un problème de juste mesure. Là aussi la plus grande licence règne, et, avec elle, le conflit des intérêts particuliers : Helvétius fait voir la mesquinerie des petits groupes auto-centrés, qui prennent leur jugement particulier pour un verdict universel (c'est eux que vise la reprise de l'argument sceptique). Là aussi, le problème d'une droite raison est d'autant plus aigu que celle-ci n'est pas toujours donnée dans la nature des choses. Au début de son *Essai sur les gens de lettres*, d'Alembert affirme, qu'en géométrie, « la valeur d'un ouvrage est intrinsèque et indépendante de l'opinion », si bien que « les progrès qu'on fait dans cette science, le degré auquel on y excelle, tout cela se toise pour ainsi dire à la rigueur, comme les objets dont elle s'occupe »¹. Mais il en est tout autrement dans d'autres domaines de l'esprit, il faut alors avoir recours « à la mesure des autres » : les faux jugements et les conflits menacent.

Ces questions pouvaient sans doute trouver une solution dans la sociabilité : on le verra avec Diderot. Mais il existe des tentatives pour les résoudre sur la base républicaine introduite dans le *Discours sur les sciences et les arts*. Helvétius affirme ainsi la liaison de la citoyenneté et des Lumières. Et d'Alembert répond sur le même terrain à la question de Rousseau quant à la valeur accordée aux ouvrages de l'esprit : il lui oppose alors, non pas la sociabilité des Lumières, mais la République des lettres.

¹ D'Alembert, *Essai sur les gens de lettres*, in *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Amsterdam, 1759, t. 1, p. 334.

Lumière naturelle et République des lettres

Dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, d'Alembert reprend à son compte un certain nombre des distinctions critiques que Rousseau avait introduites¹ : il met en place le même cadre de repérage des valeurs attribuées au mérite littéraire. C'est dans la même opposition du génie créateur et de la foule des imitateurs, compilateurs..., que sont affirmées, et la gloire difficilement reconnue au génie, et la facilité de la fausse réputation des hommes à la mode. Dans cette opposition des vraies et des fausses valeurs, de la probité et du talent, de l'être et du paraître, d'Alembert, comme Rousseau, cherche un pôle qui résiste à la corruption. Il le trouve dans le sentiment interne du génie : « Les grands génies trouvent souvent dans leur amour-propre un juge secret, mais sévère, que l'approbation des autres fait taire pour quelques instants, mais qu'elle ne parvient jamais à corrompre. »² Cet éloge du génie le conduit à en affirmer la transcendance ; s'il ne le dit pas tout à fait divin, comme le faisait Rousseau, sa solitude le place à l'écart de la foule, dans laquelle il ne cherche nullement son inspiration : « Les grands hommes se livrent à leur génie et les hommes médiocres à celui de leur nation. »³

A la différence de Rousseau, cependant, d'Alembert n'exclut pas des rapports de réciprocité entre le génie et sa nation : s'il n'est d'œuvre créatrice que par la rencontre d'un génie individuel et d'un génie national, les génies sans adeptes ne sont pas des génies. L'éminence du génie n'est donc pas sa solitude : il importe qu'il trouve dans la société l'accueil qu'il mérite et dont il a besoin. C'est à ce rôle que le *Discours préliminaire* destine les Académies : elles doivent bannir les inégalités parasites pour mieux reconnaître la seule supériorité qui compte, celle du génie.

Il y a là un modèle de société apte à estimer la valeur, que développe l'*Essai sur les gens de lettres*. D'Alembert le fait paraître en 1752, époque difficile pour l'*Encyclopédie*. Il y continue la polémique contre Rousseau, auquel il fait allusion dès le début de son écrit. En même temps, il énonce clairement le problème : il s'agit d' « examiner sur quels principes et de quelle manière on tâche de se procurer cette espèce de gloire qui est fondée sur les talents », et il désigne ce qui va être la cible de sa critique : les Grands, qui tendent d'autant plus à s'ériger en

¹ V. Goldschmidt en fait l'inventaire détaillé dans son article sur la réponse de d'Alembert, *op. cit.*, p. 86-91.

² *Discours préliminaire*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 107.

juges des lettres que ceux qui les pratiquent recherchent leur compagnie. Ils sont dénoncés d'un double point de vue : d'une part, d'Alembert rappelle le penchant naturel des courtisans pour l'ignorance, liant celle-ci à la barbarie féodale, et non, comme Rousseau, à une austérité primitive et vertueuse ; d'autre part, d'Alembert présente les nobles comme un facteur de corruption. C'est cette critique éminemment morale¹ de la corruption, à laquelle sont exposées les lettres, qui le conduit à chercher, dans un modèle républicain, le lieu de leur estime véritable.

Répondre à Rousseau, c'était laisser les voies diverger : d'un côté la recherche, dans le pôle républicain et vertueux, d'une solution politique, de l'autre le déploiement, dans la genèse de l'utile, de la multiplicité des rapports sociaux. En affirmant, contre Rousseau, que la République peut se lier aux lettres sans dépraver la vertu qui la définit, d'Alembert est conduit à poursuivre la polémique avec celui dont il partage les valeurs républicaines². Après le *Discours préliminaire*, après l'*Essai sur les gens de lettres*, d'Alembert revient, dans l'*Essai sur les éléments de philosophie*, sur « la question si agitée dans ces derniers temps, jusqu'à quel point un citoyen peut se livrer à l'étude des sciences et des arts, et si cette étude n'est pas plus nuisible qu'avantageuse aux Etats ? »³. Mais c'est surtout l'article « Genève » de l'*Encyclopédie* qui relance une polémique dont l'enjeu est clair : il s'agit de savoir si Genève peut avoir « des spectacles et des mœurs », si la pratique des lettres et la vertu républicaine sont compatibles. Dans cet article, d'Alembert affirme clairement la nature républicaine de son intérêt pour Genève : « Aux yeux du philosophe, la république des abeilles n'est pas moins intéressante que l'histoire des grands Empires, et ce n'est peut-être que dans les petits Etats qu'on peut trouver le modèle d'une parfaite administration politique. » Dans sa réponse à la *Lettre* de Rousseau *sur les spectacles*, il défend d'autant plus la moralité de la comédie qu'il fait apercevoir la confusion possible entre le moralisme républicain de Rousseau et un obscurantisme religieux. A l'opposé d'une république austère appuyée sur la religion civile, il laisse aperce-

¹ Et sociale : de ce qui était, chez Rousseau, opposition politique, entre deux types de gouvernements, d'Alembert fait une opposition interne à la société, dont la nature monarchique n'est pas directement mise en cause. Il va pouvoir insinuer le doute durable que la position de Rousseau est hostile à la bourgeoisie des Lumières, mais pas à l'aristocratie.

² Un signe supplémentaire des positions républicaines de d'Alembert est fourni par la traduction de Tacite qu'il insère dans ses *Mélanges* ; ces morceaux choisis peuvent être considérés comme le véhicule d'idées républicaines ; cf. la présentation qu'en fait Catherine Volpilhac dans sa thèse en préparation sur Tacite au XVIII^e siècle.

³ Dans ce texte, écrit par d'Alembert en 1759, l'année où il décide de mettre fin à sa collaboration avec Diderot pour la direction de l'*Encyclopédie*, le point de vue du citoyen — celui de l'utilité publique — prime l'unité de la science qu'il remet en cause. Cf. l'analyse que V. Goldschmidt fait de ce texte dans son article cité, p. 97-100.

voir la possibilité d'une république qui serait à la fois riche, adonnée aux plaisirs des spectacles et, cependant, vertueuse¹.

Genève qui « ne laisse pas d'être un Etat souverain et une des villes les plus florissantes de l'Europe » est pleinement une république. Mais elle reste à l'horizon de la pensée de d'Alembert. Lorsqu'il aborde la question des gens de lettres, il neutralise la question du pouvoir : au début de son *Essai*, il fait des rois les protecteurs de la renaissance des arts, des sciences et de la philosophie. Mais, si la société des gens de lettres existe à l'intérieur d'une monarchie avec laquelle elle ne rentre pas en concurrence, c'est bien de façon républicaine qu'elle est organisée.

Le point de départ s'en trouve dans le droit naturel. D'Alembert commence par réaffirmer le principe fondamental de la sociabilité : « Tous les hommes quoi qu'en dise l'imbécillité, la flatterie ou l'orgueil, sont égaux par le droit de la nature : le principe de cette égalité se trouve dans le besoin qu'ils ont les uns des autres, et dans la nécessité où ils sont de vivre en société. » Mais cette égalité naturelle est détruite par le développement d'une inégalité de convention : naissance, richesse... Il n'est pourtant de rapport acceptable entre les Grands et les hommes de lettres qu'à la condition de l'égalité : « Les seuls grands seigneurs dont un homme de lettres doit désirer le commerce, sont ceux qu'il peut traiter et regarder en toute sûreté comme ses égaux et ses amis. » Seule une égalité instituée, artificiellement rétablie, peut garantir une telle sûreté. D'Alembert trouve donc dans la république la constitution d'une société d'égaux. Le modèle en est académique : Richelieu, tout pénétré de despotisme qu'il ait été, avait compris que « la forme démocratique convenait mieux qu'aucune autre à un Etat tel que la République des lettres qui ne vit que de sa liberté », et il voulut « que dans l'Académie française, l'esprit marchât sur la même ligne à côté du rang et de la noblesse et que les titres y cédassent à celui d'hommes de lettres »².

Ainsi organisée en république, la communauté des gens de lettres peut, conformément à sa destination, « fixer la langue », ce qui est, selon d'Alembert, « donner la loi », au lieu de « prendre la loi des Grands »³. La République des lettres représente une tentation de repli sur soi, qui pousse à la délimitation des frontières, à l'accentuation des différences. D'Alembert insiste sur tout ce qui sépare les deux mondes, il fait voir l'étonnement méprisant des Grands devant

¹ Cf. le dossier de l'édition « Folio » de la *Lettre à d'Alembert* (Paris, Gallimard, 1987, p. 347-381).

² *Essai*, p. 362, 379, 404.

³ *Ibid.*, p. 385.

Maupertuis, géomètre et homme aimable¹ ; en même temps il compare l'entrée dans la société des Grands au voyage dans une nation où l'on se perd, assimilant ainsi les Grands à des étrangers, dont il recommande par ailleurs de se méfier : on a tort de rechercher le jugement des étrangers comme si c'était celui de la postérité, la distance n'est pas la même et celle qui nous sépare de l'étranger n'abolit pas, mais renforce les passions qui aveuglent.

On est conduit à l'isolement. D'Alembert appelle les gens de lettres à « se préserver de la contagion » des Grands, en s'en séparant et en vivant repliés sur eux-mêmes : « Heureux au moins les gens de lettres s'ils reconnaissent enfin que le moyen le plus sûr de se faire respecter est de vivre unis (s'il leur est possible) et presque renfermés entre eux ; que par cette union, ils parviendront sans peine à donner la loi au reste de la nation sur les matières de goût et de philosophie. »²

On n'est pas bien loin de Rousseau qui, dans l'ardeur de la polémique suscitée par le premier *Discours*, proclamait la nécessité de s'isoler : « Si j'étais chef de quelqu'un des peuples de la Nigritie, je déclare que je ferais élever sur la frontière du pays une potence où je ferais pendre sans rémission le premier Européen qui oserait y pénétrer, et le premier citoyen qui tenterait d'en sortir. »³ Mais la frontière ainsi tracée ne sépare pas, chez d'Alembert, le sauvage du civilisé, mais l'universalité (à laquelle la philosophie peut prétendre) de la particularité (des opinions et des modes mondaines).

La République des lettres est le modèle social d'un libre exercice de la raison entre des individus égaux, que ne partage que la différence de leurs talents, toute autre inégalité ayant été annulée⁴. Elle est par là le paradigme de la raison comme lumière naturelle : une universalité qui ne se saisit qu'en se mettant à l'écart de toutes les divisions dont l'histoire est porteuse, politiques, religieuses, sociales, considérées comme contingentes, déclarées étrangères et nocives au libre usage de la raison.

L'isolement est, pour Rousseau une fin ; il n'est, pour d'Alembert, qu'un moyen : la République des lettres doit se mettre à l'écart d'un monde corrompu par les Grands, pour mieux « lui donner la loi », pour que sa langue « vraie et simple » l'emporte sur le jargon éphémère des Grands, « mélange bizarre de bas et de précieux ». Cette victoire serait celle de la simplicité géométrique sur la

¹ *Ibid.*, p. 354 : « On a été tout étonné qu'un géomètre ne fût pas une espèce d'homme sauvage. »

² *Ibid.*, p. 385 et 410.

³ Rousseau, *Dernière réponse*, OC, t. III, p. 90.

⁴ Cf. ce que disent R. Koselleck dans *Le règne de la critique*, trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 93-94, et J. Habermas dans *L'espace public*, trad. fr., Paris, Payot, 1978.

complication et les afféteries des arts de simple curiosité. La République des lettres ne peut échapper à la corruption que si, en son cœur, elle établit le foyer incorruptible de la géométrie, mettant ainsi les jugements sur les arts, où il faut avoir recours à la mesure des autres (et qui sont, pour cette raison, fortement exposés à la corruption) dans la dépendance d'un esprit géométrique qui trouve en lui-même sa valeur intrinsèque. Dans un autre de ses *Essais* ou il traite « de l'abus de la critique en matière de religion », d'Alembert affirme que la réforme morale et intellectuelle que projette la philosophie, ne peut se faire qu'à partir de la géométrie. Pour venir à bout de la superstition et du fanatisme qui accablent les peuples, il suffit de faire « naître des mathématiciens parmi eux ; cette semence produira des philosophes avec le temps, et presque sans qu'on s'en aperçoive »¹.

Pour que la propagation de la vérité vienne à bout de toutes les sources de contagion, nobiliaires ou religieuses, il faut que la géométrie soit première. On ne s'étonnera pas que l'ordre de la République des lettres, paradigme de la lumière naturelle, reproduise exactement l'ordre naturel et primitif des opérations de l'esprit, que la raison y précède l'imagination, que la géométrie soit avant les lettres et les arts.

L'ordre des facultés : tel est donc le point central de la réponse de d'Alembert à Rousseau. On peut comprendre alors qu'on en trouve une toute différente chez Diderot.

Lumière sémiotique et société de gens de lettres

Dans le *Prospectus*, Diderot fait de l'exposition d'un arbre généalogique des sciences, le point de départ de l'entreprise encyclopédique. En défendant l'abbé de Prades, c'est le *Discours préliminaire* qu'il défend, et avec lui, la méthode génétique et la reprise condillacienne de l'idée de Bacon. C'est pourtant d'Alembert qui se charge de justifier précisément l'inversion de l'ordre des facultés relevée par le P. Berthier². Pour répondre aux accusations du P. Berthier, Diderot choisit une autre argumentation : il lui envoie l'article « Art » de l'*Encyclopédie*.

Le P. Berthier reprochait aux Encyclopédistes d'avoir été infidèles à

¹ D'Alembert, *Mélanges*, t. 4, p. 369.

² Pour s'en convaincre, il suffit de comparer la version originale du *Prospectus*, telle qu'elle est donnée dans les différentes éditions des œuvres complètes de Diderot, et la version remaniée que d'Alembert place à la suite du *Discours préliminaire* en tête de l'*Encyclopédie*. On voit alors que d'Alembert le modifie, pour faire allusion à la critique du P. Berthier, et qu'il renvoie, pour justifier son maintien de la priorité de la raison, aux passages correspondants du *Discours préliminaire*.

Bacon : en renversant le rapport de la raison et de l'imagination, ils ruinaient le principe inductif de la science baconienne. En outre, il les accusait d'avoir, faisant de l'*Encyclopédie* un « abrégé de toutes les sciences », véritablement trahi l'ambition de Bacon : alors que celui-ci ne voulait recenser systématiquement les connaissances existantes que pour mieux marquer les progrès à faire, l'*Encyclopédie* se contentait, en transmettant les connaissances acquises, de clore un savoir mort.

L'article « Art » défend la contribution de l'*Encyclopédie* à un progrès des connaissances basé sur la méthode inductive. L'argument central en est l'identité des sciences et des arts appliqués : toute connaissance est art, « tout art a sa spéculation et sa pratique ». Telle est la « structure de progrès »¹ de la connaissance : de la pratique se tirent les règles dont la spéculation déduit les nouveaux effets. Tant que spéculation et pratique sont ainsi liées, le savoir ne peut se figer dans une forme dogmatique et close : Diderot se donne comme principal objet de faire un « traité général des arts mécaniques », et de faire une histoire — philosophique ou hypothétique, plutôt que factuelle — en « rapportant les arts aux productions de la nature ». C'est cette généalogie qui le retient, beaucoup plus que celle, plus spéculative, qu'expose d'Alembert.

Mais, comme la genèse de d'Alembert, la réponse de Diderot au P. Berthier fournit aussi une réplique à Rousseau, et à sa critique des sciences. La possibilité d'étendre, aux savoirs techniques et aux métiers utiles, le cercle du savoir qu'expose l'*Encyclopédie* annule la séparation que déplorait Rousseau entre le philosophe et le laboureur. Comme lui, Diderot dénonce la prééminence, trop souvent affirmée, des arts libéraux sur les arts mécaniques, et les effets négatifs d'un préjugé aussi fâcheux qui encourage la paresse, remplit les villes « d'orgueilleux raisonneurs et de contemplateurs inutiles » et peuple les campagnes « de petits tyrans oisifs et dédaigneux ». Mais, à la différence de Rousseau, Diderot montre que ce préjugé a déjà été rejeté : aussi bien par un homme de science, comme Bacon, qui « regardait l'histoire des arts mécaniques comme la branche la plus importante de la vraie philosophie », que par un homme politique comme Colbert qui « regardait l'industrie des peuples et l'établissement des manufactures comme la richesse la plus sûre d'un royaume » et accordait plus d'importance aux progrès des techniques qu'aux conquêtes. C'est dire, non seulement, que les sciences et les arts appliqués ont un intérêt réciproque à leurs progrès mutuels, mais, surtout, que ces progrès satisfont aux critères de Rousseau : plus que les

¹ Suivant la formule de M. Malherbe dont je résume la présentation de l'argumentation de Diderot, cf. son article (cité) « Bacon, l'*Encyclopédie* et la Révolution », p. 397-399.

conquêtes ils rendent les Etats durables. Ils les rendent aussi vertueux. Reconnaître l'importance des arts utiles à la société, n'est-ce pas là vertu ?

La science lie la société, et l'*Encyclopédie*, « Dictionnaire raisonné des sciences, des arts... » mais aussi des métiers, recrute des collaborateurs parmi les artisans. La « société de gens de lettres », auteur collectif de l'*Encyclopédie* tend à se confondre avec toute la société, toute la société utile au moins. En affirmant, dans l'article « Art », l'identité de la connaissance et de la pratique, Diderot établit une correspondance entre le lien du savoir et le lien social. C'est pourquoi il peut faire de l'un le modèle de l'autre. On voit, dans l'article « Encyclopédie », à quel point la *société des gens de lettres* diffère de la République des lettres à laquelle d'Alembert est resté attaché.

Diderot y expose, en une saisie réflexive de l'œuvre en cours, le projet encyclopédique. Deux questions y sont principalement développées. Celle, d'abord, du moyen de transmission des connaissances, c'est-à-dire de la langue¹, dont la connaissance est condition du succès de l'*Encyclopédie*; celle, ensuite, de leur meilleur enchaînement, ou de l'ordre encyclopédique.

Le rapport des deux questions est celui du dictionnaire et de l'encyclopédie. Dans le dictionnaire, la langue est présente comme nomenclature, dispersion de signes, qu'il s'agit de définir, ce qui est connaître, car l'*Encyclopédie* rejette la distinction classique entre définition de nom et définition de choses : « Les définitions de nom ne diffèrent point des définitions de choses. »² Selon d'Alembert, la définition est « la notion claire et décomposée, non des principes réels et absolus d'une chose, mais de ceux qu'elle nous paraît renfermer », c'est-à-dire une définition qui est « plus qu'une définition de nom », au sens de l'explication du sens d'un mot, et « moins qu'une définition de chose », puisque « la vraie nature de l'objet... pourra toujours rester inconnue »³. La question des définitions réglée par une réflexion sur la langue, le problème, que résout l'ordre encyclopédique, est alors celui de la liaison des connaissances données par les définitions.

La définition des termes répertoriés dans le dictionnaire est donc au point de départ de l'entreprise qui vise à réunir et transmettre les connaissances humaines : « La connaissance de la langue est le fondement de toutes ces grandes

¹ Dans son article Langue et savoir selon Diderot (paru dans *L'Encyclopédie et Diderot*, édité par Edgar Mass et Peter-Eckhard Knabe, *Textes et documents*, Série inter-universitaire patronnée par la Société française d'étude du XVIII^e siècle, dmc-Verlag, Köln, 1985), Martine Pécharman étudie ce point, en dégagant le rapport entre la réflexion philosophique de Diderot et la démarche du grammairien.

² Écrit Diderot dans l'article « Encyclopédie ».

³ D'Alembert, article « Éléments des sciences ».

espérances. » Encore faut-il que toute la langue soit intelligible. C'est la tâche du philosophe : « L'indépendance absolue d'un fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie », affirme Diderot dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*¹ écrites en étroite liaison avec son travail encyclopédique. Pour ce qui est de la langue, « l'indépendance absolue d'un fait » serait le mot non défini. Le problème est réel, car il existe des indéfinissables qui mettent en péril l'intelligibilité totale de la langue ; Diderot énonce la difficulté en termes mathématiques : c'est celle de l'« incommensurabilité » entre l'univers continu de l'énonciation et les « quantités discrètes », les mots séparés dont la langue est composée. Les indéfinissables maintiennent cette séparation en empêchant d'établir la relation continue de définition qui, de terme en terme, lierait la série distributive des mots, et permettrait ainsi l'intelligibilité de toute la langue, ou de la langue comme tout.

La question de ce qui lie le savoir est donc véritablement au centre de l'entreprise encyclopédique. Qu'il s'agisse pour Diderot d'énoncer l'unité de la nature, ou de présenter sa tâche d'éditeur de l'*Encyclopédie*, il emploie les mêmes termes, parlant de « la grande chaîne qui lie toutes choses »² ou disant³ que son rôle, à l'égard de ses collègues encyclopédistes, est de « renouer la chaîne » : tâche de philosophe. De ce que la question est d'abord, dans l'article « Encyclopédie », résolue à propos de la langue, on tirera l'hypothèse que la solution trouvée vaut aussi pour l'ordre encyclopédique.

L'article « Définition », comme l'article « Dictionnaire » (écrit par d'Alembert) introduisent la question des indéfinissables, ou des radicaux, en renvoyant à Locke⁴ : les radicaux sont les signes des idées qu'on ne peut plus analyser, parce qu'elles sont trop générales. D'Alembert demande qu'on en dresse une liste. Diderot va plus loin, se proposant l'impossible (mais qui est condition de possibilité de l'intelligibilité de la langue) : la définition des indéfinissables, ce qu'il appelle « fixer les radicaux ». L'exigence formulée par Diderot, « tout définir » rejoint alors celle que pose Pascal dans *De l'esprit géométrique* : Pascal la formule à propos des définitions libres de la géométrie, Diderot transpose la question dans le domaine des définitions du dictionnaire, intermédiaires entre les définitions de noms et les définitions de choses. Rapprocher les deux auteurs, c'est faire apparaître leur différence : Là où Pascal, cherche la solution, « au défaut du dis-

¹ Diderot : *De l'interprétation de la nature* (1752), pensée XI.

² *Pensées sur l'interprétation de la nature*.

³ Dans le *Prospectus*.

⁴ J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre III, chap. IV : « Des noms des idées simples ».

cours », dans une nature qui lui est extérieure, il n'est pour Diderot, de solution qu'à l'intérieur de la langue.

Le problème, pour Pascal, est de sortir du discours et de trouver, à l'extérieur de celui-ci, dans la nature, la réponse à la régression infinie à laquelle conduit la recherche de la définition. Ce n'est pas dans une telle régression que surgit, pour Diderot, la question du radical, mais dans un cercle : le radical apparaît au moment où le terme qui, dans une définition sert à définir, est celui-là même qui, dans une autre, était défini. Dire le cercle, c'est dire que le choix d'un des deux termes, qui doit être retenu comme radical, est arbitraire : la liste des radicaux ne reproduit aucun ordre naturel et il n'existe donc pas de hiérarchie naturelle des termes primitifs, pas de correspondance nécessaire et naturelle entre un ordre logique et un ordre linguistique. Il est donc vain de chercher la solution dans une « loi générale », dans une langue universelle où se découvrirait la structure prédiscursive qui fonderait les différents discours.

On ne sort donc pas de la langue, c'est là qu'il faut trouver la solution. Il en est deux possibles, selon Diderot. On peut avoir recours à une autre langue, le latin en l'occurrence, en tout cas une langue morte, donc fixe : on y trouvera le mot correspondant au terme à définir, qui fournira la « mesure exacte, invariable et commune » pour fixer les radicaux. Mais si ce recours fait défaut, la solution sera interne à la langue même utilisée :

Il y a dans les idées, et par conséquent dans les signes (car l'un est à l'autre comme l'objet est à la glace qui le répète) une liaison si étroite, une telle correspondance ; il part de chacun d'eux une lumière qu'ils se réfléchissent si vivement, que quand on possède la Syntaxe, et que l'interprétation fidèle de tous les signes est donnée, ou qu'on a l'intelligence de toutes les idées qui composent une période, à l'exception d'une seule, il est impossible qu'on ne parvienne pas à déterminer l'idée exceptée ou le signe inconnu.

Diderot déclare ainsi l'abandon de la lumière naturelle, qui soutenait Pascal, au profit de la lumière que se réfléchissent les signes, de la lumière sémiotique¹.

La lumière sémiotique est ainsi le modèle de l'ordre encyclopédique : ce qui implique que celui-ci ne se trouve pas, quoi qu'en dise d'Alembert, dans l'ordre naturel des facultés. Certes, fidèle au *Prospectus* et au *Discours préliminaire*, Diderot affirme que l'ordre encyclopédique, dans sa généralité, est « celui qui rapporte nos diverses connaissances aux diverses facultés de notre âme »,

¹ Comme la qualifie M. Pécharman, dont j'ai résumé partiellement et schématiquement l'article dans cette présentation de la solution du problème des radicaux.

cependant, dans cette « division générale », il ne trouve pas la stabilité d'une nature, mais, bien au contraire, un arbitraire irréductible. Sans doute existe-t-il un ordre « d'où l'arbitraire serait exclu » et qui « existerait de toute éternité ». C'est ce qu'il appelle « l'hypothèse astronomique » : « Le philosophe se transporte en idée au centre du soleil, pour y calculer les phénomènes des corps célestes qui l'entourent. »¹ Mais Diderot l'exclut : cette place est celle de Dieu, son système est la théologie. En refusant de se situer « au centre du soleil », Diderot refuse que la philosophie occupe, dans le système des savoirs, la place de Dieu dans l'univers. C'est accepter le décentrement, donc l'arbitraire : il faut choisir entre une pluralité de points de vue sur le monde, entre une pluralité de systèmes de mise en ordre des connaissances, dont aucun n'a la prééminence sur les autres, dont aucun ne peut intégrer tous les autres. Prendre comme ordre celui des facultés, c'est bien marquer qu'on est passé de Dieu à l'homme. Mais un système anthropocentré n'est pas fixe : « On ne peut bannir l'arbitraire de cette grande distribution première. »

Sont donc premiers, la dispersion, l'absence d'ordre, plutôt que le désordre. Il n'y a là nul défaut, c'est l'être même, tel que Diderot en énonce, en matérialiste, la proposition fondamentale² : l'être est pur multiple, l'un n'est pas, il n'y a que de l'unification, qui est le travail de la connaissance ; l'unité, pour Diderot, se formule en hypothèses³, c'est une proposition épistémologique, non une affirmation ontologique⁴.

La langue, dans la dispersion de ses signes, est « un symbole de cette multitude de choses hétérogènes » et donner à la nomenclature « le prétendu désordre de la succession alphabétique » du dictionnaire, c'est affirmer, jusque dans l'*Encyclopédie*, le primat matérialiste du multiple. La « grande distribution première », celle des facultés, n'est donc pas véritablement l'ordre encyclopédique : le lien est construit, il n'est pas donné d'avance. C'est le rôle du système des renvois de lier la diversité de la nomenclature.

¹ Cf. Leibniz, lettre à Sophie, 4 novembre 1696, et le commentaire de M. Serres : *Le système de Leibniz et les modèles mathématiques*, I, II, § 3, n° 5, 2^e éd., Paris, PUF, 1982, p. 240.

² Dans le § LVII des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot, pour énoncer cette proposition doit « outrer » le principe leibnizien des indiscernables, et, montrant que l'individu lui-même est multiple, il retrouve la formule héraclitienne du « panta rei », dépassant ainsi, vers le matérialisme, l'idée, admise par tous au XVIII^e siècle, qu'il n'y a dans l'univers que des individus.

³ Cf. *v. g.*, au § XII, ce que Diderot dit du prototype, « hypothèse essentielle au progrès de la physique expérimentale », parce qu'il permet de penser l'unité de la nature.

⁴ Quant à la proposition matérialiste comme identité de l'être et du multiple, cf. ce qu'en disent A. Badiou dans *L'être et l'événement* (Paris, Seuil, 1988, particulièrement I, « L'être : multiple et vide. Platon/Cantor », p. 31-92) et J.-C. Milner, dans *Les mots indistincts* (Paris, Seuil, 1983, *passim*).

Les renvois (c'est-à-dire les mentions, dans un article, d'autres articles à consulter) opèrent à l'intérieur de ce que Diderot nomme l'ordre des mots¹, « ou plutôt des objets par lesquels les sciences se communiquent et se touchent ». Est ainsi affirmée l'idée qu'il n'est d'unité du savoir que dans et par le passage d'un savoir à l'autre. A travers la distribution manifeste des articles suivant l'ordre alphabétique du dictionnaire, les renvois assurent la circulation dans les différents savoirs, maintenant des passages qui réalisent le projet encyclopédique d'un système unifié du savoir : « Les rapports augmentent, les liaisons se portent en tout sens, la force de la démonstration s'accroît. » Pour présenter cette unité du savoir, Diderot ne retient plus la métaphore de l'arbre généalogique, mais celle de la mappemonde, d'un même espace de surface, de communication et de parcours : les différents savoirs y sont comme autant de pays, de régions, de provinces dans lesquels les renvois servent d'« itinéraires »².

En circulant ainsi à travers les différences, les renvois accomplissent une triple fonction. Heuristique d'abord : la « fréquence des renvois » fait apparaître les vides, suggère des rapprochements nouveaux, prépare les futurs progrès des connaissances. Critique ensuite : Diderot explique comment on pourra à la fois « exposer respectueusement et avec tout son cortège de vraisemblance et de séduction » un « préjugé national » (la religion) et en même temps, « renverser l'édifice de fange, dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées ». Au combat déclaré, Diderot préfère le travail « secret », les « effets sourds » des renvois critiques³. C'est que la circulation des mots se fait enchaînement causal, d'où son succès : « Cette manière de détromper les hommes opère très promptement sur les bons esprits, et elle opère infailliblement et sans aucune fâcheuse conséquence, secrètement et sans éclat sur tous les esprits. » La troisième fonction est d'équilibre. Il s'agit « d'établir une juste proportion entre les différentes parties d'un

¹ Il le place donc entre l'ordre alphabétique du vocabulaire (l'arbitraire d'une succession) et l'ordre des idées (qu'expose une genèse).

² Dans *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France* (Paris, PUF, 1986), F. Markovits met en pratique un système de renvois (principalement métaphoriques), ou un jeu d'échanges, pour pouvoir, en suivant les applications à un domaine du savoir d'un modèle élaboré dans un autre, circuler à l'intérieur des savoirs du XVIII^e siècle, selon un parcours qui va de la physiologie du sensible à l'économie, en passant par l'esthétique, la théorie du langage, la grammaire et le droit.

³ Aussi reproche-t-il à Helvétius d'avoir, dans *De l'esprit*, mené une attaque trop dogmatiquement directe contre la religion, alors qu'« un ordre sourd » aurait rendu son livre « infiniment plus agréable, et, sans le paraître, infiniment plus dangereux ». Montaigne « qui ne veut jamais prouver, et qui va toujours prouvant » est pour lui le maître de ce genre de critique qui convient à l'exposé des paradoxes (cf. Diderot, *Sur le livre « De l'esprit », op. cit.*, p. 268).

grand tout », de ne donner à chaque matière que « l'espace qu'elle mérite d'occuper ». Le système des renvois assure l'ordre encyclopédique, trouve la mesure, et la cohésion de l'ensemble est limitation de la tendance de chacun à écrire trop. Ce qui, ouvrage isolé, prendrait des volumes, est réduit à l'essentiel dans l'encyclopédie qui devient en cela comparable à la géométrie : « On y est asservi sans le savoir à ce que la méthode des géomètres a de plus serré et de plus précis (...) Le géomètre renvoie d'un théorème ou d'un problème à un autre, et l'encyclopédie d'un article à l'autre. Et c'est ainsi que deux genres d'ouvrages qui paraissent d'une nature si différente parviennent par un même moyen à former un ensemble très serré, très lié, très continu. »

Par cette exposition du système des renvois, Diderot répond au P. Berthier : l'*Encyclopédie* n'est pas seulement le tableau d'un savoir acquis. Il reprend aussi les problèmes examinés par d'Alembert (la fonction critique et surtout la recherche de la juste mesure et du mérite) et il les résout autrement. L'unité et la « juste proportion » sont produites comme résultat d'une multiplicité de travaux individuels, au lieu d'être présumées dans la généralité d'une règle. Alors que la lumière naturelle implique la délimitation d'un domaine à l'écart des particularités, la lumière sémiotique circule à travers les différences. Le multiple est premier : Diderot pose d'abord les différences, dans leur positivité, qu'il s'agisse de la spécialisation des compétences ou de la diversité des savoirs. Il y a là, comme l'affirme le *Prospectus*, une garantie du succès de l'entreprise encyclopédique.

Avec la lumière sémiotique, c'est la géométrie qui circule. Elle quitte la place éminente, mais confinant à la solitude, que lui assignait d'Alembert, pour devenir médiatrice de l'unité des rapports inter-individuels. Cette instrumentalisation de la géométrie est particulièrement nette dans le passage de la *Lettre sur les sourds et muets* où Diderot, pour étudier la multiplicité des sens, construit le modèle social de la décomposition des cinq sens en autant d'hommes distincts, et, faisant ainsi de « nos sens personnifiés une société de cinq personnes » montre comment « il arriverait que chaque sens devînt géomètre, et qu'il se formât entre les cinq sens une société, où l'on parlerait de tout, et où on ne s'entendrait qu'en géométrie ». La géométrie, alors, n'est pas ordonnatrice, ni législatrice, elle est médiatrice : elle est le résultat d'une activité qu'exerce chaque sens, séparément, mais qui leur permet de « s'entendre », de « s'entendre à merveille et de ne s'entendre qu'en géométrie ». La géométrie joue ici le rôle de la langue : elle assure le lien social.

¹ Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, OC, éd. Hermann, t. IV.

La société, dont la lumière sémiotique est le paradigme, est bien différente de la République des lettres. Dans la présentation qu'il fait, au début de l'article « Encyclopédie », de la société de gens de lettres, auteur collectif de l'*Encyclopédie*, Diderot insiste sur la multiplicité, la diversité de ses collaborateurs et la nécessité de la préserver : il fait voir les capacités de l'initiative individuelle et privée pour mener à bien l'entreprise, qui serait vouée à l'échec si elle était projet d'Etat. Il exclut également le modèle académique. Diderot reproche aux académies ce qui retenait l'attention de d'Alembert : leur uniformité. Trop lent, trop lourd, le travail académique entasse les volumes, mais ne sait unir leur diversité ; victimes de préjugés d'état, les académies se ferment sur elles-mêmes, incapables de s'ouvrir au « grand nombre d'hommes répandus en différentes classes » dont l'*Encyclopédie* recherche la collaboration. L'*Encyclopédie* ne pourrait pas non plus être l'œuvre d'une société « en corps » : Diderot vise ici précisément les jésuites, à qui on prêtait l'intention de reprendre la publication de l'*Encyclopédie*, si celle-ci devait être interdite, mais il montre plus généralement son rejet de tout principe de clôture, sur lequel, au contraire, se construisait la République des lettres.

Composée d'hommes épars, occupés chacun dans sa partie, cette société ignore le développement conflictuel des divisions ou des rivalités. Tous sont « liés par l'intérêt général du genre humain et par un sentiment de bienveillance réciproque ». La sociabilité, ainsi réaffirmée, échappe à la critique de Rousseau, car la généralité est bien ici un résultat, elle est produite et non imposée comme une règle préalable. On ne peut pourtant dire que cette société fonctionne, à la façon dont, chez Mandeville, l'intérêt général résulte de la mécanique des passions. Car Diderot ne cherche pas à montrer comment la société existante se conserve malgré la méchanceté de ses membres : son intention est de la réformer. L'*Encyclopédie* ne peut être que « la tentative d'un siècle philosophe », elle vise à « changer la façon commune de penser », afin que ses lecteurs « devenus plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux ». La science et la vertu peuvent se développer de pair, mais dans une société réformée, débarassée de ses préjugés nationaux.

Cette société, cependant, emprunte au commerce, plus qu'à la sociabilité. Philosophe, Diderot vise la vérité de propositions universelles transmises à la postérité. En même temps, il conçoit, en éditeur, la nécessité de remaniements de l'*Encyclopédie*, qui en fassent une œuvre reproductible. Le point de vue du philosophe devient alors celui de l'entrepreneur, la présentation que fait Diderot de la répartition des tâches entre les collaborateurs relève autant d'une application de la division du travail, que de la classification des sciences. Lorsqu'il affirme que

l'utilité privée est un principe plus actif que la gloire publique, lorsqu'il veut que chaque auteur engage sa responsabilité individuelle en signant son article, lorsqu'il critique le cloisonnement des sociétés « en corps », il énonce des thèmes qu'on trouve aussi chez Gournay, qui engage, à la même époque, une campagne pour la liberté du commerce et de l'entreprise, contre les réglementations et les interventions administratives¹.

Il est indéniable que la sociabilité des Lumières, en se dégageant de l'élaboration juridique du droit naturel, tend à se rapprocher de ce que nous appelons économie et qu'on appelle alors commerce. Le changement d'orientation se fait à l'intérieur d'une même formulation générale de l'origine de la société : celle des besoins qui rapprochent les hommes, dans une commune défense contre l'ennemi. Mais la qualification de l'ennemi a changé. Chez les jusnaturalistes, les hommes s'associent pour se protéger des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, droit naturel et contractualisme, sociabilité et théorie de la souveraineté s'articulent. Pour Diderot, l'ennemi commun n'est plus l'autre homme, mais la nature : « C'est la nécessité de lutter contre l'ennemi commun, toujours subsistant, la nature, qui a rassemblé les hommes »² : c'est déplacer les rapports sociaux de l'autorité politique vers une sociabilité pratiquée, dont la finalité est de produire des biens matériels.

Encore faut-il comprendre ce rapprochement, et ne pas le saisir du point de vue rétrospectif de la science constituée, comme si les théories de l'économie et du commerce venaient redonner consistance à une sociabilité réduite à ne plus énoncer que des généralités vagues, après avoir été dégagée de son cadre juridique. Ce serait oublier que, s'il y a attraction de la sociabilité vers le commerce, il y a également inscription, dans la sociabilité préexistante et philosophiquement développée, des réflexions sur le commerce. Le résultat en est, comme on le verra, une transformation des conceptions du commerce : il n'est plus cette mécanique des passions, exposée par Mandeville et issue de la tradition pessimiste, janséniste et sceptique. Il n'est plus ce commerce que Rousseau opposait à la vertu républicaine, il va devenir le *doux commerce*³ dont Gournay expose les principes, et qui intègre les schémas fondamentaux de la sociabilité. C'est donc en étudiant ces « principes doux du commerce » qu'on pourra vérifier si Rousseau a eu tort de renvoyer la généralité de la sociabilité à la réalité

¹ Diderot écrit en 1763 une *Lettre adressée à un magistrat sur le commerce de la librairie* où il applique ces principes.

² Diderot, *Observations sur le Nakaz*, § LXXI ; même jugement dans la *Réfutation d'Helvétius*, in *OC*, A. T., t. II, p. 431.

³ Cf. A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, trad. fr., Paris, PUF, 1980.

de la mécanique des passions. On verra alors que la sociabilité et le droit naturel composent, tout autant que le « moule théologique » de la tradition janséniste et sceptique¹, mais dans une autre filiation, la problématique où se développe l'économie politique.

« Ceux qui jusqu'à présent ont écrit sur le commerce, l'ont traité comme une question isolée ; ils n'ont pas assez fortement senti que tout a ses reflets ; qu'en fait de gouvernement, il n'est point proprement de question isolée », note Helvétius. On ne peut dire plus clairement qu'en ce milieu du siècle le problème, pour le commerce, n'est pas celui de l'autonomie du champ, mais, bien au contraire d'insérer les questions du commerce dans le champ entier de la philosophie politique, dans la sociabilité des Lumières.

Mais, comme il y a deux types de lumières, naturelle et réfléchie, il y a deux façons de saisir l'extension du commerce à la sociabilité. On peut passer du propre au figuré, comme le fait Condillac dans le *Dictionnaire des synonymes*, en définissant le commerce :

COMMERCER : échange de marchandises, et par extension échange ou transport mutuel d'idées, de sentiments, etc. Car dans la société tout peut être considéré comme objet d'un commerce où chacun donne et reçoit : tel est le commerce du monde, le commerce des amis, des savants, des femmes... le commerce de l'âme et du corps...

La synonymie ici, assure la circulation d'un même rapport général de réciprocité (donner et recevoir) à travers toute la langue. L'extension du commerce à la sociabilité n'est alors que la disparition de sa spécificité dans l'universalité des rapports de la sociabilité. La philosophie condillacienne, qui est une philosophie de l'identité, se met ainsi dans la continuité de la sociabilité juridique, pour affirmer l'universalité de l'humanité.

Helvétius, qui ne voit dans une telle universalité qu'une chimère platonicienne, montre une tout autre forme de réalisation de l'esprit universel par la lumière sémiotique :

L'amour de la patrie n'est point exclusif de l'amour universel. Ce n'est point aux dépens de ses voisins qu'un peuple acquiert des lumières : au contraire, plus les nations sont éclairées, plus elles se réfléchissent réciproquement d'idées, et plus la force et l'activité de l'esprit universel s'augmente³.

¹ Cf. l'article de J.-C. Perrot : La main invisible et le Dieu caché, in *Différences, valeurs, hiérarchies, textes offerts à L. Dumont* réunis par J.-C. Galey, Paris, 1984.

² Helvétius, *De l'esprit*, Discours I, chap. III, n. 14.

³ *De l'esprit*, Discours second, chap. XXVI.

Pour qu'il y ait une lumière que se réfléchissent les signes, il ne faut pas que ceux-ci soient des marques vides, que la lumière traverse, il faut qu'ils aient une certaine opacité.

Et c'est bien ainsi que Diderot résout le problème de la fixation des radicaux. Il se sert du latin pour fixer les radicaux, se servant d'une traduction (simple relation de synonymie), comme d'une définition : il arrête ainsi la circulation infinie de l'identité à travers les synonymes. Si le latin peut remplir ce rôle, c'est qu'étant une langue morte, donc fixe, il peut jouer, vis-à-vis de la langue, la fiction d'une nature stable. Diderot ne fait pas intervenir le latin dans la langue comme un signe, mais comme une mesure (« il n'y a qu'une langue morte qui puisse être une mesure exacte, invariable et commune pour tous les hommes »). Il joue le rôle, instrumental, de la géométrie, et pour définir, et non traduire, il faut faire intervenir l'hétérogénéité des savoirs, produire dans la langue le modèle d'un savoir autre, de la géométrie.

La condition de possibilité de l'*Encyclopédie*, c'est l'existence de savoirs séparés, et c'est bien ainsi que nous entendons, faisant retour du figuré au propre, étudier l'insertion du commerce dans l'*Encyclopédie*. Il nous faudra donc rechercher où et comment s'est développé un savoir séparé du commerce : c'est ce que nous permettra de comprendre l'étude du mercantilisme. Nous pourrions alors étudier l'inscription, et la transformation, de ces connaissances « isolées », d'abord dans la sociabilité du « doux commerce », puis dans l'ordre naturel des physiocrates.

C H A P I T R E I I I

Le mercantilisme : la rationalité du système

Au mercantilisme, on attribue souvent la conviction que l'or et l'argent sont les seules richesses réelles (ce qu'on appelle la croyance chrysohédonique). On en fait également un dirigisme étatique, qui se traduit, vers l'intérieur, par l'abus d'une réglementation tatillonne et l'octroi de privilèges exclusifs, et, vers l'extérieur, par une politique protectionniste de prohibitions douanières, qui fait, du commerce, une guerre. Si on lui attribue une politique de développement manufacturier, c'est pour mieux déplorer qu'elle se fit au détriment de l'agriculture.

De ces idées reçues, beaucoup d'études sérieuses ont fait justice¹. Elles persistent cependant. La raison en est peut-être que personne ne s'est jamais dit mercantiliste, car il s'agit d'une appellation rétrospective. Les accusations, lancées par Mirabeau ou Adam Smith contre le « système mercantile » ont cédé à la respectabilité de ce que les historiens allemands de la deuxième moitié du XIX^e siècle ont, rajoutant un « isme », nommé mercantilisme. Que le système ainsi présenté fût assez caricatural, ne gênait pas beaucoup, et même arrangeait bien, tous ceux qui n'en faisaient qu'un repoussoir : il s'agissait de faire voir l'absence de toute théorie économique, avant son apparition (qu'on la trouvât chez Quesnay ou chez Adam Smith). Ceux qui cherchaient quelque consistance pouvaient conclure que la systématité théorique du mercantilisme n'était qu'un mythe, et qu'il fallait l'aborder du côté pratique. Et il est vrai que les études les plus intéressantes consacrées au mercantilisme sont celles qui l'envisagent avant tout comme un

¹ Sur la critique de la plus commune, la croyance chrysohédonique, cf. P. Harsin, *Les doctrines monétaires et financières du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1928.

ensemble de pratiques financières, commerciales, fiscales... économiques, au sens où nous le dirions maintenant¹.

Un problème demeure cependant : il existe, à propos de ces pratiques politiques, toute une littérature contemporaine, surtout à partir de la fin du xviii^e siècle. Parmi ces écrits, certains de leurs auteurs ont été absorbés, à titre de précurseurs, par une école postérieure : ainsi Boisguilbert, ou Vauban, par la physiocratie. Mais d'autres sont laissés pour compte : l'*Essai politique sur le commerce* de Melon, qui parut en 1734 et fut fort apprécié de Voltaire (mais aussi par Hume et Montesquieu) est actuellement catalogué tantôt comme néo-mercantiliste, tantôt comme proto-libéral, ce qui est façon de ne pas savoir quoi en faire et de ne pas lui accorder grand intérêt.

C'est à ce genre de problème que permet de répondre le livre de L. Rothkrug : *Opposition to Louis XIV*². Il y est en effet question d'une *théorie mercantiliste*, repérable dans un corps de textes relevant de l'histoire des idées. L. Rothkrug en renouvelle l'étude, montrant que sa cohérence rationnelle n'est pas celle d'une doctrine économique, mais qu'elle est à trouver dans la théorie de l'Etat moderne³ : la théorie mercantiliste est une partie constitutive du discours rationnel de la monarchie française.

Le mercantilisme peut être considéré comme le machiavélisme des grands Etats modernes. L. Rothkrug montre la convergence entre l'établissement de la théorie mercantiliste et la réception du machiavélisme en France : on retrouve ici la « conjoncture baroque » de la politique, celle de la raison d'Etat, où Richelieu encourage la publication d'écrits politiques, et particulièrement l'apologie, par Louis Machon, de Machiavel. Pour L. Rothkrug, cette recherche théorique répond à la fracture de l'unité du cosmos antique et médiéval, et tente de reconstruire une nouvelle conception du monde sur la seule base d'un mécanisme physique. Cela passe par la relégation de la morale, particulièrement dans les rapports entre Etats : la pluralité d'Etats, indépendants et rivaux, définit la situation internationale que n'unifie, ni ne soumet, aucune instance morale supérieure.

¹ Cf., entre autres, C. W. Cole, *Colbert and a century of French mercantilism*, New York, 1939 ; M. Dobb, *Études sur le développement du capitalisme*, trad. fr., Paris, Maspero, 1969 ; E. F. Heckscher, *Mercantilism*, trad. anglaise, London, 1955 ; I. Wallenstein, *Le système du monde du XV^e siècle à nos jours*, t. II : *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1984. On trouvera une bibliographie dans la mise au point de P. Deyon, *Le mercantilisme*, « Questions d'histoire », Paris, Flammarion, 1969.

² L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV, the political and social origins of French enlightenment*, Princeton UP, 1965.

³ Sur la caractérisation des monarchies d'Ancien Régime, et plus particulièrement de la France, comme « Etat moderne », cf. D. Richet, *La France moderne, l'esprit des institutions*, coll. « Champs », Paris, Flammarion, 1973.

Le domaine de rationalité du mercantilisme est le même que celui du droit naturel. Mais leur démarche est inverse. Alors que le droit naturel intègre l'utilité, ou la recherche physique de l'auto-conservation, dans le cadre stoïcien de la sociabilité naturelle, le mercantilisme en rejette au contraire la forme la plus vulgarisée, qu'on nommera *socialitas* : elle consiste à trouver, dans la distribution mondiale des ressources, l'indice de la commune dépendance des hommes pour la satisfaction de leurs besoins, et de la nécessité d'une communication réciproque qui réalise l'unité d'une humanité vouée à la paix¹.

L. Rothkrug repère très précisément, chez J. Bodin, le moment de la disparition de la *socialitas*. En 1568, dans sa *Réponse au paradoxe de M. de Malestroit* sur l'interprétation de la hausse des prix consécutive à l'arrivée de l'or américain en Europe, la *socialitas* est présente : Bodin voit dans le monde une « grande cité » et considère que la communication réciproque entre des nations qui ont besoin les unes des autres est une partie du plan divin inscrit dans la structure morale de l'univers. En 1576, quand Bodin publie les *Six livres de la République*, la *socialitas* a disparu. Une théorie politique de la détermination du danger et de la désignation de l'ennemi a pris sa place. Comme « il n'y a pas pestes plus dangereuses aux républiques que la sédition civile », il importe de maintenir la paix civile, serait-ce au prix des guerres internationales, suivant en cela l'exemple des Romains, « lesquels n'ont jamais trouvé plus bel antidote des guerres civiles, ni remède plus certain, que d'affronter les sujets à l'ennemi »².

Dans ces conditions, il n'y a pas tant complète relégation du moralisme, que distribution de la justice et de la force selon la distinction de l'intérieur et de l'extérieur. L'originalité du mercantilisme français est de reprendre à Machiavel la conception d'un antagonisme international entre des Etats politiquement indépendants et cherchant l'hégémonie, mais de creuser cet espace d'une dimension intérieure, qui est celle de la justice. A cette unité politique intérieure, Bodin assigne son espace, celui du territoire, borné de frontières :

La République doit avoir un territoire suffisant, et lieu capable pour les habitants, la fertilité d'un pays assez plantureux, et quantité de bétail : pour la nourriture et vêtements des sujets, et pour les maintenir en santé, la douceur du ciel, la température de l'air, la bonté des eaux, et pour la défense et retraite du peuple, les matières propres à bâtir maisons et places fortes, si le lieu de soi n'est pas assez couvert et défensible³.

¹ Sur cette conception, sa filiation stoïcienne et sa reprise chrétienne, cf. Théodore Ruysen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, Paris, PUF, 3 vol., 1954-1961, t. I : *Des origines à la paix de Westphalie*.

² Jean Bodin, *Les six livres de la République*, IV, III et V, V, éd. de 1583, p. 583 et 760.

³ J. Bodin, *République*, I, I, p. 6.

Si, à l'intérieur, on se préoccupe de la nourriture, du vêtement, du bien-être des sujets, à l'extérieur, on peut traiter l'étranger en ennemi, et donc, user de ses besoins pour établir sa puissance : il est « expédient », selon Bodin, de « hausser (...) l'imposition foraine à l'étranger des choses desquelles il ne se peut passer, et, par ce moyen, accroître les finances et soulager les sujets »¹.

S'il procède à la même relégation du moralisme que Machiavel, et pose qu'il n'est rien au-delà de la puissance politique, le mercantilisme se construit sur une distinction de l'intérieur et de l'extérieur, difficilement concevable dans l'espace politique où réfléchit Machiavel. On peut certes considérer qu'une distinction de cet ordre s'esquisse, dans *Le Prince*, avec la différence entre les relations des princes entre eux, où il n'est pas possible que « les nouveaux bienfaits fassent oublier les vieilles injures », et la relation entre le prince et son peuple, où la cruauté peut se « convertir en bienfait » ; mais le morcellement des principautés empêche cette distinction de se stabiliser en une relation durable. Le mercantilisme dispose de l'espace du territoire national. Il peut s'y affirmer comme la théorie de la conversion de la prospérité populaire en puissance politique, faisant de la réussite du rapport interne du roi à ses sujets la condition de l'hégémonie politique extérieure.

L. Rothkrug suit ainsi le développement de la théorie mercantiliste, tout au long du xvii^e siècle². Intérieurement, il montre comment une politique de développement et de prospérité rurale s'associe à une théorie de la circulation monétaire, qui doit permettre de déterminer le niveau acceptable des prélèvements fiscaux. À l'extérieur, on voit comment la recherche d'une hégémonie mondiale donne lieu à l'exaltation du destin providentiel de la France.

Ces différentes préoccupations se focalisent sur une question centrale, celle du système fiscal, et de sa nécessaire réforme, autour de laquelle se regroupe l'opposition au mercantilisme. Dans celle-ci, L. Rothkrug distingue deux courants.

Il nomme le premier : agrarianisme chrétien. Celui-ci dénonce, dans le mercantilisme, l'alliance du luxe corrompateur et d'une politique qui emprunte ses principes (ou plutôt son absence de principes) à Machiavel. Menant ainsi de pair critique du mercantilisme et du machiavélisme (comme on le voit chez Fénelon et C. Fleury), cette opposition trouve dans sa dimension religieuse le système moral complet qu'elle oppose à toute tentative minimaliste. La dimension agrarienne est aristocratique : elle déplore la disparition d'un ordre rural ancien, détruit par le mercantilisme qui concentre le luxe et les manufactures dans les villes, au détriment des campagnes.

¹ J. Bodin, *République*, VI, II, « Des finances », p. 877.

² Ce qui signifie (autre idée commune remise en cause) qu'il ne réduit pas le mercantilisme au seul colbertisme.

Le deuxième courant est celui de l'opposition négociante, moins théorisée et moins élégiaque, mais très active, et qui, au nom de la liberté du commerce, s'oppose à ce qui lui apparaît comme le dirigisme colbertiste, et condamne, en invoquant la *socialitas*, la recherche de l'indépendance.

C'est donc au sein de l'opposition au mercantilisme que se forge l'image qui lui restera attachée. Mais, si elle tend à se fixer sur des stéréotypes, l'opposition ne se coupe pas pour autant de la réalité : elle prend en compte les problèmes, et se convainc, particulièrement, de la nécessité d'une réforme fiscale. Elle entre ainsi dans le débat, chacun des partis stipendiant des plumitifs (souvent les mêmes) pour exposer son point de vue, en même temps que se multiplient les mémoires présentant des projets de réforme. C'est ainsi que le mercantilisme s'affirme comme un corps théorique spécifié et explicitement développé par la littérature d'opposition qu'il suscite.

Or, dans cette littérature, L. Rothkrug est à même de faire le partage entre les écrits qui, tout en critiquant le mercantilisme, continuent à relever de sa rationalité, et ceux qui marquent une véritable opposition doctrinale. Il montre comment Vauban, que l'interdiction de son livre et sa gloire de « héros posthume de l'opposition à Louis XIV » ont enraciné dans la généalogie physiocratique, cherchait, en mercantiliste, des remèdes à la crise et à améliorer la perception de l'impôt. Alors que Boisguilbert, si souvent confondu avec Vauban qu'on a même attribué certaines de ses œuvres à ce dernier, ne cherche pas un meilleur rendement du système : parce qu'il dénonce les conséquences catastrophiques du prélèvement fiscal mercantiliste, montre l'identité des revenus et de la consommation, et fait apparaître le rôle stratégique de la production agricole dans la production et la distribution des richesses, il sort du mercantilisme et fait œuvre originale.

En cherchant la rationalité du mercantilisme dans sa dimension politique et étatique, L. Rothkrug peut résoudre des questions d'appartenance doctrinale. Or c'est justement une démarche de ce type qui est requise pour étudier les articles de l'*Encyclopédie* concernant le commerce.

Non seulement on trouve dans l'*Encyclopédie* un article « Commerce », mais celui-ci comprend toute une série de renvois, aux articles « Concurrence », « Assurance », « Change », « Compagnies », « Communautés » : tous sont répertoriés sous l'étiquette « commerce et politique », tous sont écrits par le même homme, François Véron de Forbonnais. Il en retiendra certains, en ajoutera d'autres, pour composer les *Éléments du commerce*¹. « Je crois avoir rendu

¹ François Véron de Forbonnais, *Éléments du commerce*, Leyde, 1754. On trouvera une bibliographie systématique des ouvrages étudiés dans cette partie dans *Les doctrines françaises avant 1800, bibliographie générale commentée*, INED, Travaux et documents, Cahier n° 28, Paris, PUF, 1956. Sur Forbonnais, cf. Gabriel Fleury, *François Véron de Forbonnais, sa famille, sa vie, son œuvre*, Le Mans, 1938.

service au commerce, et l'avoir fait connaître comme une science dans une nation », écrit Forbonnais, en avertissement à cet ouvrage.

Le dessein est clair, mais quel est le statut d'une telle science ? Si on lit l'article « Grains » que Quesnay écrivit pour l'*Encyclopédie*, on y trouve, tout au début, une violente dénonciation d'une politique orientée vers le commerce (« on a cru que c'était un commerce ou un trafic établi sur l'industrie qui devait apporter l'or et l'argent dans le royaume »). C'est l'amorce de la thèse de la stérilité du commerce, qui conduira les physiocrates (d'après Forbonnais lui-même¹) à vouloir « bannir le mot commerce de notre langue ». La cause semble donc entendue : Forbonnais, qui place sa science sous l'emblème du commerce, est un mercantiliste.

Cependant, Forbonnais a travaillé dans l'entourage de Gournay, qui a fait beaucoup, comme l'ont rappelé des études récentes², pour encourager la « science du commerce ». Il a, entre autres initiatives, poussé Quesnay à écrire l'article « Grains », et Quesnay a manifesté sa reconnaissance (un peu annexionniste) en lui attribuant la paternité de la maxime « laissez faire, laissez passer », dont il faisait sa bannière³.

Gournay, cet ancien négociant qui eut l'oreille de la haute administration (Silhouette, Machault d'Arnouville), qui en fit partie (il fut membre du Bureau du Commerce), mais critiqua vivement la politique réglementaire⁴, fournit ainsi le lien entre ce que tout semble séparer : mercantilisme et physiocratie. S'il intercale entre les deux extrêmes la position du « doux commerce » dont il se fit l'apôtre, cette médiation est explication. Tant pour la physiocratie, dont elle remet en cause la généalogie officielle⁵, que pour le mercantilisme. Forbonnais en est un représentant (c'est du moins l'interprétation que je voudrais soutenir),

¹ F. Véron de Forbonnais, *Principes et observations économiques*, in E. Daire, *Economistes et financiers du XVIII^e siècle*, Paris, Guillaumin, 1843, p. 178.

² Cf. Antoine Murphy, *Le développement des idées économiques en France (1750-1756)*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXXIII, oct.-déc. 1986, p. 521-541 ; Simone Meyssonier : *La balance et l'horloge : la genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1989, et les rééditions de Takumi Tsuda : *Cantillon, Essai de la nature du commerce en général*, Tokyo, 1976, et Vincent de Gournay, traduction de Child, *Traité sur le commerce* (avec des remarques inédites de Gournay), Tokyo, 1983.

³ Cf. l'article de A. Oncken, *Die Maxime : laissez faire, laissez passer*, 1896.

⁴ Sur la vie de Gournay, la source principale reste l'*Eloge* de Turgot (publié dans Turgot, *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970), et la biographie de G. Schelle, Paris, 1897.

⁵ Quesnay surgit un jour de son entresol, à Versailles, pour exposer au monde « le système de physiocratie de la marquise de Pompadour tiré du roman de *Télémaque* par son médecin » (Gabriel Feydel, an VII, cité par J. R. Pitte, *Terres de Castanide*, Paris, Fayard, 1986, p. 120) : l'anecdote biographique redouble la prétention théorique de la physiocratie à n'avoir que des précurseurs lointains, et pas d'environnement immédiat.

mais il tire de Gournay, et des « livres anglais sur le commerce » dont celui-ci se fit l'introduit en France¹, ce qui lui permet d'en affiner la présentation, jusqu'à remettre en cause la structure aristotélicienne où le mercantilisme avait trouvé sa consistance.

La structure aristotélicienne du mercantilisme

Comme il convient au XVIII^e siècle, Forbonnais, dans l'article « Commerce », projette le rapport d'exclusion entre commerce et moralité, constitutif du mercantilisme, dans une genèse qui, à un âge d'or extra-historique, fait succéder les différentes époques d'une histoire, celle de la multiplication des besoins et du développement de l'inégalité. Là où, avant l'histoire, on ne faisait du troc que pour s'entraider, on doit chercher une mesure commune capable de régler les échanges, et le développement des passions ayant mis fin à la paix originelle, il faut trouver dans l'Etat, et la société politique, de quoi les réfréner. On suit alors le développement du commerce jusqu'à sa cinquième époque, celle, contemporaine, de sa maturité, où avec le développement de la puissance commerciale de la Hollande, de l'Angleterre et de la France, « son histoire devint une partie de celle des Etats ».

C'est depuis l'Etat qu'il faut étudier le commerce : les Anglais, plus avancés que les Français, « prévirent que le commerce deviendrait la base des intérêts politiques et de l'équilibre des puissances ; ils en firent une science et leur objet capital »². La science est une dimension de la puissance. C'est bien ainsi que l'entend Forbonnais, lorsqu'il écrit ses *Réflexions sur la nécessité de comprendre l'étude du commerce et des finances dans celle de la politique*³.

La généralité du commerce (à laquelle une science a rapport) et celle de l'Etat sont coextensives, et il en sort immédiatement la distinction du commerce

¹ L'article « Commerce » de l'*Encyclopédie* est précédé d'une bibliographie composite qui résume bien les ambitions de Forbonnais : greffer les connaissances anglaises sur le mercantilisme français. Elle réunit des textes juridiques — les *Règlements* et *Ordonnances* de France et les *Statuts* d'Angleterre —, des ouvrages pratiques — *Le parfait commerçant* et le *Dictionnaire du commerce* des Savary père et fils — et des écrits plus théoriques : Melon, *l'Essai politique sur le commerce*, les *Réflexions politiques sur le commerce et les finances* de Dutot, *l'Esprit des lois*, de Montesquieu, et « presque tous les livres anglais sur le commerce » : ceux que, justement, Gournay est en train de faire traduire ; en 1753, en même temps qu'il écrit pour l'*Encyclopédie*, Forbonnais publie une traduction de Charles King, *Le négociant anglais*.

² Forbonnais, « Commerce », in *Éléments du commerce*, 1754, I, p. 42. Traduire les livres anglais est une façon de rattraper ce retard.

³ Forbonnais, *Réflexions...*, in *Considérations sur les finances d'Espagne*, 1755.

intérieur et du commerce extérieur : « Les principes en sont différents et ne peuvent être confondus sans un grand désordre. »¹ La dimension extérieure est machiavélienne : « Cette partie du commerce est si étroitement liée avec les intérêts politiques qu'elle contracte de leur nature. » « Les princes », continue Forbonnais, en précisant cette « nature », « sont dans un état forcé relativement les uns aux autres »²... D'où l'antagonisme : « La jalousie est devenue l'état naturel des sociétés qui peuvent participer au commerce »³, et la situation de rivalité s'expose en métaphores guerrières : on « ouvre une nouvelle branche de commerce » comme on ouvrirait un front, et on le fait afin de « ruiner » son adversaire. Comme la guerre, le commerce extérieur est un jeu à somme nulle, dont un plumeur de Law avait donné la formule : « L'un ne peut ordinairement gagner que l'autre ne perde. »⁴ Ce rapprochement, cependant, n'implique pas identité : Melon, comme Forbonnais, distingue entre l'esprit de conquête et l'esprit de commerce⁵, et fait voir que le commerce a intérêt à la paix, sans pour autant en remettre en cause la nature politique, l'« état forcé ».

Commerce et guerre ne sont donc pas identiques mais participent d'une commune nature, qui est celle de la politique, comme rapport à l'ennemi. L'identité est celle du commerce et de la puissance. C'est donc une grandeur relative qui s'estime par comparaison : on ne peut, en ce domaine, être riche absolument, on cherche à être le premier dans l'ordre des richesses, et c'est pourquoi « la balance du commerce est véritablement la balance des pouvoirs »⁶. Cela place le commerce dans la dépendance du pouvoir, et prohibitions, taxations douanières, interdictions ou permissions diverses sont affaire de souveraineté, du seul ressort de l'Etat : « On ne peut disputer ce droit à aucune société indépendante. »⁷

Les principes du commerce intérieur sont tout autres : ce sont ceux du développement des activités industrielles et laborieuses d'une population soumise à la même loi. La réduction du mercantilisme à la croyance chrysohédonique est d'autant plus ridicule qu'il s'agit d'un point très clairement établi par les mer-

¹ Forbonnais, « Commerce », *op. cit.*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 60 et 69.

³ Forbonnais, *Principes économiques*, in Daire, *Economistes et financiers*, *op. cit.*, p. 230.

⁴ *Mercure de France*, avril 1720.

⁵ Cf. Melon, *Essai politique sur le commerce*, chap. VII : « Du gouvernement militaire » : « L'esprit de conquête et l'esprit de commerce s'excluent mutuellement. »

⁶ Forbonnais, « Concurrence », in *Eléments du commerce*, *op. cit.*, I, p. 90.

⁷ Forbonnais, « Manufacture », in *Eléments du commerce*, *op. cit.*, I, p. 249, cf. également in « Commerce », p. 58 : « Cette partie du commerce est soumise aux lois particulières du corps politique ; il peut, à son gré, permettre, restreindre ou abolir l'usage des denrées soit nationales, soit étrangères, lorsqu'il le juge convenable à ses intérêts. C'est pour cette raison que les colonies sont toujours dans un état de prohibition. »

cantilistes, et depuis longtemps. L'exemple, maintes fois commenté, de l'Espagne et du Portugal est là pour montrer que d'avoir des mines en Amérique n'assure pas la richesse : « Ces deux nations négligèrent les arts et la culture d'Europe pour moissonner l'or et l'argent de ces nouvelles provinces »¹ ; à ces pays qui ratèrent leur entrée dans l'histoire du commerce, Forbonnais oppose les Anglais à qui la colonisation apporta la prospérité, car « ils ne cherchaient pas de mines » mais « à augmenter leur industrie ».

La richesse de l'Etat est alors la « fortune de tous », à laquelle contribue, s'il ne la crée pas, un commerce intérieur dont la fonction est de distribuer l'aisance. Forbonnais définit cette « circulation intérieure » comme « la consommation que les citoyens font des productions de leurs terres et de leur industrie », ou comme la « communication réciproque, soit des denrées, soit de leurs signes »². L'âge d'or et d'innocence du début de l'article a sans doute irrémédiablement disparu, mais il n'a pas été évoqué inutilement. Dans ces références à la « circulation », plutôt qu'au commerce, à la « communication réciproque », à la « consommation » de biens, et pas seulement aux échanges monétaires, on ne trouve aucune des caractéristiques du commerce extérieur : ni l'inégalité, ni la rivalité, ni la recherche d'un gain nécessairement exclusif, et où seule la détention d'un excédent monétaire était profitable. La circulation, ici, est égale, et la « communication réciproque » respecte donc la règle idéale de l'échange. « Il est juste de donner un équivalent de ce qu'on reçoit : telle est l'essence du commerce qui consiste dans l'échange », écrit Forbonnais au tout début de son article.

Entre commerce intérieur et extérieur, la différence est celle de la justice et de la force, du réel et du relatif, du naturel et du conventionnel ou de l'artificiel. « Le commerce intérieur s'applique particulièrement à entretenir la richesse réelle d'un Etat », alors que le commerce extérieur cherche à lui procurer des « richesses relatives », ces richesses conventionnelles que sont l'or et l'argent, signes monétaires. Les termes employés disent l'ordre des valeurs. Entre la réalité naturelle de l'agriculture et la convention monétaire, un mercantiliste n'hésite pas : « Toute la masse d'argent dans sa valeur ordinaire ne vaut pas la dixième partie des terres : les terres sont des richesses réelles, qui ne peuvent être supplées qu'en partie et avec peine par un commerce laborieux », écrit Melon³. Il donne, dans l'ordre de leur importance, les trois objets de la législation mercantiliste : le blé, la population, et, en troisième lieu seulement, « les monnaies et leur représentation ».

¹ « Commerce », *op. cit.*, p. 29.

² Forbonnais, « Commerce », et *Principes économiques*, p. 178.

³ Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, p. 796.

Le commerce extérieur, les produits manufacturés et le « trésor » monétaire ne sont que les moyens d'une politique orientée vers la population, et sa subsistance. Le tort des interprétations courantes du mercantilisme est d'avoir isolé les moyens et d'avoir méconnu l'ordre des fins qui leur donne sens. Cela tient sans doute à ce qu'on n'a voulu retenir du mercantilisme que ce qui peut s'énoncer dans des termes économiques actuels. Mais ce qui donne cohérence globale à ces moyens ne s'appréhende pas en termes économiques. Il faut, pour le comprendre, rajouter, à la cohérence politique dégagée par L. Rothkrug, celle d'une structure aristotélicienne.

Aristotélicienne, cette distinction entre un commerce intérieur, égale circulation dont la finalité est la consommation, et un commerce extérieur, art d'acquérir pour acquérir, qui, se faisant « aux dépens » des autres s'apparente à la guerre ou au brigandage : on retrouve bien la distinction d'Aristote entre l'économie (qui peut inclure l'échange, s'il est égal et vise la consommation) et la chrématistique, recherche du profit pour lui-même, qui n'est ni nécessaire ni « par nature »¹.

Aristotélicienne surtout la valeur accordée à l'économie, ou au commerce intérieur. De cette circulation qui distribue une aisance qu'elle ne crée pas, on dirait, en langage économique, qu'elle est improductive, voire stérile ; d'un point de vue aristotélicien, on dira qu'elle est « juste » (comme l'écrit Forbonnais), parce qu'elle est égale, qu'on donne un équivalent de ce qu'on reçoit. Caractérisation non économique, au sens où M. Finley dans son étude des textes prétendument économiques d'Aristote, montre qu'Aristote ne fait pas une analyse économique, lorsque, dans l'*Ethique à Nicomaque*, il définit la justice dans l'échange par l'égalité².

Aristotélicienne, enfin, la désignation de l'auto-suffisance comme finalité du corps politique. L'auto-suffisance, ou l'autarcie, est la reprise, au sein du mercantilisme, du principe moderne de l'auto-conservation. Forbonnais, classiquement, le transfère de l'individu au « corps » politique, qu'il inscrit dans une situation internationale antagonique : « Si cette société n'est pas supposée exister seule sur terre, elle a des rivales ; et sa conservation exige qu'elle soit revêtue de toutes les

¹ Cf. Aristote, *Politique*, I, 8-11, 1256 a-1259 b.

² Cf. M. I. Finley, Aristote et l'analyse économique, dans *Economie et société en Grèce ancienne*, trad. fr., Paris, La Découverte, 1984, p. 263-292, et particulièrement le passage, p. 277, où il explique qu'Aristote ne peut introduire dans son analyse le boutiquier (κἀπηλός), « puisqu'il y a justice dans l'échange (...) quand chacun a "ce qui lui appartient", lorsque, en d'autres termes, il n'y a pas de gain qui correspondrait à une perte pour quelqu'un d'autre. Dans une théorie des prix, cela est une absurdité, et Aristote le savait. Donc Aristote ne cherchait pas à formuler une théorie des prix du marché. »

forces dont elle est susceptible. »¹ La recherche machiavélienne de l'hégémonie extérieure impose un objectif d'indépendance (qui ne peut s'estimer que comparativement, comme une grandeur relative). Sa forme d'existence, vers l'intérieur, est l'auto-suffisance : c'est sur ce point que se fait le clivage entre le mercantilisme, et ceux qui s'y opposent, au nom de la *socialitas*. L'abbé de Choisy critique ainsi Colbert :

Il crut que le royaume de France se pourrait suffire à lui-même, oubliant sans doute que le Créateur de toutes choses n'a placé les différents biens dans les différentes parties de l'univers qu'afin de lier une société commune et d'obliger les hommes, par leurs intérêts, à se communiquer réciproquement les trésors qui se trouveraient dans chaque pays².

Forbonnais, au contraire, prend l'auto-suffisance comme critère lorsqu'il définit les richesses réelles de l'Etat comme « le plus grand degré d'indépendance où il est des autres Etats pour ses besoins, le plus grand superflu qu'il a à exporter »³. La définition la plus couramment reçue alors du commerce, qui en fait l'échange du superflu contre le nécessaire, applique le principe de l'auto-suffisance dont Forbonnais formule à plusieurs reprises la maxime : « Un peuple doit tendre principalement à se passer du travail industriel des autres », n'oubliant même pas la référence aristotélicienne au « par nature » : « Il est naturel de se passer autant qu'il est possible des manufactures étrangères. »⁴

A la façon dont Aristote pose qu'« une cité n'est pas loin d'être réalisée quand la communauté devient assez nombreuse pour se suffire à elle-même »⁵, Bodin délimite le territoire, « suffisant » pour la République. A l'*autarkéia* aristotélicienne, l'auto-suffisance mercantiliste emprunte l'idée, développée par Aristote dans sa critique de Platon, qu'il n'est pas d'unité sans différenciation interne, sans pluralité. Aussi l'autarcie, comme objectif mercantiliste, ne signifie-t-elle nullement le repli sur soi de petites unités closes sur elles-mêmes : la politique mercantiliste consiste au contraire à stimuler la circulation intérieure de façon à éviter un tel morcellement. L'autarcie est la finalité autour de laquelle s'articule le partage de l'extérieur et de l'intérieur, ce qui permet de comprendre l'unité vers l'extérieur (indépendance) d'une communauté auto-suffisante, c'est-à-dire suffisamment différenciée pour se livrer à des échanges réciproques. Elle inscrit donc la recherche de la subsistance dans l'espace politique de la pluralité des Etats.

¹ Forbonnais, « Agriculture », *Eléments du commerce*, op. cit., p. 100.

² Cité par L. Rothkrug, op. cit., p. 330.

³ « Commerce », op. cit., p. 46.

⁴ Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I, p. 250 et 252.

⁵ Aristote, *Politique*, II, 2, 1261 b 13 ; sur l'*autarkéia*, cf. également I, 2, 1252 b 29.

Une distinction, finalisée par l'autarcie, du commerce intérieur et extérieur, distinction comparable à celle de l'économie et de la chrématistique, voilà ce que je nomme la structure aristotélicienne du mercantilisme. Cette structure est fictive : Aristote n'est cité dans aucun des textes ici étudiés. Antoine de Montchrestien, dont le *Traité de l'économie politique* est publié en 1615¹, situe encore son projet par rapport à Aristote, mais la référence disparaît avec le développement des conceptions de la raison d'Etat, en même temps que le terme de commerce se substitue à l'expression d'économie politique. Si je maintiens cependant, à titre de modèle ou d'idéal-type, une structure aristotélicienne, c'est qu'elle me paraît nécessaire pour rendre compte de l'élaboration de la théorie mercantiliste autour de l'idée machiavélienne d'indépendance politique.

On ne peut appliquer le principe aristotélicien de l'autarcie, ni la distinction de l'économie et de la chrématistique, aux conditions propres au mercantilisme, sans modifications d'importance. La première touche à la transformation de l'économie, qui signifie étymologiquement la règle de la maison, et dont l'existence est donc domestique, en économie *politique*² : extension de l'économie non seulement de la famille à la cité (ce que fait Aristote), mais surtout aux dimensions, inconnues d'un Grec, du territoire des monarchies modernes. Il en résulte que l'économie, réglée au centre par l'Etat, est posée comme affaire d'administration et que l'égalité de la circulation, qui différencie l'économie de la chrématistique, est conçue comme le résultat d'une uniformisation administrative. Il s'agira donc de voir si l'unité impliquée par ce projet administratif est compatible avec la recherche de la justice et si elle ne remet pas en cause ce qui fonde, chez Aristote, l'introduction de l'autarcie opposée à la conception platonicienne de l'unité³ : la différenciation interne à la République. La question critique, de ce point de vue, sera celle du statut de l'individu, de son initiative dans l'Etat mercantiliste.

La deuxième modification touche au statut du naturel. A la distinction, fidèle à Aristote, du nécessaire et du superflu, le mercantilisme rajoute celle du naturel et de l'artificiel, et tend à les confondre en faisant du commerce extérieur

¹ Sur Montchrestien et sa conception d'une « aire nationale », cf. P. Dockès, *L'espace dans la pensée économique du XVII^e au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1969.

² C'est bien ainsi que Rousseau entend la question lorsqu'il écrit, pour l'*Encyclopédie*, l'article « Economie politique ».

³ Cf. Politique, II, 2, la critique du communisme de Platon, où à l'unité platonicienne, qui « peut conduire la cité à sa ruine », Aristote oppose que « la cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts », si bien que, conclut-il, « si nous devons préférer ce qui possède une plus grande indépendance économique, un degré plus faible d'unité est aussi préférable à un plus élevé » (1261 a 23-25 et 1261 b 15).

le domaine de l'artifice, tant politique que manufacturier. Un schéma technique d'action sur le naturel par l'intermédiaire de l'artifice, parfaitement étranger à Aristote, est ainsi introduit. La question n'est plus alors celle de l'extension du « par nature », mais celle de la maîtrise de l'artifice et de l'importance qu'on lui accorde : ce qui conduit, comme on le verra chez Forbonnais avec l'introduction de l'idée de concurrence empruntée aux Anglais, à remettre en cause l'autarcie, pivot du mercantilisme à la française.

Uniformité administrative et justice sociale

L'autarcie se conçoit au niveau de l'ensemble de l'Etat, pas à celui d'unités plus restreintes. D'où l'importance accordée à la circulation, qui doit distribuer l'aisance dans tout le royaume. Les différentes parties de l'Etat « ne sont en valeur qu'autant que l'abondance des circulations les anime », écrit Melon qui précise que « la véritable circulation et les richesses réelles dépendent des consommations dans les provinces, et de la distribution de l'argent en petites parcelles pour le commerce de détail »¹. Si l'argent est « une partie si essentielle au commerce », ce n'est que parce qu'il circule : chez Vauban, la valorisation de l'argent qui « se remue » parce qu'il est, dans le commerce, « entre les mains où il n'est ni inutile ni oisif »², va de pair avec la dénonciation de l'argent qu'on « ôte au commerce » pour l'accumuler dans les caisses de l'Etat. Melon voudrait que les receveurs particuliers des provinces, qui doivent toujours avoir en caisse l'argent de leurs recouvrements, puissent le prêter, afin qu'il entre dans cette « circulation continuelle » qui favorise le commerce et enrichit le royaume³.

Très tôt, le sang a été pris comme métaphore de cette distribution, avant même que l'on sût qu'il circulait⁴, et encore plus après Harvey. Le sang est d'abord une métaphore organique de l'unité. Une unité qui différencie le vivant de son extérieur, référant ainsi le discours sur la circulation intérieure à l'autarcie. Vauban écrit ainsi que « le commerce du pays sert à faciliter la circulation et le mouvement de l'argent, non moins nécessaire au corps politique que celle du sang au corps humain, à l'entretien et subsistance des peuples, et empêche que l'argent ne demeure oisif et ne sorte du royaume pour passer chez les étran-

¹ Melon, *Essai politique sur le commerce*, op. cit., p. 797 et 818.

² Vauban, *Dîme royale, Economistes et financiers...*, op. cit., p. 46.

³ Melon, *Essai politique sur le commerce*, p. 819.

⁴ Cf. S. Meysonnier, op. cit., p. 45.

gers »¹, et Law développe systématiquement la comparaison qui fait que « la monnaie est dans l'Etat ce que le sang est au corps humain », une nécessité de l'existence, allant jusqu'à dire que « le crédit figure dans le commerce comme les esprits ou la partie la plus subtile du sang »².

Le sang, en même temps, donne l'image de sa dispersion sur tout le corps. Melon est très attentif à l'universelle diffusion de la circulation de l'argent, en « petites parties » dans tout le royaume : point d'amas en quelques centres, capitale ou villes, au détriment des provinces ou de la campagne. Cette égalité dans la distribution renvoie à l'égalité sujétion au roi : « Le législateur n'a pas moins en vue l'habitant des Pyrénées que l'habitant de Paris ; toute sa nation est également près de lui. »³ Il y a là un souci d'unité nationale, dont la condition est politique, comme l'avait montré Vauban, en déplorant « tout ce qui rend les Français étrangers aux Français mêmes, contre les principes de la vraie politique, qui conspire toujours à conserver une certaine uniformité entre les sujets qui les attache plus fortement au Prince »⁴. Il s'agit donc d'examiner cette « vraie politique » et l'« uniformité » qu'elle réalise : le projet d'unité administrative de la monarchie.

La première composante en est l'uniformisation des poids et des mesures, et l'unité des dénominations monétaires, recherche inséparable de l'affirmation du pouvoir royal, comme le rappelle Melon en empruntant au *Dictionnaire* de Savary un exposé des différents projets royaux, depuis Charlemagne, pour uniformiser les poids et les mesures. C'est un projet centralisateur, il s'agirait de tout rapporter « au poids et à la mesure des grains de Paris ». Mais Melon voudrait aller au-delà de l'« arbitraire », tributaire de la décision politique, d'une telle mesure, et la trouver dans la nature des choses, en s'appuyant sur des connaissances de physique expérimentale : « En partant de là tout sera mesuré et pesé uniformément. »⁵

La deuxième composante est un bon réseau de communications : des grands

¹ Vauban, Oisivetés, in *Vauban, sa famille et ses écrits. Ses oisivetés et sa correspondance*, 2 tomes, 1910, t. I, p. 561.

² J. Law, Mémoires sur les banques présentés à Mgr d'Orléans, régent de France, in *Economistes et financiers...*, *op. cit.*, p. 605.

³ Melon, *Essai*, p. 716.

⁴ Vauban, *Dîme royale*, *op. cit.*, p. 57.

⁵ Melon, *Essai*, p. 716. Melon propose qu'on se règle sur « la mesure du pendule à secondes » : d'après S. Meyssonier, *op. cit.*, p. 62, il fréquentait, dans les années 30, les physiciens et mathématiciens de l'époque, Dortous de Mairan, Maupertuis... C'est dans ce milieu qu'apparaît le projet d'une universalisation des mesures, que réalisera la Révolution française. L'expédition de La Condamine, en 1736, pour mesurer un degré du méridien, est contemporaine de la publication de l'*Essai* de Melon (1734).

chemins, « sûrs et praticables », des « canaux ou des rivières navigables bien entretenus ». Ce n'est qu'à cette condition qu'on pourra lier les provinces, et éviter la fragmentation du royaume en petites unités repliées sur elles-mêmes : le surplus de récolte de l'une pourra alimenter la disette de l'autre.

Ces conditions physiques (grands travaux, pour percer, combler, niveler), sont aussi politiques. La sûreté des chemins, c'est la maréchaussée du roi ; la navigabilité des rivières n'est pas seulement la régularisation de leurs cours : « La franchise absolue de cette navigation intérieure est une partie essentielle de l'administration », écrit Forbonnais dans l'article « Commerce », reprenant la revendication, déjà formulée par Vauban et Melon, d'une liberté de circulation intérieure entre les provinces. Il s'agit d'abord de la suppression des douanes intérieures, et particulièrement de celles qui continuent à séparer les « provinces réputées étrangères », survivance historique qui n'a plus de raison d'être quand tous les Français sont « sujets d'un même roi ».

Le territoire des échanges se calque sur le territoire politique : la circulation libre et sans entrave, qui doit assurer la prospérité du commerce intérieur en stimulant les échanges et la consommation, trouve dans l'uniformisation administrative ses conditions d'existence. Ses conditions d'existence seulement ? On peut se demander si l'uniformité administrative ne tend pas à s'autonomiser, si elle n'est pas la forme principale d'affirmation du mercantilisme.

On peut voir ainsi Melon, reprenant à W. Petty l'idée d'une arithmétique politique, affirmer que « tout est réductible au calcul : il s'étend jusqu'aux choses purement morales »². Cela conduit moins à un calcul économique qu'à un projet de statistique administrative. On peut mesurer l'importance que prend le calcul et l'évaluation quantitative dans les estimations (fictives), des superficies, des habitants, des ressources, auxquelles se livre Vauban pour élaborer son projet de *Dîme royale*. L. Rothkrug³ a dégagé l'importance des projets d'inventaire de la richesse nationale dans le mercantilisme, en montrant comment l'adoption d'un mode de gouvernement passe par un changement de modèle de société. L'administration mercantiliste tend à détruire la primauté des rapports personnels, et la disparité des petites unités locales, comme la stratification hiérarchique (encore si prégnante chez Bodin), tend à être réduite par l'uniformisation politique et administrative. On voit alors se développer des modèles physiques où des atomes indifférenciés sont liés par des rapports mécaniques. Quand il s'agit d'estimer les

¹ Forbonnais, « Agriculture », *Eléments du commerce*, I, p. 132.

² Melon, *Essai*, p. 809.

³ Cf. L. Rothkrug, *op. cit.*, chap. II.

flux monétaires ou les revenus, pour mieux répartir les impôts et réaliser une réforme fiscale, l'Etat a besoin de renseignements globaux : il se met à lancer des enquêtes qui conduisent à la statistique, comme moyen et condition de l'unité administrative, et de la transformation en une unité homogène d'intérêts disparates et de populations dispersées. L'impôt rationnel de Vauban, qui est en proportion « naturelle » (pour lui, mathématique) avec le revenu et qui ne tient aucun compte des hiérarchies qualitatives, participe de cet esprit. Il suppose la disparition des particularités locales et des solidarités de petites collectivités qui étaient, à son époque, la base de la répartition et de la perception de l'impôt. Il ne considère plus que l'Etat collecteur et la multiplicité dénombrable d'individus interchangeables, qui ne se différencient que par la quantité de leurs ressources et qui sont donc réductibles à une unité commune, autorisant le calcul. Puisqu'on ne peut plus compter sur l'autonomie de collectivités particulières, ni sur les rapports personnels, il ne reste plus à l'Etat qu'à dénombrer des unités, à collecter des renseignements globaux, à devenir statisticien.

L'uniformité administrative tend à résorber jusqu'au politique : on a vu Melon tirer du côté de la nature, au détriment du centre politique qui l'ordonne, la constance des mesures ; il affirme également que « les travaux publics ne doivent être comptés au profit de la nation qu'autant qu'ils facilitent le commerce par des canaux et des chemins »¹ : ce n'est pas l'éclat du pouvoir (Versailles ou les machineries hydrauliques de Marly) qu'il faut prendre en compte, mais sa capacité à se fondre dans une anonyme surface de transport. Le roi n'est pas seul à s'estomper : dans la préférence affichée des mercantilistes pour l'impôt indirect, prélevé sur les marchandises et non payé par les sujets, on peut voir cette tendance à substituer aux rapports personnels, source d'arbitraire, le rapport mécanique des choses entre elles : presque la tentation de faire céder le gouvernement des hommes à l'administration des choses. Que peut-il alors rester d'attention à la justice, dont la structure aristotélicienne maintenait l'exigence ?²

Même sous une forme administrative, la politique se fait au centre, ce qui est poser l'autorité, mais, surtout, qu'on ne peut se passer d'intervention humaine. C'est ainsi que les mercantilistes conçoivent l'équilibre, qu'ils recherchent : toujours comme la tâche du législateur. Qu'il s'agisse de mettre à niveau, avec le prix des subsistances, le gain du cultivateur et le salaire de l'artisan, ou d'assurer la

¹ Melon, *Essai*, p. 816.

² Sur la tendance française à substituer à un Etat de justice un Etat d'administration, cf. l'étude de Bodin que fait Blandine Barret-Kriegel, *La défaite de l'érudition (Les historiens et la monarchie, t. II)*, p. 122 sq.

répartition des emplois, ou de diversifier l'implantation des manufactures, on considère toujours qu'il s'agit d'une tâche politique, demandant des connaissances diverses et précises, et l'on a, pour en caractériser la finalité, une formule que reprend à plusieurs reprises Forbonnais, en se référant au « naturel » : il faut, dit-il, « établir l'équilibre indispensable et naturel entre les enfants d'un même père »¹.

Les Français ne sont pas seulement sujets d'un même roi, ils sont enfants d'un même père, ou membres d'une même famille. Si l'on suit le rapport politique, celui de la souveraineté monarchique, on convertit la prospérité en puissance, c'est-à-dire en force militaire, comme le fait Forbonnais lorsqu'il tente de convaincre le personnel politique de « la nécessité de comprendre l'étude du commerce et des finances dans celle de la politique » : « La force positive d'une société consiste dans le nombre des hommes qui la composent et dans la quantité des dépenses qu'elle est en état de faire pour soutenir ses projets ou ses entreprises. »² Mais, dans l'article « Commerce », il fait le parcours inverse et, revenant à la prospérité, retrouve la structure aristotélicienne : « Il est bon qu'un peuple ne manque d'aucun des agréments de la vie parce qu'il en est plus heureux. »³

Passer de la détermination politique (indépendance et souveraineté) à la structure aristotélicienne, c'est passer de l'Etat à la nation, dont la famille est la métaphore. On a vu que, pour Melon, les grands travaux ne sont comptables qu'en tant qu'ils tournent au « profit de la nation ». Il s'agit d'une conception classique de la nation, l'Etat lui est antérieur : c'est parce qu'on est sujet d'un même roi qu'on devient Français ; mais, dans la nation, les rapports verticaux de la soumission politique deviennent des rapports de dépendance réciproque, permettant de saisir l'unité des processus à l'intérieur d'un même territoire : « Il y a une liaison si intime dans les parties de la société, qu'on ne saurait en frapper une, que le contre coup ne se porte sur les autres. »⁴ Et Forbonnais présente « la dépendance réciproque des branches d'occupation parmi les

¹ Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I, p. 286, cf. également « Agriculture », I, 128 et 132.

² Forbonnais, *Réflexions*, p. 13.

³ Dans *La Politique*, Aristote reproche à Platon de se contredire lorsque « tout en ôtant jusqu'au bonheur aux gardiens, il déclare que c'est le devoir du législateur d'assurer le bonheur à la cité tout entière », c'est que, objecte-t-il, « il est impossible qu'elle soit heureuse tout entière si la plupart de ses éléments, à défaut de tous, ou du moins certains d'entre eux, ne possèdent pas le bonheur » (*Politique*, 1264 b 15).

⁴ Melon, *Essai*, p. 709.

hommes » comme « le lien intime qui attache la conservation de chaque classe du peuple à la conservation des autres classes »¹, la rattachant ainsi à l'autarcie.

La structure aristotélicienne permet d'insérer la simplicité d'une relation (administrative, commerciale, voire économique au sens actuel du terme) dans la complexité d'une situation sociale au sens où K. Polanyi soutient que, dans l'Ancien Régime, l'économie est « enchâssée » (*embedded*) dans les relations sociales². Si l'on prend les trois grands objectifs d'une politique mercantiliste — le blé, les hommes, la monnaie —, aucun ne peut être énoncé de façon univoque, ils sont toujours la combinaison d'éléments multiples. Law apprit à ses dépens que trop de désirs et de représentations s'investissent dans la monnaie, pour qu'on puisse la réduire à l'abstraction d'un instrument d'échange. Toute la résistance mercantiliste à la tentative de libéralisation du commerce des grains a porté, comme on le verra, sur l'impossibilité de ne considérer le blé que comme une marchandise, alors qu'il est tout à la fois denrée de première nécessité (qui place son consommateur dans un « état forcé »), et matière stratégique, indispensable à l'indépendance politique. Quant aux hommes, que les Etats veulent avant tout attirer, car, travailleurs et soldats, féconds et prospères, ils sont la base de la puissance, Galiani ira jusqu'à les considérer comme « une quantité indéterminable »³, montrant ainsi l'impossibilité d'une réduction de la population à la statistique démographique.

Le luxe est peut-être la question qui permet le mieux de saisir la complexité de l'élaboration mercantiliste. S'y détermine, pour répondre aux détracteurs, le rapport à la moralité et à l'égalité, et donc le statut de l'inégalité dans les monarchies, par opposition à l'égalité démocratique ; mais la justification mercantiliste du luxe y fera en outre voir la possibilité de concilier, dans une même société, le labeur du peuple et le loisir aristocratique, ce qui place la France, vouée au commerce de luxe, à l'intersection de l'Europe du Nord, pauvre en ressources, mais besogneuse, et de l'Europe du sud, adonnée aux valeurs aristocratiques et méditerranéennes de l'*otium*, mais glissant vers la pauvreté et la stagnation.

La réponse sur le luxe est une réponse sur le complexe. C'est ce que fait Forbonnais. A l'égalitarisme simpliste des détracteurs du luxe, il oppose non seulement la réalité de l'inégalité, mais surtout la capacité d'une circulation

intérieure à faire participer tout le monde à l'aisance : « Si l'abondance est générale, une chaleur égale et vivifiante se répandra dans toutes les parties du corps politique. »¹ Façon — fort aristotélicienne au demeurant — de distribuer l'égalité dans l'inégalité. Façon, surtout, de bien situer l'uniformité administrative, condition d'une circulation égale : entre les deux pôles, du centre politique (où se pense le général) et de l'aisance du peuple (et non de la richesse de quelques-uns).

C'est ainsi que le rapport politique, dont la finalité est la justice, peut primer sur l'uniformisation administrative et le calcul statistique d'unités interchangeables. Melon, et Forbonnais, sont partisans d'une libre circulation des grains à l'intérieur du territoire. Le législateur, conseille Melon, « laissera tirer librement de la province abondante le grain superflu pour être transporté dans la province stérile, et il empêchera la trop grande cherté, ruineuse dans celle-ci et l'avilissement des prix qui accable le laboureur de l'autre »². Forbonnais, défendant à son tour la « communication libre au-dedans entre toutes les provinces », y fait voir une condition de l'autarcie nationale et, s'appuyant de la métaphore de la famille et de la référence à la nature, dénonce ceux qui s'y opposent : « C'est donc aller contre l'ordre de la nature que de suspendre ainsi la circulation intérieure des grains. Ce sont les citoyens d'un même Etat, ce sont les enfants d'un même père qui se tendent mutuellement une main secourable. »³

Forbonnais, cependant, admet le bien-fondé des réticences des intendants à faire circuler la pénurie, en cas de disette, alors qu'ils peuvent remédier aux souffrances d'une population qu'ils connaissent : « Il est naturel que les personnes chargées de conduire les provinces s'efforcent dans le cas d'un malheur général d'y soustraire la portion du peuple qui leur est confiée. »⁴ La mesure à prendre se décide dans le rapport politique, elle n'est pas l'application mécanique d'une uniformité administrative, encore moins le résultat d'un équilibre prétendument naturel. Ce qui est naturel, dans l'optique mercantiliste, c'est la disparité, et la tâche du politique est de mettre les inégalités à niveau, non de les réduire à une même généralité.

De cette façon, la réflexion mercantiliste respecte l'idée aristotélicienne selon laquelle l'autarcie repose sur la diversité, celle des groupes, mais aussi, comme on va le voir, celle des individus.

¹ Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I, p. 262.

² K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1983.

³ Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, in *Corpus des œuvres philosophiques de langue française*, Paris, Fayard, 1984, p. 204.

¹ Forbonnais, « Luxe », *Eléments du commerce*, II, p. 239.

² Melon, *Essai*, p. 713.

³ Forbonnais, « Agriculture », *Eléments du commerce*, I, p. 132.

⁴ *Ibid.*, p. 134.

La liberté et la loi

Si le politique est premier, c'est que le général se saisit dans l'Etat, non dans l'individu. « Ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour cela le commerce », écrit Montesquieu¹. Forbonnais lui fait écho dans ses *Observations sur l'« Esprit des lois »*², en opposant au « négociant politique » qui « envisage la fortune de tous, c'est-à-dire la richesse de l'Etat » le « négociant pratique (qui) ne voit dans le commerce que sa fortune et (...) est toujours fâché qu'on le prive des moyens qu'il croit propres à lui en procurer une prompte ». Cette distinction entre la généralité du commerce et la particularité des désirs du négociant individuel est renforcée par celle que fait Melon entre le citoyen et le négociant : les lois ne sont pas faites pour le négociant ou l'ouvrier, mais « pour les besoins des citoyens », ceux, généraux, des sujets d'un Etat, à qui il faut procurer « des achats moins chers et plus assurés »³. L'Etat a d'autant plus rapport à l'individu en tant que *citoyen* que Melon affiche une indéniable méfiance à l'égard de la paresse de l'ouvrier, et, plus encore, de « la cupidité frauduleuse du marchand ».

Dans ces conditions, la liberté du commerce (bannière des négociants opposants à Louis XIV) n'est nullement rejetée, mais inscrite dans l'opposition de la liberté et de la licence. « La liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent », écrit Montesquieu⁴, suivant en cela Melon, qui affirmait que « la liberté dans le commerce ne doit pas consister dans une imprudente licence aux négociants d'envoyer et de recevoir librement toutes sortes de marchandises ». La licence ainsi visée n'est pas seulement morale ; soumis à la loi, le négociant qui l'enfreint se rend réellement « coupable ». Pour Forbonnais, si l'importation d'une denrée étrangère est interdite par la loi, « ceux qui contribuent à l'introduire, soit en vendant, soit en achetant, sont réellement coupables envers la société d'augmenter ou d'entretenir le nombre de pauvres qui lui sont à charge ».

La loi est donc le préalable de la liberté, et le privilège exclusif, attribué à une compagnie commerciale ou à un manufacturier, est logiquement défini comme une permission : il n'est de droit individuel qu'autorisé expressément par

¹ Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 12.

² François Véron de Forbonnais, *Extrait chapitre par chapitre du livre de l'« Esprit des lois » avec des Observations sur quelques endroits particuliers de ce livre et une Idée de toutes les critiques qui en ont été faites*, paru comme le troisième volume des *Opuscules de M. F.*, III, Amsterdam, 1753. Il est analysé dans l'article d'Eluggero Pii, Montesquieu e Véron de Forbonnais. Appunti sul dibattito settecentesco in tema di commercio, *Pensiero politico*, anno X, n. 3, 1977.

³ Melon, *Essai*, p. 756, cf. également p. 716.

⁴ Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 12.

la loi, et cette autorisation ne peut être donnée qu'en vue de l'intérêt général. Les privilèges « sont destinés à favoriser des commencements d'établissement ; ou à soutenir un grand établissement, que la concurrence peut détruire au préjudice de la nation »¹, mais se déterminer dans le seul intérêt particulier du négociant (sa cupidité, ou sa paresse) serait « ôter la liberté »².

Le rapport de la liberté à la loi est alors comparable à ce que Hobbes, dans le *Léviathan*, désigne comme « le silence de la loi »³. Melon définit en effet la liberté comme « ce que peut faire chacun, une fois qu'on a pourvu, par des lois, au bien général »⁴. Cela n'implique pas contradiction entre la contrainte de la loi et le pouvoir de la liberté, comme le montre l'examen de la formule, posée par Melon et reprise par Forbonnais : « Liberté et protection ».

La loi n'a pas pour fonction principale d'interdire, ni même de limiter. Visant la protection, elle tend plutôt à diriger la liberté, en supprimant les obstacles qui la menacent (c'est le rôle de garde-fou que Hobbes assigne à la loi), ce qui est garantir la sûreté. Telle est la justification que donne Forbonnais de l'action réglementaire : « La bonne foi d'une nation est évidemment intéressée à ce que l'acheteur soit à l'abri des surprises que l'œil ne peut découvrir ; cette sûreté facilite les consommations. C'est pourquoi l'on ne saurait veiller avec trop d'exactitude et de rigueur à ce que les plombs et les marques ne désignent rien que ce qui existe réellement. »⁵ En se faisant médiatrice des rapports entre particuliers, la puissance publique transforme la sûreté en confiance. C'est le rôle du projet administratif qui rend les chemins praticables et les rivières navigables, et, assurant leur sûreté, crée un espace où les individus peuvent se rencontrer, en confiance. C'est encore le rôle du pouvoir politique, en sa centralité, et c'est pourquoi Forbonnais, envisageant les difficultés des rapports entre acheteurs et vendeurs en matière de commerce des grains, réfère l'uniformité de la mesure au poids du roi : « La seule manière d'annoncer les prix sans erreur et de remédier à bien des abus, dans les marchés et chez les meuniers, serait de vendre tout à la livre du poids du roi. »⁶ C'est bien sûr, autour de la monnaie, que se concentre, dans la théorie mercantiliste, le problème de la confiance. Non seulement l'emblème royal est marque de puissance en même temps qu'instru-

¹ Melon, *Essai*, p. 755.

² *Ibid.*, p. 755 et 717.

³ Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. XXI : « De la liberté des sujets », trad. Tricaud, p. 232 : « Pour les autres libertés, elles dépendent du silence de la loi. Dans les cas où le souverain n'a pas prescrit de règle, le sujet a la liberté de faire ou de s'abstenir selon qu'il le juge bon. »

⁴ Melon, *Essai*, p. 756.

⁵ Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I, p. 259.

⁶ Forbonnais, Examen du livre intitulé « Principes de la liberté du commerce des grains », in *Supplément du Journal d'agriculture*, août 1768, p. 60.

ment de confiance (il garantit et l'aloi et le poids), mais Melon, ancien secrétaire de Law, fait voir que « la base du crédit est l'assurance sur les fonds publics »¹ et que, en matière de circulation de fonds publics, la confiance dans le gouvernement est la condition de la confiance entre les particuliers : « Toute quantité doit être accompagnée d'une administration qui la fasse circuler, qui assure la confiance réciproque par la confiance sur la dette publique... »².

L'opposition n'est donc pas entre la liberté (l'absence de contraintes) et la loi : Forbonnais peut affirmer que « les restrictions que l'intérêt politique apporte au commerce ne peuvent être appelées une gêne », puisque la loi est le préalable, ou la condition, de la liberté, comme le montre le partage qu'il fait entre l'invisible, auquel l'Etat doit veiller pour assurer la confiance, et le visible, qu'il est du ressort de chaque particulier de juger. L'opposition se fait entre la loi et son abus, comme Forbonnais le fait ressortir dans les articles « Communauté » et « Compagnies » de l'*Encyclopédie* : « L'abus n'est pas qu'il y ait des communautés, puisqu'il faut une police », mais il faut veiller à ce que « nul vice intérieur dans la police d'un Etat ne mette des entraves à l'industrie ».

La « police », les dictionnaires de l'époque en trouvent l'étymologie dans la *polis* grecque, marquant ainsi son ambition³. Elle peut en effet être considérée comme le mode de réglementation dont la rationalité, au moins visée, articule le préalable de la loi et l'initiative individuelle.

La question de la police (c'est-à-dire de l'administration et du règlement des activités économiques, ou que nous dirions telles) est particulièrement importante en ce qui concerne les subsistances⁴. La police, alors, concerne la tenue des marchés, le lieu où ils se font, qui y vient, ce qu'on y apporte ou ce qu'on en remporte. Les marchés d'Ancien Régime sont en effet des lieux concrets d'échange, une réalité juridiquement instituée et contrôlée, qui relève d'enjeux politiques ou sociaux : rien à voir avec le concept général d'un lieu abstrait où s'équilibrent l'offre et la demande par le mécanisme autorégulateur des prix. Mais cette opposition, anachronique, n'est pas pertinente ici, car elle masque la modernité de l'institution des marchés, qu'ont relevée les historiens⁵. Alors que, jusqu'au xviii^e

¹ Melon, *Essai*, p. 801.

² *Ibid.*, p. 820.

³ Dans *Les institutions de la France dans la monarchie absolue*, Paris, PUF, 1980, t. II : *Les organes de l'Etat et la société*, p. 34, R. Mousnier précise les attributions de ces polices, le terme, à l'époque qui nous retient (1756), est remplacé par « administration ».

⁴ Cf. chap. VI.

⁵ Cf. l'article d'A. Guéry, *Echanges et marchés d'Ancien Régime*, in *Bulletin du MAUSS*, n° 9, p. 117-130.

et même au xix^e siècle, la plupart des grands centres urbains de l'Europe, pour assurer leur approvisionnement en céréales, mettent en place des institutions annonnaires (le gouvernement, qui a le soin entier de l'approvisionnement, achète à l'étranger les blés qu'il stocke dans des greniers publics, des annones, où il les vend, à un prix fixé, aux citoyens de la ville), l'originalité de pays comme la France et l'Angleterre est de ne pas avoir recours, même à Londres ou à Paris, à des institutions de cet ordre, héritées des politiques frumentaires de la République et de l'Empire romains, mais d'avoir compté, pour l'approvisionnement, sur les marchés dont la réglementation même assurait une place décisive à la décision individuelle, puisqu'elle laissait aux particuliers la gestion des réserves et l'initiative de la vente. Il y a, dans le statut ainsi accordé à l'individu, une différence entre les républiques antiques — et ce qui en subsiste, ou qu'on voudrait en voir subsister — et les monarchies modernes, que les théoriciens du commerce connaissent fort bien, comme le montre la défense que Melon fait du luxe.

Que la question du luxe soit celle de la liberté accordée à l'individu, c'est ce que montre la façon dont Melon reprend à Mandeville la distinction entre les vices privés et le bien public. « Qu'importe à l'Etat qu'une sottise ruine un particulier, envieux de l'équipage de son voisin ! »¹, s'écrie Melon, opposant à la déploration chagrine des mœurs de ce temps la capacité de l'Etat à assurer le général, et donc l'unité, nationale, des processus : la dépense de luxe du privilégié paye les salaires des ouvriers. L'Etat, en cela, assure son rôle, qui est de « mettre à profit pour la société » les passions qui, de fait, conduisent les hommes. On trouvera là trace, sans doute à travers Mandeville, du pessimisme janséniste ou sceptique. Mais il importe moins à Melon de montrer que le monde de la concupiscence est, malgré qu'il en ait, réglé par une mécanique des passions, que de faire voir la capacité politique de l'Etat qui, visant au général, ne se soucie pas du particulier. Si vice il y a, ce n'est pas une faute pour l'Etat : ses lois n'ont pas les mœurs pour objet².

Il y a là, objecte Melon aux critiques républicains du luxe, une différence entre antiquité républicaine et modernité monarchique, qui est exclusive : « Nos lois somptuaires ont diminué à mesure que notre police s'est perfectionnée. »³ Et si l'on avait quelque doute sur le sens d'une telle opposition, la criti-

¹ Melon, *Essai*, p. 747.

² Melon s'appuie sur une distinction du même ordre, pour différencier le souci de politique sociale de l'homme d'Etat, de la recherche chrétienne de la charité, qui vise, et n'atteint, que le particulier : « homme charitable, il donne l'aumône ; homme d'Etat, il donne à travailler », écrit-il à propos du manufacturier (*Essai*, p. 737).

que faite à Genève, république qui a toujours recours aux lois somptuaires, le lève définitivement : « Cela ressemble mieux à une communauté de reclus qu'à une société d'hommes libres. »¹ Vouloir réglementer, en sus de l'invisible, le visible, est, pour Forbonnais, « chimère platonicienne ». Et, pour marquer le partage entre ce qui relève de la compétence du législateur et ce qui doit être laissé à l'initiative du particulier, bien loin qu'il faille « conduire chacun par la main dans ses emplettes », il reprend la métaphore de la famille, mais pour marquer les limites de son emploi : « Le législateur n'est le tuteur que de la grande famille... »²

La police est ainsi le règlement propre à « une société d'hommes libres ». Encore faut-il qu'elle existe. A la question de l'esclavage colonial, Melon applique le même type de raisonnement qu'à celle du luxe, montrant que le point de vue moral n'est pas pertinent, que la question relève d'impératifs politiques : l'approvisionnement de la métropole, et les instruments nécessaires, qu'en sont les esclaves. L'intérêt général ne bute pas sur les droits de l'individu, lorsqu'il s'agit de l'esclavage colonial. C'est que, pour Melon, le travail ne suffit pas à qualifier l'homme et qu'il n'est de liberté que dans une structure sociale préexistante : ici l'Etat de droit que sont les monarchies (mais uniquement pour la métropole), qui ont accordé un statut de liberté civile à leurs sujets. On trouve là la limite, peut-être moins de la conception autoritaire de la liberté, qui fait de la loi le préalable du droit (car on peut en appeler, dans une telle conception, à la loi naturelle qui, faisant de la conservation de l'existence un devoir vis-à-vis de Dieu, en fonde par là même le droit individuel), mais plutôt de la structure aristotélicienne qui, certes, n'est pas anti-individualiste, mais ne saisit l'individu que dans son rapport au groupe. Aussi la condamnation radicale de l'esclavage par Montesquieu (il est « contre la nature »³) vise-t-elle non seulement Aristote lui-même, mais également ce qui, dans la structure aristotélicienne du mercantilisme, permet qu'on admette l'esclavage colonial.

Mais celle-ci était également mise en cause par une faille interne au système mercantiliste.

⁸ Melon, *Essai*, p. 745.

¹ *Ibid.*, p. 744.

² Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I, p. 257, cf. dans l'article « Communauté » la même limitation de la métaphore : « Les soins du législateur embrassent le peuple tout entier et ne s'étendent pas aux affaires domestiques », qui, cependant, joue dans son champ sémantique : « Chacun est son propre tuteur. »

³ Montesquieu, *Esprit des lois*, XV, 7.

Le naturel et l'artificiel

Dans le mercantilisme, l'ordre des moyens est l'inverse de l'ordre des fins. Si les vraies richesses sont celles, réelles et naturelles, de la terre et des hommes, on ne les assure que par les moyens, conventionnels ou artificiels, que sont la monnaie et les produits manufacturés. La définition traditionnelle du commerce, qui en fait l'échange du superflu contre le nécessaire, reproduit cette dualité. D'une part, elle a pour référence l'autarcie : si le seul superflu entre en commerce, c'est qu'on a d'abord, d'autre façon, pourvu au nécessaire, que la définition de celui-ci est antérieure au commerce. D'autre part, elle dit l'importance du superflu car « l'exportation du superflu est le gain le plus clair que puisse faire une nation »¹. Si bien que, dans la satisfaction avec laquelle Forbonnais constate que « la France, à qui la nature a donné un superflu considérable, semble s'occuper plus particulièrement du commerce de luxe »², on retrouve à la fois l'affirmation de l'autarcie à laquelle a veillé la Providence (la France est si bien placée dans la distribution des ressources qu'elle a largement plus qu'il ne lui faut), et l'indication d'une vocation commerciale : vente de produits de luxe, en quelque sorte de superflu au carré, puisqu'à l'idée de ce qui excède la consommation, le luxe ajoute que, dernier dans l'ordre des besoins (après le nécessaire et l'agréable), il ne peut y être que superflu.

Mais ce qui, lorsqu'on le réfère au nécessaire, se définit comme superflu devient, lorsqu'on l'envisage comme un moyen d'enrichissement de l'Etat, artificiel ou conventionnel, c'est-à-dire susceptible d'une maîtrise technique. La monnaie est, de ce point de vue, le paradigme du mode d'action mercantiliste.

La monnaie, pour Law, n'est pas un gage (ce qui ne signifie pas qu'elle n'est pas une marchandise : l'or et l'argent, ces métaux qu'on retire des mines, sont des marchandises qui ont une valeur, mais cette valeur n'est pas la même que celle qu'ils acquièrent quand ils fonctionnent comme signes) : elle « n'est pas la valeur pour laquelle les marchandises sont échangées, mais la valeur par laquelle les marchandises sont échangées »³. La monnaie est instrument d'échange parce qu'elle est un signe, ce qui la fait rentrer, comme l'a montré M. Foucault, dans le domaine de la représentation⁴. Dire que la monnaie est représentative, c'est dire

¹ Premier principe du commerce, énoncé par Forbonnais dans l'article « Commerce ».

² Forbonnais, « Commerce », *Eléments du Commerce*, p. 43.

³ J. Law, *Considérations sur le numéraire et le commerce (Money and trade)*, 1705, in *Economistes et financiers, op. cit.*, p. 534.

⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 186-187.

qu'elle n'est pas ce qu'elle représente. La distinction entre la chose et son signe se réfléchit à l'intérieur même de la chose qui est signe : l'or et l'argent ont des qualités naturelles qui leur permettent d'être signes des valeurs, mais ils ne sont pas naturellement monnaies, on peut donc les remplacer. C'est pourquoi Law peut être à la fois très désinvolte à l'égard de l'or (il envisage, sans inquiétude aucune, qu'il puisse disparaître des circuits monétaires, proposant aux Écossais de le remplacer par la terre, dont la valeur est plus stable) et si attaché à comprendre les fonctions monétaires. Le signe, parce qu'il n'a pas de rapport naturel avec ce qu'il représente, est substituable à d'autres signes, ce qui ouvre la chaîne des signes : passer de la monnaie métallique au papier-monnaie ou à la monnaie de crédit, ce n'est pas passer du réel à l'imaginaire, mais changer un signe pour l'autre, à l'intérieur des mêmes « valeurs de représentation ».

Dire le signe, à cette époque, c'est dire son arbitraire. La signification du terme est négative : il dit l'absence de rapport naturel entre le signe et ce dont il est signe, mais il ne dit rien sur les rapports entre les signes, sur ce qui les règle. En matière monétaire, considérer la monnaie comme un signe, c'est la faire rentrer dans le domaine de la maîtrise politique : aussi les théories monétaires sont-elles alors étroitement liées aux théories de la souveraineté, surtout à une époque où le dédoublement entre monnaie réelle et monnaie de compte autorise le roi à en fixer ouvertement la valeur¹. Cela permet de comprendre son action.

Law présente la circularité des actes de la circulation intérieure : « La monnaie, le commerce et le nombre des peuples ont dépendance les uns des autres. La monnaie bien employée entretient et augmente le commerce, le commerce bien réglé entretient et augmente la quantité de la monnaie ; alors le nombre des peuples devient plus fort. »² Mais la monnaie, étant le point sur lequel on peut agir, transforme la circularité en un enchaînement linéaire : « Pour être puissants et riches relativement aux autres nations, nous devrions avoir du numéraire dans la même proportion ; car sans numéraire, les meilleures lois ne sauraient employer les individus, ni perfectionner la production, ni étendre les manufactures et le commerce. »³

Si la monnaie est ainsi le moyen qui, parce qu'il est dans la sphère de maî-

¹ Cf. le livre déjà cité de P. Harsin.

² Law, Premier mémoire sur les banques, *Economistes et financiers*, op. cit., p. 553.

³ Law, *Considérations sur le numéraire et le commerce*, op. cit., p. 534 ; cet enchaînement, qui donne l'ordre des moyens, est inverse de celui des valeurs par lequel Law avait commencé son exposé : « Ce qui constitue la puissance et la richesse d'une nation, c'est une population nombreuse et des magasins de marchandises étrangères et nationales. Ces objets dépendent du commerce, et le commerce dépend du numéraire. »

trise du pouvoir, permet d'agir sur les différentes formes de la richesse pour les développer¹, on comprend que s'investissent là les efforts de connaissance. Le *Système* de Law et ses conséquences sont, dans la première moitié du XVIII^e siècle, au centre d'une réflexion, que Forbonnais poursuit dans ses *Recherches et considérations sur les finances de la France de 1595 à 1721* (publiées en 1758 et toujours considérées comme une des meilleures études sur la question) ; la technicité du débat entre Melon et Dutot² sur les questions monétaires montre qu'on peut, sans remettre en cause le mercantilisme, développer des connaissances monétaires et financières très précises. Parce qu'il cherche à maîtriser un certain nombre de secteurs stratégiques de la prospérité et de la richesse, le mercantilisme est à même de réunir toutes les connaissances de sens commun, développées dans ces pratiques³, et d'en donner les maximes qu'on a tôt fait de promouvoir « scientifiques » en les baptisant d'un nom pompeux (la loi de Gresham par exemple). Il peut même organiser et systématiser ces connaissances pour faire apparaître les « lois » d'enchaînement des processus : dans l'article « Concurrence », Forbonnais montre ainsi comment « un cercle heureux de nouvelles concurrences » peut corriger les effets inflationnistes d'une augmentation de la masse monétaire, consécutive à un solde positif de la balance du commerce⁴.

La politique mercantiliste peut être ainsi définie comme l'art, ou la technique, qui permet d'agir sur le naturel en maîtrisant l'artificiel et le superflu, c'est-à-dire ce qui est disponible. On attend ainsi des manufactures, surtout si elles sont implantées à la campagne, qu'elles stimulent le développement rural, en augmentant la population, en accroissant et en diversifiant la consommation des produits agricoles (comme matières premières ou comme subsistance des ouvriers) et en multipliant les réseaux de circulation monétaire. Forbonnais insiste particulièrement sur ce point⁵, et en fait une des conditions pour que manufactures et agriculture se développent de pair. Bien loin que le mercantilisme stimule le développement des manufactures aux dépens de l'agriculture, et celui des villes aux

¹ Schumpeter fait de Law « l'authentique ancêtre de l'idée de monnaie gérée », au sens où « la gestion de la monnaie et du crédit s'entend comme un moyen de gérer le processus économique », *Histoire de l'analyse économique*, I : *L'âge des fondateurs*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1983, p. 448.

² Dutot, ses *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*, publiées en 1738, sont une critique du jugement de Melon sur l'opportunité des variations de la valeur numéraire de la monnaie métallique.

³ Dont Schumpeter dit l'importance, et les difficultés qu'elles entraînent pour la reconstitution rétrospective de la science économique, cf. Schumpeter, op. cit., p. 33.

⁴ Cf. l'étude de C. Morrison, La place de Forbonnais dans la pensée économique, dans C. Morrison et R. Goffin, *Questions financières aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, PUF, 1967.

⁵ Dans son chapitre sur les manufactures des *Éléments du commerce*, op. cit., p. 247.

dépens des campagnes, comme l'en ont continûment accusé ses détracteurs, au xvii^e comme au xviii^e siècle, le développement manufacturier a toujours été conçu comme un moyen du développement rural¹.

D'où la règle, maintes fois formulée et à nouveau énoncée par Forbonnais dans l'article « Commerce », qui commande d'exporter des produits manufacturés et de n'importer que les matières premières dont on est dépourvu. L'importance des manufactures est telle qu'« on a vu des peuples suppléer par l'industrie au défaut des productions de la terre et posséder plus de richesses de convention que ceux qui étaient propriétaires des richesses naturelles »². On est bien dans le domaine de la suppléance : c'est-à-dire que l'ordre des valeurs n'est pas affecté, et que la séparation du naturel et de l'artificiel est maintenue ; Forbonnais poursuit en disant que « cette industrie consistait toujours à distribuer dans chaque pays les richesses naturelles dont il était dépourvu ». Dire l'importance du commerce des produits manufacturés, c'est en même temps dire la précarité d'une activité qui, étant artificielle, ne peut jamais « aller d'elle-même » : Melon peut écrire que « les terres sont des richesses réelles qui ne peuvent être suppléées qu'en partie et avec peine par un commerce laborieux »³, et Forbonnais affirmer que « les manufactures ne sont jamais qu'un revenu précaire et accidentel dans un Etat : ce n'est qu'à force d'industrie, de vigilance et de soins qu'on le soustrait à l'ambition de ses voisins »⁴.

On comprend alors qu'on soit tenté de conserver les avantages des manufactures (« donner aux terres d'un Etat la plus grande valeur possible et à ses hommes la plus grande abondance possible de travail »⁵), tout en évitant la fragilité dans laquelle son « état forcé » met le commerce extérieur, en développant « les besoins intérieurs ou la consommation des sujets »⁶. Ce serait renforcer l'autarcie. C'est, pour Vauban, une conséquence de la situation providentielle de la France que « les provinces se puissent entre communiquer leurs besoins sans être obligées de les aller chercher ailleurs »⁷, et le commerce extérieur lui paraît une

¹ Il s'agit d'un objectif défini dès le xvii^e siècle, comme le montre L. Rothkrug, on fait de la prospérité rurale le fondement de la puissance royale : « A prosperous countryside, producing industrial and agricultural products for export and consuming manufactures of domestic provenance, would supply the crown with unlimited revenues from tariffs and other indirect taxes, without undue demands on the population and consequently without danger of rebellion », *op. cit.*, p. 89.

² Forbonnais, article « Commerce ».

³ Melon, *Essai*, p. 796.

⁴ Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I, p. 297.

⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁶ *Ibid.*, p. 298.

⁷ Vauban, *Oisivetés*, I, p. 561.

ressource limitée : il faut seulement « favoriser celui qui nous est utile et exclure l'inutile qui ne nous cause que de la perte »¹. Melon, à sa suite, considère qu'on n'a souvent recours au commerce extérieur que parce que les entraves à « la liberté de transport d'une province à l'autre » compromettent un commerce intérieur qui « peut être si beau, qu'à peine aurions-nous des besoins étrangers sans l'abondance superflue de nos denrées »².

Toute une tendance de la politique mercantiliste tend ainsi à seconder la Providence, en tablant d'abord sur le développement intérieur : on peut voir, dans le *Système* de Law, la tentative la plus poussée pour développer la richesse en agissant sur les facteurs seulement intérieurs que sont la création d'une banque nationale et le développement des instruments de crédit. C'est en se tournant vers l'intérieur que le commerce se détachera de la guerre : Melon applique sa distinction entre l'esprit de conquête et l'esprit de commerce en préconisant la mise en valeur de friches intérieures, comme les Landes de Gascogne : « Défricher de nouvelles terres, c'est conquérir un nouveau pays sans faire de malheureux. »³

Mais cette voie que semble continuer Forbonnais, il la dit en même temps impossible, montrant que les débouchés extérieurs sont une condition nécessaire de la prospérité intérieure. Dans ses *Réflexions*, il présente une division de la société en classes où, une fois affirmée la prééminence hiérarchique des fonctions de service et des arts libéraux sur les activités plus matérielles, l'énumération des classes suit l'ordre mercantiliste des valeurs (des richesses réelles de la terre aux richesses fictives de la monnaie, en passant par les richesses artificielles des manufactures), et vise avant tout à mettre en évidence la distinction entre consommation intérieure et extérieure et son effet sur les ressources :

La première comprendra ceux qui vivent du produit des emplois religieux, civils et militaires ; la seconde ceux qui vivent du produit des terres ; la troisième ceux qui vivent du travail de la terre pour la consommation intérieure ; la quatrième ceux qui vivent du travail de la terre qu'exige la consommation extérieure ; la cinquième ceux qui vivent de la consommation que font tous les habitants des productions de l'industrie ; la sixième ceux qui vivent de la consommation que font les étrangers des productions de l'industrie ; la septième ceux qui vivent du prêt de leur argent⁴.

¹ Vauban, *Dîme royale*, p. 82.

² Melon, *Essai*, p. 760.

³ *Ibid.*, p. 723.

⁴ Forbonnais, *Réflexions*, p. 29.

Si l'on retire les quatrièmes et sixièmes classes, on a produit un modèle autarcique où « les finances du pays (...) seront évidemment bornées au plus grand degré d'activité que pourront recevoir les échanges entre les habitants ». L'importance du commerce avec l'étranger dans un tel Etat est manifeste, puisque dès que « nous introduisons la quatrième et la sixième classes, le superflu des sujets augmente, les ressources des finances s'étendent à l'instant. Plus ces nouvelles classes seront nombreuses, plus la somme du travail sera forte, et plus la richesse nationale sera grande »¹. Forbonnais justifie ainsi la conclusion du chapitre sur le luxe des *Eléments du commerce*, où il affirme que la distribution de l'aisance sera égale et « l'abondance sera générale si le commerce étranger en est la source »².

Commerces intérieur et extérieur sont complémentaires. Dans le chapitre sur les « Manufactures », Forbonnais fait des débouchés extérieurs la condition d'un développement de la production manufacturière : on peut, sans crainte de chômage, remplacer le travail humain par des machines du moment qu'on a un commerce étranger³. Dans l'article « Concurrence », il montre que la seule façon de corriger la hausse des prix consécutive à un solde positif de la balance du commerce est de développer les « progrès de l'industrie »⁴.

Forbonnais peut donc assigner ce développement, tant interne qu'externe, à un même principe, celui de la concurrence. Il définit par là aussi bien la « concurrence extérieure du commerce », qui consiste à « pouvoir vendre au dehors autant de productions de ses terres et de son industrie que les autres nations », que la « concurrence intérieure du travail entre les sujets » qui « consiste à ce que chacun d'eux ait la faculté de s'occuper de la manière qu'il croit la plus lucrative, ou qui lui plaît davantage, lorsqu'elle est utile à la société ». Les deux concurrences sont liées, puisque seule la concurrence intérieure peut « procurer à une nation cette concurrence extérieure qui l'enrichit et la rend puissante »⁵. La concurrence devient alors le premier principe du commerce : « C'est par elle seule que les arts se perfectionnent, que les denrées abondent, que l'Etat se procure un grand superflu à exporter, qu'il obtient la préférence par le bon marché, enfin qu'il remplit son objet immédiat d'occuper et de nourrir le plus grand nombre d'hommes qu'il lui est possible. »⁶ C'est dé-

¹ *Ibid.*, p. 31 et 33.

² *Eléments du commerce*, II, p. 239.

³ Forbonnais, *op. cit.*, p. 292 sq.

⁴ Forbonnais, « Concurrence », *Eléments du commerce*, I, p. 93.

⁵ *Ibid.*, I, p. 90 et 91.

⁶ Forbonnais, « Communauté ».

clarer que la concurrence satisfait aux objectifs mercantilistes précédemment définis. Il importe donc de voir si cette tâche est remplie et si l'introduction de la concurrence ne modifie pas la structure mercantiliste.

Autarcie et concurrence

« La concurrence est un des plus importants principes du commerce et une partie considérable de sa liberté. Tout ce qui la gêne ou l'altère dans ces quatre points est ruineux pour l'Etat »¹ : il est clair que l'opposition entre la liberté du commerce, dont la concurrence est la « base », et ce qui la gêne n'affecte pas le rapport entre Etat et individu ; le commerce continue à être envisagé dans sa généralité, à la façon dont Montesquieu distingue entre le commerce et le commerçant. Les « quatre points » auxquels Forbonnais fait référence sont, outre la concurrence, l'économie du travail des hommes, la modicité des frais d'exportation et le bas prix de l'intérêt de l'argent : cela désigne une série de mesures qui engagent la politique générale de l'Etat, non le statut des libertés individuelles. La « liberté du commerce » désigne alors la capacité du commerce, dans sa généralité, à devenir une activité à part entière et à ne pas rester l'appendice d'autres secteurs de l'activité politique, militaire ou diplomatique, par exemple.

Cette tendance à l'autonomisation du commerce se fait dans la continuité de la politique mercantiliste (aussi la voit-on apparaître chez Melon). La question sensible est celle des mesures de protection douanière : aux interventions ouvertement prohibitives (« défenses » ou « gênes ») qui conviennent à un commerce extérieur de faible amplitude et limité à des secteurs bien connus, on préfère, dans l'optique d'une multiplication et d'une régularisation des échanges, des droits plus souples calculés suivant les variations mêmes du commerce : il ne s'agirait plus, par exemple, d'interdire l'exportation de telle ou telle matière première, mais de fixer un prix plancher, au-dessous duquel les exportations seraient permises. C'est ainsi qu'aux métaphores militaires et aux expressions répressives se substituent les métaphores hydrauliques de l'orientation de l'écoulement des eaux². Les mesures qui orienteraient le commerce lui seraient de la sorte homogènes, au lieu de le gêner de l'extérieur.

Aux mesures contraignantes et prohibitives, comme en établissait l'Acte de

¹ Forbonnais, « Commerce ».

² Cf. Forbonnais, *Réflexions*, p. 56 : la digue qui conduit l'eau à quitter son cours naturel.

navigation des Anglais, Forbonnais déclare ainsi préférer les moyens plus « doux » de la concurrence¹. Ce changement dans les moyens n'affecte pas l'orientation de politique générale. Il ne s'agit donc pas de soustraire le commerce à l'Etat, mais de montrer que « par le moyen de la hausse ou de la baisse des droits, un Etat est toujours à même d'établir soit l'équilibre, soit la préférence entre ses propres denrées sans employer la gêne ni les prohibitions »². On se situe donc toujours sur le terrain qu'organise la maxime « Liberté et protection », et l'on peut d'autant plus facilement déplacer l'inflexion d'un côté ou de l'autre, que le type de réglementation qui assure la protection, la police, ne partage pas une fois pour toutes entre ce qui est du ressort de la réglementation et ce qui n'en est pas, car il s'agit de décisions de circonstance. Melon affirme ainsi qu'en matière de police intérieure sur les grains, on peut atteindre les mêmes objectifs soit par des règlements pris par les intendants, soit en comptant sur « les correspondances sûres et intéressées » qui avertissent à propos les négociants « des abondances et des disettes dans tous les pays »³. On peut passer de la protection à la liberté sans solution de continuité. Il est moins nuisible, selon Melon, d'ôter la protection que la liberté, « car, avec la liberté, la seule force du commerce peut tenir lieu de protection »⁴, et Forbonnais peut affirmer que « dès que nul vice intérieur dans la police d'un Etat ne met des entraves à l'industrie, elle entre d'elle-même dans la carrière »⁵. Si la continuité est possible, c'est qu'on n'est pas sorti de l'état politique pour rentrer dans l'indépendance, mais qu'il s'agit toujours de distinguer la loi de son abus.

Avec l'introduction de la concurrence, ce qui est en jeu, entre la politique et le commerce, c'est l'inversion qui, selon Melon, différencie l'Angleterre et la France : « L'esprit de la nation anglaise est de tourner les traités mêmes en commerce, et l'esprit de la nation française était de tourner le commerce même en traité »⁶. Or l'importation, par l'équipe de Gournay, de livres sur le commerce en provenance d'Angleterre, cherche précisément à opérer un tel retournement ; la supériorité des Anglais consistant, comme l'explique Forbonnais dans l'article « Commerce », à ne pas faire du commerce un instrument de la puissance, mais sa base même.

¹ Forbonnais, « Navigation », *Eléments du commerce*, I, p. 295.

² Forbonnais, « Colonies », *Eléments du commerce*, I, p. 335.

³ Melon, *Essai*, p. 737.

⁴ *Ibid.*, p. 717.

⁵ Forbonnais, « Concurrence », *Eléments du commerce*, p. 92.

⁶ Melon, *Essai*, p. 730, et Montesquieu en écho écrit : « D'autres nations ont fait céder des intérêts du commerce à des intérêts politiques : celle-ci a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce », (*Esprit des lois*, XX, 7).

En passant par l'Angleterre, on ne sort pas du mercantilisme. Les textes anglais traduits par le groupe de Gournay¹ exposent les principes mercantilistes de la conversion de la prospérité en puissance, et de la distinction du commerce intérieur et du commerce extérieur qui fait de celui-ci le lieu d'une rivalité entre les nations. Child déclare rechercher l'hégémonie commerciale², et trouve dans la concurrence un moyen d'y parvenir. La liberté du commerce s'impose dans un rapport de forces : si les Anglais ont « une bonne et forte marine » et s'ils sont « bien munis de provisions de guerre », pour défendre ou pour attaquer « toutes les fois que l'honneur de la nation l'exigera », ils se feront « respecter des autres nations », alors, poursuit Child, « nous serons conséquemment en état de les obliger à nous admettre à commercer, non seulement librement avec elles, mais avec les conditions les plus favorables pour nous, et à nous traiter partout comme une nation que l'on respecte »³. C'est bien la dimension machiavélienne du mercantilisme, celle de la recherche de l'hégémonie, dans une situation qui s'énonce en termes de rapports de force, qui est, ici, pleinement affirmée. Il en est de la liberté du commerce, comme de l'inscription qui, le rappelle Hobbes⁴, s'affiche à Lucques : elle désigne l'indépendance politique.

En empruntant aux Anglais le principe de la concurrence, Forbonnais ne remet pas en cause la dimension fondamentalement politique du mercantilisme. C'est dans l'Etat qu'il trouve sa cohérence. Les mêmes raisons qui le faisaient, dans ses *Réflexions*, s'élever contre les jugements « assez légers quoique prononcés dogmatiquement » de ceux qui voudraient faire « croire que les choses vont naturellement à leur but, qu'il faut sans tant d'inquiétude abandonner le commerce à son propre cours »⁵, l'amènent une dizaine d'années plus tard, dans sa polémique contre les physiocrates et les partisans du cours naturel des choses,

¹ Parmi lesquels on retiendra les *Traité sur le commerce* de Josiah Child que Gournay traduit lui-même et qu'il annote, et que Forbonnais cite comme une autorité, sur les questions de concurrence, particulièrement.

² « Mon but, dans ce discours, est d'indiquer comment notre commerce public et général peut être dirigé, pour que les autres nations qui sont en concurrence avec nous ne nous l'enlèvent pas, et qu'au contraire le nôtre puisse se soutenir et augmenter aux dépens du leur » (Child, *Traité sur le commerce et sur les avantages qui résultent de la réduction de l'intérêt de l'argent*, écrit en 1669, traduit par Gournay en 1754, p. 356.)

³ Child, *Traité*, p. 354-355.

⁴ Hobbes, *Léviathan*, XXI : « De nos jours, le mot *Libertas* est inscrit en grandes lettres sur les tourelles de la cité de Lucques... »

⁵ Forbonnais, *Réflexions*, p. 56. A cette époque, il n'y a guère que d'Argenson pour soutenir semblable idée (cf. sa Lettre à l'auteur du journal économique au sujet de la dissertation sur le commerce de M. le marquis Belloni, in *Journal économique*, avril 1751).

à proclamer leur défaite : « Le calcul de l'indépendance politique a été substitué à celui d'une prétendue économie marchande qui n'existait pas. »¹

Lier le commerce et la politique, c'est d'abord affirmer l'inégal développement, car « le degré d'industrie n'est point égal chez tous les hommes »², si bien que même s'il existe une tendance naturelle à l'équilibre, celui-ci est avant tout quelque chose qu'on établit, car « une liberté égale et générale dans tous les États, sans protection, ne ferait pas revivre également le commerce partout » : il appartient à la politique de compenser les déséquilibres et les inégalités spontanés, ce qui fait du mercantilisme une théorie du développement. La « science du commerce » tient aussi de la politique, en ce qu'elle reste un art de la décision conjoncturelle. Entre commerce et politique, Forbonnais établit une équation qui peut se lire dans un sens : le commerce extérieur est une « partie du commerce... si étroitement liée avec les intérêts politiques qu'elle contracte de leur nature », ou dans l'autre : le principe de l'État dans la consommation extérieure est que « le législateur est ici dépouillé de son caractère, il n'est plus que négociant »³. Si la réversibilité est possible, c'est que dans les deux cas, il faut se régler sur les circonstances, sur « les principes et intérêts des autres peuples commerçants » que ces intérêts relèvent de la politique, ou des goûts et des caprices des consommateurs.

Il y a cependant, entre les mercantilismes français et anglais, une différence : celle du centre et de la périphérie. La politique française se fait au centre, depuis l'État, qui établit les équilibres, d'où partent et où reviennent les flux monétaires. L'Angleterre tend à déployer ses activités commerciales sur le plus grand espace possible. Il y a d'abord à cela une raison géographique. La France, pays continental, est circonscrite frontières, ligne étroite où se marque une coupure ; tout l'objectif est de bien délimiter l'intérieur de l'extérieur, *pré carré* et politique d'unification interne, pour que l'extérieur ne rentre pas à l'intérieur : on démolit les remparts de La Rochelle, ville sujette au même titre que les autres, et Vauban fortifie Saint-Martin-de-Ré ou Belle-Ile, menacées par les Anglais et qu'on intègre de la sorte au continent. L'Angleterre est une île : la mer est sa frontière, elle en fait l'espace de son libre déploiement, c'est son « boulevard »⁴. L'État, dans sa marine, s'avance sur la mer, où se réalise l'immédiate identité de la prospérité et de la puissance, sans qu'il soit nécessaire d'en faire, au centre, la synthèse.

¹ Forbonnais, *Principes économiques*, op. cit., p. 231.

² Forbonnais, *Réflexions*, p. 56.

³ Forbonnais, « Commerce » et « Manufactures ».

⁴ « La navigation, notre vrai et unique boulevard », écrit Matthew Decker, dans son *Essai sur les causes du déclin du commerce étranger*, 1740, traduit par Gua de Malves en 1754.

Si les objectifs sont les mêmes, les moyens s'opposent. Le mercantilisme de la périphérie rejette tout ce qui fait obstacle à la plus grande dispersion, tout ce qui « resserre » au lieu de dilater : les monopoles, et autres privilèges exclusifs, les corporations (ou communautés), aux conditions d'accès restrictives, les grandes concentrations urbaines ou commerciales, l'estimation au centre, dans la capitale, de la balance du commerce¹. La concurrence, qui est admission de tous ceux qui le veulent au commerce, convient à la périphérie, et à son déploiement. Dans l'article « Compagnies » de l'*Encyclopédie*, Forbonnais applique ce raisonnement pour critiquer les compagnies maritimes « restreintes et limitées », et donner en exemple les Hollandais qui n'ont pas de Compagnie du Nord et font dix fois plus de commerce que nous. Mais la France n'étant pas « toute en ports de mer » (comme le fera remarquer Galiani), que peut impliquer la tentative d'adopter le mercantilisme de la périphérie, celui de la concurrence, dans un pays jusque là réglé au centre ?

« Si nous étions seuls à faire le commerce, nous pourrions, comme dit le proverbe : ordonner le marché comme il nous plairait. Mais sur le pied où les choses sont aujourd'hui, où chaque nation s'efforce de s'emparer de la plus grande partie du commerce qu'il lui est possible, cet autre proverbe est très vrai : que quiconque veut trop gagner perd tout² » : Child énonce ainsi le paradoxe de la concurrence, qui généralise une situation antagonique. Le commerce étant de nature politique, lié à la désignation de l'ennemi, et cherchant à « gagner », ses maximes ne sont pas universalisables : il ignore la réciprocité du droit naturel ou de la maxime évangélique³. Pourtant le développement du commerce et des nations qui y participent rend inévitable une certaine réciprocité, celle des représailles : Melon déplore que la prohibition, en France, des draperies anglaises ait conduit les Anglais à aller chercher leurs vins au Portugal⁴ ; la conséquence en est, pour Forbonnais, qu'il faut corriger la formulation la plus naïve de l'autarcie, celle du splendide isolement : « S'il est naturel de se passer autant qu'il est possible des manufactures étrangères », il faut en même temps tenir compte du

¹ Child trouve qu'une telle estimation est impossible, et qu'il suffit d'apprécier, sur une période suffisamment longue, l'augmentation de la flotte marchande.

² Child, *Traité*, p. 356.

³ Si dans les principes du commerce donnés par Forbonnais, on rapproche le principe 1 — « l'exportation du superflu est le gain le plus clair que puisse faire une nation » — et le principe 6 — « l'importation des marchandises étrangères de pur luxe est une véritable perte pour l'État », on voit qu'il s'agit précisément de faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'ils nous fissent.

⁴ « Des vins qui ne leur conviennent pas », commente Melon, comme s'il était avant tout sensible au préjudice subi par les Anglais, ou qu'il voulait montrer comment des mesures malheureuses entraînent des effets contre nature, cf. *Essai*, p. 750.

« droit de réciprocité »¹ des étrangers envers l'Etat qui établit ces droits et ces prohibitions et calculer les pertes consécutives à une interdiction.

La concurrence, comme situation, correspond à une multiplication et à une régularisation des échanges. On ne cherche plus à contraindre l'étranger à venir chercher chez nous ce qu'il ne trouve pas ailleurs, on affirme qu'il faut s'insinuer partout où peut exister une demande, se disperser à la recherche de marchés. Il faut s'adapter aux variations de la demande, ne pas chercher à vendre peu et cher, mais beaucoup et bon marché, car l'important est de vendre au plus grand nombre, et d'avoir la plus grande variété possible de produits à vendre. La maxime étant de fabriquer ce qui se vend, les expressions les plus anciennes de l'autarcie ne sont plus recevables. Le commerce extérieur, à proprement parler, ne porte plus exactement sur le superflu : il ne s'agit plus de se débarrasser de ce qu'on a en trop, ou de faire, comme Vauban, la différence entre le commerce « utile » et celui qui ne l'est pas. Le commerce extérieur n'est plus une activité accidentelle ou accessoire, il devient une activité complète qui est à elle-même sa propre fin ; c'est ce qu'affirme l'idée de concurrence, prise comme principe du commerce.

La concurrence met l'autarcie en question : on peut le voir chez Montesquieu. En considérant « que dans le fond tout est échange », il en vient à exprimer dans ses *Pensées*, des idées très proches de celles que développe Hume dans son essai *Sur la jalousie commerciale* : il avance ainsi qu'« un Etat qui ruine les autres se ruine lui-même », que développement de la production et développement des échanges vont de pair, qu'« il est souvent utile aux peuples qui cultivent les arts que d'autres les cultivent aussi »². A la fin du livre XX de l'*Esprit des lois*, il expose les paradoxes de l'autarcie ; il insiste sur l'impossibilité de distinguer le superflu et le nécessaire (« c'est la nature du commerce de rendre les choses superflues utiles, et les utiles nécessaires ») ; une réflexion sur la Pologne le conduit à disjoindre capacité à se suffire à soi-même et intérêt à se passer de commerce : « Ce ne sont point les nations qui n'ont besoin de rien, qui perdent à faire le commerce ; ce sont celles qui ont besoin de tout. »³

Mais jusqu'où peut aller cette remise en cause ? Les Anglais en avaient depuis longtemps conclu qu'il était inutile de chercher à assurer son auto-subsistance et que « l'Angleterre aurait alors de l'avantage à jeter par dessus bord son

¹ Forbonnais, « Manufactures », *Eléments du commerce*, I p. 250.

² Cf. les *Pensées*, 336-337, Pléiade, et 1694 et 1800, Masson, également présentées par Eluggero Pii dans l'article cité, p. 367.

³ Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 23.

agriculture, à ne se servir de ses terres que pour faire paître chevaux et vaches laitières, pour en faire des jardins et des vergers ; c'est ce qui se passera si le commerce et l'industrie augmentent en Angleterre »¹. Mais Melon, qui se réfère à ce jugement, rejette catégoriquement une telle possibilité pour la France : « Pour nous, qui regardons la culture des terres comme le fondement solide de l'industrie et du commerce, c'est par là que nous établissons nos richesses fondamentales, et nous regardons comme valeur augmentant ces richesses ce qui sert à l'exportation, car ce qui est de consommation et de commerce intérieurs (bien plus essentiel que le reste) constitue le bien être actuel des peuples. »²

Il fait donc voir dans l'agriculture et le « bien-être des peuples » qu'elle doit assurer, le « fondement » même de la structure aristotélicienne du mercantilisme à la française. Cette capacité à maintenir la distinction entre le nécessaire et le superflu, entre l'agriculture et l'industrie, entre ce qui passe dans les circuits monétaires et ce qui reste dans l'auto-consommation ou s'échange en dons et contre-dons, donne à ce mercantilisme sa dimension sociale : il n'impose pas la généralisation d'un modèle unique, industriel ou marchand, mais, en insérant les secteurs « naturels » dans les réseaux de circulation, cherche à équilibrer le divers et l'hétérogène.

Il y trouve aussi sa limite. Pour Forbonnais, la maxime, favorisant la concurrence, qui veut qu'on ne craigne pas de remplacer le travail humain par des machines, ne s'applique pas au travail des cultivateurs ; là, au contraire, « toute machine qui tendrait à diminuer leur emploi serait réellement destructrice de la force de la société, de la masse des hommes, de la consommation intérieure », et Forbonnais est satisfait de ce qu'on n'offre aux paysans que des emplois saisonniers de travail à l'entreprise qui, ne demandant aucune qualification, n'apportent que des « profits bornés » et maintiennent les paysans à la terre ; on ne doit donc « point craindre l'abandon de la culture », ce qu'il faudrait, au contraire, « si l'art des fabrications un peu adroites pénétrait chez les laboureurs »³.

C'est ainsi que s'introduit, entre le superflu et le nécessaire, entre l'artificiel et le naturel, une faille, qui est la conséquence de l'application, à une structure fondée sur l'autarcie, d'un schéma technique d'action, et qui apparaît avec le principe de la concurrence, et la valorisation, à l'écart du naturel, d'un artificiel autonomisé.

Il y a deux façons de surmonter cette faille.

¹ W. Petty, *Œuvres économiques*, 1905, 2 vol., p. 287, cité par S. Meyssonier, *op. cit.*, p. 72.

² Melon, *Essai*, p. 816.

³ Forbonnais, « Manufactures », p. 298 et 285.

On peut réinvestir le naturel, en faire le lieu de la production et de la richesse (et non ce qui bénéficie de sa distribution), retrouver la capacité aristotélicienne à développer l'extension du *par-nature*. Cette voie est celle de la physiocratie, elle apparaît au sein de l'opposition agrarienne, vouée à la déploration de l'abandon de l'ordre naturel.

On peut suivre les Anglais, autonomiser le commerce, s'engager dans le superflu, à condition de le détacher de son lien autarcique et d'admettre que ce n'est pas, vraiment, du superflu. Nous étudierons d'abord cette voie, car c'est celle dans laquelle s'engage le groupe de Gournay. Mais l'on peut déjà, en conclusion de cette présentation de la rationalité du mercantilisme, apercevoir que ce qui va séparer Forbonnais du reste du groupe est moins un contenu doctrinal, qu'une opposition politique.

Passer du centre à la périphérie, de la France à l'Angleterre, fait intervenir une dimension politique nouvelle, marquée, chez les Anglais, par l'insistance nationale. Certes le mercantilisme du centre n'ignore pas la référence nationale. S'il peut organiser le discours social de la monarchie, qui la lie au peuple, c'est parce que passer de la puissance à la prospérité, c'est passer de l'État à la nation. Mais le mercantilisme de la périphérie ajoute à cela un élément nouveau, de nature républicaine¹. Quand une nation entière se porte sur les mers, pour y faire commerce, il faut que chaque marin, chaque négociant, soit Anglais, patriote, citoyen : la distinction, que fait Melon, entre le citoyen et le négociant, n'est plus possible. Plumart de Dangeul, membre de l'entourage de Gournay, montre bien que la supériorité du commerce anglais tient à la dimension républicaine de sa constitution, il insiste sur l'égalité politique, et loue les avantages d'un régime où la « nation entière » décide de la loi de finance².

Le débat sur les républiques commerçantes et sur la capacité des monarchies à se mettre elles aussi au commerce n'est pas nouveau. Law (qui proposa ses services successivement au Parlement d'Écosse puis au futur régent du royaume de France) y avait déjà répondu, par un argument tiré de Hobbes, qui dit que l'État est identique, quelle que soit la différence de ses formes, et que celle-ci n'affecte donc pas la capacité à développer le commerce³.

¹ Sur la forme anglaise de la recherche machiavélique de l'hégémonie commerciale et maritime, et sur son rapport avec la tradition de l'humanisme civique, cf. J. G. A. Pocock : *The machiavellian moment*, *op. cit.*, plus particulièrement les chap. XI et XII.

² Plumart de Dangeul publie une traduction supposée de J. Nickolls, *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne par rapport au commerce et aux autres sources de puissance des États*, 1754, cf. p. 164.

³ Cf. Law, *Premier mémoire sur les banques*, *op. cit.*, p. 562 : « Dans tous les pays où l'on a voulu établir la banque, elle a toujours réussi, dans les monarchies, comme dans les républiques. »

Il n'avait pas convaincu. Melon, dans le chapitre qu'il consacre au crédit public, remarque en passant que « ce sont les républiques qui ont commencé les banques » et il oppose à la puissance et à la richesse de Venise ou d'Amsterdam la pauvreté de pays pourtant fertiles, comme les royaumes de Naples et de Sicile. Mais c'est Montesquieu, surtout, qui va introduire la question des républiques commerçantes. Sa réflexion sur le commerce tend à en faire une activité autonome, il ne considère pas tant son histoire comme une partie de celle des États que comme celle de « la communication des peuples »¹. Mais s'il détache ainsi le commerce de la généralité de son lien avec l'État, c'est pour mieux le lier à la différence des constitutions, et faire une typologie politique du commerce : sa distinction entre commerce d'économie et commerce de luxe² est fondée sur celle des républiques et des monarchies, et Montesquieu fait ressortir la liaison nécessaire à la république d'un commerce dont il avait déjà dit qu'« il est la profession des gens égaux »³.

Ces réflexions engagent la question de la spécificité de la monarchie française, comme va le montrer le débat sur la noblesse commerçante. Elles engagent tout autant celle des droits individuels, qui est une question politique. La campagne pour la liberté du commerce, dans laquelle va se lancer le groupe de Gournay, bientôt rejoint, et absorbé, par les physiocrates, ne conduit pas à découvrir le pôle privé, l'initiative individuelle : ils ont leur place dans le système mercantiliste qui veut garantir la sûreté des particuliers. Mais ce qui change, c'est la détermination, politique, du danger principal contre lequel il faut se prémunir. Le système mercantiliste est fondé sur la nécessité, pour l'État, de garantir ses sujets contre les torts qu'ils pourraient se faire réciproquement, il entend mettre le citoyen à l'abri de « la cupidité frauduleuse du négociant ». Or, du moment où il applique les principes de la concurrence, Forbonnais donne une définition autre de la sûreté. Il veut que le laboureur soit assuré que « son aisance croîtra avec ses travaux, avec l'augmentation de ses troupeaux, les défrichements qu'il pourra entreprendre, les méthodes qu'il pourra employer pour perfectionner son art, enfin avec l'abondance des moissons »⁴. De la même façon, « l'industrie doit être en sûreté, c'est-à-dire que son produit entier doit appartenir à celui qui la possède »⁵. Le danger a changé, il

¹ Montesquieu, *Esprit des lois*, XXI, 5.

² Cf. XX, IV.

³ V, 8.

⁴ Forbonnais, « Agriculture », *Éléments du commerce*, I, p. 172.

⁵ Forbonnais, « Manufactures », I, p. 276.

ne vient pas des autres particuliers, mais de l'Etat : Forbonnais voudrait que, pour rassurer les négociants et les inciter à se livrer au magasinage du blé, comme il le souhaite, l'Etat s'engage, dans une déclaration solennelle, à ne pas confisquer les stocks ainsi formés.

C'est pourquoi le portrait de l'honnête négociant, que dresse le groupe de Gournay, est un portrait politique, car il transforme le rapport à l'Etat, et en entame la critique.

C H A P I T R E I V

Les deux principes du commerce

L'intérêt récent pour les travaux de Gournay et de son groupe n'a pas pour autant résolu les problèmes d'interprétation. On ne peut plus, comme G. Schelle à la fin du siècle dernier, faire de Gournay le tenant d'un libéralisme conçu comme doctrine économique de la libre entreprise et du libre échange. Une lecture moins idéologiquement orientée et plus attentive à la réalité du texte fait plutôt ressortir la complexité des positions de Gournay, qui défend le « laissez faire », mais pas toujours le « laissez passer », et ne répugne pas par principe à l'intervention de l'Etat. A. Murphy y voit « une théorie économique modérée, hybride, entre le laissez faire et l'interventionnisme », reflétant « une conception essentiellement équilibrée de l'économie »¹, tandis que T. Tsuda montre à quel point les *Remarques* de Gournay, où il accepte sans broncher les conceptions agressivement mercantilistes de Child, détonnent avec l'image libérale qui lui est attachée. Il voit dans Gournay un « économiste trahi » par ses amis, spécialement Turgot, qui aurait gommé les aspects interventionnistes ou protectionnistes de son maître, et accentué sa dimension libérale, transformation entérinée par la lecture de Schelle².

On peut tenter de résoudre ces difficultés d'interprétation en appliquant à Gournay et à ses amis l'hypothèse avancée au chapitre précédent pour expliquer le mercantilisme. Il s'agit d'interroger la cohérence globale de l'œuvre de Gournay du point de vue de la politique et de l'Etat, et non en référant sa rationalité à des théories économiques nécessairement postérieures. Le projet de Gournay

¹ A. Murphy, Le développement des idées économiques en France, art. cité, p. 536.

² Cf. T. Tsuda, postface à son édition des *Remarques* de Gournay à la traduction de Child. Pour une présentation un peu différente, mais où l'on retrouve la dualité, le caractère hybride, sur lesquels insistent les interprètes précédemment cités, cf. S. Meyssonier, *op. cit.*

d'acclimater en France la « science » anglaise du commerce s'éclaire à partir de la dualité des deux mercantilismes : un mercantilisme du centre, à la française, incluant une structure aristotélicienne de justice interne, et un mercantilisme de la périphérie, à l'anglaise, qui opère dans ce que Pocock appelle « the domain of external *virtù*, of commerce and power beyond the frontiers and seacoasts »¹ ; tous deux politiquement structurés par la distinction de l'intérieur et de l'extérieur.

On ne s'étonnera donc pas de trouver, dans le programme de Gournay, qu'il l'expose lui-même, ou qu'il laisse le soin d'en développer certains aspects aux traductions et aux écrits originaux qu'il encourage², des caractéristiques communes aux deux mercantilismes. Tout particulièrement l'importance accordée à la baisse du taux de l'intérêt de l'argent, et au développement d'un crédit public : ces tentatives de maîtriser les circuits monétaires pour développer la richesse nationale sont typiquement mercantilistes. Et ce qu'on catalogue sous la rubrique *laissez faire* (accès libre aux compagnies à privilège, ou aux communautés de métier, critique des pratiques réglementaires, liberté d'entreprendre) en relève aussi : Gournay le range sous la maxime, déjà rencontrée chez Melon, *liberté et protection*³. Il y défend la liberté pour tous les sujets d'un même roi, ou les citoyens d'une même nation, d'entreprendre les activités commerciales ou manufacturières, sans restriction, comme ils le souhaitent ; mais il veut la protection des nationaux, afin que leur condition soit plus favorable que celle des étrangers : une telle considération doit diriger les négociations en vue d'établir un traité de commerce avec une puissance étrangère car « la bonne politique n'a jamais voulu dans aucun pays que l'on enrichît ses alliés au préjudice de ses propres sujets »⁴. Ce souci de la protection, et du développement d'un commerce

¹ J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment*, op. cit., p. 490.

² De cet ensemble, présenté par A. Murphy dans l'article cité, on retiendra, outre les *Remarques* de Gournay à sa traduction de Child, les écrits suivants : Clicquot-Blervache (sous le pseudonyme de De L'Isle), *Considérations sur le commerce, et en particulier sur les compagnies et maîtrises*, 1758 ; abbé Coyer, *La noblesse commerçante*, 1756 et 1758 (édition augmentée d'une *Défense du système de la noblesse commerçante*) ; Plumart de Dangeul, traduction prétendue de Nickolls : *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne par rapport au commerce et aux autres sources de puissance des États*, 1754 ; abbé Morellet, *Réflexions sur les avantages de la libre circulation des toiles peintes en France*, 1758 ; Turgot, articles « Foire » et « Fondation » de l'*Encyclopédie*, 1757, *Eloge de Vincent de Gournay*, 1759 ; Vincent de Gournay, *Observations sur l'examen des avantages et des désavantages de la prohibition des toiles peintes*, 1755 (note anonyme à l'*Examen* de Forbonnais), *Observations sur le rapport fait à M. le Contrôleur général par M. de S... le 26 juin 1756* (publié en appendice du mémoire postérieur de Morellet sur la compagnie des Indes).

³ Cf. Gournay, *Remarques...*, éd. Tsuda, p. 421 : « La maxime fondamentale de tout commerce que l'on veut rendre florissant : liberté et protection. »

⁴ Gournay, *ibid.*, p. 424.

hégémonique, conduit Gournay à réclamer que la France, à l'exemple des Anglais, se dote d'un acte de navigation qui assurerait que son commerce maritime serait fait par des bateaux français, au lieu d'être payé aux étrangers. Gournay peut donc affirmer, en écho à Child : « Il est aussi évident en France qu'en Angleterre que la grandeur et la puissance du royaume sont fondées sur le commerce étranger. »¹

Vers l'intérieur, Gournay maintient le souci de justice caractéristique de la structure aristotélicienne du mercantilisme du centre. La puissance extérieure, gagnée grâce au développement de la marine marchande, établira la prospérité intérieure en assurant du travail au peuple : les trois principaux points de son programme (la réduction de l'intérêt, l'acte de navigation, et tout ce qui peut « rendre l'exercice de la profession facile et agréable ») qui, donnant du travail au peuple, le détournent de la « fainéantise et du vol », sont donc « non seulement de bonne politique », mais sont « un devoir de charité et de religion »².

La continuité étant ainsi dégagée, il ne reste plus qu'à déterminer les modifications entraînées par la tentative d'appliquer, en France, le principe de la concurrence emprunté à l'Angleterre. Dans cette tentative, commune à Forbonnais et à Gournay, il s'agit d'examiner l'hypothèse avancée d'une différence entre Forbonnais et Gournay : le premier se maintient dans la cohérence mercantiliste, alors que le deuxième entame une critique, essentiellement politique, que certains membres de son groupe (Morellet et Turgot³) conduiront jusqu'à la rupture avec le mercantilisme et à l'alliance avec la physiocratie.

On peut mettre cette hypothèse rigoureusement à l'épreuve. On dispose en effet d'un ensemble de textes qui réunit, sur une même question, celle des toiles peintes, les positions divergentes de Forbonnais et de Gournay. En publiant son *Examen des avantages et des désavantages de la prohibition des toiles peintes*, Forbonnais y joint en effet des *Observations* de Gournay sur cet examen qu'il fait suivre d'une *Réplique aux Observations sur l'Examen...* Forbonnais incline à ce qu'on maintienne la prohibition de l'usage, Gournay à ce qu'on le permette. Il s'agira donc de voir sur quoi repose cette divergence, en rapportant les deux avis aux positions des deux auteurs : le mercantilisme de l'auteur

¹ Gournay, *ibid.*, p. 284.

² Gournay, *ibid.*, p. 363.

³ Ils poursuivront leurs interrogations sur le commerce après la mort de Gournay, mais continueront toujours à affirmer leur dette vis-à-vis de Gournay : cf. ce qu'en dit C. Morilhat dans *La prise de conscience du capitalisme. Économie et philosophie chez Turgot*, Paris, Klincksieck, 1988.

des *Eléments du commerce*, les « doux principes du commerce »¹ exposés par Gournay dans ses *Remarques*².

On pourra suivre alors le développement de ces principes chez les membres de son groupe, et apprécier ainsi une différence, dans laquelle on ne trouvera pas tant une « trahison » qu'une élaboration divergente dans deux directions. La première est la version égalitaire d'un commerce qui sert de modèle complet à la société, en intégrant les principes républicains : on la verra exposée et défendue dans *La noblesse commerçante* de l'abbé Coyer et la querelle qui s'ensuivit. La deuxième est celle qui conduit Turgot, en appliquant les principes de Gournay et sa critique des règlements, à en dégager une logique que l'on peut dire libérale, à condition de s'entendre sur le sens du mot ; on considérera, selon l'hypothèse de M. Foucault³ le libéralisme, non comme une doctrine, économique ou politique, mais comme un mode de critique des pratiques gouvernementales.

L'affaire des toiles peintes

Les toiles peintes, ce sont les indiennes, ces cotonnades, d'abord peintes à la main et importées d'Inde, puis, imprimées, et contrefaites en Europe. En France, leur fabrication est encouragée par Colbert, mais, en 1686, un arrêt en interdit l'introduction, la production (les instruments existants devront être détruits) et l'usage. C'est le début d'un régime de prohibition, qui convient aux manufacturiers d'autres étoffes, mais dont l'application est assouplie à la suite des plaintes de la Compagnie des Indes orientales, qui tirait du commerce des toiles peintes (ou des toiles de coton blanches, rapportées en Europe pour y être imprimées) des profits substantiels : elle obtient, pour continuer ce négoce, des permissions, de durée variable, mais dont l'effet le plus clair est de développer la contrebande. Celle-ci prend un tel essor qu'au milieu du XVIII^e siècle elle est devenue régulière : les contrebandiers peuvent s'assurer contre les risques de leurs pratiques illégales, la vente se développe (spécialement dans les endroits « privilégiés » qui échappent à la police ordinaire) et, ameublement ou habillement, l'usage en est général : femme du peuple ou duchesse, tout le monde en a, et même au Louvre, ou à Versailles. On ira même jusqu'à dire

¹ Turgot écrit dans son *Eloge de Vincent de Gournay* : « La plus grande partie des hommes est naturellement portée aux principes doux de la liberté du commerce » (*Écrits économiques, op. cit.*, p. 103).

² Pour une interprétation différente de ce débat, cf. S. Meyssonier, *op. cit.*, p. 267-272.

³ M. Foucault, *Résumé des cours au Collège de France*, Paris, Julliard, 1989, p. 113-116.

que les ministres discutent du maintien de la prohibition... dans un cabinet tendu de toiles peintes¹.

Car, à partir de 1749, on en discute. D'une part, l'échec de la prohibition est, pour beaucoup, patent. D'autre part, les procédés de teinture et d'impression s'améliorent, en même temps que la production coloniale de coton permet d'en envisager, en métropole, la filature et le tissage. Les demandes de permission d'impression, accompagnées d'échantillons, arrivent au Conseil du commerce. Certaines sont accordées (sur proposition de Gournay, parfois). On rappelle l'interdiction, mais on propose une permission, en s'arrangeant avec le vocabulaire : ce ne sont pas des toiles *peintes*, mais des toiles *teintes* (selon le procédé dit « à la réserve ») que l'on autorise.

Pourquoi ne pas annuler l'interdiction ? C'est dans ce contexte que Forbonnais publie son *Examen* et les *Observations* de Gournay. La querelle des toiles peintes est ouverte. Les manufacturiers de laine et de coton se concertent avec le reste de la profession, multipliant les mémoires qui reproduisent un même modèle d'apologie de la prohibition, pilier de la prospérité du royaume. L'abbé Morellet les critique, dans une défense de principe du « système de la liberté du commerce ». J. N. Moreau (connu alors pour sa critique des philosophes, *Les Cacouacs*), lui renvoie une apologie de la réglementation, suivi en cela par le *Mercur de France* et le *Journal des Savants*. La permission, cependant, l'emporte : accordée en 1759, elle sera maintenue jusqu'en 1785.

Bien nommé, l'*Examen* de Forbonnais procède à une analyse de la situation. Il recherche les causes de l'usage des toiles peintes, distinguant, « suivant les principes du commerce », entre l'intérieur et l'extérieur. Le bon marché des toiles peintes (qui leur donne une clientèle populaire), l'agrément et la commodité de leur emploi (jolies couleurs, lavage facile, usage tout au long de l'année) expliquent l'importance de la consommation intérieure. Quant à la consommation extérieure (celle de « notre commerce de Guinée », c'est-à-dire la traite des Noirs, et celle des colonies américaines) elle est « forcée », imposée par le climat. Cet usage se fait au détriment des productions nationales, et la fin de la prohibition, en abaissant le prix, doublerait, estime Forbonnais, les importations, entraînant ainsi « un vide immense et subit » dans la production nationale, qui se répercuterait dans les emplois. Il s'agit de savoir si l'avantage attendu par les partisans de la permission, celui du bon marché, compenserait ces pertes. Forbonnais ne le

¹ Sur ces questions, cf. le livre d'Edgard Depitre, *Les toiles peintes en France au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1912, et dans S. Chassagne, *Oberkampf, un entrepreneur capitaliste au siècle des Lumières*, Paris, Aubier, 1980, le chap. I : « Une industrie interdite ; l'indiennage français avant 1759 ».

pense pas. Il veut protéger le travail national, et demande pour cela qu'on continue à interdire l'usage, tout en recommandant d'encourager le développement des fabriques de toiles de coton et des manufactures d'impression. Il en propose l'implantation sur la périphérie frontalière (de Dunkerque à Strasbourg en passant par Bayonne et Marseille) : la production en serait exportée, pour répondre à la consommation « forcée » de l'extérieur, et servirait d'expérience pour une généralisation d'une production ouverte à la consommation nationale, du moment où elle serait capable de soutenir la concurrence étrangère.

Cet essai d'application d'un mercantilisme de la périphérie aux conditions territoriales du mercantilisme du centre est fidèle aux principes de la concurrence exposés par Forbonnais dans ses *Éléments du commerce*, et peut être pris comme un exemple de sa conception de la « croissance équilibrée »¹. A l'argument selon lequel le bon marché des toiles peintes, en faisant baisser les salaires, diminuerait le prix des produits manufacturés et favoriserait le commerce extérieur, Forbonnais oppose que le bas prix des subsistances (l'habillement comme la nourriture), donc de la main-d'œuvre, s'il étend certes les exportations, n'est pas le seul facteur : « La concurrence des hommes, des capitaux, des matières, la modicité et la nature des impôts n'y contribuent pas moins efficacement », il prend exemple en Hollande, où les denrées sont chères, et où, pourtant, « il ne laisse pas d'y avoir des ouvrages à meilleur marché qu'en France »².

A l'argument proprement commercial du bon marché, qui met en balance l'argent et les marchandises, Forbonnais oppose un argument, que l'on peut dire industriel, puisqu'il met en balance l'argent et le travail. Il explique ainsi que, entre deux nations, « l'égalité d'un traité de commerce ne consiste même pas dans l'égalité des ventes et des achats, mais dans le nombre respectif des hommes employés »³. C'est précisément l'argument des *Éléments du commerce*, où « la vraie pierre de touche de la prospérité d'un Etat », c'est l'emploi, car Forbonnais lie le développement de la circulation intérieure non, comme c'est encore le cas chez Melon, à la monétarisation des échanges, mais à la multiplication des emplois. Aussi accorde-t-il de l'importance non seulement au développement du volume des exportations, mais plus encore à leur diversification⁴.

Forbonnais fait ainsi dépendre la concurrence extérieure (dont le bon mar-

¹ Cf. le chap. III de l'étude de C. Morisson sur Forbonnais, *Questions financières aux XVIII^e et XIX^e siècles*, op. cit.

² Forbonnais, *Examen*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ Cf. dans les *Éléments*, le chapitre sur la circulation de l'argent : « Plus le commerce étranger embrassera d'objets différents, plus son influence dans la circulation sera prompte », II, p. 169.

ché fait le succès) de la concurrence intérieure (c'est-à-dire de la multiplication des emplois), optant pour une politique de croissance, qui maintient la structure aristotélicienne : « Il est évident qu'un Etat ne doit renoncer à aucun genre de profit dans son commerce extérieur ; mais toujours sous cette clause de rigueur, sans risquer de détruire la culture et la population. »¹. Le travail du peuple est l'objectif défini, et le préalable de sa consommation : la considération directe de la consommation populaire pose problème dans un mercantilisme à structure aristotélicienne où l'on continue à penser que le commerce porte fondamentalement sur le superflu².

Forbonnais applique les principes de l'autarcie, ainsi « ce qu'il pense sur l'usage des toiles de coton des Indes est la conséquence des principes si connus : qu'un Etat doit consommer le moins qu'il lui est possible de denrées étrangères... »³. C'est donc l'importance d'une consommation essentiellement populaire d'indiennes, et qui a, par cela même, des répercussions importantes sur la circulation intérieure⁴, qui conduit Forbonnais à recommander la prohibition de l'usage : la consommation intérieure, n'étant pas *forcée*, peut « être permise ou prohibée, au choix du législateur », et puisque l'arrêt existe, on est dans le cadre du rétablissement de la loi, c'est-à-dire de la continuité du pouvoir. Il ne cherche pas la répression pour la répression, et peut donc affirmer que, de ce qu'il vient de dire, « on n'en doit pas conclure cependant qu'il convient de gêner les goûts du peuple »⁵. Son objectif est la croissance, d'où sa deuxième conclusion : encourager la fabrication des toiles peintes. Il ne remet jamais en cause les avantages qu'il y a à développer le filage, le tissage, l'impression, et à mécaniser toutes ces opérations.

Mais la croissance, ainsi envisagée, ne peut se poursuivre sans la protection de l'Etat, et Forbonnais applique ici l'idée, déjà exposée dans les *Éléments du commerce*, qu'une « bonne police » permet d'envisager sans crainte la mobilité de l'emploi. Il explique, dans son *Examen*, que celle-ci est d'autant plus aisée, que le travail se multiplie : « Il est plus facile de se procurer de nouveaux

¹ Forbonnais, *Examen*, p. 60.

² Il est, de ce point de vue, significatif que Forbonnais, lorsqu'il anticipe les transformations de la demande liées à la permission, ne prenne que des exemples de consommation aisée, et disponible : il explique ainsi que l'économie faite sur les toiles peintes sera reportée sur des achats de mousselines, elles aussi importées.

³ Forbonnais, *Examen*, p. 112.

⁴ Car « cette classe est toujours la plus nombreuse et dès lors celle qui occupe, qui alimente le plus grand nombre d'artisans, qui contribue le plus à favoriser la nourriture du mouton, la culture du lin et du chanvre de nos terres, celle des cotonniers de nos colonies » (*Éléments*, p. 9).

⁵ Forbonnais, *Examen*, p. 31.

hommes dans un pays où l'on travaille sans cesse à les rendre heureux que de remplacer un vide immense et subit dans le travail. »¹ La dépression que cause un tel vide frappe aussi les ouvriers licenciés ; ils sont méfiants, découragés : plutôt que de chercher à se reconverter, ils se laissent aller à l'esprit de routine qui leur est habituel, et émigrent là où ils pourront faire le même travail. Pour pouvoir maîtriser les conséquences sur l'emploi des modifications de la production (comme la substitution du coton aux petites étoffes de laine), il ne faut pas que le vide soit « immense » : une « bonne police » peut remédier à un vide s'il est particulier, s'il s'agit d'« une quantité bornée d'homme occupés dans un certain district ». Il ne faut pas non plus qu'il soit subit : la transformation sera tolérable si elle est progressive. Les avantages de l'établissement de nouvelles manufactures sont indéniables, mais ils sont à long terme : il faut former des ouvriers, adapter ou inventer des machines, avant de soutenir la concurrence. La politique est cette maîtrise du temps et de l'espace sans laquelle il n'est pas de « croissance équilibrée ».

Gournay est d'accord avec Forbonnais. Il en approuve l'objectif, lui qui avait écrit, dans ses *Remarques* : « Rien n'est plus intéressant pour le bien et l'avantage de nos manufactures que d'empêcher l'introduction et l'usage, tant pour meubles que pour habillement, des manufactures étrangères. »² Il souhaite donc le développement de manufactures nationales, tant pour rechercher l'hégémonie commerciale, que pour « favoriser notre main-d'œuvre et l'occupation de notre peuple »³. Et il envisage cette croissance dans le temps, comme une politique, appuyée sur l'État, qui interviendrait pour « étendre et pour encourager la fabrique de coton », ou « la production du coton à la Louisiane »⁴. Aussi conclut-il à un développement manufacturier protégé par des droits : un droit sur les toiles blanches importées, qu'on rendrait à la sortie sur les toiles imprimées, un droit sur les toiles peintes étrangères, et même un impôt sur ceux qui se servent actuellement de ces toiles peintes. On pourra alors, conclut-il, faire pencher la balance en faveur de nos toiles, diminuer la consommation des toiles importées, et augmenter celle des toiles françaises.

Gournay et Forbonnais s'accordent à reconnaître que la suppression de la prohibition entraînerait une augmentation des importations, car la production nationale n'est pas encore suffisamment « montée ». Le problème est donc de

¹ Forbonnais, *Examen*, p. 23.

² Gournay, *Remarques*, p. 318.

³ Gournay, *Observations*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

savoir si l'on peut compter sur un développement rapide de la production nationale pour affronter la concurrence, ou s'il vaut mieux maintenir la prohibition, en attendant qu'une fabrique nationale, s'étant essayée à l'exportation, soit plus solidement installée. C'est bien ainsi que Gournay raisonne en examinant si l'appréhension d'un « vide immense et subit » est bien fondée. Il examine le déclin de certaines productions de laine ou de lin, et l'attribue à d'autres causes que l'usage des toiles peintes ; il appuie d'une référence à l'Angleterre l'idée que l'introduction du coton ne se fera pas automatiquement au détriment de la laine, mais que les deux productions peuvent « prospérer à la fois et concurremment » ; il objecte à Forbonnais que l'expérience qu'il propose est trop limitée. Il a peut-être bien raison : les dix ans pendant lesquels on a, tout en discutant de l'opportunité de supprimer l'arrêt, accordé des permissions, ont peut-être permis cette transformation progressive dont Forbonnais repousse bien loin le terme. Peut-être ce fils de manufacturiers, célèbres pour leurs *vérones*, ces petites toiles de laine que concurrencent les indiennes, exagère-t-il les difficultés de l'entreprise, comme Gournay en insinue le soupçon.

Mais peu importe. La véritable opposition est ailleurs. Elle porte sur les moyens. Empêcher l'usage, certes, mais pas par la violence, disait déjà Gournay dans ses *Remarques*, et, des « expédients » qu'il propose pour soutenir la production française devant la concurrence étrangère, il retient d'abord qu'on puisse les employer « sans avoir recours à des prohibitions et à des violences qui ne répondent jamais à l'objet qu'on s'est proposé et qui ne font au contraire que diminuer la population »¹. Contre Forbonnais, qui met l'usage « au choix du législateur », Gournay tient qu'on ne peut pas prohiber l'usage. Il fait voir la violence des prohibitions. Celle de la répression de la contrebande, pour lui « une guerre continuelle sur toutes nos frontières qui fait périr un monde infini les armes à la main, dans les prisons, aux galères et sur l'échafaud »². Celle de l'injustice d'une répression de l'usage, qui ne frappe que le peuple : on n'arrête pas une duchesse dans son carrosse pour inspecter ses habits, les grands s'exceptent de l'interdiction, y voyant matière à distinction, et seul le « pauvre peuple » est victime de « la violence des commis ». L'injustice est partout où s'absente l'égalité : « Si la contrebande est fondée sur le besoin d'une denrée ou d'une marchandise nécessaire ou commode que l'on n'a pas chez soi, ou qu'on ne peut obtenir au même prix, n'est-il pas injuste de s'opposer à son introduction et à son usage autrement que par des équivalents ? »³

¹ Gournay, *Observations*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 77.

Il suffit de retourner la phrase pour trouver le modèle de la justice : le commerce tel que l'introduisait Forbonnais dans l'*Encyclopédie* : « Il est juste de donner l'équivalent de ce que l'on reçoit : telle est l'essence du commerce qui consiste dans un échange. » A la violence d'une répression qui menace de détruire l'objectif même du mercantilisme, la paix et la justice intérieures, Gournay propose, comme remède, le commerce : confronter des équivalents à des équivalents, échanger. Sa conception participe en cela de celles du *doux commerce*, dont A. Hirschman a montré l'importance dans « la naissance du capitalisme moderne »¹.

Le « doux commerce » selon Gournay

Du *doux commerce*, on retrouve, chez Gournay, les principales composantes. La douceur des sentiments, des moyens, des lois : l'humanité s'émeut des peines infligées aux contrebandiers (Morellet se fait l'écho de cette sensibilité). L'insertion historique d'une humanité référée à la civilisation² : lorsque Gournay critique des usages « violents » (prohibitions et défenses, restrictions d'accès aux communautés de métiers), il les renvoie à une époque de « barbarie » dont « nos neveux rougiront ».

La deuxième composante du *doux commerce*, présente chez Gournay, est l'intérêt. Quels que soient ses appels à l'humanité des sentiments, il ne se donne, pour dénoncer l'injustice des pratiques répressives et en établir l'inutilité, aucun autre présupposé que l'intérêt. C'est bien parce que l'intérêt gouverne le monde que la répression est vaine : « les rigueurs ne font point cesser les besoins » et, de quelque peine qu'on menace les contrebandiers, « les plus grands risques ne les forceront jamais à agir autrement que conformément à leur intérêt »³.

Gournay, par là, appartient bien à cette modernité, qui, avec Machiavel, découvre que l'intérêt suffit à gouverner le monde⁴. Le mercantilisme en fait partie. Gournay peut donc lui rappeler sa maxime qui est, non de réprimer les passions, mais de les utiliser. Cette maxime qui, chez Mandeville ou Melon, rend

¹ A. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*

² Le mot comme on le sait n'existe pas encore, mais son champ sémantique si, et c'est dans ce domaine, à la jonction de la sociabilité et du commerce, qu'il apparaît ; cf. J. Starobinski, *Le mot civilisation*, in *Le remède dans le mal, critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 11-59.

³ Gournay, *Observations*, p. 78.

⁴ Cf. Hirschman, *op. cit.*, p. 33-55.

raison du luxe, contre l'archaïsme de sa condamnation moralisatrice, Gournay rappelle à propos des toiles peintes : il est vain de « vouloir forcer vingt millions d'hommes à agir contre leur penchant au lieu de s'accommoder de ce penchant et d'en tirer parti »¹.

Mais si Gournay s'inscrit ainsi dans la rationalité mercantiliste, il va y opérer un retournement complet, faisant, de la méfiance, confiance. De la découverte de la détermination par l'intérêt, de ce que les hommes « sont ingrats, changeants, dissimulés, ennemis du danger, avides de gagner », comme l'écrit Machiavel², on infère aisément la nécessité d'une instance capable de les contrôler. C'est pourquoi le machiavélisme, et le mercantilisme à sa suite, peuvent s'inscrire dans la continuité d'une tradition, plus ancienne, et chrétienne, de la vocation répressive du politique³ ; Forbonnais confie ainsi à la loi la fonction de la « réunion de volontés qui opère le bien général », expliquant en même temps que son rôle répressif s'accroît, quand l'unité des mœurs se relâche : « A mesure que l'esprit public a moins d'empire sur les hommes gouvernés, il est nécessaire de leur faire exécuter par la crainte du châtement, ce qu'ils devraient faire par amour de l'ordre. »⁴

Au principe de la réglementation française du commerce, Gournay découvre cette hypothèse de la méchanceté humaine, et la rejette : « En France (...) ceux qui ont fait nos lois (...) ont pour ainsi dire présumé que nul négociant, nul fabricant n'était de bonne foi, et que la tromperie était si fort inséparable du commerce que le souverain devait veiller continuellement pour l'empêcher. » Il lui oppose la supposition contraire des Anglais ou des Hollandais : ceux qui y font les lois, « étant hommes de commerce, sont convaincus que la bonne foi étant la base du commerce, on doit présumer que tout fabricant et tout négociant est de bonne foi »⁵.

L'hypothèse de la méchanceté prend, chez Melon, la forme de « la cupidité frauduleuse du négociant », sa supposition (qui ne signifie pas que tous les négociants sont cupides et fraudeurs, mais qu'il faut se régler sur cette hypothèse) place le commerce dans l'aire du pouvoir : il est régi par la considération du citoyen, par l'obligation politique. La supposition contraire de Gournay, celle de

¹ Gournay, *Observations*, p. 76. Ceux qui, à la différence de Forbonnais, vont justifier le maintien de la prohibition par une apologie de principe de la réglementation vont au contraire sortir de cette modernité : Jacob Nicolas Moreau affirme qu'il importe, non d'aggraver la répression, mais de réformer les mœurs, et que le pouvoir a compétence dans une telle réforme : retour aux lois somptuaires, étrangères à la rationalité du mercantilisme.

² Machiavel, *Le Prince*, XVII.

³ Sur ces aspects, cf. Hirschman, *op. cit.*, p. 19 et 48.

⁴ Forbonnais, *Examen*, p. 122.

⁵ Gournay, *Remarques*, p. 249.

l'honnêteté du négociant et de la bonne foi des transactions commerciales, les soustrait au politique. La règle de l'honnêteté du négociant n'implique pas que tous soient honnêtes, mais que la malhonnêteté de l'un n'oblige pas à changer de règle : « Si quelqu'un s'en écarte, quelque fréquemment que cela puisse arriver, c'est toujours une affaire de particulier à particulier, (...) chacun ayant intérêt de ne pas se laisser tromper, prendra des précautions suffisantes pour ne pas l'être, sans que le souverain soit obligé de s'en mêler d'office et avant qu'une partie ne se plaigne. »¹

Le modèle théorique, où la méfiance s'inverse en confiance, est d'une importance décisive. On le retrouve développé dans les *Considérations sur le commerce, et en particulier sur les compagnies et les maîtrises*, écrites par Clicquot-Bler-vache sous la dictée de Gournay² :

Quel est dans tous les temps l'état d'un homme qui fait le commerce ? Le voici : il est possesseur d'un bien qui n'est pas entre ses mains, d'un bien qui circule dans celles de ses correspondants, presque toujours sur leur simple parole, d'un bien qui ne rentre chez lui que pour en sortir avec la même facilité. Si un négociant ne peut étendre ses correspondances, assurer son crédit qu'autant qu'il a de la bonne foi, si son intérêt l'oblige plus que tout autre à en avoir, il fallait que la loi lui en supposât. D'un autre côté, s'il est vrai que tous les efforts du fabricant ou du marchand tendent à augmenter son capital, il n'est pas moins vrai que ce n'est pas par un gain illicite et momentané qu'ils peuvent parvenir à une fortune solide et constante, mais par la continuité non interrompue des gains modiques et limités dans les justes bornes de l'honnêteté. Comme il est de l'utilité du négociant de s'attirer la confiance de ses correspondants, qu'il ne peut la conserver que par la probité et la bonne foi, il est certain que l'envie même de gagner l'engage et le force à ne pas tromper. Elle est même un frein d'autant plus puissant que ce frein est pris dans la nature de l'intérêt personnel et qu'il existera toujours par la concurrence³.

Pour affirmer la bonne foi du négociant et faire de la confiance l'hypothèse régulatrice du commerce, Gournay n'a besoin que de deux présupposés : la détermination par l'intérêt, mobile unique et suffisant, et — ce qu'ignorent les hommes d'Etat mais savent les hommes de commerce — la réalité empirique du commerce, celle des réseaux de négociants⁴. Il s'agit de montrer que la

¹ Gournay, *Remarques*, p. 249.

² D'après Schelle.

³ Clicquot-Bler-vache, *Considérations*, p. 61-63.

⁴ On trouve dans la traduction que fait Gournay de Child un éloge de « ces utiles ressorts dont les mouvements se communiquent d'un bout du monde à l'autre par la correspondance, cette belle machine fondée sur la confiance réciproque qu'il a fallu tant de temps, de soins et d'intelligence pour former »... (Child, *Traité sur le commerce et sur les avantages qui résultent de la réduction de l'intérêt de l'argent*, trad. Gournay, 1754, p. 141).

concurrence, qui les généralise, est la situation où il est de l'intérêt du négociant d'être honnête.

Cela tient à deux raisons. La première est l'essentielle mobilité du commerce. Ce « bien » qui se déplace sans cesse, on ne s'en empare pas, on n'en prend pas possession. Du rapport, originairement politique ou guerrier, de la propriété comme prise, ou occupation¹, la mobilité commerciale se dégage, pour introduire à une sociabilité : suivre le *bien*, c'est se mettre en rapport avec les hommes, le négociant n'accroît pas ses possessions, il « étend ses correspondances », son réseau de sociabilité.

Et, deuxième raison, la règle de cette sociabilité, parce qu'elle est générale, c'est l'honnêteté. A la solution proposée par Forbonnais pour les toiles peintes, Gournay reproche d'être trop resserrée, de rester particulière : tant que « la faculté d'imprimer sera concentrée dans une ou deux villes, les gens qui s'adonneront à cet espèce d'ouvrage seront en petit nombre et se feront payer plus cher que lorsque cette industrie sera plus répandue »². Le rapport commercial, lorsqu'il se concentre dans des cas singuliers, est un rapport de forces, une volonté qui s'impose à sens unique. La concurrence généralise, égalise, et rend les rapports réciproques : l'*illicite* et le *momentané* deviennent *modiques* et *honnêtes*.

On retrouve donc « l'avantage d'un monde gouverné par l'intérêt : la prévisibilité et la constance »³. Tout simplement parce que généraliser, c'est répéter et que la répétition est la condition de la prévision. D'où la confiance, pour ceux qui attendent la répétition, d'où l'honnêteté pour celui qui répète. La concurrence, c'est-à-dire la généralisation, temporelle et spatiale, du rapport commercial, comme « affaire de particulier à particulier », est donc la situation dans laquelle s'effectue le passage de l'utilité immédiate (l'envie de gagner, la cupidité) à l'utilité éclairée, celle qui prend en compte le rapport à l'autre : « L'envie même de gagner l'engage et le force à ne pas tromper. »

Honnêteté réglée par la seule considération de l'intérêt, la concurrence est une sociabilité réalisée : comme chez Pufendorf, le commerce (les conventions réciproques temporaires entre individus) donne contenu au bienfait.

La sociabilité c'est la paix : le commerce présenté par Gournay est incontestablement un *doux commerce*. On ne trouve cependant pas chez lui la composante essentielle des conceptions étudiées par Hirschmann, celle qui permet au commerce

¹ C'est ainsi que Cantillon, au début de l'*Essai sur la nature du commerce en général*, que Gournay fait traduire, envisage la propriété : la matérialisation d'un rapport de forces.

² Gournay, *Observations*, p. 87.

³ Hirschmann, *op. cit.*, p. 48.

de neutraliser les passions politiques : la mobilité commerciale, pour Montesquieu, échappe à la capture du politique, et conduit à la disparition de ces « grands coups d'autorité », en quoi consiste, à ses yeux, le machiavélisme¹. Dans la conception de Gournay, la généralisation des rapports commerciaux, qui en fait des rapports de sociabilité, restreint sans doute les raisons d'intervenir du pouvoir, mais elle ne met pas en cause son arbitraire, si l'on entend par là sa pleine capacité de décision. Aussi concurrence et structure autoritaire du pouvoir s'articulent-elles.

Gournay mène sa critique des compagnies commerciales à monopole, ou des communautés de métier, au nom de la concurrence et de ceux qui s'y livrent : il dénonce les entraves au libre exercice de la profession. Mais l'intérêt des particuliers converge ici avec celui de l'Etat : « La concurrence (...) ne peut être qu'avantageuse à l'Etat », « il est de l'intérêt de l'Etat de multiplier le nombre des maîtres » affirme Gournay dans ses *Remarques*², comme il écrit dans son *Mémoire sur la Compagnie des Indes*, que « le commerce des particuliers sera donc plus analogue au bien de l'Etat que celui que faisait la compagnie »³.

La concurrence, qui multiplie les particuliers, convient à l'Etat parce qu'elle assure la séparation du général et du particulier, en maintenant la dispersion des intérêts particuliers. Quand le négoce se distribue sur une multiplicité de négociants individuels, l'Etat ne risque pas de confondre l'intérêt d'un de ces négociants avec l'intérêt général. Une telle confusion menace lorsque l'Etat a rapport non à des individus mais à des collectivités (si l'on entend par là, aussi bien les villes, provinces... organisées en corps, que les professions liguées et les corporations... ce que Hobbes appelle, de façon générale, les « organisations sujettes »⁴). En tout cas, c'est ce que chacune s'efforce de faire : les manufacturiers de laine, de lin ou de soie, tentent de convaincre le gouvernement que le maintien des prohibitions, qui les avantage, est d'intérêt général. Et souvent ces collectivités réussissent : commentant le règlement qui prescrit à un bateau de retourner au port d'où il est parti, Gournay se plaint que « l'on a trop écouté l'intérêt particulier de certaines villes et pas l'intérêt général de l'Etat »⁵. Tout ce qui tend à « faire préférer une province à l'autre, à enrichir un port de mer ou une portion des sujets du roi aux dépens du reste »⁶ se fait au détriment de l'Etat, de la généralité qui est

¹ Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, XXI, 20, et le commentaire qu'en fait Hirschmann, *op. cit.*, p. 69.

² Gournay, *Remarques*, p. 191 et 229.

³ Gournay, *Mémoire*, p. XXIII.

⁴ Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. XXII.

⁵ Gournay, *Remarques*, p. 190.

⁶ *Ibid.*, p. 438.

son objet. C'est donc au nom du général que Gournay en appelle à une distinction entre la généralité du négoce et la particularité des négociants, qui se fera d'autant mieux que ceux-ci seront multipliés : l'Etat a d'autant moins « besoin de savoir si un marchand particulier gagne ou perd » que « ce ne sont jamais les grands profits d'un petit nombre, mais les petits profits d'un grand nombre qui enrichissent l'Etat et font vivre le peuple »¹.

La critique des corps intermédiaires qui s'interposent entre la généralité de l'Etat et la particularité des individus conduit à un éloge du multiple² qui n'est pas seulement quantitatif : à travers la référence à la nation³, le bien de l'Etat et celui du peuple tendent à se confondre. Mais si le multiple tient, en cela, au *οἶ πολλοί* des Grecs, au peuple, Gournay ne fait pas pour autant référence à la démocratie ou à la république. Il retrouve plutôt une dimension constitutive du mercantilisme, dont il énonce les objectifs à la fin de ses *Remarques* : « Le but que l'on s'est proposé est de concourir au bonheur et à l'aisance de tous, en encourageant et en facilitant le travail des laboureurs, des ouvriers, ou des négociants qui sont et seront toujours les vraies colonnes de tout Etat quelconque. »⁴ La structure politique sur laquelle s'appuie sa critique des corps intermédiaires est bien celle de tout Etat, quel qu'il soit. Sa détermination du général comme domaine de compétence de l'Etat est conforme à celle de Hobbes⁵, et le multiple ne se saisit qu'ordonné par l'Etat, dans la verticalité du rapport d'obligation : l'égalité de traitement est demandée pour les *sujets d'un même roi*.

Le commerce n'est donc pas lié à la constitution, car il a rapport non à la différence des gouvernements, mais à la fin de « tout Etat quelconque » : que « les sujets soient occupés »⁶. Et Gournay ne fait intervenir la différence entre république et monarchie, que pour affirmer que celle-ci réalise mieux l'autorité de l'Etat, jusqu'à en fantasmer la toute-puissance : les monarques, une fois qu'ils auront reconnu que le commerce est d'intérêt général, « trouveront encore plus de facilité que les républiques à étendre, et à soutenir leur commerce, parce qu'il leur est plus facile d'abroger les maximes et de lever les obstacles qui en retardent le progrès, et de faire le petit nombre de lois qui peuvent le porter au plus haut

¹ *Ibid.*, p. 362 et 191.

² Cf. « L'affaire qui intéresse beaucoup de monde est plus réellement l'affaire de l'Etat que celle qui n'intéresse qu'un petit nombre » (*ibid.*, p. 172).

³ Cf. *v.g.* p. 167, les compagnies restreignent le commerce « en sorte que pour qu'une portion de la nation trouve son compte dans le commerce, il faut que l'autre l'abandonne, ce qui empêche notre commerce de s'accroître et la nation elle-même d'augmenter ».

⁴ *Ibid.*, p. 438.

⁵ Sur la généralité de la loi selon Hobbes, cf. *Léviathan*, XXX, trad. fr., p. 357 et 370.

⁶ Gournay, *Remarques*, p. 259.

degré »¹. Cet appel non déguisé à l'action réformatrice du Prince, auprès duquel le négociant ne peut jouer qu'un rôle de conseil, suppose que la monarchie dispose pleinement de l'autorité politique. Gournay rejoint ici Forbonnais qui fait clairement ressortir la différence entre la balance des pouvoirs à l'anglaise et l'autorité à la française : « Ici l'esprit de parti ne balance ni ne dicte les décisions. Le gouvernement marche droit au but qui est le bien inséparable du Prince et de ses sujets ; dès qu'il est connu, la loi parle, tout se tait, tout obéit. »²

Gournay réfère le commerce à deux axes. Le premier est celui du *doux commerce*, de l'horizontalité des rapports réciproques de sociabilité, « affaire de particulier à particulier ». Le deuxième est celui, vertical, de l'autorité politique, qui ordonne la multiplicité des sujets à l'unité d'une décision. La présence de ce deuxième axe maintient le rapport de Gournay au mercantilisme, à sa dimension politique machiavélienne, et le fait continuer à affirmer qu'il n'est de général, dans le commerce, que du point de l'Etat. C'est là que Forbonnais et Gournay peuvent se rencontrer. L'un voudrait que le savoir politique s'élargisse au commerce, l'autre que l'on comprenne enfin que ce qui se discute au Conseil du commerce « n'est point l'affaire de quelque particulier, mais celle de l'Etat »³.

Les disciples de Gournay vont remettre en cause cette structuration selon deux axes. De deux façons différentes. La première rabat un axe sur l'autre : c'est la lecture républicaine que fait l'abbé Coyer du commerce. La deuxième ne retient de l'axe du pouvoir qu'un seul point, qui ne peut être situé que par rapport à l'axe du commerce. C'est la lecture libérale de Turgot.

La noblesse commerçante

Les bons effets du commerce résultant de sa généralisation, on ne saurait trop « multiplier les commerçants » et Gournay traque tout ce qui s'y oppose, particulièrement le préjugé social qui éloigne les nobles du commerce ; malgré tous les actes royaux les autorisant à s'y livrer, « le préjugé, plus fort que ces rois, s'est obstiné à le faire regarder comme une espèce de dérogeance »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 363.

² Forbonnais, *Examen*, p. 101.

³ Gournay, *Remarques*, p. 433.

⁴ *Ibid.*, p. 293. La question avait déjà été abordée. Voltaire, dans sa dixième *Lettre anglaise*, sur le commerce, rapporte que, là-bas, « le cadet d'un pair du royaume ne dédaigne point le négoce ». Montesquieu, dans l'*Esprit des lois*, affirme l'incompatibilité entre la noblesse et le commerce.

L'abbé Coyer s'attaque au préjugé : en 1756, il invite la noblesse à devenir commerçante. L'avantage sera réciproque pour les deux parties : la noblesse, surtout la noblesse pauvre que la misère confine sur des terres qu'elle n'a même pas les moyens de cultiver¹, s'enrichira, pourra tenir son rang ; le commerce, libéré d'un préjugé qui détourne ceux qui ne sont pas négociants d'y entrer, et pousse ceux qui le sont, fortune faite, à s'en retirer pour vivre noblement à ne rien faire, ne sera plus un état sans considération, mais une profession honorable, il se développera : l'agriculture en sera enrichie, la population augmentée, la consommation plus forte...

Pour convaincre la noblesse de se convertir au commerce, l'abbé Coyer joue habilement des rapports mercantilistes entre guerre et commerce, surtout maritime : il montre leur parenté (ce sont de grandes entreprises, la noblesse ne changera pas de nature en devenant commerçante), leur complémentarité (le commerce finance la guerre, et la marine de guerre protège la flotte commerciale), pour conclure à leur succession : le temps des invasions militaires est passé, celui des aventures commerciales est venu.

On est toujours dans le *doux commerce*. A la violence des conquêtes militaires, l'abbé Coyer oppose les explorations des marchands « qui ont conquis les naturels du pays par la douceur et les appas du commerce »², et il complète cette distinction par une affirmation de la capacité du commerce, de l'intérêt qui l'anime et de l'occupation qu'il procure, à venir à bout des passions qui, au contraire, « dans l'oisiveté, acquièrent des forces, s'entre-choquent plus violemment, troublent l'harmonie générale ». Commerce et civilisation sont liés : « Le commerce a été en honneur chez toutes les nations dans leur beau siècle. » La conquête et l'agrandissement conviennent peut-être aux débuts d'une histoire, le temps de la conservation, celui de la maturité, est le temps du commerce : « Nous sommes assez grands : il s'agit de nous peupler, de cultiver nos terres, de lever des tributs par notre industrie sur l'ancien et le nouveau monde, de nous enrichir pour être heureux. »³

Cette recherche du bonheur, cette lutte contre les préjugés brandit « le flambeau de la philosophie »⁴ : le pamphlet de l'abbé Coyer participe de l'entreprise

¹ Cf. la description qu'en fait Coyer (*La noblesse commerçante*, éd. de 1758, p. 20) : « Terres seigneuriales qui ne peuvent pas soutenir le seigneur, métairies sans bestiaux, champs mal cultivés ou incultes, moissons languissantes qu'un créancier attend, une sentence à la main, ce château qui menace ses maîtres, une famille sans éducation, comme sans habits... » Dans la controverse qui suivra, personne ne la contestera.

² *Noblesse commerçante*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 24, 65, 69.

⁴ « Notre raison a fait un grand pas si elle nous dit qu'un gentilhomme peut commercer », *ibid.*, p. 7.

encyclopédique. On retrouve la même interrogation sur l'estime publique et sa juste mesure : l'abbé Coyer affirme qu'il est temps de faire, à côté de la gloire des armes, de la gloire des lettres, place à celle du négoce, et un article du *Journal du Commerce*, favorable à l'abbé Coyer, regrette que « la règle de la plus grande utilité ne décide pas en tout de la plus grande estime »¹. Comme dans l'*Encyclopédie*, l'abbé Coyer prend l'égalité comme règle, et rejette ceux qui croient comme « les Patriciens de la Rome corrompue que la naissance est le premier mérite »².

Mais, pour venir à bout des privilèges attachés à l'inégalité des conditions, l'abbé Coyer n'attend ni les effets neutralisateurs du *doux commerce*, ni ceux de la circulation *sourde* dans le système des renvois. C'est un réquisitoire violent qu'il lance contre les privilèges nobiliaires. Il n'a que mépris pour énumérer « ces marques d'honneur que l'indigence dégrade, ces armoiries rongées par le temps, ce banc distingué dans la paroisse où l'on devrait attacher un tronc au profit du seigneur... » ; l'attachement à ces prérogatives déchuës n'en est que plus ridicule, et l'abbé Coyer peut avec dédain rassurer la noblesse et dresser la liste de toutes les marques dérisoires de sa distinction, que, devenue commerçante, elle pourrait conserver : armoiries, particules, épées, duels, cloîtres nobles, pour faire son « salut en gens de condition »... ; « vous pourriez comme avant », continue-t-il, « chasser sans ménagement sur les moissons des cultivateurs, battre, assommer ces bonnes gens... »³. De misérablement ridicules, les privilèges sont devenus franchement odieux. C'est que les nobles guerriers, qui, dans la paix du commerce, n'ont plus d'emploi, ne sont plus que des nobles brigands, et que l'éducation à la vocation guerrière des jeunes nobles ne leur apprend de fait qu'à « jouer, à quereller, à insulter tout ce qui n'est pas noble, à manier les armes, à tirer sur les gardes de la chasse voisine, à dévaster les blés, à estropier des paysans, à confondre le droit avec la force ». Brigands, ils sont, brigands ils seront condamnés, mais, en nobles, à « être décapités au lieu de périr bourgeoisement par la corde »⁴.

Sous le doux discours conciliant qui appelle la noblesse au commerce, mais n'en appelle qu'une petite partie (celle qui est « surnuméraire aux armes »), en promettant que rien ne changera et que tout ira mieux : une critique violente qui stigmatise, et rejette. La France est coupée en deux. Deux « classes ». L'une « active et qui produit sans cesse : tels sont les laboureurs,

¹ *Journal du commerce*, janvier 1759, Réflexions sur les mérites du négociant et sur la considération qui lui est due.

² *Noblesse commerçante*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 20 et 77.

⁴ *Ibid.*, p. 10 et 77.

les ouvriers, les artisans, les matelots et les commerçants ». L'autre ne produit rien : « un calculateur » (c'est Gournay) « a supputé ce qu'elle coûte à la nation : un milliard dix millions huit cent cinquante mille livres, somme prodigieuse »... On est sur le terrain du mercantilisme : selon le souvenir pieux de Turgot, ce que Gournay « reprochait le plus vivement aux principes qu'il attaquait, était de favoriser toujours la partie riche et oisive de la société au préjudice de la partie pauvre et laborieuse »¹. Mais la référence au roi qui pourrait régler l'hétérogène disparaît, l'opposition se creuse et dans l'énumération, fausement hiérarchique et vraiment égalisatrice, des composantes de la classe « stérile », un terme qualifie celui qui le suit : « L'autre classe comprend le clergé séculier et régulier, les gens de guerre, de justice, de finances, les rentiers, les laquais, les mendiants, les fainéants et grands seigneurs. »²

S'exprime ainsi pleinement la violence anti-nobiliaire qui jouera un si grand rôle dans la Révolution française. Et l'on peut retrouver, dans l'*Essai sur les privilèges* de l'abbé Sieyès un écho des thèmes soulevés par l'abbé Coyer : la pauvre noblesse, les problèmes de l'estime sociale et de sa mesure, le contraste entre le « bon privilégié », tournant « sans cesse les yeux sur le noble temps passé » et « le bourgeois... les yeux fixés sur l'ignoble présent » : accumulation de griefs contre « le préjugé... le plus funeste qui ait affligé la terre »³, jusqu'à ce que la désignation de la noblesse comme ennemi mette fin à la dualité, en rejetant la noblesse à l'étranger. Le Tiers forme alors, à lui seul, toute la nation.

En 1756, la dimension égalitaire des propositions de l'abbé Coyer ne passa pas inaperçue, lançant la querelle de la *Noblesse commerçante*. On lui opposa la *Noblesse militaire*⁴, et beaucoup trouvèrent argument chez Montesquieu, pour affirmer l'incompatibilité entre noblesse, monarchie et commerce⁵, particulièrement le parlement de Grenoble qui, consulté par le contrôleur général, Moreau de Séchelles, fit publier des *Observations sur un projet d'édit pour donner à la noblesse du royaume la faculté de commercer sans déroger*. Dans toute cette littérature⁶, deux

¹ Turgot, *Eloge de Vincent de Gournay*, in *Ecrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, p. 104.

² Abbé Coyer, *Développement et défense du système de la noblesse commerçante*, éd. de 1758, p. 20.

³ E. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, 1789, in *Ecrits politiques*, choix et présentation de F. Zapperi, Paris, EAC, 1985, p. 101 et 111. Ce point sera développé au chap. VII.

⁴ C'est le titre de la première réponse à l'abbé Coyer, écrite par P. H. de Sainte-Foix, chevalier d'Arcq.

⁵ Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 21 et 22, et V, 8 : « le commerce est la profession des gens égaux ».

⁶ Sur ce sujet, cf. l'article d'E. Depitre, *Le système et la querelle de la noblesse commerçante. 1756-1759*, in *Revue d'histoire économique et sociale*, 1913, t. II, p. 137-176, et, plus généralement, sur la signification historique de la question, G. Richard, *La noblesse d'affaires au XVIII^e siècle*, Paris, 1974 (particulièrement « la querelle de la noblesse commerçante », p. 54-62).

arguments se dégagent. L'un dit l'incompatibilité de l'intérêt et de l'honneur, de l'esprit de commerce et de l'esprit militaire qui, désintéressé, ne vit que de gloire. L'autre réfère l'opposition entre noblesse et commerce à celle de la monarchie et de la république, voyant dans la généralisation du commerce une ambition républicaine, car « la république seule peut s'abandonner entièrement au commerce »¹.

Dans sa *Lettre à M. F. ou examen politique des prétendus inconvénients de la faculté de commercer en gros, sans déroger à la noblesse*, qui est une réponse aux *Observations* du parlement de Grenoble², Forbonnais montre combien ceux qui s'opposent à la noblesse commerçante exagèrent le risque lorsqu'ils prétendent y voir un danger républicain. Car, rappelle-t-il, il faudrait pour cela modifier la Constitution et l'attribution du pouvoir législatif, puisque la démocratie, ou la république, est la forme de gouvernement « qui fait résider la puissance législative dans le corps du peuple assemblé par lui-même ou par ses représentants »³. Forbonnais reproche aux auteurs de la lettre d'avoir pris la liberté de commercer pour une liberté politique (voter ou élire) qui touche à la Constitution ; alors qu'elle n'est qu'une liberté civile, si compatible avec la monarchie, qu'elle est déjà accordée : depuis le siècle précédent, le pouvoir royal incite les nobles à se livrer au commerce, et pas seulement par des déclarations générales : les lettres royales octroyant privilège exclusif à des compagnies de commerce ou à des manufactures mentionnent explicitement que les nobles y ont accès, sans dérogeance. On se trouve donc dans le cas du rétablissement de la loi.

La position de Forbonnais, sur la noblesse commerçante, est semblable à son jugement sur l'affaire des toiles peintes : c'est du point de vue de l'Etat qu'il juge. Rappeler que la liberté de commercer n'est qu'une faculté d'accomplir un acte civil, dans un Etat où le monarque est source de tous les pouvoirs, c'est placer la noblesse dans une position de sujet, et attaquer par là sa prétendue vocation (réitérée dans la querelle) à n'exercer que des fonctions (guerre ou justice) déléguées par le roi, et donc à participer au pouvoir, séparée en cela du commun des sujets. A cette prétention, Forbonnais oppose l'éminence de la monarchie, qui fait tous les habitants sujets du même roi, ou enfants du même père. Serait-ce dans l'affection, la noblesse n'a vis-à-vis du roi, aucune prérogative : elle n'est pas seule à aimer le roi, on ne peut en exclure aucun de ses sujets, et surtout pas

¹ D'Arcq, *La noblesse militaire*, p. 11.

² Qui avaient été publiées dans *L'Année littéraire*, t. II, 1756, de E. C. Fréron, auquel Forbonnais s'adresse donc : cf. l'article, précédemment cité, d'E. Pii sur la question.

³ Forbonnais, *Lettre à M. F.*, p. 27.

le peuple (« je parle même de la multitude, de cette classe qui suit celle des bourgeois », précise Forbonnais) dont l'attachement au roi est fondé sur la sûreté (on retrouve le domaine de rationalité du mercantilisme) c'est-à-dire sur la protection et la justice (et sa structure aristotélicienne).

En rétablissant l'éminence de l'autorité royale, Forbonnais affirme que la distinction des ordres, et plus généralement la hiérarchie sociale, n'ont pas une signification politique directe : elles ne distribuent pas des pouvoirs, elles reconnaissent seulement des mérites. C'est donner une rationalité à l'inégalité sociale. Forbonnais traite l'affaire de la noblesse commerçante comme un problème de définition des élites. L'Etat a d'abord reconnu les services guerriers qui lui ont été rendus, et la noblesse trouve là son origine. Mais ce ne sont plus les seuls : s'y sont ajoutés les mérites de la Loi, puis ceux des Arts. Le temps du commerce est venu : il s'agit d'admettre une nouvelle élite, à côté d'autres plus anciennes, tout en maintenant la séparation d'avec « la multitude, cette classe qui suit » toutes celles qui sont distinguées. Aussi, plus encore que de voir les nobles se mettre au commerce, Forbonnais souhaite-t-il que les commerçants puissent être anoblis, sans cesser d'être commerçants. Cela multiplierait les élites sans les confondre : que quelques nobles fassent du commerce, ne signifie pas que les commerçants se comporteront comme des nobles, revendiquant leurs prérogatives, au contraire, on ne peut que profiter d'une diversification des élites : encore plus que les nobles, Forbonnais veut appeler au commerce « une infinité de bourgeois vivant noblement, entêtés de la roture, et qui, pour rien au monde, ne voudraient faire un acte réputé dérogeant à la noblesse »¹, et, qui cependant, disposent de capitaux qui enrichiraient le commerce, s'ils s'y livraient.

L'important est que les élites restent des élites, c'est-à-dire soient distinguées de la multitude. Aussi Forbonnais, fidèle aux déclarations royales, veut-il que le commerce en gros soit accessible à la noblesse, mais non point le détail, trop populaire. Les valeurs du commerce, cette activité libre, qui fixe l'esprit, développe l'agilité mentale, et fait, sous l'astreinte de l'intérêt, pratiquer toutes sortes de vertus, ne peuvent être proposées à la noblesse, que si elles sont soigneusement distinguées des bassesses de la boutique : car « le détail est trop mêlé avec le petit peuple grossier, ou avec le peuple impertinément opulent, et il exposerait trop souvent le gentilhomme à l'embarras de mettre d'accord les sentiments qu'il a sucés avec le lait, et son intérêt »².

Forbonnais et l'abbé Coyer divergent sur ce point. Celui-ci ne se préoccupe

¹ *Lettre à M. F.*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 81.

pas trop d'anoblir les négociants (on a vu dans quelle estime il tient les privilégiés), mais bien d'incliner la noblesse au commerce, sans distinction. Aucune ne tient. Ni celle du gros et du détail (là où Forbonnais voit des « bornes... faciles à marquer », l'abbé Coyer perçoit à peine « une ligne »); ni celle du commerce et de la finance (celle-ci n'est qu'« un commerce d'argent »), ni celle de l'intérieur et de l'extérieur : tout « appelle » le noble, et la mer, et la terre, et les manufactures, et les banques, et la boutique...¹.

Le commerce est un tout. L'affirmation est d'importance. Elle fait la différence entre le mercantilisme et le *doux commerce*. Dans son *Essai sur la police générale des grains* (écrit encouragé par Gournay), Herbert s'emploie à la difficile tâche qui consiste à dresser, suivant le modèle général, le portrait de l'honnête négociant en grains. Il lui faut pour cela refuser toute distinction : « Tous ceux qui achètent et qui vendent des grains, paraissent agir dans les mêmes vues ; et il est bien difficile d'apercevoir des différences entre le marchand de grains de profession, le marchand de grains par hasard, en gros ou en détail, le regrattier, le commissionnaire, l'avare, l'usurier, et le monopoleur. »² Ce qui est vrai entre les individus, l'est aussi globalement : pour Gournay, dans le Conseil du commerce, qui persuadera le roi de son intérêt général, « toutes les parties du commerce auront un point de réunion » ; l'abbé Coyer se fait l'écho d'une telle ambition à la fin de sa *Défense* : alors qu'« un désordre » avait coupé le commerce en deux, séparant le commerce intérieur du commerce maritime, il se réjouit car « la sagesse du roi vient de réunir les finances et la marine. C'est mettre tout l'arbre du commerce sous la même main »³.

Considérer que toute la société peut s'appréhender comme un commerce est une façon d'affirmer cette unité. C'est ce que fait l'abbé Coyer. Il dit l'universelle extension du commerce : « L'orateur vend son éloquence, l'auteur son esprit, le guerrier son sang, l'homme d'État ses lumières », et le noble, confiné sur sa terre, n'y échappe pas non plus, qui « vend déjà de la laine crue »⁴. Là où la société d'ordres cloisonne et resserre, seul le commerce peut « offrir un état dont le vaste sein puisse recevoir quiconque se présente »⁵. Profession ouverte à tous, le commerce voit les richesses se multiplier à proportion du nombre de ceux qui s'y livrent, il n'y a pas de bornes au développement commercial⁶.

¹ Cf. *Noblesse commerçante*, p. 84, 157 et 139).

² Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, Berlin, 1755, p. 43.

³ Abbé Coyer, *Développement et défense du système de la noblesse commerçante*, OC, 1782, t. II, p. 254.

⁴ Abbé Coyer, *Noblesse commerçante*, p. 66.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ Cf. *Défense*, p. 121, et le contraste fait avec l'agriculture, la limitation des terres marque ceux qui s'essaient à la culture, « l'aisance borne leurs desirs ».

Le commerce est un tout, il est à lui seul une société dont les valeurs sont autres que celles de la société traditionnelle : les affirmations de l'abbé Coyer s'opposent à celles de Forbonnais, et vont au-delà des formulations explicites de Gournay. Sans doute la *Noblesse commerçante* a-t-elle été écrite sur la suggestion de Gournay pour développer une idée mentionnée dans ses *Remarques*, mais elle continue aussi une réflexion entreprise par l'abbé Coyer dans des écrits antérieurs à sa collaboration avec Gournay : les deux *Dissertations pour être lues, la première sur le vieux mot de patrie, la seconde sur la nature du peuple*¹.

La *Dissertation sur le peuple*² présente celui-ci comme une masse résiduelle, comme le résultat d'une décomposition. Le peuple était « autrefois la partie la plus utile, la plus vertueuse et par conséquent la plus respectable de la nation », mais, au cours des siècles, des catégories s'en sont détachées : les « gens de loi », les « gens de lettres », les financiers, les négociants... et même les artisans de luxe se sont séparés du peuple, par souci de distinction, pour se rapprocher de la noblesse et tenter de s'y confondre. Si « le peuple ainsi réduit ne laisse pas d'être encore la partie la plus nombreuse, peut-être même la plus nécessaire » de la nation³, il n'est certes pas la plus respectée : on le traite comme un animal, et tout le reste de la *Dissertation* est le traitement ironique de la question : le peuple a-t-il part à la nature humaine ? On peut y voir la « hardiesse » d'un texte qui appelle ces *animaux* à l'existence politique, et donc sa dimension républicaine ou démocratique⁴. Et il est vrai que l'abbé Coyer rappelle que les Grecs et les Romains, qui « s'y connaissaient en hommes », appelaient le peuple aux assemblées. Mais rien ne permet d'affirmer que ce soit de cet ancien-là que l'abbé Coyer souhaite le rétablissement. Il décrit la dissolution d'une unité juridico-politique : les catégories qu'il emploie sont celles qui, dans le discours traditionnel de la monarchie, permettent de fixer les degrés hiérarchiques de la société, la composition des ordres et, à l'intérieur de chacun, la distinction des rangs⁵. La recombinaison du peuple serait restauration de l'ordre ancien, où la reconnaissance de la vertu et de l'utilité du peuple « respectable » (en quoi se résume l'aspiration démocratique de

¹ Publiées en 1755, elles ont été écrites et ont circulé auparavant. L'abbé Coyer est alors connu pour la satire sociale, contre les riches, de ses *Bagatelles morales*, dont parle Grimm dans sa *Correspondance littéraire*.

² Jaucourt s'en est inspiré pour écrire l'article « Peuple » de l'*Encyclopédie* ; sur le rapport entre les deux textes, cf. J. Fabre, L'Article « Peuple » de l'*Encyclopédie* et le couple Coyer-Jaucourt, in *Images du peuple au XVIII^e siècle*, Colloque d'Aix, 1969, Aix, 1973.

³ Abbé Coyer, *Dissertation sur la nature du peuple, Œuvres complètes*, 1782, t. I, p. 186.

⁴ C'est l'interprétation de J. Fabre dans l'article cité.

⁵ « L'analyse de Coyer se réfère terme à terme aux définitions mêmes des légistes », écrit J. Fabre, qui cite, à l'appui de ses dires, Loysel, *Traité des ordres et simples dignités*, p. 130 et 137.

l'abbé Coyer) ne pourrait s'affirmer que dans le cadre juridico-politique de la royauté. On peut voir là la projection dans le passé de l'alliance entre le roi et le peuple, donc d'une composante de la structure aristotélicienne du mercantilisme ; certes Coyer l'accroît par sa nostalgie de l'ancien, sa tendance à scinder en opposition des différences que la monarchie tente d'accorder, mais cela ne le fait pas sortir de la monarchie.

La *Dissertation sur le vieux mot de patrie* est plus ouvertement républicaine. L'abbé Coyer y affirme qu'il n'est de patrie que pour les hommes libres, et pose entre patriotisme et républicanisme une liaison qu'il prend chez Montesquieu en même temps qu'il y trouve des sentiments républicains¹. Il s'agit donc de se désoler de la disparition de la patrie dans la modernité ; la montée du despotisme, la dissolution des mœurs sont rendues responsables de la scission de la société en deux nations, division où meurt la patrie : « Si dans une nation on voyait comme deux nations, la première remplie de richesses et d'orgueil, la seconde de misères et de murmures, l'une se croyant heureuse vis-à-vis du malheur de l'autre... on n'y entendrait pas le mot patrie. »² Dans cette rhétorique de la déploration, aucune solution politique ne s'indique, ce ne sont que les lieux communs de la perte de la vertu, et particulièrement celui qui lie « les richesses et l'orgueil », la noblesse et le luxe.

C'est un tout autre ton, celui des lendemain qui chantent, que fait résonner la *Noblesse commerçante*. L'unité du peuple peut être reconstituée : le commerce englobe toutes les catégories, du manouvrier au financier. Et si cette nouvelle unité laisse subsister la dualité du travail et de l'oisiveté, le rapport de forces s'est inversé, car la richesse a changé de camp. Il s'agit donc de comprendre comment la vertu républicaine a retrouvé vigueur dans le commerce.

Le commerce, comme la république, aime l'égalité. « S'il était vrai que le commerce fleurît plus dans les républiques », concède l'abbé Coyer à ceux qui, pour cette raison, voudraient l'exclure des monarchies, « tout ce qu'on pourrait en conclure, ce serait qu'une monarchie doit rendre son commerce républicain »³. C'est-à-dire le débarrasser du modèle monarchique de l'exclusif, et le rendre à sa nature ouverte : « Il appartient à tout le monde », il reçoit « quiconque se présente ». Cette égalité est indissociable de la liberté : « Le commerce convient à tout état qui sait le saisir ; c'est un élément aussi commun que l'air et qui doit être aussi libre. »

¹ « On sent, en lisant l'*Esprit des lois*, que l'auteur est animé de ce feu patriotique qui échauffa Rome et Athènes » (*OC*, t. I, p. 185).

² *Ibid.*, p. 178.

³ *Défense*, in *OC*, t. II, p. 170.

« Le commerce est une occupation libre »¹, on n'y « dépend que de soi-même, de son travail et de son industrie »² : en transférant la capacité d'auto-suffisance à l'individu, l'abbé Coyer lui donne la qualité du citoyen, qui trouve en lui-même de quoi affirmer sa valeur et sa liberté. Aux incessantes sollicitations d'une noblesse curialisée, qui dépend de la grâce du souverain, c'est-à-dire de son arbitraire et de son injustice (« l'oppression marche à côté des grâces, toutes les fois qu'on en accorde, on prend à l'un pour donner à l'autre »), l'abbé Coyer oppose les valeurs sûres du commerce, fondement de la liberté : « Rien n'est sûr, rien n'est indépendant que l'héritage de nos pères ou les fruits de notre industrie. »³

L'indépendance, ou la sûreté : la liberté est définie sur le terrain moderne de l'auto-conservation. Mais l'abbé Coyer va joindre utilité individuelle et utilité publique, amour de soi et vertu civique, comme capacité de se dévouer au bien public, trouvant là le lien entre commerce et république : « Il est deux fonctions primitives : pourvoir à soi-même et à la patrie ; mais pour atteindre à la seconde, il faut s'étayer sur la première. »⁴ La seconde fonction est indispensable, et le commerce, tout « doux » qu'il soit, ne peut se soustraire à son exigence : « S'il y avait dans un Etat une profession douce, commode, fructueuse, pour ceux qui l'embrasseraient, mais inutile à la patrie, il faudrait, quelque sacrée qu'elle pût paraître, en saper les fondements. »⁵ Il n'y a pas d'inquiétude à avoir, le commerce satisfait aux deux conditions. Mais leur articulation permet de débouter les revendications de la noblesse au service public. Comment le pourrait-elle, elle qui « attend sa nourriture, ses vêtements et ses délices » de « la partie féconde » de la société ? L'oisiveté devient alors crime d'Etat : « Demander à vivre sans travailler, n'est-ce pas un vol continuel fait à la nation ? »⁶ La richesse, du même coup, est vertu. « Il est opulent, donc il a bien servi l'Etat », voilà ce qu'il faudrait dire d'un commerçant enrichi, selon l'abbé Coyer, qui conseille à la noblesse de robe tout occupée à dresser des traquenards en papier, de se convertir à l'honnêteté : « Enrichissez-vous et faites le bien de l'Etat par une voie honnête, commercez. »⁷

Il n'y a donc plus lieu d'opposer vertu et commerce. Ceux-ci se sont conjugués pour mieux se disjoindre du luxe, rejeté du côté de la noblesse. A la dénon-

¹ *Défense*, *ibid.*, p. 186.

² *Noblesse commerçante*, p. 12.

³ *Défense*, *OC*, t. II, p. 343.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ *Noblesse commerçante*, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 95 et 58.

ciation morale, jusque-là républicaine, du luxe, l'abbé Coyer répond, classiquement, en mercantiliste, que le luxe des uns assure la subsistance des autres. Mais il insère l'argument dans sa polémique anti-nobiliaire pour stigmatiser les effets désastreux de la misère de la pauvre noblesse (« une noblesse pauvre répand l'indigence et la stérilité sur tout ce qui l'environne »¹). La noblesse riche ne vaut pas mieux : elle dépense sans discernement, achète des « raretés étrangères » néfastes à la balance commerciale, anéantit, en parasite insouciant, des richesses qui auraient pu être utilement employées. Luxe et commerce peuvent donc être séparés : « Tout luxe qui n'est pas fondé sur le commerce devient un luxe pernicieux »².

On peut alors opposer les formes aristocratiques de la dépense, et les valeurs bourgeoises de l'économie. D'un côté, « les jeux, les plaisirs, les folles dépenses, le faste, l'inutilité... », de l'autre le plaisir après la peine, la sage dépense, les dettes payées... l'opulence, non le luxe³. Au luxe qui s'anéantit dans la consommation, l'abbé Coyer reproche de ne pallier que très insuffisamment la polarisation aux extrêmes de la distribution des richesses, pour lui caractéristique de la monarchie : « Le système du monarchisme en donnant excessivement aux uns, a ôté aux autres le nécessaire physique ; il faut que le luxe des riches le leur rende. »⁴ L'opulence commerciale, au contraire, est homogène à la circulation générale des richesses qu'opère le commerce : celui-ci donne du travail aux pauvres, augmente les exportations, stimule la consommation ; alors que « la finance, les grandes charges, les grandes dignités et les grandes terres accumulent les richesses aux dépens du public, le commerce les partage »⁵. La distinction de la monarchie et de la république renforce donc celle du luxe et du commerce : contre le luxe qui sépare et oppose, le commerce, qui « partage », égalise à la façon des républiques. Il ne s'agit donc plus, pour l'abbé Coyer, de montrer comment les vices privés font le bien public, comment un ordre se crée dans le désordre apparent, mais de proposer un autre modèle de société.

Celui-ci emprunte à la république ses valeurs de liberté, d'égalité, d'utilité publique, mais il n'est pas indistinctement républicain. L'alliance de la vertu et du commerce est un point d'où juger les républiques, et même inverser la préférence accordée par le républicanisme classique à Sparte sur Athènes : « Athènes et Co-

¹ *Noblesse commerçante*, p. 40.

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ *Défense, OC*, t. II, p. 158.

⁵ *Ibid.*, p. 138.

rinthe valaient bien Sparte pour donner le prix aux choses, et pour les décences ; l'une et l'autre brillèrent par le commerce. »¹ En se liant au commerce, la vertu se lie à la paix, ce qui permet de rompre l'association classique entre vertu civique et militaire, et de disqualifier les jugements républicains portés contre le commerce, lorsqu'ils se font du point de vue de la conquête. Ainsi de Cicéron et de son temps : « Un Etat, qui ne voulait dominer que par les armes, s'aveuglait aisément sur l'importance et la dignité du commerce. »²

Ainsi paré des vertus républicaines, le commerce acquiert le statut d'un modèle positif de société, d'où dénoncer la prétention de la noblesse à faire système de ses valeurs. Est ainsi rejetée l'idée d'un royaume fondé sur les armes et les vertus guerrières. Le gouvernement féodal, dont la thèse aristocratique de la conquête fait son idéal, n'est plus que barbarie et oppression³, et l'abbé Coyer trouve là l'origine du discrédit jeté sur le commerce (que les nobles ont confondu avec leurs brigandages), et de « cette loi singulière et gothique de dérogeance ». La féodalité n'est pas seulement barbare, elle est servile : attaquant la légitimité féodale de rapports personnels fondés sur la dépendance, l'abbé Coyer assimile service et servilité, et au mépris aristocratique pour la bassesse de la boutique, il oppose les livrées de domestique que la noblesse s'abaisse à solliciter de la grâce royale. La liberté est décidément passée du côté du commerce.

Le rapprochement de la république et du commerce se fait au profit de celui-ci : il y gagne de devenir un modèle de société égalitaire. L'abbé Coyer ne rétablit pas la république : il ne tranche pas le débat sur la liaison entre république et commerce, mais en reste à la généralité de l'Etat qui veut, quelle que soit sa forme, être prospère et puissant. C'est refuser d'entrer dans des questions de constitution : il n'y a, affirme-t-il, aucun lien direct entre la Grande Charte et les succès commerciaux de l'Angleterre⁴. L'abbé Coyer en reste donc, sur ce point, aux positions de Gournay que, seule, l'interprétation libérale de son programme va réélaborer.

¹ *Noblesse commerçante*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 60.

³ « Ces temps barbares du gouvernement féodal où la noblesse tenait la moitié de la France dans son indigne servitude » (*Noblesse commerçante*, p. 8). Sur la thèse de la conquête, cf. E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, Paris, 1927.

⁴ On trouverait, au contraire, une vision de cette sorte chez Plumart de Dangeul qui, en passant de la France à l'Angleterre, allie une vision rousseauiste de l'utilité (il déplore, reprenant le contraste du philosophe et du laboureur, qu'on ait en France des académies des lettres et des sciences, mais point d'académie d'agriculture) à une présentation républicaine de la constitution anglaise : désignant le roi comme foyer de corruption, principalement électorale ; mais c'est sans effet repérable : la troisième partie de son livre reprend presque mot pour mot la critique que fait Gournay des communautés de métier, sans appliquer les idées républicaines de la deuxième.

La critique libérale

La querelle des toiles peintes peut être entièrement appréhendée comme un débat sur la loi. Faut-il rétablir l'arrêt de 1686 instituant la prohibition ? ou faut-il considérer que l'affaiblissement de son application marque son impuissance et qu'il faut l'abolir ? Le débat met face à face les partisans de « la liberté réglée », d'une liberté sous condition de la loi, que J. N. Moreau tourne en apologie de la réglementation, et les partisans de « la liberté indéfinie ». Un mémoire anonyme¹ qualifie par ces termes ce « système de la liberté du commerce » (selon l'expression de l'abbé Morellet), qui est indépendant de la loi et qui rencontre en celle-ci, non une aide, mais une gêne. La défense de la liberté tourne alors à la critique de la loi, comme critique du trop gouverner.

Forbonnais n'envisage l'usage que pour déclarer qu'il relève du domaine de la loi. Il n'y a pour lui d'autre opposition que celle de la loi et de son abus ; l'histoire de l'arrêt prouve « combien il est dangereux de s'écarter de l'esprit primitif d'une loi ; qu'il n'est point de tempérament à admettre dans son exécution »², mais il faut aussi éviter l'excès inverse d'une rigueur qui rendrait la loi inapplicable, et il importe d'examiner avec soin les formes de l'application, et de la répression. La rationalité de Forbonnais est celle de la plus grande efficacité du système législatif et coercitif.

Celle de Gournay est tout autre, elle dit l'irrationalité de « prohibitions et de violences qui ne répondent jamais à l'objet qu'on se propose ». Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre la loi et ses abus. Tout est abus. Pour l'abbé Morellet, il ne peut y avoir de commune mesure entre la mort et la contrebande : celle-ci n'est pas une affaire pénale.

Cette critique de la loi, qui rompt avec la raison d'Etat et pose la question critique du « pourquoi gouverner ? », est conforme à la logique dégagée à son propos par M. Foucault³ : elle est menée depuis la société, qui est extérieure au gouvernement. La dissociation, en deux axes, de l'unité mercantiliste de l'Etat est un moment important de cette critique : appréhender le commerce comme un ensemble de rapports de sociabilité permet à Gournay d'en faire une « affaire de particulier à particulier » et de dénoncer l'inutilité d'un contrôle gouvernemental. On trouve la maxime de cette séparation chez Clicquot-Blervache : « L'intérêt et

¹ *Réflexions sur différents objets de commerce, et en particulier sur la libre fabrication des toiles peintes*, publié à Genève en 1759.

² Forbonnais, *Examen*, p. 47.

³ M. Foucault, *Résumé des cours au collège de France, op. cit.*, p. 112.

la concurrence, les deux agents les plus puissants du commerce sont plus efficaces que l'inspection et le règlement. »¹

La critique des règlements va donc dégager un domaine d'efficacité commerciale soustrait à la rationalité gouvernementale. Elle est en cela plus radicale que celle des corps intermédiaires, compagnies ou communautés, qui laissait en place, et même affinait, le rapport étatique du général au particulier. On va donc suivre, de Gournay à Turgot, une critique de la réglementation, qui, faisant apparaître les néfastes effets du trop gouverner, soustrait le général à la connaissance de l'Etat.

La critique de la réglementation est principalement la mise en évidence de ses effets pervers : non seulement elle n'atteint pas son but, mais elle produit ce qu'elle veut abolir. « La prohibition rend la fraude nécessaire »² ; l'argument est systématiquement opposé à la politique fondée sur le soupçon de la « cupidité frauduleuse du négociant » : elle la crée, répondent les défenseurs de l'honnête négociant, qui raffinent dans l'examen des raisons qui poussent à frauder un négociant sous surveillance, menacé d'amendes et de repréailles.

Le deuxième argument est celui de l'hypertrophie du pouvoir. N'étant qu'abus, le trop gouverner est sans limite, il se développe sans cesse pour tenter d'atteindre ce qu'il ne peut atteindre. Aux partisans de la prohibition, Gournay fait voir l'absurdité qu'il y aurait à employer une moitié de la France à empêcher l'autre d'introduire ou d'utiliser des toiles peintes. On n'a pas trouvé là de limite, continue Turgot, il faut des surveillants pour surveiller les surveillants, « et où s'arrêtera cette progression ridicule ? »³.

Le pouvoir n'est capable que de se reproduire lui-même. N'ayant aucune raison d'être, il se développe pour s'en donner, il se crée comme pouvoir : « Les inspecteurs n'ont multiplié les règlements que pour multiplier les conventions et pour étendre leur empire. »⁴ Il n'a donc rapport qu'à lui-même : l'inspecteur ne sait rien, sinon le règlement⁵. Présenter ainsi les pratiques gouvernementales, c'est les désigner à la suppression, puisqu'elles sont radicalement extérieures à une société qui rassemble l'utile et l'efficace. Clicquot-Blervache fait appel au civisme des inspecteurs, à leur « amour du public »,

¹ Clicquot-Blervache, *Considérations sur le commerce*, p. 82.

² Morellet, *Réflexions sur les avantages de la libre fabrication et de l'usage des toiles peintes en France*, p. 201.

³ Turgot, article « Fondation », in *Ecrits économiques*, p. 73.

⁴ Clicquot-Blervache, *Considérations sur le commerce*, p. 89.

⁵ Cf. Clicquot-Blervache, p. 96 ; dans ses *Remarques* (cf. p. 252), Gournay oppose son programme d'enquête sur le commerce des autres pays à cette inutile connaissance réglementaire.

pour qu'ils prennent la seule décision conforme à l'intérêt de l'État, qu'ils disparaissent.

Extérieure, la société l'est au point d'être incompréhensible à l'État. Telle est la leçon de l'affaire des toiles peintes, cette histoire de femmes, de modes, de goûts, de caprices... : de l'inconsistance de toute cette frivolité, on va faire argument. C'est ce qui fait toute la différence entre la justification mercantiliste du luxe et l'utilisation libérale du frivole¹.

Traiter du luxe c'est savoir le reconduire au sérieux de l'État. Aussi son examen est-il très souvent affaire de terminologie : c'est pour Melon « un vain nom... qui ne porte que des idées vagues, confuses, fausses, et dont l'abus peut arrêter l'industrie même dans sa source »². Il s'agit de faire le partage entre ce qui n'est finalement qu'une apparence, où s'arrête la satire morale (ces vices privés qui ne regardent pas l'État), et les véritables ressorts : la consommation des matières premières agricoles, les travailleurs employés, les manufactures florissantes, la navigation active, la terre entière achetant ces splendides marchandises... le peuple prospère et l'État puissant. On comprend donc que, chez Mandeville, la conversion des vices privés en bien public puisse être affaire de législation.

Gournay et ses amis procèdent autrement. Ils ne recherchent pas le sérieux que recèlerait le frivole. C'est la frivolité même qui les intéresse. Aussi au besoin, rajoutent-ils la fantaisie : c'est qu'on peut toujours ordonner le besoin selon la hiérarchie de l'utile, de l'agréable et du superflu, alors que la fantaisie échappe à toute prise, elle est la variation même, l'incessant changement des caprices du goût que, jamais, aucun règlement ne pourra fixer³.

Le règlement vise l'être et les degrés de sa hiérarchie, il cherche à définir la perfection, il en fixe les normes. La critique libérale n'a d'autre règle que le goût, c'est-à-dire l'absence de règles. Elle aligne les qualités premières sur les qualités secondes : le législateur ne peut pas plus « ordonner sur la perfection, la forme et la qualité, que sur le prix, la couleur, le dessin, l'espèce même »⁴. A cette dissolu-

¹ Cette différence est incontestable, même si le caprice féminin est un archétype de la justification mercantiliste du luxe, même si Montesquieu assimile le frivole au luxe par une référence à Mandeville, cf. *Esprit des lois*, XIX, 8 : « Les modes sont un objet important : à force de se rendre l'esprit frivole, on augmente sans cesse les branches de son commerce. »

² Melon, *Essai politique sur le commerce*, p. 744 ; sur cet aspect de la querelle du luxe, cf. D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979, p. 174 sq.

³ Cf. Gournay, *Remarques*, p. 247 : « Quand voudra-t-on croire en France que le commerce étant fondé autant sur les fantaisies que sur les besoins qui varient continuellement, on doit point faire de lois invariables pour les fabriques qui doivent servir à satisfaire ces besoins et ces fantaisies », et Clicquot-Blervache, même thème, p. 67-69.

⁴ Clicquot-Blervache, p. 82.

tion de l'objectivité de l'être succède la subjectivité de la relation, il n'y a ni bon, ni mauvais ni médiocre, il y a ce qui plaît au consommateur : « Si une étoffe qui nous paraît mauvaise se consomme, elle n'est pas mauvaise. »¹

Du règlement à la liberté, il y a perte d'être, mais gain de relation. La critique de la perfection que veut imposer l'État est menée comme une critique de la métaphysique. Les philosophes, Leibniz notamment, traitent des propositions « frivoles », ou identiques, propositions qui n'apprennent rien sur l'être, mais qu'on peut « employer » pour « les rendre utiles », car, présentant, tout d'un coup, un ensemble de relations, elles donnent l'occasion de penser². Condillac, revenant sur le frivole, oppose, au génie novateur, la multiplicité des copies qui s'en répandent et trouvent le succès : « Les ouvrages frivoles, ridicules, qui ne naissent que pour un instant se multiplient. »³ Il y a chez Condillac, proche en cela de Rousseau, une nostalgie de l'objectivité du talent, mais ridicules ou éphémères, c'est dans cette surabondance des ouvrages que se développe le commerce⁴. Si Gournay et ses amis acceptent sans réticence qu'on doive se régler sur un goût auquel on ne peut donner de règles, c'est qu'ils voient dans cette insignifiance la butée de leur critique.

Au sérieux de l'État, il n'est de meilleur obstacle que la frivolité même, la futilité : les femmes sont incompréhensibles à l'État. Qu'il y renonce. Le commerce y gagne son indépendance ; ce que certains esprits chagrins nomment « l'empire du goût », c'est l'incessante mobilité, la variation continue d'un réseau de relations. Le frivole et son insignifiance marquent la fin d'une rationalité, qui a l'État pour centre, et dont le frivole fait apparaître l'absurde et nocive incohérence⁵, pour introduire à une autre, celle du commerce, celle de la sociabilité.

¹ Gournay, *Remarques*, p. 253 ; et Clicquot-Blervache, p. 79 : « La mévente vient moins du défaut de perfection positive que du peu de rapport de la qualité d'une étoffe avec le goût du consommateur ou, plus encore, du peu de proportion de son prix avec celui que le consommateur exige. »

² Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Liv. IV, chap. VIII : « Des propositions frivoles ».

³ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, IV.

⁴ Cf. l'étude du frivole que fait J. Derrida dans sa présentation de l'*Essai* de Condillac : « L'archéologie du frivole », particulièrement le § 5 : « La frivolité même », Paris, Ed. Galilée, 1973, p. 81 à 95.

⁵ Autre paradigme de ce dont l'État ne peut saisir la rationalité : l'exotique ou le lointain. L'anecdote emblématique est celle des ciseaux. On fabriquait, près de Thiers, des ciseaux en fer mou, non trempé. Ils se vendaient fort bien, en Turquie. Les inspecteurs des manufactures s'émurent : une telle production, de si mauvaise qualité, pour l'exportation de surcroît, n'était pas conforme aux règlements. On imposa ceux-ci, l'entreprise périclita ; les nouveaux ciseaux, bien trempés, mais plus chers, ne trouvaient pas preneur. Ce fut longtemps après, trop tard, lorsque la ruine de la fabrique eut entraîné celle des familles qui en vivaient, qu'on découvrit l'utilité de ces ciseaux sans qualité : les Turcs s'en servaient pour moucher leurs chandelles.

Celle-ci est de droit naturel, ainsi s'affirme son extériorité par rapport à l'Etat. L'abbé Morellet ne s'arrête pas à l'opposition de la violence des prohibitions et de la douceur du commerce, il pose le « droit naturel de chacun à se vêtir à sa fantaisie et au meilleur marché possible, droit qu'on ne peut ôter aux citoyens sans de fortes raisons »¹. Les perquisitions sont pour lui le « sacrifice » d'une « portion précieuse de la liberté civile », qu'il définit comme « la libre et tranquille possession de ce qu'on appelle le chez soi », comme sûreté donc². Alors que Forbonnais fonde dans les qualités de l'objet ce qui sépare l'application régulière de la loi de son abus (la prohibition des toiles peintes est pour lui possible parce que leur usage est « visible », alors qu'il exclut celle des mousselines, trop difficiles à distinguer, si bien que « la recherche serait dégénérée en inquisition et aurait entraîné trop d'abus »³), et s'indigne qu'on puisse qualifier de violence une « manutention de police »⁴, l'abbé Morellet donne le critère d'où qualifier l'abus et la violence : l'atteinte au droit individuel.

Il ne reste plus qu'à fonder en nature cette extériorité du droit, et à en poser l'antériorité : cela réglera la question, laissée ouverte par l'abbé Morellet, de la portion qui peut être « sacrifiée » ou que l'Etat peut même vous « ôter ». Turgot donne, à la fin de l'article « Fondation », une formulation exemplaire, et très proche de Locke, de la thèse libérale qui fait de l'Etat un moyen de la garantie des droits individuels :

Les citoyens ont des droits, et des droits sacrés pour le corps même de la société ; ils existent indépendamment d'elle ; ils en sont les éléments nécessaires, et ils n'y entrent que pour se mettre, avec tous leurs droits, sous la protection de ces mêmes lois qui assurent leurs propriétés et leur liberté⁵.

Faire du *doux commerce* une sociabilité, c'est inscrire les connaissances du mercantilisme dans une grille juridique. Le mercantilisme est essentiellement une théorie des flux (la circulation de l'argent, des biens, des hommes), le *doux commerce* la conserve : Gournay ne demande pas que cette circulation soit sans aucune entrave, il pense que des taxes servent à réguler les flux. Mais il ajoute que la liberté du commerce est une liberté des hommes : elle qualifie des sujets

¹ Morellet, *Réflexions*, p. 52.

² Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, XII, 23 : « Quand un homme est fidèle aux lois, il a satisfait à ce qu'il doit au prince. Il faut au moins qu'il ait sa maison pour asile, et le reste de sa conduite en sûreté. »

³ Forbonnais, *Examen*, p. 48.

⁴ Il n'y a pas de loi sans contrainte et répressions, il faut des lois criminelles, il faut « des gibets, des roues, des bourreaux » (*Examen*, p. 122).

⁵ Turgot, « Fondation », in *Écrits économiques*, p. 77-78.

libres. D'où la critique des communautés de métier et l'affirmation du droit de chacun à choisir son métier, indépendamment de toute lignée familiale¹. D'où la marque individuelle que Gournay et ses amis veulent qu'on substitue au contrôle réglementaire, signature qu'appose chaque ouvrier pour authentifier son ouvrage (Diderot applique dans l'*Encyclopédie* ce mode d'existence de l'individualité libre). D'où surtout la prise de position sur la naturalisation des étrangers. Le mercantilisme, pour qui la population est un facteur de prospérité et de puissance, accorde une grande importance aux flux migratoires : il cherche à attirer les ouvriers, craint d'en perdre (dans la querelle des toiles peintes, chacun des deux camps accuse l'autre de provoquer l'émigration des ouvriers du textile). Gournay conserve cet objectif, mais la douceur du commerce consiste ici à transformer un effet matériel en adhésion volontaire ; la naturalisation des étrangers est pour lui « un hommage libre que rendent les étrangers à la douceur, et à la justice du gouvernement qu'ils préfèrent à celui dans lequel ils sont nés »².

Inversement, son alliance au commerce achève la laïcisation de la sociabilité, affranchie du modèle théologique de la loi. Dans l'opposition de la liberté et de la licence — qu'on n'a pas manqué de lui objecter — Gournay dit qu'il ne voit « rien que de vague » et considère comme une impropreté de langage d'entendre par « licence ou libertinage » ce qui est contraire au règlement. C'est donner une qualification négative à ce qui peut être une détermination positive (un produit contraire au règlement peut être tout à fait approprié au goût et aux moyens de l'acheteur) et, de toute façon, « on se contrôle mieux soi-même que par des règlements »³. La liberté n'est plus sous condition de la loi : l'intérêt suffit à déterminer la conduite, « l'utilité personnelle qui ne ferme jamais les yeux sur ses véritables intérêts, guidera sans le secours de l'autorité vers l'objet qui procure une vente plus prompte et plus facile »⁴.

L'intérêt est une composante de la modernité politique. Le *doux commerce* ne l'invente donc pas, mais, comme on l'a vu, il en fait la condition nécessaire et suffisante de l'action (se passant de la religion comme de la loi civile), et trouve dans la concurrence la situation qui permet l'élaboration de l'intérêt immédiat en intérêt éclairé. De plus, considérer la sociabilité sous la forme du commerce permet de sortir de l'abstraction de l'intérêt (celle du désir immédiat, comme celle de la

¹ La « faculté libre donnée aux fils des artisans de se croiser dans toutes les professions et de choisir le métier qui leur plaît le plus, qui procure le plus d'émulation et de concurrence » (Clicquot-Blervache, *Considérations*, p. 114-115).

² Gournay, *Remarques*, p. 227.

³ *Ibid.*, p. 256.

⁴ Cf. Clicquot-Blervache, *Considérations*, p. 78.

conformité à la généralité de la règle). La référence à l'intérêt, dans le discours du *doux commerce*, c'est l'assurance qu'on parle de ce qu'on connaît, en homme de métier, et qu'on n'agit pas en l'air des généralités creuses comme le font ceux qui n'ont que le bien public à la bouche. Gournay peut faire valoir le mérite qu'il y a à être *homme de commerce* pour en parler : bien loin que l'intérêt disqualifie un discours (qui sentirait trop la boutique), il qualifie son sérieux et sa compétence¹.

Turgot attribue à Gournay la maxime de l'intérêt ainsi compris : « Un homme connaît mieux son intérêt qu'un autre homme à qui cet intérêt est entièrement indifférent. »² La valorisation de l'intérêt est celle du proche : « Les hommes seront toujours éclairés sur un intérêt évident et prochain »³. Il n'y a là aucune affirmation ontologique de la vérité, la supériorité de l'intérêt est seulement topologique, donc relationnelle⁴. Ce principe de proximité est une auto-affirmation de l'individu, appuyée sur une philosophie empiriste de la connaissance, qui valorise le local, le contact avec l'objet, insiste sur rôle des essais et des erreurs dans l'apprentissage : « Il est inutile de prouver que chaque particulier est le seul juge de cet emploi le plus avantageux de sa terre et de ses bras. Il a seul les connaissances locales sans lesquelles l'homme le plus éclairé ne raisonne qu'à l'aveugle... », affirme Turgot qui pose ainsi la supériorité du particulier intéressé sur le « spéculateur indifférent »⁵. Le principe de proximité suffit à promouvoir l'intérêt : « Où l'intérêt commande, il ne faut pas de loi. »⁶ La liberté est alors le milieu où s'épanouit l'intérêt : « Plus ceux qui se livrent aux arts et au commerce sont libres, plus ils trouveront d'intérêt à travailler. »⁷

L'étape suivante consiste à postuler l'harmonie des intérêts. L'abbé Morellet en fait la « loi » du « système de la liberté du commerce » : « L'industrie d'une multitude d'hommes animée par la concurrence et la liberté va au bien général plus sûrement que conduite et dirigée par les spéculations les plus sublimes. »⁸ Turgot en donne une formulation qui fait encore plus clairement le partage criti-

¹ C'est pourquoi Voltaire, quand il critique Montesquieu d'avoir défendu la vénalité des charges parce qu'« il était président à mortier en province », est d'une autre époque. Diderot est de celle de Gournay, lui qui écrit, dans son *Apologie de l'abbé Galiani* : « Il regarde l'intérêt comme un fin logicien..., il sait que celui qui n'est pas du métier et qui parle du métier dit bien des sottises » (Diderot, *Œuvres politiques*, p. 75).

² Turgot, *Eloge de Vincent de Gournay, Ecrits économiques*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 88.

⁴ Sur la façon dont Hume analyse cette structure de l'intérêt, et sur ses conséquences, cf. D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique, op. cit.*, p. 76 sq.

⁵ Turgot, *Eloge*, p. 90.

⁶ Clicquot-Blervache, *Considérations*, p. 158.

⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁸ Morellet, *Réflexions*, p. 205.

que entre le trop gouverner et l'efficacité de l'intérêt : « L'intérêt particulier abandonné à lui-même produira toujours plus sûrement le bien général que les opérations du gouvernement. »¹

Le bien général ne peut donc être qu'un résultat, jamais une finalité. Turgot fait ainsi apparaître la logique des effets pervers sur un exemple archétypique, celui des œuvres de charité, dans l'article « Fondation ». Les fondateurs d'institutions charitables visent le bien public. Ils ne peuvent l'atteindre, ils ne disposent pas des connaissances nécessaires à une prévision des effets : Turgot dit la nécessaire dissociation entre l'« illusion d'un bien prochain et apparent », et « les maux réels qu'un long enchaînement de causes ignorées amènera à sa suite »². Mais si le bien visé ne peut se réaliser, quelque chose se réalise, qui obéit à la logique de l'intérêt : le fondateur d'une institution charitable a créé un intérêt à être pauvre, reproduisant ainsi, ou même produisant³, la situation à laquelle il voulait remédier.

L'harmonie des intérêts trouve à se réaliser dans ce que Turgot appelle « le cours naturel du commerce » ; on y voit l'accomplissement de l'extériorité de la société par rapport à un Etat réduit à n'être plus qu'un gouvernement instrumentalisé. Le texte décisif est, de ce point de vue, l'article « Foire » de l'*Encyclopédie* où Turgot oppose la formation naturelle des marchés, à l'origine artificielle des foires. Il reprend ainsi une opposition familière au mercantilisme, mais en développe la scission : loin que l'artifice soit un moyen d'agir sur le naturel, il ne va plus être que ce qui y fait obstacle et dont on doit se débarrasser.

La logique de la concurrence, celle de l'intérêt et de la liberté suffit, pour Turgot, à rendre compte de la formation des marchés : là où s'équilibrent, pour les vendeurs comme pour les acheteurs, les frais de la distance à parcourir et le profit qu'on peut attendre de la transaction, s'établissent ces « concours de marchands et d'acheteurs dans des lieux et des temps marqués »⁴, que sont les marchés. Turgot continue donc à considérer le marché comme le lieu concret des échanges. La différence entre le marché et la foire n'est pas dans cette détermination qui leur est commune, mais dans ce qui sépare le naturel de l'institué.

Les foires sont un produit de l'histoire. Turgot en retrace l'origine dans l'anarchie féodale, quand « les seigneurs renfermés dans leurs châteaux ne

¹ Turgot, *Eloge*, p. 91.

² Turgot, « Fondation », p. 71.

³ Cf. « Fondation », *ibid.*, dans un Etat où il ne se trouverait aucun pauvre, « l'établissement d'un secours gratuit y créerait tout aussitôt des pauvres, c'est-à-dire donnerait à autant d'hommes un intérêt à le devenir, en abandonnant leurs occupations ».

⁴ Turgot, « Foire », *Ecrits économiques*, p. 63.

voyaient dans le commerce qu'une occasion d'augmenter leurs revenus, en soumettant à des contributions et à des péages exorbitants tous ceux que la nécessité forçait de passer sur leurs terres »¹. Les foires se développèrent dans les quelques enclaves qui bénéficiaient de franchises. Ce fut l'œuvre de « seigneurs éclairés », ou plus souvent des rois qui comprirent l'avantage de ces franchises. Mais même si la foire est une exception à l'oppression féodale, elle participe de son origine : elle en porte la marque, celle du privilège, et elle n'a d'autre raison d'être que celle qu'elle avait à son origine, c'est-à-dire qu'elle n'en a plus².

Or dans cette institution, inutilement prolongée qu'est la foire, Turgot a trouvé le modèle général pour qualifier toutes les entraves à la liberté du commerce, contre lesquelles Gournay a entamé une lutte qu'il entend mener à bien : règlements des communautés, jalousies des villes, qui protègent leurs « bourgeois » au détriment des citoyens, règlements administrant la production manufacturée, droits et taxes diverses qui frappent l'entrée et la sortie des marchandises, privilèges accordés à quelques-uns à l'exclusion des autres, mesures de police contrôlant le stockage ou les sorties des grains. Toutes ces mesures, d'origines et de finalités diverses, sont considérées comme une catégorie homogène d'abus, que les Anglais et les Hollandais, ces pionniers de la liberté du commerce, avaient correctement qualifiée : « Depuis un siècle toutes les personnes éclairées, soit en Hollande, soit en Angleterre, regardaient ces abus comme des restes de la barbarie gothique et de la faiblesse de tous les gouvernements, qui n'avaient connu ni l'importance du commerce, ni su défendre la liberté publique des invasions de l'esprit monopolistique et de l'intérêt particulier. »

Ainsi s'impose le syncrétisme du privilège³ qui, rabattant l'histoire de la monarchie sur celle de la féodalité, n'en fait plus qu'une seule et même histoire (celle de la survie des privilèges féodaux, celle de la faiblesse du gouvernement royal) faisant disparaître l'Etat moderne dans l'Ancien Régime. On peut voir là l'aboutissement de la critique libérale qui, en ne référant un usage qu'à sa provenance, ne voit dans l'historique que survivance aussi pesante qu'amorphe,

¹ « Foire », p. 66.

² L'article « Fondation » qui étudie ces corps sans âme, lazarets, maladreries, qui ont survécu non seulement à leurs fondateurs, mais à la raison de leur existence, dégage l'inutilité des survivances historiques, qui, pures créations sociales, ne peuvent pas, comme les individus naturels, justifier leur prétention à persévérer dans l'être ; cf. dans « Fondation », p. 77-78, l'opposition entre les « droits sacrés » des individus et les « corps particuliers qui n'existent point par eux-mêmes, ni pour eux ; ils ont été formés pour la société, et ils doivent cesser d'exister du moment qu'ils cessent d'être utiles ».

³ On trouvera une application de ce syncrétisme du privilège dans un livre postérieur de l'abbé Coyer : *Chinski, histoire cochinchinoise* (Londres, 1765). La critique de la noblesse y fournit un modèle qui peut qualifier tous les obstacles à la liberté et à l'égalité, tout ce qu'on désignera, dès la veille de la Révolution, comme l'Ancien Régime.

rendant ainsi incompréhensible la rationalité de l'Etat moderne, celle de la maîtrise historique d'un développement qui cherche à harmoniser les inégalités sans les réduire à l'uniformité d'un modèle. Forbonnais, dans l'affaire des toiles peintes, expose cette rationalité, celle de la maîtrise politique des interventions particulières et des transformations progressives. Gournay la comprend encore, lui qui, à Forbonnais, oppose des faits, restant sur le même terrain. Mais Morellet ne la comprend plus, car des faits que Gournay opposait à l'argument du *vide immense et subit*, il fait un principe général, celui des modifications insensibles des choses. L'histoire s'est déplacée dans la société, elle ne se comprend plus depuis l'Etat.

La rationalité du mercantilisme disparaît du moment où l'on retire à la police sa raison d'être, en posant que la concurrence suffit à établir la confiance. Dès lors, l'Etat n'est plus le médiateur des rapports entre les particuliers : pour veiller « à ce que les particuliers ne puissent se nuire les uns aux autres, il suffit évidemment que le gouvernement protège toujours la liberté naturelle que l'acheteur a d'acheter et le vendeur de vendre »¹. En présentant ainsi les idées de Gournay, Turgot marque bien qu'il a quitté la rationalité de l'Etat moderne (celle qui lie la confiance à l'institué) pour adopter celle du libéralisme (celle qui fait de l'Etat le protecteur de droits individuels qui sont indépendants de lui). L'Etat n'est plus véritablement Etat, unité d'un corps politique qui ne peut se penser sans lui, il n'est plus que gouvernement, instrument d'une société qui s'est distinguée de lui.

C'est lui laisser sa capacité de décision : d'où l'allusion à la « faiblesse » des gouvernements qui ne se débarrassent pas des survivances féodales. Le libéralisme de Turgot conserve donc la composante autoritaire présente chez Gournay. La différence vient de ce que la synthèse du général se fait dans la société, et non plus dans l'Etat. De cette soustraction de la généralité du commerce à la particularité du politique, Turgot fait une ambition scientifique. Pour y parvenir, il faut dépasser les connaissances locales du négociant, s'élever à la généralité philosophique. Alors on peut

découvrir les causes et les effets cachés de cette multitude de révolutions et leurs variations continues ; remonter aux ressorts simples dont l'action, toujours combinée et quelquefois déguisée par les circonstances locales, dirige toutes les opérations du commerce ; reconnaître ces lois uniques et primitives, fondées sur la nature même, par lesquelles toutes les valeurs existant dans le commerce se balancent entre elles et se fixent à une valeur déterminée, comme les corps abandonnés à leur propre pesanteur

¹ Turgot, *Eloge*, p. 87.

s'arrangent d'eux-mêmes suivant l'ordre de leur gravité spécifique ; saisir ces rapports compliqués par lesquels le commerce s'enchaîne avec toutes les branches de l'économie politique¹.

Il faut donc, pour saisir la rationalité du commerce, passer du local au général, et l'appréhender comme un tout, régi par des lois, dont le modèle est physique. La sociabilité *du doux commerce*, ne peut répondre à une telle exigence. Car elle ne généralise que des rapports « entre particuliers », elle ne propose d'autre mode de connaissance que local. Cela suffit à poser l'unité du commerce, activité uniforme pour celui qui s'y livre. Mais cela ne permet pas de saisir, dans sa globalité, cette unité.

En 1758, Gournay est forcé par sa mauvaise santé à se retirer du Conseil du commerce et à cesser ses activités militantes, il meurt peu après, en 1759. Le groupe qu'il avait réuni autour de lui ne lui survécut pas : la plus grande partie de ses disciples ne font plus parler d'eux. Ceux qui sont appelés à une carrière personnelle, Turgot et Morellet, vont rentrer dans l'orbite de la physiocratie, dont Gournay avait encouragé les premiers pas. Les limites mêmes de la démarche de Gournay permettent de comprendre pourquoi ses héritiers ont pu être tentés par la vision du général, éminemment globalisée, que leur présentait la secte des *Economistes*. Cela ne signifie pas qu'ils allaient s'y confondre.

¹ Turgot, *Eloge*, p. 82.

C H A P I T R E V

L'invention de l'économie

Dans son *Eloge de Vincent de Gournay*, Turgot mentionne que ses principes peuvent être appliqués à « la liberté du commerce des productions de la terre » et il renvoie aux deux textes qui exposent excellemment la question : l'*Essai sur la police générale des grains* de Herbert¹, paru en 1755, et l'article « Grains » de Quesnay, publié dans l'*Encyclopédie* en 1757². Il désigne là, non un problème marginal ou sectoriel, mais la question névralgique des interrogations sur l'économie et le commerce : les blés, et leur commerce, jouent en France, dans la deuxième moitié du siècle, un rôle, théorique et pratique, comparable à celui des pauvres en Angleterre³.

Qui méprise l'agriculture, qui la néglige, alors, en France ? Certainement pas les mercantilistes, pour qui les productions agricoles sont la seule richesse réelle et qui se préoccupent tant du développement rural. Cette attention portée à l'agriculture, à la terre, base ou matière de la richesse, donne au mercantilisme français sa dimension propre, celle qui articule à la recherche machiavélienne de l'hégémonie extérieure l'espace intérieur de la justice. Les blés font la subsistance du peuple et la nourriture des armées : ils sont une condition indispensable de l'auto-suffisance et de l'indépendance, ce qui en fait, sans aucun doute, une denrée stratégique. L'affirmation de la vocation agricole — et providentielle — de la France, de la fécondité de son territoire, de la blondeur et de l'abondance de ses blés, est sans doute un des modes privilégiés de l'affirmation de l'identité nationale, et, pour cette raison, une image rebattue, le passage obligé de toute considération sur la prospérité et la puissance de la France.

¹ Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, Berlin, 1755.

² Turgot, *Eloge*, *op. cit.*, p. 90.

³ Sur ce sujet, cf. Polanyi, *La grande transformation*, *op. cit.*, deuxième partie, I, 7.

Les partisans du *doux commerce* n'y manquent donc pas. Plumart de Dangeul, comme Clicquot-Blervache, disent l'indissoluble liaison de la prospérité du commerce et de l'agriculture. Déclarant que le cultivateur est le « premier homme de l'Etat », ils attribuent la mauvaise situation du commerce extérieur de la France au fait que l'agriculture a été négligée, et font espérer que la baisse du taux de l'intérêt de l'argent, un des points principaux de leur programme, sera aussi profitable à l'agriculture qu'au commerce car il sera plus facile d'emprunter pour améliorer les terres qui, en conséquence, se vendront ou se loueront plus cher. Si le *doux commerce*, jusque dans sa lecture libérale, tient toujours à la dimension machiavélienne du mercantilisme par l'autonomie de décision qu'il laisse à l'Etat, son respect de l'agriculture marque qu'il est encore lié à sa structure aristotélicienne.

On peut cependant avoir quelque doute sur la solidité de ce lien. L'essentiel du programme de Gournay a trait au commerce et aux manufactures : l'agriculture n'apparaît le plus souvent que comme le bénéficiaire indirect de mesures qui touchent directement d'autres secteurs, aussi n'est-elle mentionnée qu'au début ou à la fin des livres publiés à l'instigation de Gournay. De ce déséquilibre, l'abbé Coyer fait une véritable faille. Lorsqu'il appelle la pauvre noblesse à commercer, il lui promet qu'elle trouvera ainsi l'argent dont ses terres misérables ont besoin. Il lui paraît aller de soi que, pour renouer « la chaîne d'or » qui unit agriculture, manufacture et commerce, l'initiative doit venir de celui-ci. L'abbé Coyer développe l'opposition entre les richesses illimitées du commerce, cette profession ouverte à tous, et les ressources bornées de l'agriculture, où la limitation de la terre réjaillit sur ceux qui la cultivent, « l'aisance borne leurs désirs »¹.

A côté de la défense de la noblesse militaire, une autre opposition se manifesta : elle en appelle, contre la noblesse commerçante, à la noblesse foncière, ou agrarienne². On ne veut pas que l'agriculture soit seulement, comme le reconnaît Coyer, la base de la richesse, il faut qu'elle soit aussi l'âme du commerce : son relèvement ne peut être une conséquence des mesures prises pour développer le commerce, il faut commencer par l'agriculture, s'y intéresser directement et prioritairement. Ce plaidoyer pour le rétablissement de l'agriculture marque ainsi la présence, dans ce débat, de la deuxième composante de l'opposition au mercantilisme étudiée par Rothkrug : le courant agrarien³.

¹ Abbé Coyer, *Défense*, p. 121.

² Cf., en particulier, la brochure de Vento de Pennes, *La noblesse ramenée à ses vrais principes*, 1759.

³ Cf. L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV*, op. cit., chap. V : « The origin and development of christian agrarianism ».

Ce courant pouvait se réclamer d'ancêtres prestigieux, Sully, ou Fénelon, et trouver les arguments de sa défense de l'agriculture chez Boisguilbert¹ : à la structuration mercantiliste autour de l'Etat comme centre, celui-ci avait opposé l'agriculture comme source des richesses, et lieu premier du relèvement du royaume. Pourtant le courant agrarien n'a jamais présenté une unité comparable à celle qui regroupa autour de Gournay les partisans du *doux commerce*. Si l'on voulait en suivre l'histoire, dans la première moitié du XVIII^e siècle, on trouverait qu'en font partie des personnalités très dissemblables. D'un côté, d'Argenson. Il est partisan de la liberté du commerce (il approuve la campagne de Gournay, et, dans ses articles ou mémoires sur la question, fait une défense de principe du *laissez passer*), il expose le projet d'une réforme politique visant à accorder plus d'autonomie à des assemblées provinciales ou municipales, et se montre très critique vis-à-vis des prétentions nobiliaires². De l'autre côté, Mirabeau. Il propose, dans *L'Ami des hommes*³, une sorte de version agrarienne du féodalisme ; les rapports de dépendance personnelle y prennent la place des échanges commerciaux (sa solution pour la *pauvre noblesse* est son retour au service domestique de la famille), les paysans aiment leur seigneur et vivent dans une relation fusionnelle à la terre, tout cela forme des micro-sociétés locales vivant en circuit fermé.

Le discours agrarien a cependant une unité : il est essentiellement un discours de la crise. C'est ce qui fait son originalité par rapport à la critique de Gournay : celui-ci en appelle au déploiement, à libérer des initiatives entravées par les règlements, resserrées dans les monopoles. Le discours agrarien dit un mal beaucoup plus profond. Il peut, là encore, trouver argument chez Boisguilbert, pénétrant analyste des crises qui marquent la fin du règne de Louis XIV. Mais le discours agrarien ne vise pas l'étude de conjoncture, il dit la dimension structurelle d'une crise permanente, presque intemporelle : à lire le début de l'article « Grains », très caractéristique du discours agrarien de la crise, on ne croirait

¹ Boisguilbert, *Détail de la France*, 1695 ; *Cause de la rareté de l'argent*, 1704 ; *Traité des grains*, 1704 ; *Factum de la France*, 1705 ; *Dissertation sur la nature des richesses*, 1707 ; in *Economistes et financiers*, éd. Guillaumin, Paris, 1843 et Paris, INED, 1966.

² D'Argenson (René Louis de Voyer, marquis d') n'a publié de son vivant que quelques articles, dont la Lettre à l'auteur du *Journal Economique* au sujet de la *Dissertation sur le commerce* de M. le Marquis Belloni, Du bien que les seigneurs peuvent faire aux habitants de leurs terres (*J. Economique*, juin 1751) ; Les *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres Etats, suivies d'un nouveau plan d'administration*, où il expose ses projets de réforme politique, sont écrites vers 1739, mais publiées en 1764, après sa mort ; on trouvera l'essentiel de sa réflexion dans l'édition du *Journal et Mémoires*, éd. Rathery, 1859-1867.

³ Mirabeau (Victor Riquetti, marquis de), *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, 1^{re}, 2^e et 3^e parties, Avignon, 1756-1758 ; la « conversion » de Mirabeau aux idées de Quesnay intervient dans l'été 1757, cf. G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., t. I, p. 53-60.

jamais que Colbert, violemment dénoncé comme le responsable de tous les maux dont souffre la France, est mort depuis plus de cinquante ans.

La critique agrarienne dissocie le mercantilisme. Là où celui-ci établit des couples (de l'intérieur et de l'extérieur, du superflu et du nécessaire, du naturel et de l'artificiel, du particulier et du général) dont il cherche l'équilibre, elle fait apparaître autant d'oppositions et, dans chacune, une inversion des pôles : la ville contre la campagne, le commerce contre l'agriculture. D'Argenson comme Mirabeau disent le luxe qui prolifère quand manque le nécessaire, les colonies peuplées aux dépens de la métropole, l'abondance de quelques lieux — la capitale surtout — et la désertification partout ailleurs¹, les arts admirés et la nature négligée, les palais dorés, les statues élevées, mais les terres sans culture et les villages abandonnés. L'inversion fondamentale est celle qui transpose à l'intérieur ce qu'on prétend chercher à l'extérieur : le développement, des villes, des manufactures, du superflu s'est fait « aux dépens » de la campagne, de l'agriculture, du nécessaire. La chrématistique a dévoré l'économie.

La critique agrarienne dit ainsi la disparition de la nature au profit de l'artifice, le tort fait à l'agriculture. Monde à l'envers, qu'il faut remettre à l'endroit, la proposition est toujours de rétablir l'agriculture : Mirabeau est partisan de ce qu'il appelle le « reversement », le retour à la campagne des populations qui ont engorgé les villes, ce serait « transporter les fumiers de Paris sur les campagnes arides »². Discours d'opposition au mercantilisme, le discours agrarien se situe cependant dans le même espace, puisqu'il en occupe le cœur, et tente de dissocier la structure aristotélicienne de la recherche machiavélienne de l'hégémonie. D'Argenson en dit l'inutilité et la nocivité : « Des bâtiments immenses chargent l'Etat de dettes ; une branche de commerce acquise à prix d'argent ne procure qu'une fausse utilité au Royaume en général, et enrichit seulement quelques villes ou des particuliers qui sont déjà dans l'abondance. »³ Il propose ainsi d'abandonner ce « commerce forcé » et de porter « notre principale attention sur les affaires de la campagne, sur le commerce intérieur, préférable infiniment à celui du dehors »⁴. Cet appel au repli vers l'intérieur, au retour aux valeurs les plus intimes

¹ Paris et le désert français est un des thèmes favoris de la critique agrarienne. D'Argenson écrit : « De nos jours, la France s'est métamorphosée de femme en araignée (...) grosse tête et longs bras maigres (...) Toute graisse, toute substance s'est portée à Paris aux dépens des provinces amargées et exténuées » (*Pensées sur la réformation de l'Etat*, in *Œuvres*, éd. Jannet, 1858, p. 325). Mirabeau cite un auteur italien : « Parigi, Parigi, tu sei capo del regno, ma capo troppo grosso, troppo capricioso » (*L'Ami des hommes*, op. cit., II, p. 153).

² Mirabeau, *Ami des hommes*, II, p. 168.

³ D'Argenson, *Considérations sur le gouvernement...*, éd. de 1784, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

et les plus fondamentales, peut être entendu comme la recherche d'une réconciliation : réparer le tort fait à la France, en son agriculture, ne peut que mettre tout le monde d'accord.

Il est c'est bien ainsi que fut d'abord reçue la campagne pour la liberté du commerce des grains quand cette vieille revendication agrarienne (Boisguilbert fait de la « libre sortie des blés » le préalable de tout rétablissement de l'agriculture) connut, au milieu du siècle, un regain d'actualité. L'exemple venait d'Angleterre : en subventionnant ses exportations de céréales elle avait réussi à soutenir la concurrence des pays traditionnellement exportateurs (Pologne, Danemark, Sicile...) et à développer son commerce de blés. Un mémoire de 1749 loue les Anglais d'avoir accordé la liberté d'exportation, « liberté d'autant plus sage qu'ils tirent un gros argent de la vente de leurs blés en dehors sans que cette sortie soit capable de les affamer, puisque la quantité qui sort est plus que compensée par l'augmentation du produit que procure l'émulation du laboureur »¹.

On avait jusque-là soigneusement distingué les objectifs. D'un côté, le commerce extérieur, source de profit ; de l'autre, la subsistance, où le blé, nourriture du peuple, « objet de son premier besoin », tenait une place dominante. Il était le souci constant de l'administration : on en estimait les récoltes attendues, on en contrôlait les ventes par la police des marchés, on en réglait l'exportation (le régime ordinaire étant l'interdiction, les sorties ne pouvaient être autorisées que par des permissions exceptionnelles)². L'exemple anglais montrait que les blés exportés n'étaient pas des blés enlevés, soustraits à la nourriture de peuples exposés à la disette. Il faisait donc espérer que les objectifs jusque-là disjoints étaient conciliables, qu'on pouvait envisager le blé comme objet de commerce, donc de profit, sans qu'il cessât d'être objet de subsistance.

Tous les partisans de la liberté du commerce et du développement de la concurrence se firent donc les apologistes de l'Angleterre. Gournay, le premier, expose l'exemple anglais, et en souhaite l'application en France : « Quel commerce avons-nous un plus grand intérêt à faire fleurir et à rendre libre que celui du blé ? »³ Plumart de Dangeul dit tous les bons effets d'une mesure qui a

¹ Mémoire anonyme de 1749, cité par Dupont de Nemours dans un rapport de 1789 à l'Assemblée nationale : *De la législation des grains depuis 1692*, repris par Condorcet dans sa *Bibliothèque de l'homme public*, Paris, 1790-1792, vol. VI, t. XIII, p. 112.

² Sur toutes ces questions cf. S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple, le roi*, Paris, Librairie académique Perrin, 1986, et *Les ventres de Paris*, Paris, Fayard, 1988.

³ Gournay, *Remarques*, op. cit., p. 106.

permis à l'Angleterre de devenir, d'importatrice qu'elle avait été jusqu'alors, exportatrice de blés. Herbert, enfin, consacre un livre entier à la question¹. Forbonnais lui-même, dans le chapitre sur l'agriculture des *Eléments du commerce*, analyse favorablement la politique anglaise d'exportation, et en dégage la leçon généralement retenue par ses partisans : « Les peuples qui n'ont envisagé la culture des terres que du côté de la subsistance, ont toujours vécu dans la crainte des disettes, et les ont souvent éprouvées. Ceux qui l'ont envisagée comme un objet de commerce ont joui d'une abondance assez soutenue pour se trouver toujours en état de suppléer aux besoins des étrangers. »²

Entre Gournay et Forbonnais des divergences existent, où l'on retrouve la distinction déjà faite entre le *doux commerce*, et un mercantilisme ouvert à la concurrence.

Gournay dit la supériorité d'une libre circulation des blés, qui, apportant les blés là où ils sont chers, « fait alors ouvrir les magasins sans vexation ni violence »³ et Herbert développe une critique libérale de la police des grains, disant l'inutilité, ou la nocivité, des règlements, alors que « plusieurs choses ne vont bien que parce qu'elles ont échappé à la vigilance des lois » et que « le concours de plusieurs marchands, la liberté et la sûreté du commerce »⁴ suffisent à procurer et à distribuer l'abondance. Il se préoccupe donc, avant tout, des mesures qui permettront aux négociants de « monter » un véritable commerce des grains : qu'on reconnaisse enfin l'honnêteté du négociant et qu'on supprime toutes les mesures limitant et contrôlant l'accès à la profession, qu'on mette fin au régime de permissions locales et temporaires pour l'exportation ; alors on aura des marchands riches, capables de mener à bien cette profession aussi profitable qu'utile.

Forbonnais, favorable, comme on l'a vu, à la liberté de circulation intérieure des grains, admet tous les avantages de la concurrence des négociants ; mais il fait surtout ressortir ce que les partisans du *doux commerce* négligent : la dimension essentiellement politique de l'exemple anglais : par « un coup habile dont la profonde combinaison appartient aux Anglais seuls », ils ont su à la fois surmonter la concurrence et affronter les craintes populaires devant la sortie des blés. Mesure politique, l'exemple anglais n'est pas généralisable. Forbonnais ne pense

¹ Toute cette propagande accompagnait une tentative gouvernementale de libéralisation, mais l'arrêt de 1754, pris en ce sens, fut sans effet. D'après Kaplan, il fut « une source de frustration et de mécontentement pour les partisans de la liberté » (*Le pain, le peuple, le roi, op. cit.*, p. 98).

² Forbonnais, *Eléments du commerce, op. cit.*, I, p. 105.

³ Gournay, *Remarques*, p. 107.

⁴ Herbert, *Essai sur la police générale des grains, op. cit.*, p. 21.

pas qu'on puisse, en France, subventionner les exportations ; il se montre avant tout soucieux de concilier les principes du commerce (la concurrence) et ceux de l'administration : liberté de circulation intérieure et police des grains, sortie des blés contrôlée par des permissions indexées sur les prix ; tout cela pour assurer l'objectif mercantiliste d'équilibre entre les différentes parties de la population (entre les intérêts des cultivateurs et ceux de la subsistance du peuple). Aussi Forbonnais ne pense-t-il pas que la seule circulation suffira à la régulation des besoins, il compte avant tout sur le stockage des blés (dont les négociants devraient avoir la liberté) et pense que le *Traité de la conservation des grains* de Duhamel du Monceau (paru en 1753) est l'« unique expédient capable de perfectionner notre police sur les grains »¹.

Régulation par les flux contre régulation par les stocks : la différence est importante, séparant la pleine liberté du commerce, d'un contrôle par l'administration². Elle n'empêcha cependant pas que se fit, autour des décrets de libéralisation de 1763 (sur la circulation intérieure) et de 1764 (sur l'exportation), un accord, dont le texte même des décrets dit le contenu : *l'abondance des subsistances* (l'édit de 1763 envisage de « procurer l'abondance des denrées nécessaires à la vie » et celui de 1764 d'« entretenir l'abondance »). Tous ceux qui nourrissaient un tel espoir en partageaient les présupposés.

Le premier présupposé est le maintien de la conception mercantiliste du commerce, qui en fait l'échange du superflu contre le nécessaire. Attendre du commerce des grains (cette branche nouvelle qu'on ouvre) qu'il entretienne l'abondance des subsistances, c'est considérer qu'on produit d'abord le nécessaire, c'est-à-dire des subsistances, dont on commercialise le superflu³.

Le deuxième présupposé est que ce superflu existe. On en est persuadé parce qu'on est persuadé que la France est fertile. Tout le raisonnement d'Herbert suppose que, lorsqu'il y a des disettes, la faute ne peut en être imputée à la nature, mais qu'elle incombe aux hommes, aux règlements qu'ils font mal à propos. Aussi l'opposition à l'abolition des règlements, à la liberté du commerce ne peut-elle être le fait que d'esprits timorés : « Quoique que l'on soit persuadé en général que nos terres sont fécondes, et qu'il y a un profit cer-

¹ Forbonnais, *Eléments du commerce*, I, p. 134.

² Cf. la présentation de cette alternative que fait A. Guéry dans *Echanges et marchés d'Ancien Régime*, art. cité, p. 120.

³ On ajoutera à cela que tous ces écrits maintiennent la distinction entre intérieur et extérieur : il va de soi, pour Herbert, que la « nouvelle branche de commerce », dont on peut attendre des profits, est l'exportation du blé, alors que la circulation intérieure doit distribuer l'abondance.

tain à vendre des grains au dehors ; cependant, on n'ose établir la liberté du commerce. »¹

Telle est donc la première idée de l'abondance, résultat direct de la fécondité naturelle. Tel est son préjugé : celui d'un amoncellement de subsistances, d'une profusion matérielle de nourriture, qui servent d'abord à nourrir ceux qui sont sur place et dont l'excédent est vendu au dehors. Herbert calcule que la France pourrait produire de quoi nourrir 31 245 000 habitants (il estime la population française à 18 millions d'habitants). Plumart de Dangeul fait une présentation encore plus suggestive des bons effets de la politique anglaise des blés : « Depuis qu'elle s'en est fait un objet de commerce, sa culture a tellement augmenté, qu'une bonne récolte peut la nourrir cinq ans. »² L'abondance ou le gros tas de blé, l'inépuisable réserve de nourriture... C'est bien d'un excédent que les partisans de la liberté du commerce demandent la sortie, la libre profusion des flux.

C'est dans ce contexte que Quesnay publie l'article « Grains », qui peut être considéré (Turgot a raison) comme un nouveau manifeste en faveur de la liberté du commerce : Quesnay cite longuement Herbert et Plumart de Dangeul. S'il intervient dans une campagne déjà bien développée, son apport est cependant nouveau. D'abord parce qu'il y fait entendre des thèmes agrariens. Le début de l'article « Grains » tient le discours de la crise ; il dénonce l'inversion : « Les manufactures de luxe ont séduit la nation (...) on y a employé une multitude d'hommes dans le temps que le royaume se dépeuplait et que les campagnes devenaient désertes » ; il rappelle le tort fait à l'agriculture, « la plus féconde et la plus noble partie de notre commerce », et appelle à son « rétablissement »³. A cela, Quesnay ajoute une contribution originale, qui va modifier le débat : en apportant la preuve du rapport entre le débit des blés et leur production (rapport qu'on se bornait généralement à constater dans l'exemple anglais), il va séparer abondance et subsistances, et introduire une nouvelle association : celle de l'abondance et de l'opulence.

Ce chapitre est consacré à présenter cette transformation, où s'invente l'économie, et à en apprécier la portée théorique.

¹ Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, p. 4.

² Plumart de Dangeul, *Remarques sur les avantages...*, p. 83.

³ Quesnay, « Grains », in *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, INED, 1958, t. II, p. 459.

DE L'ABONDANCE A L'OPULENCE :
L'INVENTION D'UNE SCIENCE NOUVELLE

Les prix

Sans doute les partisans de la liberté du commerce avaient-ils, avant l'intervention de Quesnay, d'autres arguments que l'inépuisable fécondité de la France pour avancer que le développement du commerce entraînerait une augmentation de la production. Herbert tire de sa lecture de Duhamel du Monceau des indications sur la conduite du cultivateur : s'il est assuré de vendre, il augmentera ses emblavures, alors que dans le cas contraire, il les limitera, ce qui entraînera une dégradation des cultures. Herbert explique ainsi que la disette puisse suivre l'abondance : lorsqu'on n'a pas autorisé la sortie des blés après une récolte abondante, ou qu'on l'a autorisée trop tard, quand les prix se sont effondrés, le cultivateur qui a mal vendu, sème moins. Il en conclut que seule la liberté « pleine et entière » donnera au paysan l'assurance de toujours vendre son blé, et lui en fera produire davantage¹.

Cette liaison entre les prix et la quantité produite transforme l'idée immédiate, et naïve, du gros tas de blé. Déjà Boisguilbert voulait « purger l'erreur publique, savoir que l'on ne peut ôter du blé d'un tas ou d'une quantité, sans diminution ou sans perte pour le nombre »² ; à tous ceux qui ne considéreraient que la masse des blés, il objectait que ce n'est pas la quantité qui fait l'abondance, mais le niveau des prix.

La propagande physiocratique pour le *bon prix* développe cette argumentation. Boisguilbert se plaignait qu'on raisonnât trop souvent comme si le blé était un don gratuit de la nature, comme s'il poussait « comme un champignon »³. Quesnay lui fait écho : « On voudrait beaucoup de blé et on ne sait pas ce que la culture du blé coûte au laboureur. »⁴ Le *bon prix* est donc celui qui tient compte de ces frais, et la dix-huitième *Maxime générale du gouvernement d'un royaume agricole* pose la liaison entre la quantité et les prix : « Abondance et non valeur n'est pas richesse. Disette et cherté est misère. Abondance et cherté est opulence. »⁵

¹ Cf. Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, p. 112.

² Boisguilbert, *Traité des grains*, in *Economistes et financiers...*, op. cit., p. 377.

³ *Ibid.*, p. 325.

⁴ Quesnay, « Hommes », INED, p. 549.

⁵ Quesnay, *Maximes générales*, INED, p. 954.

Par de telles affirmations, Quesnay se sépare de Gournay ou de Herbert. Ceux-ci appliquent les principes de la concurrence, qui sont ceux du bon marché : ils affirment la capacité des négociants, si rien ne les gêne, à procurer l'abondance et à faire baisser les prix. Quesnay voit là un faux espoir¹ et insiste sur la *cherté* (il n'hésite pas à employer le mot, dès l'article « Grains », même s'il précise qu'il ne peut être synonyme de « prix excessif »²), faisant intervenir le point de vue du fermier comme une critique des discours antérieurs.

A tous ceux — administrateurs autant que négociants — qui se sont occupés jusque-là des blés et de leur commerce, Quesnay reproche de ne connaître d'autres prix que ceux qu'ils trouvent dans les mercuriales, et de n'utiliser d'autres prix moyens que le « prix commun de l'acheteur », moyenne arithmétique qui « ne se forme que du résultat de la variété des prix de plusieurs années »³. Or le fermier n'en a cure : « Le prix commun qu'on se forme des prix de plusieurs années n'est pas une règle pour lui ; il ne participe point à cette compensation qui n'existe que dans le calcul à cet égard. »⁴ Sa « règle » fait intervenir les quantités vendues, qui, à la différence des quantités achetées, sont des quantités variables. De ces variations, « le prix commun du vendeur », moyenne pondérée qui « se forme du résultat des différents prix et des différentes quantités inégales du blé vendu à différents prix dans une suite d'années » tient compte ; il diffère — en baisse — du prix moyen de l'acheteur⁵. Le cultivateur se « règle » aussi sur les frais de culture : « Pour mieux comprendre le dépérissement indispensable de l'agriculture, par l'inégalité excessive des prix du blé, il ne faut pas perdre de vue les dépenses qu'exige la culture du blé. »⁶ C'est pour expliquer ces dépenses à ceux qui les ignorent que Quesnay construit un modèle d'exploitation agricole : « Une charrue de quatre forts chevaux cultive quarante arpents de blé, et quarante arpents de menus grains qui se sèment au mois de mars. »⁷ C'est la base de tous les calculs des articles « Grains » et « Fermiers » ; dans cette comptabilité agricole, s'invente l'économie.

L'économie, pour Quesnay, c'est d'abord la recherche de la *règle*, celle du domaine, ou de l'exploitation agricole. Tous ceux qui ne connaissent de l'agriculture que l'extérieur, les résultats, les champs en friche ou cultivés, ce qui arrive

¹ Cf. Quesnay, « Hommes », INED, p. 555.

² Cf. « Grains », p. 509.

³ Quesnay, « Hommes », INED, p. 531.

⁴ Quesnay, « Fermiers », INED, p. 442.

⁵ Cf. « Hommes », p. 531.

⁶ « Fermiers », p. 442.

⁷ « Fermiers », p. 443.

sur les marchés et à quel prix, ne savent pas ce qu'il en coûte de cultiver du blé, ni surtout comment cela coûte, comment les dépenses sont distribuées, reportées d'un emploi à l'autre, ils ignorent l'économie de la ferme, et la règle qui la dirige. L'article « Fermiers » commence par une critique de ceux qui n'aperçoivent l'agriculture que de trop loin, ne la considèrent « que sous son aspect général », dont les regards parcourent rapidement les champs. Il invite tous ces observateurs lointains à descendre de leur cheval ou à sortir de leur carrosse et à venir y voir de plus près, car « ce coup d'œil ne nous instruit pas du produit des récoltes ni de l'état de la culture, et encore moins des profits qu'on peut retirer des bestiaux et des autres parties nécessaires de l'agriculture : on ne peut connaître ces objets que par un examen fort étendu et fort approfondi »¹.

L'invention de l'économie, c'est d'abord un nouveau regard sur l'agriculture, précis, minutieux. J.-C. Perrot a dit tout l'apport des physiocrates en matière de comptabilité agricole : des anciens bilans, en termes d'achat et de vente, ils ont commencé à faire des comptes d'exploitation². L'économie que découvre le regard attentif aux travaux de la ferme est indissociable d'une agronomie, de cette « agronomie du second degré » dont F. Dagognet a souligné l'importance³.

Origine de « la science nouvelle », la découverte de la règle du domaine — ou l'invention de l'économie — va apporter des éléments nouveaux à la campagne pour la liberté du commerce des grains, et ce d'autant plus, que des enquêtes dont les articles « Fermiers » et « Grains » exposent les résultats, Quesnay revient avec une vision de l'agriculture différenciée dans les deux pôles de la grande et de la petite culture.

La grande culture est menée par de riches fermiers, qui cultivent de grandes étendues avec leurs charrues que traînent des chevaux, emploient des manouvriers, et payent leur fermage en argent au propriétaire. La petite culture est aux mains de métayers qui, sur de petites surfaces, attellent des bœufs ; ceux-ci leur sont fournis par les propriétaires de la terre avec qui ils partagent les récoltes. Culture pauvre, qui nourrit difficilement ceux qui s'y livrent : on y peut voir la dégradation à laquelle est condamnée une agriculture bornée à la subsistance. Elle est donc une pièce décisive dans la critique que fait Quesnay des politiques qui ont conduit l'agriculture de France à la ruine. C'est pourquoi, dans la ques-

¹ Quesnay, « Fermiers », INED, p. 427.

² J.-C. Perrot, La comptabilité des entreprises agricoles dans l'économie physiocratique, *Annales ESC*, mai-juin 1978.

³ F. Dagognet, *Les révolutions vertes*, Paris, Hermann, 1973, p. 63.

tion des blés, la misère de la petite culture a encore plus d'importance que les promesses de la grande. La distinction entre petite et grande culture, introduite par Quesnay dans l'article « Fermiers », et largement commentée et développée ensuite par ses disciples, a fait l'objet d'un débat¹ : qu'il s'agisse de remettre en cause les critères de la distinction, ou de refaire les comptes présentés, on s'aperçoit que, pour tous ceux qui n'admettent pas une distinction aussi nettement valorisée, ce qui fait problème, c'est la condamnation de la petite culture. Dans ses *Observations économiques*, Forbonnais critique le schématisme de la distinction de la petite et de la grande culture et « qu'on veuille faire une règle générale de ce qui doit dépendre de diverses occurrences »². Il affirme que la combinaison d'activités diverses donne à la petite culture une logique différente de celle de la grande, mais qui, si on la prend en considération, permet d'affirmer que la petite culture n'est pas entièrement misérable, qu'elle peut rapporter quelque chose. Certes, précise Forbonnais, elle ne rend pas riches ceux qui la font, mais elle leur assure la nourriture, et même un petit superflu. Il désigne par-là le nœud même de la question : savoir si la subsistance peut être un objectif.

La petite culture réduite à la subsistance

Les comptes de la petite culture ne font apparaître que des soustractions car c'est là « qu'on ne cultive les terres qu'aux dépens des terres mêmes, et qu'on en tire le produit que l'on peut en les faisant valoir avec le moins de dépenses qu'il est possible »³. Cette culture qui se fait « aux dépens », au détriment, de la terre à laquelle on retire ce qu'on peut, est une critique de tous ceux qui veulent faire « baisser le prix du blé »⁴, et qui louent l'usage des bœufs parce qu'ils coûtent moins cher, à acheter ou à nourrir, que les chevaux. A vouloir réduire les frais, on a toujours des frais, entrée négative d'un compte d'exploitation, et on n'a pas de recette. Le métayer, qui limite tant qu'il peut ses dépenses, cultive lui-même avec sa famille, évite les frais de domestiques, une partie des frais de la moisson, et les frais de battage, il sème ce qu'on peut récolter vite et sans trop de mal,

¹ Il s'expose dans le *Journal de l'agriculture* (articles en 1764-1765) et dans l'organe officiel de la physiocratie, *Les Ephémérides du citoyen* (articles en 1766 et 1767). Dans ses *Observations économiques*, jointes à ses *Principes économiques* (1767), Forbonnais critique Quesnay et ses articles de l'*Encyclopédie*, et particulièrement la distinction de la grande et de la petite culture. Sur cette question cf. Weulersse, *op. cit.*, I, p. 88-92 et 324-366, et l'article de J.-C. Perrot sur la comptabilité des physiocrates.

² Forbonnais, *Observations économiques*, t. 2 des *Principes économiques*, p. 55.

³ « Grains », INED, p. 469.

⁴ « Hommes », p. 550.

« l'orge, l'avoine, le blé noir, les pommes de terre, le blé de Turquie ou d'autres productions de vil prix », laisse des terres en friche pour nourrir ses bœufs, paye ses ouvriers en nature lorsqu'il est contraint d'y avoir recours, se borne à produire de quoi subsister : « Il consomme la plus grande partie de sa récolte pour sa nourriture et celle de sa famille. »¹

La petite culture est donc l'image même d'une agriculture de subsistance, qui, se faisant aux dépens de la terre, se fait aussi à ceux de la nation : « Entre tous les hommes qui produisent par leurs travaux, ceux qui ne consomment que ce qu'ils produisent et tout ce qu'ils produisent, sont les moins profitables à l'Etat. »² Le métayer, que ses ressources insuffisantes contraignent à faire des charrois, travail de transport, mécanique et stérile, est l'image même, pour Quesnay, de la France dominée par le mercantilisme, où, parce que l'agriculture est réduite à la subsistance de la nation, on est contraint à rechercher des ressources supplémentaires dans les manufactures et le commerce. La généralisation de la petite culture bornée à la subsistance fait apparaître un pays misérable qui, faute de développer son agriculture, est « réduit » à rechercher des ressources précieuses : « Une nation qui a peu de commerce de denrées de son cru et qui est réduite pour subsister à un commerce d'industrie, est dans un état précaire et incertain. »³

De cette petite culture de subsistance généralisée à la nation, Quesnay tire la leçon qui la condamne : « Il n'y a donc que les nations où la culture est bornée à leur propre subsistance, qui doivent redouter les famines. »⁴ Il radicalise ainsi le débat sur la liberté du commerce des grains, en y introduisant un argument supplémentaire. Permettre l'exportation c'est s'exposer à la disette, car les blés exportés sont des blés enlevés à la nourriture du peuple : tel est l'argument le plus ancien, que tiennent ceux qui sont opposés à la sortie des blés. Mais non, objectent les libéraux, la liberté du commerce et l'assurance du débit entretiennent l'abondance ; c'est un argument de déploiement : le superflu pourvoira au nécessaire. Quesnay joue dans l'inversion en affirmant que, bien loin que la liberté d'exporter expose à la disette, c'est au contraire l'interdiction qui y conduit sûrement. Dans un pays d'où l'on ne peut laisser sortir les blés, l'abondance est à craindre : elle fait tomber les blés en « non-valeur », les paysans, trop pauvres, ne peuvent les stocker, ils les donnent à manger aux animaux. Quesnay apporte ainsi

¹ Quesnay, « Fermiers », p. 445 et 453.

² Quesnay, « Hommes », p. 553.

³ Quesnay, « Grains », p. 499.

⁴ *Ibid.*, p. 494.

la preuve, a contrario, de la liaison du débit et de l'abondance¹, mais, du même coup, il dissocie abondance et subsistance : « Il faudrait donc éviter l'abondance du blé dans un royaume où l'on n'en devrait recueillir que pour la subsistance de la nation. »² Le rêve d'associer la subsistance et l'abondance, qui faisait se rencontrer Forbonnais et Herbert, a vécu.

Au plus fort du débat sur la liberté du commerce des grains, Diderot, dans son *Apologie de l'abbé Galiani*, réitérera l'objectif mercantiliste de l'autosuffisance : « Il faut s'en tenir à une culture qui suffit à nos besoins actuels. »³ Quesnay lui avait par avance répondu qu'un tel objectif ne peut jamais être atteint : viser la subsistance, c'est s'exposer à la disette.

La dénonciation de la misère de la petite culture atteint, en son cœur, l'objectif autarcique. Quesnay le dit impossible, car l'auto-suffisance et le commerce s'excluent. « Les paysans, les pauvres, qui ne cultivent que quelques productions de vil prix, qui s'en nourrissent, qui ne vendent rien, qui n'achètent rien, qui ne servent à rien aux autres hommes, et qui ne sont occupés uniquement qu'à pourvoir difficilement et misérablement à leurs besoins »⁴, sont la preuve que, en se bornant à la subsistance, on se coupe du commerce : il n'y a pas autarcie, c'est-à-dire relations d'échange et de circulation, entre des groupes différenciés à l'intérieur d'une même unité, mais repli sur soi dans un cycle de misère croissante : « Ces hommes, qui se multiplient à proportion que ceux qui les gouvernent les ruinent et ruinent l'Etat, périssent enfin, et le territoire abandonné ne soumet plus que des friches à la domination du souverain. »⁵

Abondance et opulence

Comme tous les partisans de la liberté du commerce des grains, Quesnay pense que la France peut augmenter sa production de blé, et, pour le prouver, il se livre à une estimation chiffrée de la production totale, en volume, du blé en France. Il tient compte de la productivité comparée des chevaux et des bœufs, de l'affectation des terres labourables en France, suivant l'assolement (triennal ou biennal) et le rapport entre grande et petite culture, et parvient à une production

¹ « Il n'y a que la facilité du débit à bon prix, qui puisse maintenir l'abondance et le profit » (« Grains », p. 461).

² *Ibid.*, même raisonnement dans « Hommes », p. 550.

³ Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani, Œuvres politiques, op. cit.*, p. 120.

⁴ Quesnay, « Hommes », p. 553.

⁵ *Ibid.* On saisit là toute la dramatisation hyperbolique de la misère de la petite culture.

globale moyenne en France de 45 millions de setiers (11 pour la grande culture, 34 pour la petite). Le « rétablissement parfait de notre culture » (la généralisation de la grande culture) porterait cette production à 70 millions de setiers, 44 millions couvriraient la production nationale, ce qui laisserait un excédent de 26 millions pour l'exportation¹.

C'est beaucoup plus précis que les promesses de cinq ans d'avance que faisait Plumart de Dangeul, et c'est moins, beaucoup moins. Quesnay, pourtant, trouve que c'est trop, beaucoup trop : « Ces vingt-six millions seraient surabondants dans le royaume. » Et cela, même si l'exportation était permise : le volume des blés exportés et commercialisés en Europe est, selon ses estimations, bien inférieur à l'excédent potentiel d'un royaume agricole peuplé de riches fermiers. Les Français ne pourraient espérer vendre leurs excédents un « bon prix ». Il y aurait trop de blé produit en Europe et même dans le monde, puisque Quesnay prend au sérieux la menace de baisse des prix que représentent les blés américains². La preuve de la liaison du débit et de l'abondance est alors une preuve par excès, qui inverse les craintes : « L'abondance des productions que procurerait en France l'agriculture portée à un haut degré, ne pourrait-elle pas les faire tomber en non-valeur ? »³

Quesnay s'élève contre « le préjugé qui porte à favoriser l'abondance des denrées de premier besoin, préférablement à celle de moindre besoin au préjudice de la valeur vénale des unes ou des autres », préjugé « inspiré par des vues courtes qui ne s'étendent pas jusqu'aux effets du commerce extérieur réciproque »⁴. C'est que l'avantage du commerce extérieur ne se trouve pas dans l'augmentation des quantités exportées, mais dans la régularisation et l'augmentation des prix ; l'ouverture des frontières soutiendra « la valeur vénale des productions au prix qui a cours entre les nations commerçantes »⁵. Il n'est pas nécessaire pour cela d'exporter réellement, la liberté peut être séparée du commerce, car l'avantage qu'on en attend « n'est qu'arrangement sans productions, et peut même se supposer par la seule liberté du commerce, sans commerce effectif »⁶.

La règle de l'économie n'est pas le besoin, mais le prix. Là où Herbert supposait que le cultivateur, du moment qu'il serait assuré du débit, augmenterait ses emblavures, Quesnay montre qu'il faut diversifier les cultures : limiter le blé, culture chère, aux meilleures terres, car « les terres fort médiocres qu'on cultive

¹ Calculs présentés dans « Fermiers », p. 437 et repris dans « Grains », p. 461.

² Cf. « Fermiers », p. 439, 448-449 et « Grains », p. 495.

³ Quesnay, « Grains », p. 494.

⁴ Quesnay, *Extrait des Économies royales de M. de Sully*, INED, p. 673.

⁵ Quesnay, *Du commerce*, INED, p. 832.

⁶ Quesnay, *Répétition de la question proposée dans la gazette du commerce*, INED, p. 773.

pour le blé, ne dédommagent pas suffisamment des frais de cette culture »¹ ; sur les bonnes terres, ne pas s'en tenir au blé, mais développer de nouvelles cultures ou, mieux encore, des prairies artificielles qui permettent d'engraisser des « bestiaux de profit »². Quesnay n'est donc pas l'homme des blés, ce partisan de la monoculture céréalière qu'on l'a souvent accusé d'être³.

Telle est la rupture qu'introduit Quesnay. En liant l'abondance à l'opulence, il cesse d'envisager la subsistance comme une finalité. Il se détourne de l'idée d'une production d'auto-consommation (à l'échelle de la ferme) ou d'autarcie (à l'échelle de la nation). Il n'est pas nécessaire de produire prioritairement ce dont on a besoin, on peut se le procurer par l'échange et surtout par « le commerce extérieur qui pourvoit à tout ». Par là, Quesnay rejette la recherche mercantiliste de l'hégémonie commerciale : à la guerre des tarifs, il oppose les avantages réciproques d'un commerce libre ; surtout, en faisant voir que ces avantages sont dans la mise à niveau des prix, beaucoup plus que dans une activité nouvelle, il ruine l'articulation des objectifs caractéristique du mercantilisme. « L'agriculture, sans le secours du commerce, serait très bornée dans son effet essentiel, et dès lors n'atteindrait jamais à sa perfection »⁴ : à cette affirmation de Forbonnais, Gournay ou Herbert auraient souscrit, car elle posait qu'une activité tournée vers l'intérieur, et visant la subsistance, trouvait un appui dans une activité orientée vers l'extérieur, et le profit. Ainsi le blé pouvait-il être à la fois objet de subsistance et de commerce. A cette compatibilité, Quesnay substitue un clivage : s'il est objet de subsistance, le blé mène à la disette, s'il est objet de commerce, il l'est depuis que l'on a envisagé de le produire. De ce cycle de l'opulence, que Quesnay fait ainsi entrer dans le débat, il lui faut faire la théorie.

L'invention d'une science nouvelle

Lorsque Gournay oppose, aux spéculations vagues d'un gouvernement ignorant du commerce, l'intérêt du commerçant qui suffit à diriger ses affaires, il

¹ « Fermiers », p. 441.

² Cf. « Fermiers », p. 440 et « Grains », p. 473.

³ Cf. F. Dagognet, *Des révolutions vertes*, p. 34 sq., le blé est « la folie même de Quesnay ». Mais ce sont des raisons économiques (accroître le revenu) plutôt qu'agronomiques (tenir compte des potentialités du sol) qui le conduisent à recommander une certaine diversification des cultures. Il est vrai aussi que la distinction entre grande et petite culture oriente le regard des physiocrates qui, obsédés par les friches (ou plutôt les jachères) de la petite culture, tendent à y assimiler les pâtures, et n'accordent pas, pour cette raison, toute l'importance qu'elle mérite à la « révolution fourragère ».

⁴ Forbonnais, *Éléments du commerce*, p. 64.

continue à se réclamer du secret du négoce, qu'une longue suite de ses prédécesseurs avait opposé aux interrogations et aux incitations du gouvernement : le principe de l'intérêt enferme dans l'expérience, propre à chacun, le savoir dont il a besoin. Quesnay ne fait pas mystère du savoir du fermier : il l'expose dans l'*Encyclopédie*, car il ne répond pas à l'enquête mercantiliste par l'impossibilité de calculer, mais par d'autres calculs. Aussi toute sa démarche présuppose-t-elle qu'un savoir existe, que l'économie est une science.

Sans doute Gournay souhaite-t-il le développement d'une « science du commerce ». Mais il ne s'agit pas de la même chose. Ce que lui et ses amis rassemblent, ce sont les éléments d'une théorie des choix rationnels : connaître les contraintes, anticiper les conduites. Herbert raisonne ainsi lorsqu'il affirme qu'il est « naturel qu'un propriétaire tourne ses vues sur les denrées dont la vente est la plus assurée, la plus libre et la plus avantageuse ? »¹. Aussi la critique libérale fait-elle voir dans les mesures gouvernementales autant d'entraves qui limitent les choix. Chez Quesnay les métayers « réduits à se procurer leur nourriture par la culture du blé noir ou d'autres grains de vil prix »² n'ont pas de choix, ils sont sous un tel poids de contraintes qu'ils sont totalement dépendants : ils ont recours à des expédients, ils ne décident pas d'une orientation. Aussi l'important n'est-il pas de faire apparaître les éléments d'un calcul de l'intérêt, mais de montrer la nécessité qui est à l'œuvre, dans une telle misère, l'enchaînement qui en reproduit le cycle, et conduit nécessairement au désert. Il ne suffit pas alors de supprimer des entraves limitatives, il faut inverser le mouvement, mettre en train un nouvel enchaînement des causes et des effets.

La mise en évidence de cet enchaînement, qui est l'objet de la *science économique*, se fait en deux temps. Le premier est celui des comptes d'exploitation, qu'exposent les articles « Grains » et « Fermiers » : on y voit comment la grande culture dégage, au-delà de ses frais, un surplus, ou *produit net*, que sa destination (les propriétaires) fait nommer *revenu*. Le deuxième temps généralise à l'ensemble du pays le paradigme de la ferme de grande culture : il livre le modèle d'un royaume « peuplé de riches cultivateurs », ce *Tableau économique*, dont Quesnay présente diverses versions (les *zigzags*, la *formule arithmétique*) et défend les principes dans des écrits plus polémiques (surtout ses deux *Dialogues : Sur le commerce*, et *Sur les travaux des artisans*)³.

Entre la petite et la grande culture, il y a d'abord la différence d'une meil-

¹ Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, p. 112.

² Quesnay, « Grains », p. 506.

³ Pour la chronologie des œuvres de Quesnay on se référera à l'édition INED, déjà citée.

leure utilisation des facteurs de production qui ressort de la comparaison des résultats : « Un petit emploi et un grand emploi exigent à bien des égards des dépenses qui ne sont pas dans la même proportion avec le gain »¹ : on peut doubler le troupeau de moutons, on n'aura jamais besoin que d'un berger. La supériorité de la grande sur la petite culture se fonde ainsi sur ce que l'on appellerait maintenant des économies d'échelle : différence comptable.

Mais la vraie différence est ailleurs. Si les comptes de la petite culture ne sont que soustraction, ceux de la grande sont plus qu'addition, ils sont une multiplication : « Car les grandes dépenses pour la culture triplent et quadruplent le produit des terres, les dépenses insuffisantes pour une bonne culture ne rendent pas 30 % de plus que les frais, mais les dépenses portées au degré qu'il convient produisent 100 % de profit. »². Ces dépenses ne sont que temporairement des frais, que le produit de la terre va couvrir, et au-delà. Elles anticipent la récolte, la rentrée des recettes, ce sont des *avances* faites à la terre. Ce moment, où les frais se retournent en avances, est celui de l'invention de l'économie : la mise en évidence, dans les articles « Fermiers » et « Grains », de l'existence d'un *produit net*.

Le propriétaire va y trouver sa condition d'existence et sa raison d'être : le revenu, qu'il dépense. Le fermier y fait exister sa liberté. Passer de la petite à la grande culture, c'est renverser la dépendance en maîtrise. Le métayer qui vit « aux dépens » de la terre, est dans sa dépendance : il n'a rien à lui, il ne peut accumuler ou mettre en réserve, dans les temps d'abondance, pour parer à la disette, il est tributaire des bonnes et des mauvaises années, vit au gré des climats. Le fermier, qui est capable de faire « les avances de frais considérables » d'un établissement de grande culture, peut attendre : avancer c'est attendre, que ce soit la prochaine récolte, ou le moment favorable pour la vendre. Plus il attend, plus il avance, plus il est riche : l'attente compense les irrégularités. Le fermier s'arrache à la dépendance de la terre, qui subjuguait le métayer. Il maîtrise le hasard : ses profits sont certains.

Le moyen d'une telle liberté, c'est la richesse. Attirer les richesses dans les campagnes, convaincre que l'agriculture a besoin, non de bras mais d'*avances*, ou de capitaux, sera un des principaux points du programme physiocratique. Il s'oppose, par là, au mercantilisme, accusé d'appauvrir l'agriculture ou de ne s'intéresser qu'à la population comme facteur de prospérité. Mais la critique vise tout autant l'agrarianisme, et particulièrement sa dernière version, *L'Ami des hommes*, de Mirabeau. La clause majeure de sa *conversion* à la physiocratie fut qu'il abandonna la relation de la population aux subsistances dont il avait fait la

¹ Quesnay, « Grains », INED, p. 482.

² Quesnay, « Hommes », INED, p. 566.

condition du relèvement de l'agriculture. Quesnay dans « Hommes », où il mène la critique du populationnisme, mercantiliste aussi bien qu'agrarien, rompt le rapport direct de la population et des subsistances en introduisant la médiation des richesses : « On voudrait accroître la population dans les campagnes, et on ne sait pas que l'accroissement de la population dépend préalablement de l'accroissement des richesses. »¹

L'économie se fait science des richesses. C'est-à-dire qu'elle se fait science de la société. Rompre le circuit court de la population et des subsistances, c'est dilater l'économie jusqu'à y inclure les richesses, dans les pôles où on les concentrait jusqu'alors. A commencer par les villes. Les propriétaires peuvent rester à la ville², les circuits de l'économie vont jusque-là. Loin de dissocier, comme le faisaient les agrariens, l'agriculture et le commerce, la campagne et la ville, en deux pôles antagoniques, Quesnay veut les articuler en faisant, du commerce, « une branche de l'agriculture »³. Telle est la globalité du savoir, dont l'économie est l'ambition : exposer ce que, dès l'article « Grains », Quesnay appelle « le système général des dépenses, des travaux, des gains et de la consommation »⁴. C'est ce que permet la généralisation, à l'ensemble du royaume agricole, des résultats de la ferme de grande culture, démarche qui, à des relations entre individus (le fermier, le métayer, le propriétaire), fait succéder des rapports entre des classes (productive, propriétaire, stérile).

Cette extrapolation est d'abord celle du compte d'exploitation. L'origine micro-économique des agrégats macroéconomiques (ce que Quesnay appelle des *classes*) du *Tableau économique* ne fait aucun doute⁵. Si, d'une version à l'autre, l'estimation du revenu global change (de 600 millions dans les *zigzags*, le revenu des propriétaires monte à 2 milliards dans *L'Analyse de la formule arithmétique*, dont les données sont reprises dans les deux *Problèmes économiques*), la base de calcul reste toujours « le produit annuel de l'emploi d'une charrue »⁶ de quatre chevaux, dont les articles « Fermiers » et « Grains » avaient construit le modèle. Quesnay en tire le *Tableau économique*, celui de « l'état de prospérité d'un royaume dont le territoire est porté à son plus haut degré d'agriculture »⁷.

¹ Quesnay, « Hommes », p. 549.

² Quesnay, « Grains », p. 495.

³ *Ibid.*, p. 481.

⁴ *Ibid.*, p. 505.

⁵ Cf. J.-C. Perrot, La comptabilité des entreprises agricoles dans l'économie physiocratique, art. cité.

⁶ Quesnay, chap. VII de *La philosophie rurale*, INED, p. 701.

⁷ Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique*, INED, p. 803.

De l'exploitation au royaume, se maintient donc l'information empirique, récoltée et suscitée par les physiocrates, qui peut donner au *Tableau* une certaine crédibilité, mais non sa consistance théorique. Pour passer de la ferme au royaume, la thèse de la *productivité de l'agriculture*, qui en fait la source des richesses, ne suffit pas ; il faut faire intervenir de nouvelles hypothèses théoriques, qui sont les affirmations doctrinales essentielles de l'économie physiocratique.

Il faut être sûr qu'en passant de la ferme au royaume, on ne rencontre pas de nouvelles sources de richesses, ni de pôles d'attraction qui orienteraient les richesses créées dans de nouveaux circuits. C'est la thèse de la *productivité exclusive de l'agriculture*. Elle soumet le commerce à la productivité de l'agriculture, en montrant qu'elle seule est productive, que le commerce et l'industrie sont stériles, mais que la dépense des richesses créées par l'agriculture, comme les échanges qui s'ensuivent, étendent le cercle des richesses à tout le royaume.

Il faut ensuite s'assurer que dans ces circuits de la richesse, initiés par la dépense du revenu, non seulement le produit net ne se perd pas, mais qu'il revient à son point de départ, que les richesses peuvent faire retour aux producteurs qui, ayant récupéré les avances nécessaires à leurs travaux, peuvent recommencer un nouveau cycle de production. Dans ce nouveau retournement des dépenses en avances, qui s'appellent alors *reprises*, s'achève la théorie. Aux deux premières thèses de la physiocratie, qui portent sur la production, s'est ajoutée la troisième, celle de la *reproduction*. L'économie peut alors être présentée en tableau, celui de la distribution fonctionnelle du revenu entre les classes, et des échanges qui s'ensuivent. On y voit comment « toute la somme des achats qui se font annuellement par les propriétaires et par la classe stérile revient annuellement à la classe productive, pour payer chaque année aux propriétaires le revenu de deux milliards et pour lui payer à elle-même les intérêts de ses avances primitives et annuelles »¹.

En montrant, dans les comptes de la grande culture, l'existence du produit net et sa destination comme revenu des propriétaires, Quesnay justifie le choix déjà fait par d'Argenson. Il y avait, selon celui-ci, deux façons, pour un propriétaire, de tirer des revenus de son domaine : faire rapporter les fiefs, pratique seigneuriale, ou faire rapporter la terre, pratique agrarienne. Entre les deux il n'hésitait pas : « J'aime mieux un bon noyer qui rapporte qu'un fief qui n'est qu'une sottise. »² Cela restait une décision individuelle. Quesnay en fait un enjeu

¹ Quesnay, *Analyse de la formule*, p. 804.

² D'Argenson, *Pensées*, op. cit., p. 317.

national. Une des premières *Maximes générales du gouvernement d'un royaume agricole* est « que le souverain et la nation ne perdent jamais de vue que les terres sont l'unique source des richesses, et que c'est l'agriculture qui les multiplie »¹. Il affirme ainsi la dimension *politique* de son économie.

Le projet politique de la physiocratie

Pour les disciples de Quesnay, il ne fait aucun doute qu'en exposant de la sorte les règles de l'économie, il a fondé une science. Dupont de Nemours en présente l'histoire, dans une brochure intitulée *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle*², dont le propos premier est d'identifier en Quesnay « l'inventeur de la science et du *Tableau économique* ». Faisant son éloge funèbre, Albon en appelle à la postérité qui « sentira bien qu'un homme, qui a détaillé toutes les parties d'une science, qui en a vu et fixé la chaîne, qui en a fait la nomenclature, est le véritable inventeur de cette science »³. Ils s'accordent également pour affirmer que cette invention a consisté à étendre le domaine de la nature, de la physique à la société, et que Quesnay y a trouvé son paradigme de la loi, mettant ainsi l'économie sous le régime de la nécessité.

Poser l'économie comme une science, c'est affirmer son autonomie ; le *Tableau économique* est la représentation visible, et maniable, d'une science maîtrisant son objet. Certes, cette évidence de l'unité scientifique de la physiocratie est souvent trompeuse. Les calculs de Quesnay ne sont que la représentation chiffrée d'affirmations antérieures. Même s'ils ne sont pas faux (et il arrive souvent qu'ils le soient), ils ne permettent ni de vérifier, ni d'invalider, ni même de développer la théorie. Aussi la critique de la physiocratie a-t-elle souvent mis en question l'autonomie scientifique proclamée de la doctrine, et montré les limites de sa cohérence. L'idée généralement reçue sur la question, depuis Marx, étant que, faute de théorie de la valeur, les physiocrates n'auraient appréhendé la plus-value que comme un excédent matériel, et n'auraient connu d'autre forme de sa redistribution que la rente. C'est oublier que Quesnay raisonne toujours en valeur, comme le montrent les articles « Hommes » ou « Impôts »⁴ rédigés (mais non publiés) pour l'*Encyclopédie*, et intermédiaires entre « Grains » et le *Tableau écono-*

¹ Quesnay, *Maximes générales...*, INED, p. 950.

² Dupont de Nemours, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle*, 1768, in E. Daire, *Les physiocrates*, volume de la « Collection des Economistes » (Guillaumin), p. 335-366.

³ Albon, *Eloge historique de Quesnay*, 1775, p. 41.

⁴ Cf. M. Luftalla, *Aux origines de la pensée économique*, Paris, Economica, 1981.

mique. C'est surtout faire une lecture rétrospective de la physiocratie en lui appliquant, comme grille de lecture, des théories de la production et de la valeur qui lui sont postérieures.

La doctrine trouve sa cohérence à exposer le circuit des richesses : le *Tableau économique* en rend visibles les quantités mesurables, et donc homogènes. La physiocratie se trouve ainsi en continuité avec le mercantilisme¹, dont l'attention se porte sur les flux de richesses, mais aussi en progrès : car les conceptions mercantilistes organisent toujours des données hétérogènes (aussi n'emploient-elles jamais le terme de richesse absolument, mais toujours en le qualifiant), alors que la physiocratie, qui fait disparaître, dans l'espace même du *Tableau*, la distinction du superflu et du nécessaire, est la théorie de l'homogénéité des richesses.

Science des richesses, la physiocratie l'est sans doute, à condition qu'on n'entende pas par là une spécialisation, qui soustrairait le domaine homogène des richesses à l'hétérogénéité d'un corps social plus englobant. C'est justement parce qu'il assimile l'expression de *science des richesses* à une spécialisation qu'il refuse, que Dupont de Nemours objecte à J.-B. Say la nature *politique* de l'économie :

Vous avez trop rétréci la carrière de l'économie politique en ne la traitant que comme science des richesses. Elle est la science du droit naturel appliqué, comme il doit l'être, aux sociétés civilisées. Elle est la science des constitutions, qui apprend et apprendra, non seulement ce que les gouvernements ne doivent pas faire pour leur propre intérêt et pour celui de leurs nations, ou de leurs richesses, mais ce qu'ils ne doivent pas pouvoir devant Dieu, sous peine de mériter la haine et le mépris des hommes, le détronement pendant leur vie, et le fouet sanglant de l'histoire après leur mort².

Telle est donc la globalité politique du projet de Quesnay : la science, qu'il veut fonder, inclut l'Etat. Entre la ferme et le royaume, Quesnay pose une identité structurelle, celle du « gouvernement » : « Le gouvernement économique de la culture des terres, affirme-t-il, est un échantillon du gouvernement général de la nation. »³ C'est donc autour du gouvernement que se forme l'unité d'une doctrine, où l'on doit pouvoir trouver « ces lois et ces conditions qui doivent régler l'administration du gouvernement général de la société »⁴.

¹ Comme le montre, à la suite de M. Foucault, P. Vidonne dans *La formation de la pensée économique*, Paris, Economica, 1986.

² Dupont de Nemours, Correspondance avec J.-B. Say, in Daire, *op. cit.*, p. 397. Il écrit cela le 22 avril 1815, en route vers les Etats-Unis.

³ Quesnay, *Despotisme de la Chine*, p. 923.

⁴ *Ibid.*

La globalité du projet physiocratique le met en continuité avec les théories contemporaines du gouvernement et de la société. La nature dont se réclame la physiocratie n'est pas seulement celle des lois physiques, mais également celle du *droit naturel*, comme le rappelle Dupont à J.-B. Say. Lorsqu'il retrace les progrès de la doctrine, il s'appuie sur l'opposition de la nature et de l'histoire, reprochant au plus célèbre des théoriciens du gouvernement, Montesquieu, d'avoir recherché dans la variété historique ce qui ne se découvre que dans l'universalité d'une nature, « l'objet commun de toute constitution du gouvernement »¹ car il existe, selon lui, « une société naturelle, antérieure à toute convention entre les hommes, fondée sur leur constitution, sur leurs besoins physiques, sur leur intérêt évidemment commun »².

On peut donc, sans solution de continuité, passer du droit naturel à l'ordre naturel, et à son contenu, les règles du gouvernement économique. On ne fera, en cela, que suivre la démarche même de Dupont de Nemours. Editant, en 1767, les œuvres de Quesnay sous le titre — qui fait ainsi son entrée officielle — de *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, il place en tête l'opuscule de Quesnay sur le *Droit naturel*, qu'il fait suivre de l'*Analyse du Tableau économique*, expliquant que, le premier écrit ayant montré tout l'avantage qu'il y avait à suivre l'ordre naturel, on trouverait tout ce qui permettait de le connaître dans le deuxième. Si la physiocratie est science des richesses, elle ne peut l'être qu'en se maintenant dans la globalité du projet du droit naturel.

UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA JOUISSANCE

Sur la question du droit naturel, Dupont de Nemours a défini la nouveauté de l'ouvrage de Quesnay :

Ce traité montre que l'usage du droit naturel au lieu d'être restreint et diminué, comme l'ont cru les philosophes et juristes, a été considérablement augmenté par l'institution de la société, et qu'il aurait la plus grande extension possible si les lois positives de la société étaient les meilleures possible³.

¹ Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle*, in E. Daire, *Les physiocrates, op. cit.*, p. 337.

² *Ibid.*, p. 341.

³ Dupont de Nemours, *Notice abrégée*, cité dans Quesnay, *Le droit naturel*, INED, p. 739.

Cette thèse de l'extension du droit naturel en société est à rapprocher de l'énoncé économique de Quesnay, selon lequel « obtenir la plus grande augmentation possible de jouissances, par la plus grande diminution possible de dépenses, c'est la perfection de la conduite économique »¹. Les historiens de la pensée économique saluent là l'intelligence de « l'essence de l'économie politique », donnant à Quesnay la priorité dans la formulation d'un « principe économique » de grande importance². Du droit naturel à l'économie, on suivra donc la continuité d'un même principe, principe du maximum, ou, plus exactement, du meilleur, puisqu'il est référé à la *perfection*, et à la définition de l'ordre naturel, toujours présenté comme « l'ordre physique évidemment le plus avantageux aux hommes réunis en société ».

Suivre le développement de ce principe du meilleur, c'est, d'abord comprendre que le droit naturel trouve son extension maximale en se réalisant comme droit de propriété, qui est présenté dans ce que l'on nommera la relation d'ordre. Les physiocrates l'empruntent à Malebranche, et elle rapporte l'individu au tout, appréhendé comme ordre naturel. On comprendra alors que l'identité de la théorie physiocratique n'est pas à chercher seulement dans ses énoncés doctrinaux (productivité, productivité exclusive, reproduction), mais se saisit dans la façon dont, au sein de l'ordre naturel, fonctionne l'énoncé économique (tel que le résume le principe du maximum de jouissances pour le minimum de dépenses). Dans le rapport du principe économique à la relation d'ordre on trouvera l'originalité de la physiocratie, cette économie politique de la jouissance, mais aussi ses limites. La principale difficulté ne vient pas tant du statut de l'individu (affirmé tant économiquement que juridiquement) que de l'impossibilité d'articuler relation d'ordre et sociabilité. La physiocratie y trouve la raison de son échec, qui est de ne pas avoir pu lier la richesse à la sûreté.

*Propriété et ordre naturel :
la rationalité économique de la jouissance³*

L'allusion que fait Dupont de Nemours aux « philosophes et juristes » vise la théorie du contrat, où le passage de l'état de nature à la condi-

¹ Quesnay, *Dialogue sur les travaux des artisans*, INED, p. 894.

² Cf. la note de L. Salleron dans son édition (INED) de Quesnay, et J. A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, op. cit., t. I, p. 328-329.

³ P. Rétat fait ressortir l'importance de la jouissance dans son article La jouissance physiocratique, in Klotz (éd.), *Ordre, nature, propriété*, Lyon, PUL, 1985, p. 179-191.

tion civile entraîne une limitation de la liberté. Burlamaqui affirme ainsi qu'« il est permis de renoncer à une partie de sa liberté »¹ et définit la liberté civile comme « la liberté naturelle, dépouillée de cette partie qui faisait l'indépendance des particuliers »². Les physiocrates au contraire, à commencer par Quesnay, rejettent toute conception de l'origine contractuelle de la société³.

Mais en annulant de la sorte la référence au contrat, et en dégageant le droit naturel de son lien avec une conception, coercitive ou limitative, de l'autorité, les physiocrates peuvent affirmer dans toute sa force l'idée, déjà présente chez Burlamaqui, selon laquelle « Dieu commande à des êtres raisonnables, non pour les contraindre, mais pour les conduire à leur destination qui est la félicité »⁴. Et l'on va retrouver, chez les physiocrates, une structure comparable à celle qu'on a déjà repérée chez Burlamaqui⁵ : le passage de la conservation au bonheur implique une extension du droit appuyée sur un développement de la connaissance, garanti et globalisé dans une conception de l'ordre naturel. Mais, à la différence de Burlamaqui, les physiocrates peuvent présenter un contenu, effectif et nouveau, des connaissances ainsi requises et, dans cette élaboration qui leur est propre, leur conception du droit est tout autre que celle qu'on trouve chez Pufendorf et ses continuateurs.

Quesnay définit le droit naturel comme celui « que l'homme a aux choses propres à sa jouissance »⁶. Plutôt qu'une liberté de faire, le droit est, pour Quesnay, une capacité de jouir. La définition du droit ne fait donc intervenir aucun élément volontariste : significativement, Quesnay rejette toute assimilation de la liberté à la liberté d'indifférence (la pure possibilité du choix), pour lier la liberté aux motifs, et à l'*extension* de son usage. Ce qui est introduire la question de sa mesure. Si cette extension est nulle, le droit, ou la puissance, sont inexistantes : l'enfant qui « a incontestablement un droit naturel à la subsistance », mais qui est « dépourvu de force et d'intelligence », est impuissant : « Il est privé de l'usage de son droit naturel, et ce droit devient nul. »⁷

Le droit naturel est défini par rapport à la subsistance : l'auto-conservation en demeure le principe. Dupont pose le droit à l'existence en tête de tous les droits, car

¹ Burlamaqui, *Eléments du droit naturel*, II^e partie, chap. V, op. cit., p. 86.

² Burlamaqui, *Principes du droit politique*, chap. IV, § 25.

³ Cf. Quesnay, *Despotisme de la Chine*.

⁴ Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, I, X, § 3, cf. chap. I, p. 56.

⁵ Cf. *supra*, p. 44-51.

⁶ Quesnay, *Le droit naturel*, INED, p. 729.

⁷ *Ibid.*, p. 731.

« tout homme reçoit de la nature le droit de vivre »¹. Mais l'originalité des physiocrates consiste à poser, depuis ce minimum, une extension continue jusqu'à la jouissance. Cela conduit Quesnay à objecter à Hobbes l'inutilité, c'est-à-dire l'irrationalité, de l'état de guerre : « Dans l'état de pure nature, les hommes pressés de satisfaire à leurs besoins, chacun par ses recherches, ne perdront pas leur temps à se livrer inutilement entre eux une guerre qui n'apporterait que de l'obstacle à leurs occupations nécessaires pour pourvoir à leur subsistance. »²

La logique de Hobbes est celle des rapports de force, polarisée autour du danger, et de la crainte de la mort. Dans un tel risque, le minimum, la conservation de l'existence, est en même temps un seuil : échapper à la crainte est la condition première de toute satisfaction ultérieure. D'où la solution politique, de type mercantiliste, définie par Hobbes : l'existence de l'Etat est la condition de la liberté (comme développement du pouvoir de faire), il faut « un pouvoir commun capable de tenir tous les hommes en respect » pour que ceux-ci puissent vivre « satisfaits et contents ». La logique de Quesnay est celle du développement continu, vers la jouissance, des « occupations nécessaires pour pourvoir à (la) subsistance ». Le minimum de la subsistance n'y intervient pas comme un seuil. Aussi n'est-il jamais un objectif, et le raisonnement de Hobbes, qui vient interrompre ce mouvement continu, est rejeté comme irrationnel.

La conception de la sûreté s'en trouve modifiée. Elle n'est plus définie par rapport aux torts que les autres pourraient nous faire, elle consiste dans l'assurance de la jouissance, dans l'effectivité d'un droit en extension. Aussi la société ne garantit-elle cette sûreté qu'en tant qu'elle est le corrélat objectif d'une certitude : « Il est évident, écrit Mercier de La Rivière, que personne ne cultiverait si personne n'avait la certitude morale de jouir de la récolte, et que ce n'est que dans la société que cette certitude morale peut s'établir. »³ Chez Hobbes aussi, le droit naturel est inséparable d'une exigence de connaissance : on n'est en effet tenu de se conformer à la première loi de nature, celle qui enjoint de « s'efforcer à la paix » que si on a « l'espoir de l'obtenir »⁴. Mais la garantie objective d'un tel espoir est minime : le seul savoir requis est celui d'une existence, celle de l'Etat. Pour les physiocrates, le savoir nécessaire est d'une tout autre importance : il s'agit de la science tout entière, où « les hommes d'Etat et toute la nation peuvent puiser les connaissances nécessaires pour former un

¹ Dupont, *Abrégé des principes de l'économie politique*, Daire, *op. cit.*, p. 382.

² Quesnay, *Le droit naturel*, p. 732-733.

³ Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel des sociétés politiques*, chap. 1.

⁴ Hobbes, *Léviathan*, XIV, *op. cit.*, p. 129.

gouvernement parfait »¹. Il faut que ce savoir existe, et qu'il soit partagé (d'où l'importance qu'accordent les physiocrates à l'instruction), pour que la sûreté, comme assurance de jouir, soit à son maximum. L'ambition de développer la science et l'affirmation du droit sont ainsi, chez les physiocrates, les éléments inséparables d'un même projet.

C'est dans la conception de la propriété que se fait l'unité entre maxime juridique et principe économique. Quesnay, après avoir posé celui-ci, affirme que, de droit naturel, « chacun doit avoir licitement la faculté de faire son sort le meilleur qu'il lui soit possible, sans usurpation sur le droit d'autrui », ce dont il fait « une condition essentielle de la multiplication des richesses publiques et particulières ». Un article des *Ephémérides* donne une dernière précision : c'est, y dit-on, « la loi de propriété, qui indique à tout homme de rendre son sort le meilleur possible sans usurpation sur autrui »².

Dans leur justification de la propriété, les physiocrates semblent rejoindre Locke. On y parvient, en effet, par le travail : Quesnay parle de « recherches ordonnées par le besoin », et Mercier de La Rivière précise qu'« il est évident que le droit de pourvoir à sa conservation renferme le droit d'acquérir, par ses recherches et par ses travaux, les choses utiles à son existence »³. Ils partagent avec Locke, un même refus de faire de la propriété une conséquence de l'occupation, ou de la prise de possession. Cette distinction entre la propriété et la violence de l'occupation conduit plus particulièrement Quesnay à rejeter la conception féodale qui fait de la terre la base d'une domination militaire : il affirme son incompatibilité avec « la sûreté de la propriété des richesses mobilières nécessaires pour la culture qui peut seule faire valoir les biens-fonds »⁴. Cela exclut qu'on fasse de la physiocratie une version féodale de l'accumulation capitaliste (c'est l'analyse de Marx, souvent reprise), et on peut voir, dans cette position, que les physiocrates partagent avec Locke toute leur originalité : on sait en effet que la conception de Locke fut, en ceci, mal comprise et que la propriété (surtout foncière) continua à être référée à l'occupation, selon la tradition juridique romaine⁵.

¹ Quesnay, *Despotisme de la Chine*, INED, p. 923.

² *Ephémérides du citoyen*, déc. 1767, p. 25-26.

³ Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel des sociétés politiques*, in éd. Daire des *Physiocrates*, *op. cit.*, p. 342.

⁴ Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique du tableau économique*, INED, p. 804 ; cf. également « Hommes », INED, p. 567.

⁵ Sur « La théorie de Locke dans l'exégèse de son temps », cf. V. Goldschmidt, *Les principes du système de Rousseau*, *op. cit.*, p. 513-526.

Mais si ce rapprochement est important, ce n'est qu'un rapprochement négatif, qui n'autorise à rien de plus. En ce qui concerne la justification positive de la propriété, les physiocrates, bien loin de continuer Locke, s'opposent à lui. On ne retrouve chez les physiocrates aucun des éléments de la structure qui, dans la théologie naturelle de Locke, fonde la propriété, ce que J. Tully¹ nomme *the workmanship*. Il y a certes référence au travail, mais le travail n'est jamais valorisé, pour la raison première que les physiocrates ne considèrent pas le travail comme une caractéristique anthropologique. A l'argument populationniste (mercantiliste ou agrarien) selon lequel, pour cultiver les campagnes, il suffit de les peupler, car tout est affaire de travail, Quesnay objecte que « ce sont les chevaux, les bœufs et non les hommes qui doivent labourer la terre »². Les hommes ne sont pas faits pour le travail, celui-ci n'est qu'un moyen : « Les hommes tendent tous à l'aisance et aux richesses, et ne sont jamais paresseux lorsqu'ils peuvent y parvenir. »³

C'est dans ce contexte que fonctionne l'argument économique qui lie le maximum de jouissances à « la plus grande diminution possible de dépenses », et d'abord à la réduction des frais par substitution des animaux, ou des machines, au travail humain. Puisque le travail n'est pas une caractéristique anthropologique qui établirait une coupure entre l'homme et l'animal, Quesnay peut, de ce point de vue, établir, de l'homme à l'animal et à l'instrument, une continuité, qui autorise leur substitution dans le processus de production. Il rappelle ainsi que pour diminuer les frais « on préfère, non seulement les étrangers, mais aussi les animaux, et même des machines qui peuvent y suppléer avec profit », et il réinscrit immédiatement, dans un argument d'optimisation, « ce profit, qui accroît les richesses disponibles, revient toujours à l'avantage de la population du pays »⁴.

En affinant la formulation de son principe économique, Quesnay montre le rapport à l'objectif de la jouissance d'une telle diminution des frais : « Non seulement, précise-t-il en effet, je voudrais la plus grande diminution possible de dépense, mais encore la plus grande diminution possible de travail pénible avec la plus grande jouissance possible. »⁵ On voit bien là l'absence de toute dimension ascétique chez Quesnay. L'*éthique protestante* ne valorise le désir d'acquiescer qu'en le liant à l'épargne, à la privation, opposées « à la jouissance spontanée des

¹ J. Tully, *A discourse on property : J. Locke and his adversaries*, Cambridge UP, 1980.

² Quesnay, « Grains », p. 505.

³ Quesnay, « Hommes », INED, p. 549.

⁴ Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, INED, p. 901.

⁵ *Ibid.*, p. 895.

richesses »¹, à leur consommation immédiate. Rien n'en est plus éloigné que la physiocratie, cette économie politique de la jouissance.

Sans doute parvient-on à la propriété par le travail, mais ce concept, chez Quesnay, se dissimule, dans le terme, plus neutre et plus général de « recherches ». Surtout, la justification de la propriété par le travail, et d'abord celle de la propriété foncière et du droit qu'en conséquence les propriétaires ont au revenu, constitue un des points faibles de la doctrine. Les critiques qui lui sont adressées le font apparaître : celles de Mably, bien sûr, qui reprend, contre les physiocrates, la distinction rousseauiste entre propriété des fruits (fondée sur le travail) et propriété de la terre (conséquence d'une occupation)², celle de Turgot, beaucoup plus proche des physiocrates, mais qui, pour avoir fondé la propriété foncière sur des conventions, eut, avec eux, sur ce point, une polémique presque violente³.

La propriété, pour les physiocrates, est jouissance⁴. La référence, déjà centrale chez Quesnay, va se renforçant chez les disciples. Mercier de La Rivière se réfère avec insistance à « cette pente naturelle du désir de jouir », et, pour Dupont de Nemours, « le bonheur de l'espèce humaine consiste dans la multiplicité des jouissances »⁵. La « perfection de la conduite économique » consiste alors à s'appuyer sur l'inclination désignée par Mercier pour parvenir à l'optimum indiqué par Dupont. Dans son éloge de Quesnay, Albon insère cette recherche du meilleur dans un ensemble plus vaste qui fait apparaître, chez Quesnay, un lien, rarement examiné depuis, entre le médecin et l'économiste. Ayant posé qu'il n'est pas de santé sans bonheur, il poursuit : « Quesnay est peut-être le seul médecin qui ait pensé à cette espèce d'hygiène ; quand il voulut connaître les principes de la science du gouvernement, le premier qui le frappa fut que les hommes sont des êtres sensibles, puissamment excités par les besoins à chercher des jouissances et à fuir les privations et la douleur. Pour savoir comment multiplier ces jouissances si nécessaires à l'espèce humaine, il fallut remonter à la source des biens qui les procurent. »⁶ L'hygiène aurait ainsi avec la médecine le même rapport que l'économie avec l'administration des subsistances : pousser le vivre jusqu'au bien-vivre.

¹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964, p. 230.

² Cf. Mably, *Doutes proposés aux économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, La Haye-Paris, 1768.

³ Cf. Turgot, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766), § XVII. En les publiant dans les *Ephémérides du citoyen*, Dupont de Nemours censura cette entorse à l'ordre. Turgot s'en plaignit amèrement dans une lettre qu'il lui adressa, et maintint son point de vue, distinguant nettement entre la fonction économique des avances et le droit de propriété.

⁴ Cf. l'article de P. Rétat sur la jouissance physiocratique.

⁵ Dupont de Nemours, *Abrégé des principes...*, Daire, *op. cit.*, p. 369.

⁶ Albon, *Eloge historique de Quesnay*, *op. cit.*, p. 34.

Donner comme tâche à l'économie d'actualiser la jouissance dans la propriété introduit, avec Locke, une opposition supplémentaire. Il n'y a, pour les physiocrates, d'autre limite à l'appropriation et à la jouissance que celle, supérieure, du maximum de satisfaction. Locke, dans son exposition de la propriété, fait intervenir par deux fois le rapport aux autres : d'abord dans la sociabilité qui limite tout gaspillage considéré comme un envahissement du lot du voisin, puis dans les conventions qui établissent l'usage de la monnaie¹. Chez les physiocrates, le mouvement d'extension du droit, qui va de la subsistance à la jouissance, ne rencontre pas l'autre, comme le montre leur critique de Hobbes. C'est que la propriété ne s'établit ni dans un rapport individuel à une nature indifférenciée, ni dans la réciprocité de la sociabilité, mais dans la relation d'ordre, qui est celle de l'individu au tout, ou du particulier au général.

On sait où les physiocrates ont trouvé cette relation : chez Malebranche. Mercier de La Rivière cite son *Traité de morale* en exergue de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, et l'on a pu montrer² tout ce que l'article « Evidence », de Quesnay, doit à Malebranche : la théorie des causes occasionnelles et même la vision en Dieu, qui sont les garanties objectives d'un savoir d'abord présenté dans la subjectivité de la sensation.

La philosophie de Malebranche permet d'accomplir, hors de toute référence volontariste, cette inflexion du naturel vers le nécessaire qui lie le droit naturel à l'ordre naturel. Quesnay creuse la distinction du naturel et de l'institué, jusqu'au déséquilibre : il a pour devise « *Ex natura jus, ex homine arbitrium* ». C'est qu'il ne s'agit pas de distinguer deux sources (divine et humaine) d'une loi dont on donnerait une définition unique, mais deux conceptions de la loi : loi rapport, et loi commandement. La deuxième est rapportée à l'arbitraire de la décision humaine, et disqualifiée. La première, propre à la nature, a un modèle épistémologique : aux « lois positives qui régleraient décidément la régée de la culture des terres » Quesnay oppose « les lois physiques » de l'ordre naturel, lois nécessaires (plutôt qu'obligatoires) dont il promet la science³. La loi scientifique devient alors le modèle auquel devrait se conformer la législation positive. Selon Dupont de Nemours, si l'on dit *législation*, et non *législation*, c'est que les hommes ne font pas les lois, « ils les portent au milieu de la société » parce qu'ils « les reconnaissent comme conformes à la raison

¹ Cf. J. Locke, *Deuxième traité*, chap. V, § 37 et 47.

² Cf. l'article d'Akiteru Kubota, Quesnay, disciple de Malebranche, in *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., t. 1, p. 169-196.

³ Quesnay, *Despotisme de la Chine*, p. 923.

suprême »¹. D'où l'idée d'une déclaration des lois qui, n'étant pas affirmation d'un pouvoir, mais diffusion d'une connaissance, est la meilleure garantie contre l'arbitraire : dans une nation où les lois de l'ordre naturel seraient déclarées, « on ne proposerait pas (...) une loi déraisonnable, car le gouvernement et les citoyens en apercevraient aussitôt l'absurdité ».

A un droit naturel ainsi lié à l'ordre naturel, la question qui se pose est celle du fondement de la connaissance et non plus de l'action volontaire (la liberté et la volonté divine). Le problème du fondement, chez les physiocrates, est celui de l'évidence. Or à cela, la philosophie de Malebranche apporte la garantie de la vision en Dieu, garantie non seulement de l'objectivité de la connaissance, mais surtout de sa globalité. C'est dans l'ordre que se totalisent les connaissances et que l'on peut saisir en quoi consiste « le meilleur possible », « le plus avantageux ». Selon Quesnay la maxime économique de la jouissance « est réglée par les lois souveraines et irréfragables de l'ordre physique évidemment le plus avantageux aux hommes réunis en société »².

Dans une telle conception, le physique conduit au moral, et la connaissance de l'ordre est découverte de la justice : « C'est ainsi que la chaîne de nos besoins physiques sert à nous guider dans la recherche du juste absolu : à mesure qu'ils se développent à nos yeux, la nécessité physique de l'ordre auquel ils nous assujettissent nécessairement se rend sensible et cette nécessité physique, qui est absolue, nous fait connaître ce qui est d'une justice absolue. »³ L'accord du particulier au général se fait donc, comme chez Malebranche, dans le rapport de l'individu au tout : selon Mercier de La Rivière, « il est de l'essence de l'ordre que l'intérêt particulier d'un seul ne puisse jamais être séparé de l'intérêt de tous »⁴.

Sans doute, lorsqu'ils affirment que le droit naturel consiste à « rendre son sort le meilleur possible », les physiocrates ajoutent-ils « sans usurpation sur autrui ». Mais cette réciprocité est une conséquence de la relation d'ordre. Le passage, essentiel au droit naturel, de l'utilité immédiate à l'utilité éclairée, qui lie l'utile au juste, le particulier au général, ne s'effectue pas par la sociabilité, par la

¹ Dupont de Nemours, *Maximes du docteur Quesnay*, Daire, p. 390. V. Marcaggi dégage l'importance des physiocrates dans *Les origines de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, Paris, 1904. Le livre est malheureusement très schématique parce que entièrement pris dans la controverse franco-allemande sur l'origine de la déclaration (sur cette question, cf. J. Rivero, *Les libertés publiques*, t. 1 : *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1973).

² Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, INED, p. 896.

³ Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel*, in Daire, p. 607.

⁴ *Ibid.*, p. 617.

compréhension que mon rapport à moi-même passe par les autres, mais dans l'ordre, dans la liaison de l'individu au tout. Distinguant, à la fin de l'article « Evidence », entre la liberté animale (la « sensation affective » immédiate), et la liberté morale (qui nous fait connaître nos devoirs), Quesnay affirme que l'homme est élevé à l'idée d'une telle liberté « par son union avec l'intelligence divine », donc dans la globalité de la vision en Dieu.

Entre la relation d'ordre et la sociabilité, les physiocrates font un choix. Ils jugent négativement le « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fût fait » : la maxime de la réciprocité, commune à l'Évangile et à la sociabilité, n'est pas dénuée d'ambiguïté. Elle peut donner lieu à des « interprétations spéculatives », ou à des « circonlocutions versatiles »¹ : tout ce qui pourrait justifier une restriction de la jouissance. Ils lui préfèrent la *loi de propriété*, loi beaucoup plus claire, parce que dénuée d'équivoque.

L'originalité des physiocrates, en matière de droit naturel, consiste donc à substituer à la sociabilité naturelle, fondée, chez Pufendorf, sur la capacité des hommes à avancer leurs intérêts mutuels dans des rapports réciproques d'égalité où le commerce s'articule au bienfait, la relation d'ordre qui lie l'individu au tout, et fonde la propriété.

Or c'est de là que viennent les difficultés de la doctrine, car il y va de l'articulation de l'agriculture et du commerce, de la production et de la reproduction.

Ordre et sociabilité : les limites de la doctrine

Si l'on considère, comme le fait L. Dumont, que la conception physiocratique de l'ordre naturel est « holiste », alors on en fait ressortir le paradoxe : il y aurait contradiction entre la dimension hiérarchique de l'ordre, qui est affirmation de l'antériorité du tout sur l'individu, et l'affirmation égalitaire de la liberté de l'individualisme économique². Certes, Quesnay présente la relation d'ordre comme « un assujettissement ». Elle n'est pas pour autant destructrice de l'individualisme. Au contraire. La relation d'ordre est non seulement compatible avec l'individualisme économique, mais elle en renforce, par rapport à Gournay, l'affirmation. Selon Albon, Gournay et Quesnay se seraient rencontrés dans leur critique de la réglementation et leur défense du *laissez faire*, mais le premier y

¹ *Ephémérides du citoyen*, déc. 1767, p. 25-26, cité par Weulersse, *op. cit.*, t. II, p. 8.

² L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, chap. 3 : « Quesnay ou l'économie comme un tout ».

serait parvenu « par la contemplation de l'intérêt que les hommes ont à la liberté », alors que le deuxième y serait arrivé « par le calcul de l'intérêt qu'ils ont à l'abondante reproduction des subsistances et des richesses »¹. Quesnay aurait ainsi donné un contenu économique à la revendication libérale de Gournay, à partir d'une commune référence à l'intérêt.

C'est, en effet, chez Gournay que Quesnay trouve le personnage clé de l'invention de l'économie : le fermier. Ce personnage est nouveau : les textes agrariens ne parlent que du propriétaire. Il est calqué sur l'honnête négociant : « L'agriculture conduite par de riches cultivateurs est une profession très honnête et très lucrative, réservée à des hommes libres en état de faire les avances de frais considérables qu'exige la culture de la terre. »² Quesnay réclame donc pour le fermier la liberté d'entreprendre (sa critique de tout règlement prescrivant ou interdisant une culture est directement inspirée de celle que fait Gournay des règlements des manufactures), et pose le principe de l'intérêt : « C'est à chaque particulier à régir lui-même ses travaux et ses dépenses pour les productions qui peuvent lui être les plus profitables, et selon les lieux et les propriétaires du territoire, dont il veut tirer le produit le plus avantageux. S'il se trompe, son intérêt ne le laissera pas longtemps dans l'erreur. »³ Le fermier est ainsi celui qui applique, dans l'espace de l'exploitation agricole, le principe de liberté individuelle, fondé sur l'intérêt, qu'il a trouvé chez Gournay : « Nous n'envisageons pas ici le riche fermier comme un ouvrier qui laboure lui-même la terre ; c'est un entrepreneur qui gouverne et fait valoir son entreprise par son intelligence et ses richesses. »⁴

Or ce sujet économique est, indissociablement, sujet juridique. Dans le droit de chacun « à faire son sort le meilleur qu'il lui soit possible », Quesnay voit « cette liberté sacrée que l'on peut regarder comme le résumé de tous les droits de l'homme »⁵. Il existe un effort physiocratique pour déduire, de la propriété, l'ensemble des libertés économiques, le *laissez faire* et le *laissez passer*, la liberté générale du commerce. Bigot de Sainte-Croix dérive ainsi toute la critique de la réglementation et des corporations (déjà exposée, mais de façon moins systématique, par Gournay et ses amis), de l'affirmation fondamentale que la liberté « tient essentiellement au droit de propriété, dont elle est en même temps l'effet

¹ Albon, *Eloge historique de Quesnay*, *op. cit.*, p. 45.

² Quesnay, « Grains », p. 483.

³ Quesnay, « Hommes », INED, p. 554.

⁴ Quesnay, « Grains », p. 483.

⁵ Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, INED, p. 912.

et la garantie » si bien que rétablir « l'ordre de la nature » et rendre « la liberté générale », c'est tout un¹. Mercier de La Rivière résume cette démarche dans sa maxime : *Propriété, sûreté, liberté*, faisant ainsi, de la propriété, le droit fondamental, « sacré », d'où les autres peuvent découler.

L'ordre de classement des droits individuels est bien sûr essentiel, car il affirme la primauté de la relation d'ordre sur les rapports de sociabilité. Le problème en effet n'est pas celui de l'affirmation du droit individuel (garanti dans tous les cas par le rapport à l'auto-conservation) mais du type de société dans laquelle les droits individuels pourront être développés. Or dans celui qu'implique l'ordre économique des physiocrates, la relation d'ordre est certes fondamentale, mais l'égalité des échanges de la sociabilité est également nécessaire.

De la relation d'ordre se tirent deux des fonctions économiques fondamentales que présuppose le *Tableau économique* : produire et dépenser. La production est le résultat direct de la relation de l'homme à la terre, relation inégale, qui n'est pas un don gratuit (puisque'il faut des avances pour produire), mais peut se définir par la générosité de la terre qui rend plus qu'on ne lui donne : « L'origine, le principe de toute dépense, et de toute richesse, est la fertilité de la terre, dont on ne peut multiplier les produits que par ses produits mêmes. »² Le moment critique de la doctrine est celui où la distribution se branche sur la source, celui de l'affirmation d'une proportionnalité chiffrée (de deux à cinq), entre les avances et la production totale : « Ce sont les avances annuelles du cultivateur, et leur rapport avec le revenu qu'elles font naître, qui forment les données du calcul de la formule arithmétique du *Tableau économique*. »³ Chiffrer le rapport entre l'homme et la nature établit la continuité du naturel au social, du raisonnement en matière (les produits qui multiplient les produits) au raisonnement en valeur (la dépense et les richesses). Ce branchement du social sur le naturel assure la transitivité du calcul et permet d'affirmer la répercussion de toute atteinte à la source sur l'ensemble du système : « Toute opération du gouvernement qui tend à l'accroissement de ces avances, ou qui au contraire les diminue, accroît ou diminue les richesses de la nation. »⁴

La dépense est celle du revenu par les propriétaires. Richesse disponible, dont on fait ce qu'on veut, richesse dont on jouit (on y a droit, mais on ne l'a pas gagnée), le revenu donne une existence sociale à l'excédent naturel, liant la jouissance à la

¹ Bigot de Sainte-Croix, *Essai sur la liberté du commerce et de l'industrie*, 1774, p. 3.

² Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, p. 892.

³ Quesnay, *Deuxième problème économique*, INED, p. 978.

⁴ *Ibid.*, p. 978.

fécondité. Le revenu est donc la richesse par excellence, parfois même considéré comme la seule richesse : pour Mercier de La Rivière, les richesses disponibles « sont les seules dont nous puissions toujours jouir, et sur lesquelles la sûreté puisse s'établir »¹. La dépense des revenus les rend « communs à tous les hommes »². L'idée de reproduction se précise ainsi. Si elle est d'abord ce « fonds primitif de richesses » d'où se tire toute la subsistance, la dépense du revenu introduit l'idée de sa distribution, de son affectation différenciée : « Les terres ne doivent pas nourrir seulement ceux qui les cultivent, elles doivent fournir à l'Etat la plus grande partie des subsides, produire des dîmes au clergé, des revenus aux propriétaires, des profits aux fermiers, des gains à ceux qu'ils emploient à la culture. »³

La relation d'ordre, celle de l'individu à la totalité de la Création, se spécifie en deux fonctions, qui sont autant d'étapes dans la socialisation du surplus de la production. On peut ainsi poser la distinction entre « les reprises de la culture et son produit net », entre les avances de la classe productive et le revenu des propriétaires, entre les richesses nécessaires et les richesses disponibles, distinction considérée, pour cette raison, par Albon comme « la clef de la science de l'économie politique » : elle lie la théorie à la pratique, indiquant les richesses auxquelles on ne peut toucher sans diminuer la reproduction, et celles qui sont « disponibles », y compris pour le souverain. C'est de cette distinction que sort la théorie physiocratique de l'impôt unique sur le revenu des terres.

On n'a pas pour autant toute la science. Il faut faire intervenir une deuxième relation, qui est une relation égale : la relation d'échange. L'argumentation de Quesnay pour établir la stérilité du commerce consiste en effet, après avoir regroupé sous la catégorie unique du commerce, aussi bien le négoce que l'artisanat et les manufactures, à considérer que ces activités consistent toutes en échanges, et que ces échanges se font entre valeurs égales. Il peut alors affirmer qu'aucune richesse nouvelle n'apparaît dans l'échange. Les travaux stériles consomment sans produire, ils ne consistent qu'en frais, qui sont payés ce qu'ils coûtent, sans rien laisser en plus. Toute relation économique dans laquelle intervient la classe stérile est une relation de ce type : « L'argent, avec lequel les agents de la classe stérile ont payé les productions qu'ils ont achetées, a été échangé à la classe productive à valeur pour valeur égale ; la classe stérile a reçu autant de la classe productive que la classe productive a reçu de la classe stérile. »⁴

¹ Mercier de La Rivière, *Ordre naturel des sociétés politiques*, Daire, p. 569.

² Quesnay, « Grains », p. 497.

³ *Ibid.*, p. 482.

⁴ Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, p. 907.

Mais stérile ne signifie pas inutile, et l'échange est aussi un retour : « C'est l'agriculture qui fournit la matière de la main-d'œuvre et du commerce, et qui paye l'une et l'autre : mais ces deux branches restituent leurs gains à l'agriculture, qui renouvelle les richesses, qui se dépensent et se consomment chaque année. »¹ Pour comprendre comment le fonds primitif des richesses, produit par les agriculteurs, distribué par la dépense du revenu des propriétaires, fait enfin retour à son point de départ, liant la production à la reproduction, il faut faire intervenir la circulation, cet échange égal, dont les membres de la classe stérile sont les agents.

Certes, dans l'articulation de ces trois fonctions (produire, dépenser, échanger) et de ces deux relations (la relation d'ordre et la relation d'égalité), l'ordre prime. Si l'on en reste à la circulation, « on n'aperçoit, selon Le Trosne, qu'un mouvement rapide et confus et l'on ne sait d'où il part »². Ce qui rend la circulation lisible, et y met de l'ordre, c'est l'antériorité (ou la prééminence) de la dépense, nettement marquée dans la première formule du *Tableau économique*, dite des zigzags. A un interlocuteur fictif qui lui oppose la réciprocité des échanges entre la classe stérile et la classe productive, où « de part et d'autre, tous sont payés et tous sont payeurs », Quesnay répond qu'on sort de ce « cercle vicieux » (« continu, unique et réciproque ») dès lors qu'on fait intervenir le troisième terme, les propriétaires et le revenu qu'on leur paie³.

Pourtant, la relation d'égalité est indispensable : sans elle, il n'y aurait pas de *Tableau économique*. Celui-ci présuppose la relation d'ordre, mais ne la donne pas à voir : lorsque nous suivons les zigzags ou les lignes pointillées de la formule arithmétique, les avances ont été dépensées, le produit net approprié comme revenu par les propriétaires. Aucune valeur nouvelle n'apparaît sur le *Tableau*, qui ne montre que des échanges entre valeurs égales. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'affirmation de M. Foucault selon laquelle « dans l'ordre du savoir la production n'existe pas »⁴ à l'époque classique. L'économie, pour les physiocrates, est la représentation d'une distribution de l'abondance, dont elle enregistre la création, mais ne représente pas la production. Le *Tableau* rend visible l'homogénéité des richesses, il en fait des quantités mesurables, manipulables au sein d'une même société. Son espace est celui des rapports sociaux, c'est-à-dire de l'échange, « qui est le moyen de communication entre les

¹ Quesnay, « Grains », p. 481.

² Le Trosne, *De l'intérêt social*, in Daire, p. 930.

³ Cf. Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, p. 907-908.

⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 176.

hommes »¹. Pour passer de la production à la reproduction, il faut la circulation : la relation d'ordre n'est représentée que par la sociabilité.

L'exposition du principe économique met donc en rapport les deux relations. Affirmer la jouissance, c'est poser la relation d'ordre. Optimisation individuelle de la jouissance et bien général vont de pair : le désir de jouir est « général chez tous les hommes » et « ceux qui peuvent obtenir légitimement cet avantage en profitent le plus qu'ils le peuvent, et même ils en profitent sans préjudicier au bien général ». Mais cet optimum ne peut être atteint que si les deux relations sont soigneusement distinguées, si l'on ne confond pas la jouissance et la peine : « Les riches sont pour leurs jouissances les dispensateurs des dépenses avec lesquelles ils salarient les ouvriers ; ils leur feraient beaucoup de tort s'ils travaillaient pour gagner cette dépense, et ils s'en feraient eux-mêmes en se livrant à un travail pénible qui serait pour eux une diminution de jouissance ; car ce qui est pénible est une privation de jouissance satisfaisante. Ainsi ils n'obtiendraient pas la plus grande augmentation possible de jouissance par la plus grande diminution possible de dépense. »² C'est faire de l'inégalité la condition de réalisation de la maxime économique. A l'abondance originelle correspond une inégalité sociale : ce qui forme le lien social, c'est la distribution, c'est-à-dire la socialisation d'un excédent naturel³ : cela implique la distinction entre ceux qui disposent du revenu et ceux qui vivent de sa dépense. C'est dans cette dualité sociale que peut se réaliser, en ses deux pôles, la maxime économique : la plus grande jouissance (du côté des propriétaires), la plus petite dépense (du côté des salariés). La diminution des frais est le résultat de la concurrence, qui « met le prix du travail au rabais ». A la différence de la relation d'ordre, la concurrence fait intervenir une relation égalitaire, mutuelle et réciproque. Mais c'est en même temps une relation antagonique : il s'agit de « ceux qui s'entre-disputent le travail ». Aussi la concurrence a-t-elle quelque chose de sauvage, à l'opposé de l'ordre : Quesnay parle de « la dégradation désordonnée du prix du travail sollicitée par la concurrence ».

Il en est ainsi de tout échange. L'égalité, qui le caractérise, se tire de la condition des échangistes : « Puisque cet échange se fait librement des deux parts, c'est une preuve que les deux valeurs sont réciproquement et parfaitement

¹ Le Trosne, *De l'intérêt social*, in Daire, p. 908.

² Quesnay, *Sur les travaux des artisans*, INED, p. 895 (souligné par l'auteur).

³ Cf. Le Trosne : « C'est donc l'excédent que fournit la culture au-delà des frais qui donne l'existence à la société, qui décide de la possibilité du revenu public et de la somme à dépenser non seulement pour les propriétaires, mais pour tous ceux qui doivent vivre sur leurs dépenses » (*De l'intérêt social*, p. 900).

égales. »¹ Quesnay a trouvé l'argument chez Child ou Gournay. Pour ceux-ci, dire que la relation commerciale est libre c'est la considérer comme une relation privée, entre particuliers, dans laquelle l'Etat n'a pas à intervenir : « *caveat emptor* ; c'est aux particuliers à faire attention à leurs affaires », affirme Child. Mais s'il renvoie ainsi à l'indépendance de chacune des parties, car « personne ne peut être trompé sans son consentement »², ce qu'il présente ainsi c'est un rapport de force en équilibre, beaucoup plus qu'une relation juridique : « l'acheteur n'est jamais forcé d'acheter »³, commente Gournay.

Aussi la généralisation du rapport d'échange en libre concurrence est-elle celle d'une situation de fait, et non de droit, et ne peut donc assurer le rôle de la sociabilité. On peut le vérifier sur le cas du commerçant. Les physiocrates distinguent entre « la vente des productions de première main », seul commerce pris en considération car il inaugure le circuit de la dépense et des échanges, et le trafic, ou commerce de revendeur « qui multiplie les ventes et les achats, sans multiplier les choses, et qui n'est qu'un surcroît de dépenses stériles »⁴. Aussi le commerçant, ou revendeur, pour qui ces frais représentent autant de profits, a-t-il des intérêts opposés à ceux des autres classes. Quesnay reconnaît bien que cette opposition ne vaut que pour le commerçant individuel, car si l'on considère « le corps entier des commerçants », son intérêt est commun à celui de la nation, et il profite d'une augmentation de la concurrence et d'une diminution des frais. Mais, corrige-t-il, « il y a bien peu de commerçants qui portent si loin leurs regards, et encore moins qui soient capables de sacrifier un gain présent à la certitude de grands avantages futurs »⁵. La concurrence ne fonctionne pas comme une sociabilité : elle n'assure pas le passage de l'utilité immédiate à l'utilité éclairée.

Seule la relation d'ordre pourrait accorder le particulier au général. Mais elle n'inclut pas le commerçant. Des intérêts « opposés » du négociant, Quesnay fait des intérêts « séparés », ce qui est l'exclure de l'Etat, car « ce qu'on nomme Etat est un corps politique composé de différentes parties unies entre elles par un intérêt commun qui ne leur permet pas de s'en détacher sans se préjudicier à elles-mêmes »⁶. Cela conduit à dire le négociant « étranger dans sa patrie »⁷. L'exclusion est fixée dans la séparation des « deux nations » : « Un

¹ Quesnay, *Du commerce*, p. 844.

² Child, *Traité sur le commerce*, *op. cit.*, p. 226 et 272.

³ Gournay, *Remarques*, p. 257.

⁴ Quesnay, *Explication du tableau économique*, INED, p. 677.

⁵ Quesnay, *Analyse de la formule économique*, p. 808.

⁶ Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel*, Daire, p. 561.

⁷ Quesnay, *Du commerce*, INED, p. 827, même progression *opposé-séparé-étranger*, p. 834.

royaume agricole et commerçant réunit deux nations distinctes l'une de l'autre : l'une forme la partie constitutive de la société attachée au territoire, qui fournit le revenu, et l'autre est une addition extrinsèque qui fait partie de la république générale du commerce extérieur, employée et défrayée par les nations agricoles. » En affirmant l'existence d' « une république commerçante universelle (...) dont les petites nations purement commerçantes ne sont que des parties »¹, Quesnay retrouve la présentation que fait Montesquieu de l'universalité de la richesse mobilière : « Mais les effets mobiliers, comme l'argent, les billets, les lettres de change, les actions sur les compagnies, les vaisseaux, toutes les marchandises, appartiennent au monde entier, qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul Etat, dont toutes les sociétés sont les membres. »² Quesnay pense aussi que les richesses des négociants sont « inconnues, ambulantes et dispersées dans tous les pays de la sphère de leur commerce »³, mais la conclusion qu'il en tire est tout à l'opposé. Alors que, pour Montesquieu, une telle dispersion de la richesse la rend insaisissable au pouvoir politique, ce qui lui fait jouer un rôle de régulation des excès et des violences politiques, pour Quesnay, au contraire, ces négociants sans patrie, ni domicile, sont, sinon dangereux, du moins peu souhaitables. On recherche la liberté du commerce, mais non le développement des échanges, et le *Tableau économique*, qui fait abstraction des frais du commerce extérieur⁴, peut représenter la tentation d' « une nation isolée » qui « ne commerce que sur elle-même »⁵ : Quesnay en vient à recommander de se passer d'un commerce extérieur jugé comme un « pis-aller »⁶.

Selon H. Lüthy, la séparation entre économie et négoce, royaume agricole et république commerçante, fait de la physiocratie « la dernière et la plus haute manifestation de la pensée traditionnelle catholique en matière d'économie » et il voit, en Quesnay, le « dernier grand aristotélicien de la science économique »⁷.

¹ Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique du tableau économique*, INED, p. 806 et 811.

² Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 23 ; sur ce rapprochement entre Montesquieu et Quesnay, cf. ce qu'en dit A. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, *op. cit.*, p. 86-88.

³ Quesnay, *Du commerce*, p. 851.

⁴ « Les détails (en) sont indéterminés, incalculables, et inutiles à rechercher » (Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique*, p. 806).

⁵ Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique du tableau économique*, INED, p. 805.

⁶ Cf. *Réponse au mémoire de M. H.*, p. 756, et *Du commerce*, p. 849.

⁷ H. Lüthy, *La banque protestante en France, de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution*, 2 tomes, Paris, SEVPEN, 1959, t. 2, p. 771 sq. Sur la présentation générale de la distinction de l'économie et du négoce comme modèle général d'explication historique, et particulièrement dans la France d'Ancien Régime, cf. E. W. Fox, *L'autre France, l'histoire en perspective géographique*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1973.

On trouverait, dans la dualité de l'économie et du négoce, deux images archétypiques de la société, exclusives l'une de l'autre. D'un côté le monde de l'économie, qui est celui des biens de la nature, que Dieu donne généreusement aux hommes. Personne n'ayant « fait » les fruits de la terre, pas même le cultivateur, les hommes n'ont qu'à en faire le partage avec justice. C'est le monde de la hiérarchie et de l'autarcie (au sens d'isolement et de repli sur soi). De l'autre côté, la chrématistique : le marché, monde de l'échange des biens, marqué par l'abstraction des signes, et la mobilité des hommes, comme des choses. Dieu n'y est pas directement présent, mais seulement sa loi, qui règle les rapports réciproques entre égaux, suivant l'axiome d'équité impersonnelle *do ut des*.

Il est vrai qu'en 1815 Dupont de Nemours objectait encore à J.-B. Say que « Dieu seul est producteur »¹. La prégnance du rapport de la physiocratie à l'abondance de la Création est telle que la relation d'ordre peut être jugée suffisante pour présenter la doctrine. Dans *Le gouvernement des Incas du Pérou*, que Quesnay donne en exemple, la répartition des terres en lots correspond à trois affectations du produit net (le sacerdoce, la fonction royale et les nobles) ; il n'y a plus ni échanges, ni travailleurs libres, mais une répartition directe des productions matérielles, pas de prix, mais une mesure de la part de chacun².

Mais ce qui est ainsi donné à voir ne relève pas de la même *épistémè* que celle du *Tableau* : de la représentation, on est passé à une autre visibilité, celle, iconique, de l'utopie, lecture directe dans le territoire du partage des terres et de l'affectation des ressources. La tentation de la nation isolée marque l'abandon de la recherche mercantiliste de l'auto-suffisance, capable d'utiliser la chrématistique au profit de l'équilibre et de la prospérité internes, pour le repli sur soi, en deçà des frontières, l'appel à abandonner ces activités artificielles que sont les manufactures et le commerce extérieur : sans doute faut-il voir là un vieux schéma agrarien qui persiste dans la physiocratie, beaucoup plus que la vérité de la doctrine. Il est facile à Turgot de montrer aux physiocrates que leur méfiance vis-à-vis du commerce extérieur n'est pas une conséquence obligée de leur théorie de l'échange réciproque : lorsque l'on soutient avec « tant de force l'indifférence absolue de ce que l'on appelle la balance du commerce soldée en argent », il n'y a aucune raison de souhaiter que l'économie se fasse en circuit fermé³.

Mais cela montre bien toute la difficulté que les physiocrates ont à articuler relation d'ordre et relation d'échange. On peut même considérer que la primauté

¹ Dupont de Nemours, lettre du 22 avril 1815 à J.-B. Say.

² Cf. Quesnay, *Analyse du gouvernement des Incas du Pérou*, INED, p. 913-917.

³ Turgot, Remarques sur le mémoire de Saint-Pérvy, *Écrits économiques*, p. 215.

donnée à la relation d'ordre fait l'originalité de la doctrine, mais en dicte aussi les limites.

D'abord on ne trouve pas, chez les physiocrates, de théorie du marché. La concurrence ne fournit pas un schéma d'harmonisation d'intérêts opposés. L'ordre remplit les fonctions qu'on pourrait croire dévolues au marché. Non seulement les propriétaires ne reçoivent pas leur revenu au travers des échanges, puisque, à l'inverse, c'est la distribution du revenu qui rend possibles les échanges, mais les échanges eux-mêmes ne jouent aucun rôle actif. Si toute la circulation passe par l'échange, rien ne s'y passe : il enregistre une égalité qu'il ne crée pas. Le prix, affirme Quesnay, dépend de causes « indépendantes de la volonté des hommes » : il ne se fixe pas dans l'échange, rapport entre deux hommes mais extérieurement et antérieurement à lui. Le vendeur comme l'acheteur sont « forcés » à céder, « à sacrifier leurs intérêts dans leurs ventes et leurs achats », car le prix précède le commerce, dans sa globalité, et se décide dans la production. C'est cela qu'enregistre le *Tableau économique* : « C'est sur ce prix absolu, auquel la classe stérile est assujettie préalablement à ses achats, que sont établis dans le *Tableau économique* les calculs de la valeur vénale des productions que la classe productive fait naître. »¹ Si les rapports de circulation que représente le *Tableau économique* sont des rapports d'échange, ce ne sont pas des rapports de marché : aucun prix ne s'y établit, mais des prix *absolus* s'y constatent. La théorie du *bon prix*, l'objectif des physiocrates n'est pas une théorie du prix de marché et il est certain qu'on a là un des points faibles de la doctrine.

La deuxième limite se trouve dans la conception du maximum. La formulation des physiocrates n'exclut nullement que celui-ci soit lié à une multiplication des richesses optimisant la jouissance par une diversification des productions. Mais la primauté de la relation d'ordre conduit à identifier le maximum à la saturation d'une relation unique, celle de l'homme à la terre, où l'opulence se branche sur l'abondance, en une proportionnalité chiffrée : des avances qui rendent 250 %. On a alors le point de perfection, supposition du *Tableau économique*, celle « d'un grand royaume dont le territoire porté à son plus haut degré d'agriculture rapporterait tous les ans une reproduction de la valeur de cinq milliards »². Le maximum, ainsi atteint, ne peut plus que se reproduire à l'identique : on a souvent reproché aux physiocrates, cette conception statique de l'équilibre, jugée archaïque au regard de théories ultérieures³.

¹ Quesnay, *Réponse au mémoire de M. H.*, INED, p. 752.

² Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique du tableau économique*, INED, p. 794.

³ Cf., v. g., S. Meyssonier, *La balance et l'horloge*, *op. cit.*, p. 282.

Turgot et les physiocrates : du luxe à l'économie ?

On peut voir, dans la lecture que fait Turgot des physiocrates, une tentative pour dépasser ces limites de la doctrine.

Turgot, à la différence des physiocrates, fait des analyses en termes de marché. Il en montre les effets régulateurs : les avantages de la liberté du commerce ne viennent pour lui ni de la baisse des prix (que promettent les héritiers directs de Gournay), ni de leur hausse (le *bon prix* des physiocrates) mais avant tout de leur stabilisation¹. D'autre part, il pose explicitement l'extension du marché à la terre, au travail², et à l'argent dont il fait une marchandise, et non plus un signe³.

Or, l'originalité de Turgot, en la matière, est une conséquence de sa fidélité à Gournay. Il refuse l'opprobre jeté sur l'*honnête négociant*, et son exclusion de la patrie. Il déclare « nulle » la « distinction du commerce des productions du sol et du commerce d'entrepôt »⁴, et retire toute portée, en conséquence, à celle des royaumes agricoles et des républiques commerçantes. Ce n'est que le « hasard des circonstances » qui a délimité les frontières et séparé des Etats comme la France et la Hollande. Il dissocie ainsi la causalité politique, qui relève de l'histoire, et le mouvement des richesses, celui de « la nature des choses ». Reprenant le raisonnement qui, dans l'article « Foire » de l'*Encyclopédie*, lui avait permis de rendre compte de la formation des marchés, Turgot montre comment les centres commerciaux se développent au point de rencontre des besoins des producteurs et des consommateurs que « le commerce rapproche ». Il fait ainsi ressortir la liaison des activités productives et commerciales en même temps qu'il dégage le rôle de la situation géographique : « C'est la situation avantageuse des villes à la croisée, si j'ose ainsi parler des grandes communications, au débouché des grandes rivières navigables, la bonté des ports, quelquefois l'industrie des habitants et l'état florissant de certaines fabriques, qui déterminent les grands entrepôts du commerce à s'y placer. »⁵ Ces grands marchés bénéficient d'une rente de situation, ou d'un « privilège », qui, parce qu'il est « naturel », « n'est pas injuste ». Il n'y a pas à objecter aux gains des commerçants, « ils les ont légitimement gagnés par leur travail ».

L'unité du commerce est rétablie, l'*honnête négociant* se substitue au trafiquant

¹ Sur cette controverse, cf. le chapitre suivant, p. 226-229.

² Cf. ses lettres à l'abbé Terray sur le commerce des grains.

³ Dans ses *Réflexions sur les richesses*.

⁴ Turgot, Remarques sur le mémoire de Graslin, in *Écrits économiques, op. cit.*, p. 202.

⁵ *Ibid.*, p. 202.

apatride. Turgot, certes, ne prétend pas que les commerçants hollandais produisent les richesses dont ils profitent, il réaffirme le circuit physiocratique des richesses : les commerçants sont payés par la dépense que les propriétaires font de leurs revenus, ceux-ci leur viennent « des cultivateurs, des avances et du travail de la culture », enchaînement de la prospérité « dont la marche ne peut être gênée ni interrompue sans destruction »¹. Turgot cependant assouplit quelque peu ce schéma, en n'envisageant pas uniquement le commerce comme une somme de frais qu'il faut réduire. La concurrence diminue les rétributions des commerçants hollandais, ils jouissent pourtant, de par leur situation, de « salaires supérieurs à leurs besoins », et c'est tout à leur avantage, car cet excédent, épargné, est amassé en « capitaux qui font baisser chez eux l'intérêt de l'argent et leur assurent un nouveau titre de préférence, une nouvelle augmentation de salaires ».

Cette analyse de la formation du profit commercial est fidèle aux principes de Gournay, à l'importance que celui-ci accordait à la diminution de l'intérêt de l'argent. Elle introduit l'idée d'une diversification des profits. Turgot va en montrer la nécessité : c'est sa théorie des rendements décroissants, et la possibilité : ce sont ses analyses sur l'intérêt de l'argent et la circulation des capitaux.

La théorie des rendements décroissants, exposée à l'occasion de remarques sur un mémoire d'inspiration physiocratique, primé dans un concours organisé par Turgot, sape les fondements de la doctrine, l'atteignant en son centre névralgique : le branchement du circuit des richesses sur la fertilité de la terre. Turgot rejette la proportionnalité des avances et du produit : « La production suppose des avances ; mais des avances égales dans des terres d'une inégale fécondité donnent des productions très différentes, et c'est assez pour faire sentir que les productions ne peuvent être proportionnelles aux avances. »² Elle n'existe pas dans la généralité de l'espace : on n'a pu généraliser le modèle d'une charrue de quatre chevaux à l'ensemble du royaume agricole qu'en annulant l'hétérogénéité des conditions de production et du potentiel agronomique ; réintroduire cette diversité c'est rejeter la généralité de la proportionnalité. Les avances ne sont pas non plus proportionnelles dans la continuité du temps : « Elles ne le sont même pas, placées dans le même terrain, et l'on ne peut jamais supposer que des avances doubles donnent un produit double. »

Turgot esquisse la courbe des variations de ces rendements à partir de la comparaison de l'effet, sur la tension d'un ressort, de l'ajout successif de poids : une première période de rendements croissants, où l'augmentation des avances

¹ *Ibid.*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 207.

entraîne proportionnellement celle des produits, est suivie, une fois atteint le point « où le produit sera le plus grand qu'il soit possible, comparé aux avances », d'une période de rendements décroissants, où l'accroissement des avances n'est pas suivi d'une augmentation proportionnelle des productions jusqu'à ce que, le maximum de fécondité ayant été atteint, une nouvelle augmentation des avances n'entraîne aucune augmentation de production.

C'est ainsi que Turgot rejette et le calcul physiocratique (opposant à la globalité massive de leur arithmétique les finesses marginales du calcul différentiel), et l'évidence qu'il prétend exhiber : le physicisme physiocratique. A son principe, la confusion entre économie et agronomie qui caractérise la physiocratie, cette invention de l'économie dans un champ de blé. L'énoncé des rendements décroissants, qui la critique, vaut dans les deux domaines, mais il n'y a pas la même signification. Agronomie et économie peuvent dès lors constituer deux ensembles distincts qui, de ce fait, reçoivent chacun la possibilité d'une élaboration rigoureuse.

Du point de vue agronomique, la fertilité du sol s'appréhende en termes de « justesse »¹ des moyens pour rendre le sol fécond : l'hypothèse des rendements décroissants² ouvre à une analyse des facteurs de production, qui réintroduit une vision différenciée des conditions de production et des potentialités agronomiques.

Du côté de l'économie, Turgot peut envisager la possibilité d'une diversification des profits. Elle repose sur la distinction entre la circulation des marchandises et celle des capitaux ; l'argent n'y joue pas le même rôle, simple marchandise dans la première, il intervient comme capital dans la seconde : « C'est cette avance et cette rentrée continuelle des capitaux qui constituent ce qu'on doit appeler la circulation de l'argent, cette circulation utile et féconde qui anime tous les travaux de la société. »³ Turgot se sépare en cela des physiocrates dont il remet en cause deux dogmes : celui de la nécessité de la dépense intégrale du revenu dans chaque cycle, et celui qui fait de l'argent « une petite richesse intermédiaire qui disparaîtrait en un moment sans la reproduction »⁴, car il n'a d'utilité que dans la circulation des mar-

¹ Cf. Turgot, *Réflexions sur les richesses*, § VII, p. 127 : « Ce qu'elle donne n'est proportionné ni à son besoin ni à une évaluation conventionnelle du prix de ses journées : c'est le résultat physique de la fertilité du sol et de la justesse, bien plus que de la difficulté, des moyens qu'il a employés pour le rendre fécond. »

² M. Serres montre qu'il permet d'appliquer les principes de la thermodynamique en concevant l'agronomie comme un système frappé d'entropie.

³ Turgot, *Réflexions sur les richesses*, § LXVIII, p. 163.

⁴ Quesnay, *Du commerce*, p. 812.

chandises. Or Turgot voudrait montrer aux physiocrates qu'ils ont pourtant besoin de ses vues hétérodoxes sur l'intérêt de l'argent et la transformation de l'épargne en capital. Il faut bien supposer, en effet, quelque chose comme une accumulation primitive pour comprendre la mise en route du circuit des richesses : « Si la totalité du produit net avait toujours été dépensée chaque année sans aucune réserve, jamais la masse des avances, je ne dis pas de la grande culture, mais de la culture la plus faible, n'aurait pu se former ; jamais ces avances ne pourraient augmenter ; la chose est de toute évidence. »¹

L'épargne se substitue ainsi à la dépense, ce qui est envisager une autre rationalité, un autre modèle social des richesses que ceux que l'on trouve dans la physiocratie. Là où les physiocrates exposent une économie de la dépense et de la jouissance des propriétaires, Turgot fait voir que l'accumulation tend à l'emporter sur la dépense, en donnant la preuve de la primauté de la transformation de l'épargne en capital sur la jouissance des oisifs : « L'abaissement de l'intérêt prouve qu'en général l'économie a prévalu dans l'Europe sur le luxe. » C'est se placer du côté des plus nombreux, car « ceux qui veulent s'enrichir sont en bien plus grand nombre dans une nation que les riches », et leur montrer la seule voie vers la richesse car, « dans l'état actuel des choses, où toutes les terres sont occupées, il n'y a qu'un seul moyen de devenir riche »² : épargner, et transformer cette épargne en capital. Cette voie est ouverte à tous, même à ceux qui ne vivent que de la vente de leur travail ; aussi forte que soit la concurrence, elle laisse toujours au-delà du minimum de subsistance auquel tend à se réduire le salaire, un petit superflu, que Turgot rêve de drainer dans une épargne populaire : « Cette facilité ouverte au peuple de faire fructifier ses épargnes serait pour lui l'encouragement le plus puissant à l'économie et à la sobriété. »³

Ce n'est pas seulement, avec la critique de Turgot, la sociabilité qui prend le pas sur la relation d'ordre, c'est la dimension ascétique de l'économie qui s'introduit. C'est-à-dire l'éthique protestante : dans son *Mémoire sur les prêts d'argent*, où il critique la condamnation scolastique de l'usure, Turgot emprunte son principal argument à Calvin⁴. Comme celui-ci, il montre que cette condamnation n'a rapport qu'à la charité, elle vise le riche qui exploite le pauvre en lui prêtant à usure. Mais la question du prêt à intérêt change du tout au tout quand on prête à aussi

¹ Turgot, Remarques sur le mémoire de Saint-Pérvy, *Ecrits économiques*, p. 213.

² Turgot, *Réflexions sur les richesses*, § LXXXI, p. 176.

³ Turgot, *Mémoire sur les prêts d'argent*, *Ecrits économiques*, p. 288.

⁴ Cf. H. Lüthy, *La banque protestante, op. cit.*, p. 761 sq.

riche ou plus riche que soi, à quelqu'un qui ne demande pas la charité pour survivre, mais cherche un capital pour le faire fructifier.

L'argument économique est donc porté sur un tout autre terrain, qui va se révéler fécond. Schumpeter a dit toute la nouveauté et l'originalité des considérations de Turgot sur l'intérêt de l'argent. Celui-ci est, en même temps, conduit à s'interroger sur ce qui, pour les physiocrates, n'était pas l'objet d'une réflexion spécifique : la nature et l'origine de la valeur. Il en expose la genèse, à partir de l'estimation subjective individuelle et du rapport élémentaire entre deux échangistes, dans l'article « Valeurs et monnaies » projeté pour le dictionnaire du commerce envisagé par Morellet.

L'originalité de Turgot ne fait pas de doute. Elle n'est pourtant reconnue que par quelques spécialistes¹ et on continue, généralement, à le considérer comme un physiocrate. Il n'est pas étranger à cette réputation. Il a sans doute émis quelques critiques sur certains aspects politiques de la doctrine (le despotisme légal, la naturalisation de la propriété foncière), mais il n'a jamais rompu avec les physiocrates : il les laisse publier — et censurer — ses écrits dans leur organe officiel, les *Ephémérides du citoyen*, il accepte donc que sa propre démarche soit associée à la leur.

Cela tient d'abord à ce que Turgot, s'il déconstruit la proportionnalité des avances et du produit, ne remet cependant pas en cause l'idée mère du branchement de l'opulence sur l'abondance, celle d'un don de la terre. Il donne même, en y ajoutant une touche de négoce qui lui vient de Gournay, une formulation particulièrement frappante de la dissymétrie entre les relations que l'homme a avec la terre, ou avec un autre homme : « La nature ne marchandé pas avec lui pour l'obliger à se contenter du nécessaire absolu. » La fertilité de la terre va, pour lui, de soi, les premiers hommes « ont probablement cultivé autant de terrain que leurs forces le permettaient et, *par conséquent*, plus qu'il n'en fallait pour les nourrir. »² Alors même qu'il développe ses propres analyses, à l'écart des physiocrates, il continue à présupposer l'abondance. Elle est au point de départ de son récit de l'origine de la valeur : « Dans une île déserte, au milieu des mers septentrionales, deux sauvages abordent chacun de leur côté, l'un portant avec lui dans son canot du poisson plus qu'il n'en peut consommer, l'autre portant des peaux au-delà de ce qu'il peut employer pour se couvrir et se faire

¹ C'est la thèse centrale du livre de C. Morilhat, *La prise de conscience du capitalisme. Économie et philosophie chez Turgot*, op. cit. Les études réunies par C. Bordes et J. Morange, *Turgot économiste et administrateur*, Paris, PUF, 1982, font également ressortir l'originalité de Turgot par rapport à la physiocratie.

² Turgot, *Réflexions sur les richesses*, § II, op. cit., p. 123 (je souligne).

une tente. »¹ A l'origine de l'échange, il n'y a donc pas l'envie d'échanger, ce penchant naturel au troc et au trafic qu'Adam Smith prête aux hommes, mais un surplus, un excédent naturel. L'usage, sinon la jouissance, précède toujours l'échange.

Cela maintient Turgot dans l'aire physiocratique et explique la raison conjoncturelle que l'on donne souvent de ce compagnonnage. Turgot aurait jugé que le temps n'était pas encore venu de chercher la productivité économique ailleurs que dans l'agriculture. On n'en était qu'au premier segment de la courbe des rendements décroissants, on était bien loin de la limite « où l'augmentation des avances n'augmenterait pas la production à proportion de l'augmentation des frais »². C'est donc qu'il pensait qu'il y avait un branchement du circuit des richesses sur la fécondité de la terre, même si celui-ci ne se faisait pas de manière constamment proportionnelle.

Il existe une autre raison. Lorsque, rejetant la distinction physiocratique des royaumes agricoles et des républiques commerçantes, Turgot applique la méthode libérale de dissociation, ce qu'il sépare ainsi des circonstances politiques, ce n'est pas une économie générale, homogène, une théorie du marché, c'est la nation. Toute l'erreur de la séparation entre sociétés commerçantes et agricoles vient en effet, selon lui, de ce qu'on a confondu deux choses distinctes : les nations et « les corps politiques ou les Etats ». Le gouvernement donne à l'Etat son unité, tandis que celle de la nation se trouve dans une même langue maternelle, et dans des activités économiques telles que l'espace de la nation est celui de l'auto-suffisance : « Ce nom de nation ne peut s'appliquer qu'à un grand peuple répandu dans une vaste étendue de pays qui fournit aux habitants de quoi satisfaire à leurs besoins. »³ Même si la nation est distincte de l'Etat, donc de la puissance, ou de l'hégémonie, qu'il s'y réfère comme à une combinaison d'activités permettant l'auto-suffisance signifie que la réflexion de Turgot se situe toujours à un niveau politique et qu'il cherche là une réponse que seuls les physiocrates peuvent lui donner.

Physiocrate orthodoxe, Mercier de La Rivière réexpose la distinction entre le commerce et le trafic, et assimile les intérêts opposés du négociant à des intérêts séparés. Il n'en fait pas pour autant un citoyen de la république universelle du commerce. Le négociant est pour lui « cosmopolite ». C'est que Mercier de La Rivière introduit la sociabilité, absente chez Quesnay. Il existe, pour Mercier, une

¹ Turgot, *Valeurs et monnaies*, op. cit., p. 242.

² Turgot, *L'impôt indirect*, p. 197.

³ *Ibid.*, p. 201.

« société naturelle générale et tacite, qui a dû nécessairement précéder l'établissement des sociétés particulières, n'a point été détruite par leur institution »¹ ; elle règle les rapports entre les nations, fonde la liberté du commerce. Du même coup le négociant redevient honnête : « La bonne foi, cette franchise qui ne se dément jamais ; cette confiance si respectable qui fait que la parole est un contrat ; qui tient lieu de gage, de sûreté... »², le caractérisent. Il peut même être *patriote*. Reste à expliquer comment, car le patriotisme est ce rapport qui nous lie à l'Etat ou à la nation, nous empêche d'en être un élément séparé, il est pris dans la relation d'ordre.

On découvre alors la dimension proprement politique de la relation d'ordre : le principe économique du maximum suffit à rendre compte de la souveraineté. La relation économique, celle de l'un au tout, est bien constitutive d'un « gouvernement » : la globalité de l'ambition physiocratique trouve ici sa confirmation. C'est en qualité de « propriétaire éminent des terres du royaume » et de « copropriétaire du produit » que le souverain est individuellement associé à l'intérêt commun. Tel est donc le « rapport essentiel » du souverain au tout, celui de l'extension de la jouissance, constitutive du droit individuel de ses sujets : « Le souverain, considéré dans son droit de copropriété, n'est plus à leurs yeux qu'un grand propriétaire, qui ne jouit point aux dépens des autres ; qui, tout au contraire, leur est uni par l'intérêt commun qu'ils ont tous à donner la plus grande consistance et la plus grande valeur possibles à leurs propriétés communes. »³

On ne peut donc pleinement comprendre le fonctionnement du principe économique que si on le suit dans le domaine politique, où le débat sur la liberté du commerce des grains le porta. On y verra comment s'articulent le discours des physiocrates, et les analyses de Turgot, faites dans la lignée du *doux commerce*. C'est là aussi qu'il rencontre sa critique la plus importante, celle de Galiani, dont Diderot dégage l'enjeu en objectant, à l'opulence physiocratique, que « la première condition d'une société n'est pas d'être riche, mais c'est d'être en sûreté »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 525.

² *Ibid.*, p. 564.

³ Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Daire, p. 446.

⁴ Diderot, *Apologie*, *op. cit.*, p. 87.

C H A P I T R E V I

La philosophie des blés¹

Tout le monde sait, grâce à Voltaire, que, « vers 1750, la nation rassasiée de vers, de tragédies, de comédies, d'opéras, de romans, d'histoires romanesques, de réflexions morales plus romanesques encore, et de disputes théologiques sur la grâce et sur les convulsions, se mit à raisonner sur les blés »². On s'en félicite, généralement. Peu sensibles à l'éventuelle ironie des remarques de Voltaire sur la versatilité des goûts français, les contemporains, comme les interprètes actuels, ont applaudi ce moment où la nation s'est départie de sa légendaire frivolité pour se porter enfin sur « des objets sérieux et utiles » : on a délaissé la « métaphysique abstraite » pour « l'étude de l'intérêt des hommes en société », les passions des Français ont enfin été canalisées « dans le prosaïque et le concret »³. Ainsi, cet intérêt pour les blés, agronomique dans les années 50, économique dans les années 60, débouche sur la politique : les édits de 1763-1764 établissant la liberté du commerce des grains sont le triomphe de la physiocratie.

Certes, on ne leur en attribue plus le mérite exclusif⁴, comme ils pensaient qu'on le devait. On inverse le rapport : plutôt que de rendre les physiocrates auteurs des édits, on met ceux-ci à l'origine de la popularité de la doctrine⁵.

¹ J'ai fait, sous ce titre, une conférence publiée dans le n° 19 des *Conférences du Perroquet* (avril 1989). Le texte en a été retravaillé pour ce chapitre.

² Voltaire, « Blé », in *Dictionnaire philosophique* (1770 : *Questions sur l'« Encyclopédie »*).

³ Cf. Grimm et Dupont de Nemours, cités par Weulersse, *Le mouvement physiocratique*, I, p. 25 et 24, et S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple et le roi*, p. 93.

⁴ Cf. L. Dumont, *Homo aequalis*, *op. cit.*, p. 59 et, dans le livre de S. L. Kaplan, le chapitre sur les « Origines de la liberté ».

⁵ « C'est seulement lorsque l'idée de liberté quitte l'air raréfié de l'entresol de Quesnay pour l'atmosphère explosive des places de marché que la physiocratie a pris de l'importance en son temps » (S. L. Kaplan, *op. cit.*, p. 92).

Alors, vraiment les blés sont devenus une affaire nationale. On croit généralement que seuls les préjugés et la routine ont pu s'opposer au mouvement vers la liberté, et que le combat des physiocrates fut alors celui des Lumières : le nouveau contre l'ancien, la science contre l'obscurantisme, la liberté contre l'oppression réglementaire et la tradition.

Peut-être le contraste des oppositions n'est-il pas aussi clair. Il y eut débat : Forbonnais, favorable en 1754 à ce que la France se lance, à l'instar de l'Angleterre, dans l'exportation des blés (mais en donnant la priorité à l'unité d'une circulation intérieure régularisée par le stockage des grains), publie, en 1768, une réfutation du livre d'Abeille, rallié à la physiocratie et défenseur inconditionnel de la liberté du commerce des grains. C'est surtout en l'année 1770, quand se pose la question de la prolongation ou de l'arrêt de l'expérience, que se concentre « la controverse de l'économie politique »¹. Tandis que Turgot s'efforce de convaincre l'abbé Terray, contrôleur général des finances, de la nécessité de maintenir les édits (il va les abroger), et que Mercier de La Rivière publie *L'intérêt général de l'Etat*, où la liberté du commerce est tirée des principes généraux de l'ordre naturel et de la loi fondamentale de la propriété, Galiani lance sa « bombe », ses *Dialogues sur le commerce des blés*, qui vont multiplier les réactions : Morellet publie une *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre « Dialogues sur le commerce des blés »*; et Diderot, chargé d'examiner, avant publication, ce dernier livre, vole au secours de son ami et écrit une *Apologie de l'abbé Galiani*. Les interdictions, ou les autorisations, qui frappent tour à tour l'un des deux partis, scandent les revirements d'un pouvoir indécis devant ce qui est devenu une crise nationale : une crise des subsistances s'est transformée en crise économique, et l'hostilité de certains parlements (dont celui de Paris) relaie les émeutes populaires².

C'est donc sur fond de crise économique et politique que le débat se tend. On se demande si le blé est objet de commerce ou d'administration, marchandise ou subsistance du peuple, en une controverse qui, d'économique, se fait philosophique et touche au cœur l'unité des Lumières : des Encyclopédistes s'affrontent à des Encyclopédistes, tant sur les modes d'établissement de la vérité que sur la nature de la liberté. Cette « fissure dans la solidarité philosophique des Lumières »³ remet en cause et l'idée d'un front uni des

¹ Selon l'expression de Condorcet, présentant, pour sa *Bibliothèque de l'homme public*, le rapport de Dupont sur la législation des grains.

² Sur toutes ces questions, cf. S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple et le roi*, op. cit., particulièrement les chap. VI à X.

³ S. L. Kaplan, op. cit., p. 350.

Lumières (où les physiocrates seraient chargés des affaires économiques et sociales), et les oppositions trop schématiques entre l'ancien et le nouveau. L'expérience de libéralisation, du commerce des grains se révèle le meilleur analyseur du projet constitutif de l'économie politique. D'abord parce que la publicité et la généralisation du débat conduisent héritiers de Gournay et disciples de Quesnay à réunir leurs arguments : on peut alors parler d'un discours libéral¹; surtout parce que le développement de l'expérience de libéralisation, c'est-à-dire l'apparition de la crise, les place devant une situation nouvelle, dont il faut définir les enjeux et où il faut fixer les positions. C'est pourquoi ce débat n'oppose pas — comme voudraient le faire croire les physiocrates et leurs amis — l'ancien et le nouveau, l'obscurantisme et la science. La critique de Galiani n'est ni une apologie de l'autorité, ni une défense de la routine : ses conceptions économiques font entrevoir une autre nouveauté, industrielle, et non pas agricole, tandis que, confrontant la physiocratie à ses conditions politiques de réalisation, il permet de comprendre les raisons de son échec.

Au début de l'expérience de libéralisation, les partisans de la liberté du commerce des grains s'emploient surtout à accompagner et à encourager les mesures gouvernementales. Après l'édit de 1763, ils font campagne pour élargir la liberté à l'exportation, sans quoi elle serait inutile. L'édit de 1764, qui leur donne satisfaction, obtenu, ils critiquent les restrictions encore apportées à la liberté, et leur attribuent tous les inconvénients qui semblent résulter de la liberté du commerce, principalement la hausse des prix, ou « cherté ». En ce qui concerne le commerce extérieur, ils dénoncent la nocivité de la fixation d'un prix plafond, au-delà duquel les exportations sont interdites. Ils reprochent surtout que la réouverture des ports ne soit pas automatique, une fois les cours redescendus au-dessous de ce seuil, mais qu'il faille attendre, du ministre, l'arrivée d'une permission expresse. La cible de leurs attaques contre l'édit de libéralisation du commerce intérieur est l'article qui fait de Paris une exception et lui conserve l'ancienne réglementation. Il s'agit donc d'annuler toutes les mesures de restriction, qui sont autant de prises gouvernementales sur les subsistances. Il faut, de la liberté, faire système : ils la veulent, répètent-ils à l'envi, « pleine, entière, absolue ».

¹ Comme au chap. IV, le sens de ce terme sera emprunté à M. Foucault (*Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989, p. 110-116). On entendra donc par libéralisme un discours critique sur les conditions de possibilité et de légitimité de l'intention de gouverner, qui a comme règle de gouverner moins.

La publicité des édits assure le succès de cette propagande, et l'on se félicite que le discours libéral soit devenu le discours général, que la liberté du commerce des grains, « cette vérité démontrée par tant de philosophes célèbres », soit « reconnue par le gouvernement, adoptée par les cours souveraines, et défendue par le cri de la partie la plus éclairée de la Nation »¹. « Gouvernement, magistrats éclairés, particuliers studieux », tous sont persuadés des avantages de la liberté. La nation s'est convertie à la philosophie des blés.

Si bien que, comme le dit Dupont de Nemours, la « question de la liberté du commerce des grains est finie ». Il n'y a plus qu'à en attendre les effets.

Elle n'est pas finie. Seule « la partie la plus éclairée de la nation » y est ralliée, mais, à en croire Le Trosne, « la partie du public qui est peuple est singulièrement difficile à persuader ».

« La partie du public qui est peuple » est ainsi le point où vient buter la réforme. D'abord à cause de son « ignorance », de ses « préjugés », de son « manque de lumières », singulièrement en matière de commerce et d'économie, questions auxquelles il semble ne rien comprendre. Par ses actions, ensuite : les émeutes populaires qui se multiplient après 1764, pour s'opposer aux exportations — qu'on nomme « enlèvements » —, forcer les marchands à vendre sur place les blés qu'ils transportent, obtenir des boulangers qu'ils baissent leurs prix, sont autant d'obstacles à l'application des édits.

Et ce, d'autant plus que les officiers subalternes et les magistrats locaux (auparavant chargés de l'application de la police des grains) ne s'opposent pas, ou peu, à ces mouvements, mais s'y associent et, à cette occasion, rétablissent localement, et de leur propre autorité, les règlements abolis.

Autour du peuple et de sa résistance, l'ancien système tend ainsi à se reconstituer, en remontant les échelons du pouvoir : les « cours souveraines », c'est-à-dire les parlements, au départ favorables à la réforme, et qui jouent un grand rôle dans son application, se divisent sur la question ; les parlements de Paris et de Rouen, particulièrement, s'opposent ouvertement à la politique royale, se déclarent favorables au rétablissement des anciens règlements. Ce sont des parlementaires qui, les premiers, font une critique systématique de la libéralisation, attribuant les difficultés qui se multiplient non, comme le voudraient les partisans de la liberté, aux restrictions qui subsistent encore, mais à la liberté même.

C'est ainsi qu'entre 1768 et 1770, alors que la crise des subsistances (disette, cherté des grains et du pain) se généralise en crise économique, alors qu'aux

¹ *Ephémérides du citoyen*, 1768, t. 8.

émeutes populaires répond une crise de l'autorité, qui affecte les principales institutions, le débat sur la liberté du commerce des grains se tend et se recentre autour de la question du peuple.

Le peuple devient la cible de la critique libérale, qui lui applique le raisonnement développé contre la réglementation et la police des grains. On dénonce l'irrationalité d'un peuple « aveugle et forcené »¹, d'une « populace imbécile », du « vulgaire entêté dans sa routine et ses préjugés ». On désigne par là l'archaïsme politique que la critique doit réduire et résorber dans la société : on pourra alors parler du peuple, mais ce sera un peuple réformé. Suivre le discours libéral c'est comprendre le mouvement qui va d'une populace rejetée à un peuple recomposé, auquel l'abbé Baudeau adresse un *Avis sur son premier besoin*.

De l'autre côté, les édits de 1763-1764, ayant pour effet principal de mettre fin à la police des grains (et particulièrement à l'institution des marchés), atteignent en son cœur la relation fondamentale du peuple au pouvoir, constitutive de la monarchie, celle du pacte de subsistance. La question d'une relève politique du rapport politique ainsi détruit se pose alors. C'est de ce point de vue que Galiani mène son analyse².

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, op. cit., p. 304.

² Les positions sur la liberté du commerce des grains, ici présentées, ont été étudiées dans les textes suivants :

Pour les partisans des édits :

D'abord leur presse, et surtout leur organe officiel, les *Ephémérides du citoyen*, années 1767-1769, où l'on trouve particulièrement : abbé Baudeau, *Lettres sur les émeutes populaires que cause la cherté et sur les précautions du moment* ; Avis aux honnêtes gens qui veulent bien faire ; Le Trosne, *Lettre de M. Le Trosne sur l'entière liberté du commerce des grains*, et, de Turgot, *Lettre circulaire adressée par M. l'Intendant de la généralité de L*** aux officiers de police des lieux où il y a un marché de grains dans sa généralité* ; *Journal Économique* (juillet 1770), Dupont de Nemours, *Observations sur les effets de la liberté du commerce des grains et sur ceux des prohibitions*.

Puis des livres ou brochures : Abeille, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, 1768 ; abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin, ou petits traités économiques sur le blé, la farine et le pain*, 1768 ; Condorcet, *Monopole et monopoleurs* ; *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. N***, auteur prohibitif*, in « Collection des principaux économistes », éd. Daire, t. 14, 1847 ; Duhamel du Monceau, *Réflexions sur la police des grains en France et en Angleterre*, 1764 ; Mercier de La Rivière, *L'intérêt général de l'État*, 1770 ; Morellet, *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre « Dialogue sur le commerce des blés »*, 1770 ; Turgot, *Lettres à l'abbé Terray sur le commerce des grains*, in *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970.

Critique des édits :

Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani* (1770), in *Œuvres politiques*, op. cit. ; Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770 (rééd. Fayard, 1984) ; François Véron de Forbonnais, *Examen du titre intitulé « Principes de la liberté du commerce des grains »*, supplément du *Journal d'agriculture*, 1768.

LA RECOMPOSITION DU PEUPLE : DE LA POPULACE
A « UNE SOCIÉTÉ D'ÊTRES RAISONNABLES »

Le commerce et les marchés

Depuis les textes initiateurs d'Herbert et de Quesnay, la campagne pour la liberté du commerce des grains avait rassemblé les principaux arguments en un discours exemplaire, où la dimension de critique libérale domine.

On affirme d'abord la capacité du commerce, dans la liberté de la pleine concurrence, à distribuer l'abondance : à répartir les flux, en allant chercher le blé là où il abonde et en le portant là où il manque, à stabiliser les prix, voire à les faire baisser. On affirme donc que le commerce peut, à lui seul, adapter à une demande constante une récolte variable suivant les lieux et suivant les années.

Du côté de la production, on fait de la liberté du commerce, à la suite de Quesnay, « le principe de tous les progrès » de l'agriculture. On pose la liaison entre le débit et la production ; le discours sur l'égalisation par un prix constant (capable de résister aux variations des récoltes) tend à l'emporter sur des arguments plus directement quantitatifs, et Turgot, dans sa lettre au ministre, fait de l'opulence la condition de l'abondance : « Pour avoir à la fois des revenus et des substances, il ne faut qu'encourager la culture par l'abondance du débit. »¹

On fait au contraire ressortir l'impuissance des règlements à obtenir quoi que ce soit : jamais, dit-on, les règlements n'ont fait pousser des grains, l'abondance se prépare avant la récolte, pas après. On reproche donc à toutes les réglementations d'entraver la production, et l'on explique comment des permissions de sortie accordées trop tardivement font alterner l'abondance (qui fait tomber les prix en « non-valeur ») et la disette (où l'excessive cherté n'est pas de grand profit pour des cultivateurs qui n'ont rien à vendre).

Improductifs, les règlements ne peuvent que désorganiser des processus qui marcheraient sans eux : les interdictions ne réussissent qu'à effaroucher les commerçants, qui fuient la gêne et vont vers la liberté. L'irrationalité de l'action gouvernementale se saisit dans son incapacité à obtenir ce qu'elle vise (l'abondance à des prix satisfaisants pour tous). Plus irrationnelle encore est l'inutile complexité d'une réglementation qui ne fait que favoriser ce qu'elle s'épuise à interdire. Toute la surveillance des négociants vise à empêcher ce que l'on désigne

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, p. 302.

— et redoute — sous le nom de « monopole » : ententes secrètes entre négociants, achats massifs et stockages spéculatifs... qui provoquent des disettes artificielles et font monter les prix. Mais soupçonner la méchanceté du négociant ne fait que l'inciter à la fraude, rétorquent les libéraux, pour qui « ce que l'on nomme monopole marche toujours à la suite des prohibitions et n'existe que par elles »¹. La liberté, en multipliant la concurrence des acheteurs, rend le monopole impossible et laisse le commerce à son honnêteté foncière, et les manœuvres, jugées frauduleuses dans un système de prohibitions, ne sont que la légitime recherche du profit à laquelle se livre un négociant qui sait profiter des occasions.

Montrant ainsi l'incompatibilité entre l'action réglementaire et le « cours naturel du commerce », le discours libéral sur le commerce tend à dire tant sa cohérence (il fait un système de la liberté) que sa fragilité : c'est parce qu'il est complet que l'intervention de tout élément supplémentaire menace de le détruire. « Le commerce, écrit Dupont de Nemours, est un être paisible et timide, qui achèterait au poids de l'or l'avantage de n'avoir rien à démêler avec l'autorité, et qui cependant n'aime point à prodiguer l'or qui est le principal objet de tous ses travaux. »²

C'est désigner la limite à ne pas franchir. Le gouvernement ne doit pas se mêler du commerce des grains. Ni directement : il est mauvais négociant, achète vite, mal, trop, et, alors qu'il veut parer à la disette, est souvent lui-même³ soupçonné de monopole. Ni indirectement, en tentant de contrôler, pour fixer les prix, un commerce dont le savoir lui échappe. Le commerce se décompose en une multitude d'opérations élémentaires, en des échanges continuels et répétés ; ces tâtonnements, ces ajustements, ces variations sont inaccessibles au savoir global que voudrait avoir l'État, alors que le négociant, guidé par son intérêt, qui est connaissance du proche, mène à bien chacune de ces opérations qui, par « degrés insensibles », se mettent à niveau, formant ainsi « le cours du commerce libre »⁴ apte à suivre toutes ces variations. A l'habileté des intérêts particuliers à se déployer dans le détail des transactions, s'oppose l'inefficacité d'une tentative de maîtrise générale.

Lorsque le peuple devient la cible de la critique libérale, on lui applique le même type d'argumentation. Peuple et administration partagent les mêmes

¹ Abeille, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, p. 37.

² Dupont de Nemours, *Journal Economique*, juillet 1770, § XIX, p. 344.

³ C'est toute l'affaire du « grain du roi » que S. L. Kaplan présente comme l'« atout royal » (*Le pain, op. cit.*, p. 227-262) et que Turgot critique sans doute, au travers d'une dénonciation des projets des frères Paris, dans ses lettres à l'abbé Terray.

⁴ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains, op. cit.*, p. 343.

craintes, excessives ou chimériques, de la disette ou du monopole : explicables, à l'époque des prohibitions, ces peurs n'ont plus lieu d'être dans la liberté. Si l'État voit trop grand, le peuple, lui, est myope... comme les magistrats subalternes. L'ignorance du peuple, qui ne voit que les prix, ou les blés qu'on « enlève », et ne veut comprendre ni « la marche du commerce » ni les frais de culture, est l'exact correspondant de l'étroitesse de vue des officiers locaux chargés de la police des marchés. On y fait voir la même limitation au local, alors que le cours du commerce porte au loin et s'étend dans tous les sens ; on y dénonce la même tentative de fixer, avec des connaissances impossibles, des prix essentiellement variables et qui ne s'équilibrent que dans ces variations mêmes.

Le commerce, fait apparaître la critique libérale, ne peut trouver son cours naturel qu'en vidant les marchés : pour faire voir au peuple que ses craintes de disettes sont imaginaires, l'abbé Baudeau, dans l'*Avis* qu'il lui adresse, affirme que « le marché n'est pas naturellement le théâtre de l'abondance »¹. Quand le commerce est libre, les rencontres ne sont plus contraintes en un lieu, en cette institution qu'étaient les marchés d'Ancien Régime, mais, « conventions libres et volontaires », elles se déploient partout : on peut conclure une vente aussi bien dans la grange du fermier que dans un cabaret. Les transactions deviennent ainsi secrètes. La crise des marchés est une crise de la visibilité² : l'obligation à ne vendre que sur les marchés, caractéristique des anciens règlements, était obligation faite au blé de se montrer ; la liberté qui dissémine les échanges et en fait une affaire entièrement privée supprime la matérialité d'un contrôle. Le peuple, que la critique libérale dit « aveugle », ne voit plus les quantités échangées, il n'en aperçoit que la fuite, et soupçonne des « amas cachés ». Dans une correspondance des *Ephémérides* où l'on veut donner quelque explication de « l'émotion populaire », on fait voir que le pain était cher, les marchés peu garnis, tandis que « la rivière paraissait à Rouen et à Mantes couverte de bateaux de blés, dont les pauvres artisans ne savaient ni l'origine, ni la destination »³.

Entre le « libre cours du commerce » et l'institution des marchés, la différence posée est celle de la nature et de la politique, produit de l'artifice. Dans

¹ Abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin*, 3^e traité, § IV, *Ephémérides*, 1768, t. 2. L'abbé Baudeau parle du lieu concret des échanges.

² Turgot, dans la Lettre aux officiers de son intendance, affirme de la même façon qu'il faut s'opposer au « préjugé enraciné par l'habitude, consacré par l'ancienne administration » qui veut que la subsistance publique soit liée avec la vente des grains sur le marché, et qu'un « marché dégarni » signifie la famine. L'important, dit-il, est qu'on vende, peu importe où.

³ Abbé Baudeau, Lettres sur les émeutes populaires que cause la cherté des blés et sur les précautions du moment, *Ephémérides*, 1768. La première lettre est celle d'un avocat de Rouen, qui prend la défense du peuple (le Parlement de Rouen était opposé à l'application des édits).

l'exception qui soustrait Paris à la loi nouvelle, Dupont de Nemours voit l'interruption, par une agglomération politique, de la communication des rivières, voie naturelle de la circulation commerciale.

Des magistrats locaux au pacte de subsistance

En prenant le peuple pour cible, la critique libérale vise donc un rapport politique et c'est pourquoi elle s'attaque particulièrement à l'alliance du peuple et des officiers locaux, comme celle qui se fait entre « la populace et les juges des petites villes du Poitou », dont parle, en connaisseur, Turgot.

Une nouvelle forme d'irrationalité gouvernementale apparaît alors. Non seulement l'intervention gouvernementale perturbe les opérations de commerce, mais elle produit, et reproduit, la question des subsistances comme un rapport politique. Turgot explique ainsi que, si le gouvernement se livre à des achats de grains, il s'expose à l'accusation de monopole, lancée par le peuple qui, pour une fois, aura raison. Il menace l'abbé Terray, s'il rétablit la réglementation, de la responsabilité des émeutes : « Vous avez à répondre du trouble qu'apportera nécessairement à la tranquillité publique l'autorisation donnée à toutes les clamours populaires contre le prétendu monopole, des vexations et des injustices de tout genre que commettront les officiers subalternes, à qui vous confierez une arme aussi dangereuse que l'exécution d'un règlement sur cette matière. »¹

L'expérience de libéralisation met fin à un certain mode de la politique propre à la monarchie et qui déjà avait été atteint lors de l'affaire des toiles peintes : celui qui place le pouvoir en position d'arbitre entre des demandes multiples ou contradictoires, si bien que l'obéissance est la suite « de tempéraments, de termes, d'équivalents, de pourparlers, de remontrances »², comme l'avait montré Montesquieu. Il désignait par-là les rapports entre le roi et ce qu'il appelait les corps intermédiaires (parlements, noblesse, clergé), mais caractérisait aussi, de façon plus générale, d'autres formes d'ajustement et de solution politiques propres à la monarchie. Si remontrances, plaidoiries, pétitions... en sont les formes ordinaires, fréquente est la transgression collective des règles établies (usurpations de droits, attroupements et mises en émoi de la foule). Les émeutes, pour inquiétantes qu'elles soient, en font partie : elles sont, certes, illégales et violentes, mais d'une violence qui relève plus de la « civilisation des mœurs » que de la guerre sociale. Elles ne sont ni simples

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, op. cit., p. 301.

² Montesquieu, *Esprit des lois*, III, X.

explosions de colère, ni pures expressions de la misère, elles ont une rationalité politique : elles visent un but (obtenir un approvisionnement, faire baisser des prix), et prennent, pour y atteindre, le risque de la violence. L'intervention, favorable, des magistrats locaux fait partie intégrante de ce mode de résolution politique qui passe par un illégalisme des droits¹.

Il ne suffit pas alors, à la critique libérale, d'affirmer l'irrationalité de « l'aveugle emportement du peuple », il lui faut examiner, pour le démonter, le mécanisme qui renforce la liaison entre le peuple et les officiers locaux. Les *Ephémérides* publient une lettre de Turgot aux officiers de police de sa généralité où il leur fait voir le cercle : enfoncé dans la routine, le peuple se défie de la liberté, et les magistrats, en cédant à ses mouvements, renforcent ses préjugés. C'est ainsi, écrit-il, qu'à cause des règlements et des gênes, « partout le commerce des grains était resserré et avili par une foule de précautions injurieuses inspirées par les préjugés populaires, qu'elles fortifiaient de plus en plus »².

Il importe alors de démanteler cette liaison, et Turgot donne comme conseil à ses subordonnés de ne surtout pas encourager le peuple : il ne faut pas, leur explique-t-il, « lui faire croire qu'on partage ses inquiétudes et ses injustes imputations contre les propriétaires des grains et les prétendus monopoleurs ».

La critique ainsi menée ne vise pas tant l'excès du gouvernement que son insuffisance. On accuse la faiblesse coupable, vis-à-vis du peuple, de ces magistrats qui non seulement ne punissent pas les pillages, mais rétablissent des prohibitions : « Si ces mouvements sont des raisons suffisantes pour suspendre l'exécution d'une loi évidemment nécessaire », s'indigne Le Trosne, ce n'est plus le roi mais le peuple qui fait la loi, qui détient « la force publique et la puissance législative », et l'on s'expose à des inconvénients pires que ceux de la démocratie, « forme bizarre et monstrueuse de gouvernement »³. Dénoncer l'impuissance des règlements, alors, ce n'est pas tant appeler à une meilleure rentabilité d'une administration plus efficace, ou plus utile, c'est faire voir une véritable faiblesse politique, qui menace l'existence même du gouvernement : le monopole (comme restriction de droit à la liberté du commerce) est, pour Condorcet, « une espèce

¹ Au sens où M. Foucault, analysant la transformation, à la fin de l'Ancien Régime, de la « politique à l'égard des illégalismes », montre comment « l'illégalisme des droits qui assurait souvent la survie des plus démunis tend, avec le nouveau statut de la propriété, à devenir un illégalisme des biens » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 87).

² Turgot, Lettre circulaire adressée par M. l'Intendant de la généralité de L*** aux officiers de police des lieux où il y a marché de grains dans sa généralité, *Ephémérides*, 1768, t. 11, p. 120.

³ Lettre de M. Le Trosne sur l'entière liberté du commerce des grains, *Ephémérides*, 1768, t. 11, p. 120.

d'impôt indirect qui doit son origine à la *faiblesse*, à la *corruption*, et à l'*ignorance* de la puissance législative »¹.

On remonte les échelons de cette faiblesse depuis les officiers subalternes et les magistrats locaux jusqu'au sommet du pouvoir. Dans l'exception faite à Paris, l'abbé Baudeau voit une bienveillance coupable, et il critique « ce ménagement que le conseil du Roi a cru devoir aux esprits faibles et encore mal instruits », ou, selon Le Trosne, à « la populace immense qui hante la capitale ».

Ce qui s'indique ainsi, dans le creux d'une accusation qui, démantelant la relation du peuple à la police, dit la faiblesse des autorités, tant locales que centrales, et même la démission du pouvoir devant les exigences populaires, c'est une certaine relation, sur la question des subsistances, entre le peuple et le roi. Bossuet, dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, aussi bien que les textes administratifs et réglementaires disent avec insistance l'obligation faite à la royauté de « pourvoir à la subsistance des peuples, sans quoi il n'y a point de loi ni de force qui puisse le contenir »². C'est le pacte de subsistance : le roi, en échange de la soumission du peuple, se charge de pourvoir à sa nourriture ; c'est sur un tel pacte — tacite — que se fonde le droit du peuple à une priorité dans les approvisionnements, c'est dans sa rupture, ou dans les manquements à son exécution, que les émeutes peuvent trouver une justification. Point de liaison entre la prospérité et la puissance, lieu d'une justice sociale, et donc au cœur de la structure aristotélicienne du mercantilisme, ce pacte est la relation constitutive de la monarchie. Les édits de 1763-1764 y mettent fin. Il est, pour cette raison, enjoint au discours qui les justifie de recomposer une relation nouvelle.

La critique libérale n'a pas tant, alors, pour règle de gouverner moins, qu'elle ne tend vers une autre économie du pouvoir, en en proposant une distribution nouvelle. Il s'agit de rompre les liens entre les magistrats et le peuple, pour leur substituer la relation du magistrat à la loi. Turgot affirme ainsi que le magistrat ne doit pas céder au peuple, car il est lié par la loi, et Dupont rappelle au « religieux respect de la loi », hors duquel tout acte est arbitraire.

La réflexion sur la loi, entreprise dans la querelle des toiles peintes, se poursuit lors du débat sur la liberté du commerce des grains. On peut voir s'y mettre en place les éléments généralement reconnus comme faisant partie de la théorie politique des Lumières, de son legs à la Révolution française que l'on retrouve dans ses principes constitutionnels : la primauté de la loi et du pouvoir législatif,

¹ Condorcet, *Monopole et monopoleurs*, op. cit., p. 459.

² Cité par L. S. Kaplan, *Les ventres de Paris*, op. cit., p. 15, cf. également, *Le pain, le peuple, le roi*, op. cit., p. 5-8.

auquel, en conséquence, l'exécutif est soumis ; la tendance à l'effacement du local et à sa subordination à l'autorité centrale. La nouveauté n'est pas dans la définition des buts du gouvernement, ce sont toujours ceux de l'État moderne : protéger la liberté, garantir la sûreté. Ce qui est nouveau, c'est que le gouvernement a rapport, non à des individus, mais à la société, à un ensemble de rapports entre des individus, qui lui échappent. Pour Dupont, l'« acte de pouvoir arbitraire » porte atteinte « aux droits de la société » et les garanties individuelles (existence personnelle, conservation des biens) concernent les « membres » de la société : celle-ci s'interpose entre les individus et le gouvernement. Dans ces conditions, la généralité de la loi n'est plus seulement une condition de son efficacité (comme c'est le cas dans la justification qu'en donne Hobbes), elle est également garantie de la sûreté : entre le gouvernement et la société qui en est distincte, il ne peut y avoir d'autre rapport que la généralité de la loi, tout acte du pouvoir atteignant directement les individus est, pour cette raison, arbitraire.

La conséquence immédiate est la redéfinition de la fonction de la police, le sens de la notion va en être transformé. La police perd son rôle ancien d'administration des rapports locaux et de régulation des rapports interindividuels, il lui appartient maintenant d'assurer des fonctions de protection de la société : celle par exemple, qu'on doit, dit Dupont, aux marchands « non seulement innocents, mais utiles et nécessaires ». Fonctions de répression également contre « les coups d'autorité et les traits de violence » qui s'opposent à l'exécution de la loi et troublent l'ordre public. Turgot, dans sa lettre à ses subordonnés, affirme avec force son refus de tout illégalisme, en même temps qu'il donne une petite leçon de police nouvelle : comment prévenir une émeute (disperser les attroupements, arrêter les meneurs, faire des exemples...).

C'est ainsi qu'une nouvelle distribution du pouvoir, qui fait du gouvernement l'organe de la société et lui donne comme charge de la protéger, démantèle le rapport politique qu'est la subsistance du peuple. Dans ce rapport, la critique libérale voit une exigence populaire, qu'elle interprète comme une demande de pain à bon marché, ou une demande d'assistance ; son objet est alors d'établir l'irrecevabilité de cette demande à l'égard des principes de la société qui donne ses fins au gouvernement. Elle continue, en même temps, à s'efforcer de montrer la capacité de la société ainsi constituée à assurer la subsistance.

Cette irrecevabilité de la demande populaire, au regard des principes de la société, va être établie sur deux plans : ceux d'une justice accordée à l'intérêt, d'abord, c'est le plan des droits individuels ; celui, ensuite, du statut social des classes : c'est là qu'intervient le raisonnement physiocratique et qu'on peut en comprendre la globalité.

La justice et l'intérêt : la décomposition individualiste du peuple

Aux pratiques populaires (taxations, réquisitions, vente forcée...), les textes physiocratiques opposent une seule, unique et permanente réponse : « L'idée de propriété, de ses droits sacrés et imprescriptibles. » La liberté du commerce des grains est le terrain d'application des principes physiocratiques sur la propriété. Mercier de La Rivière place le droit de propriété au point de départ de *L'intérêt de l'Etat* : il en déduit, dans l'ordre, la liberté, la liberté du commerce, la liberté du commerce des grains. La propriété est donc un droit sacré : « Il n'est pas d'autorité sur terre, affirme l'abbé Baudeau, à qui il appartienne de transférer aux uns les propriétés des autres. » Les émeutes sont le fait d'« une populace peu accoutumée à respecter les droits des propriétés »¹, car si, rétorque l'abbé Baudeau au magistrat de Rouen compatissant au mouvement populaire, « l'idée de la propriété, de ses droits sacrés et imprescriptibles, de la nécessité absolue de n'y jamais porter atteinte, avait été bien reconnue dans votre province et y eut fait la base de l'instruction, il ne serait pas aisément venu dans la tête à tant de personnes de demander et d'accorder le grain et la faveur d'autrui au tiers de son prix actuel, et cela sans la participation des propriétaires »². Les taxations, les réquisitions... peuvent donc être dénoncées comme des vols, et les actes qui y conduisent considérés comme illégaux, relevant de l'arbitraire, et, pour cette raison, extérieurs à toute société.

Défendre la propriété, c'est alors, comme le dit Abeille, se placer dans un « Etat policé où la violence se convertit en droit et le besoin en titre de propriété »³. On aperçoit, ici, comment un tel raisonnement va à la fois rejeter la demande, politique, de subsistance et la « convertir », la transformer de façon à la rendre recevable, sur un autre plan. La phrase d'Abeille l'indique : alliant la justice et l'intérêt, il pose un rapport juridique qui est, en même temps, rapport d'échange, et donc rapport économique. Baudeau indique la même transformation : pour expliquer que forcer le marchand à vendre son grain, c'est le voler, comme si on lui prenait son argent, il dit que le marchand n'avait pas acheté son blé pour le manger, mais pour le vendre. On assimile ainsi un rapport juridique (qui pose la propriété comme droit exclusif de disposer de son bien) et un rapport économique, qui fait du blé une marchandise, entrant dans des échanges où

¹ *Ephémérides*, 1768, t. 7, p. 145.

² Abbé Baudeau, Lettre sur les émeutes populaires que cause la cherté des blés, seconde lettre, *Ephémérides*, 1768.

³ Abeille, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, p. 12.

intervient l'argent. Baudeau peut alors affirmer : « Le besoin et la nécessité ne sont pas des monnaies pour payer, il faut que l'acheteur en ait les moyens »¹ : conversion du « besoin » en « propriété » (l'argent dont on dispose), et de la violence en échange (vente et achat).

Turgot applique ce raisonnement dans ses lettres à l'abbé Terray. Il commence par y affirmer l'irrecevabilité de la demande populaire de subsistance au regard des critères de rationalité de la critique libérale. « L'idée de procurer au peuple le pain à un prix égal malgré l'inégalité des récoltes est une chimère », écrit-il ; l'irrationalité — la « chimère » — est celle d'un rapport politique, rapport collectif du gouvernement et du peuple. L'explication du caractère chimérique de cette entreprise fait intervenir un nouveau rapport, privé et interindividuel : « Quelque chose qu'on fasse, il faut toujours, quand la récolte a manqué, que le consommateur paie son grain plus cher de la totalité ou des frais de transport ou de ceux de magasinage. »²

On voit ici comment la subsistance du peuple (collective et politique) se transforme en intérêt du consommateur. C'est du point de vue du consommateur individuel que Turgot établit son intérêt à la liberté du commerce des grains, en montrant les effets bénéfiques qu'il peut en attendre. Et ce d'autant plus que ce consommateur est aussi un salarié, et que le salaire est présenté comme le résultat d'un rapport interindividuel, d'un contrat de travail librement consenti entre l'employeur et le salarié, sans qu'aucune autorité ne vienne s'interposer dans cette relation privée. Abeille, comme Turgot, insiste sur le caractère privé et contractuel de la relation salariale : « Les arrangements utiles, et à ceux qui vendent leur travail, et à ceux qui l'achètent, ne peuvent être l'ouvrage de l'administration. Si ceux qui forment un projet quelconque perdent en donnant à l'ouvrier le salaire qu'il demande justement, le projet sera abandonné et l'ouvrier, sans travail de ce côté-là, ira chercher ailleurs des salaires suffisants. »³

La liberté des échanges, « continuel et universel »⁴, est condition de leur justice et celle-ci se rencontre avec l'intérêt : « Là où l'on conserve le respect des droits, là se trouve l'intérêt bien calculé. »⁵ Cet accord se fait dans la généralisation des échanges, aussi n'est-ce pas alors la relation d'ordre qui intervient, mais

¹ Abbé Baudeau, *AVIS au peuple sur son premier besoin, ou petits traités économiques sur le blé, la farine et le pain*, 1^{er} traité, chap. III, *Ephémérides*, 1768, p. 185.

² Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, *op. cit.*, p. 348.

³ Abeille, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, p. 94.

⁴ Cf. Abeille, *ibid.* « Ces échanges continuel et universel doivent être libres, parce que c'est le seul moyen de les rendre justes. »

⁵ *Ephémérides*, 1768, t. 7, p. 147.

la multiplication des rapports interindividuels. Le peuple, cette entité collective, qui se définissait dans son rapport à l'autorité publique, est décomposé en une série de consommateurs individuels, qui sont autant de travailleurs. La justice, que Turgot, autant que les physiocrates, invoque, n'est pas celle dont, traditionnellement, le monarque est chargé. Elle est strictement individuelle, elle ne répartit pas les pouvoirs, mais respecte l'avoir ; elle gouverne les rapports entre particuliers, qu'ils produisent, achètent ou échangent. C'est du point de vue de cette justice que, à toute demande d'exécution du pacte de subsistance, Turgot peut répondre : « Ce que vous me demandez est une injustice. »¹

Cela laisse place à la charité. Lisant, chez Abeille, que le gouvernement s'est engagé à fournir au peuple le pain à bon marché, Forbonnais répond qu'un tel engagement n'existe pas, que jamais l'Etat ne sera assez riche pour donner le pain à bon marché et que le peuple le sait. L'Etat ne répond pas à une demande d'assistance, il ne fait pas la charité ; le peuple est travailleur, il gagne sa subsistance, et l'Etat s'engage à « mettre le travail au niveau de la subsistance ». La plainte du peuple est juste « lorsqu'il en est réduit à dire, mon travail ne paye pas ma subsistance ». Il appartient à l'Etat, médiateur des rapports entre les particuliers, de prendre les mesures nécessaires pour que, « dans tous les temps, le travail puisse payer le pain du travailleur », ce à quoi le gouvernement s'emploie par une police². Il n'est pas répondu aux arguments de Forbonnais, on ne les entend même pas. C'est que le discours libéral entend la charité : d'abord pour la dénoncer lorsque, mesure globale, elle entraîne des effets pervers, mais aussi pour l'admettre, comme intervention particulière et privée. L'abbé Baudeau laisse espérer que, s'il reste des cas qui n'ont pas bénéficié des bienfaits généraux qu'on attend de la liberté du commerce, on pourra y remédier, ponctuellement par la charité, car « il est plus honnête de donner de l'argent que d'autoriser, par des subtilités de règlement, les pauvres à le voler aux propriétaires de blé »³.

Et de tels actes de charité seront d'autant plus possibles, qu'ils seront perçus comme gratuits : le peuple ne pourra plus, en matière de subsistance, désigner d'ennemis, chercher « à qui il doit s'en prendre »⁴ parmi les hommes. Quand la subsistance est une question politique, des hommes sont rendus responsables des

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, *op. cit.*, p. 369.

² François Véron de Forbonnais, *Examen du livre intitulé « Principes de la liberté du commerce des grains »*, supplément du *Journal d'agriculture*, 1768, p. 29-30.

³ Abbé Baudeau, *Lettre sur les émeutes...*, *Ephémérides*, 1768.

⁴ Cf. Abeille (*op. cit.*, p. 11) : « A l'égard des grains, le peuple voit le gouvernement entre lui et les marchands. Sa logique se réduit à ceci : "le gouvernement s'est chargé de m'assurer le pain à bon marché : il est cher, à qui dois-je m'en prendre ?" »

troubles de l'approvisionnement : on traite de « monopoleurs » les marchands qui transportent du grain d'une province à l'autre, on accuse « l'administration et les administrateurs ». Tant que le gouvernement, selon Turgot, s'affirmera en charge du pacte de subsistance, il autorisera « toutes les calomnies »¹. En faisant de la subsistance une affaire de négoce, on substitue à la dépendance des hommes celle des choses : les consommateurs avisés verront dans les variations du « cours naturel du commerce » l'« effet inévitable du cours des choses », dont aucun gouvernement ne peut se rendre le maître, pas plus qu'il ne l'est des saisons. Alors on connaîtra la tranquillité, et le peuple, détourné des « calomnies » et des injustices, deviendra « raisonnable »². C'est ainsi que la justice s'allie à la « nécessité physique » pour garantir la « sécurité ».

Economie : le statut social du peuple et la nation

On aurait tort, cependant, d'attribuer la nouveauté du système de la liberté à la seule décomposition individuelle d'une entité collective, et de considérer qu'elle ne conduit qu'à la recombinaison de rapports strictement interindividuels. L'individualisme n'est pas exclusif d'un collectif, d'une forme de collectif nouvelle par rapport aux entités juridico-politiques antérieures : c'est le social, comme permet de le comprendre l'articulation, dans le raisonnement des apologistes de la liberté du commerce des grains, entre le discours proprement individualiste, des droits et des besoins, et l'argumentation physiocratique.

Pour établir l'intérêt du consommateur (comme acheteur de subsistances et comme salarié) à la libéralisation, Turgot doit montrer qu'il est lié au développement de l'agriculture : « Il a un double intérêt à ce qu'elle prospère, écrit-il à l'abbé Terray, et pour qu'il existe des subsistances, et pour qu'il ait, lui, consommateur, de quoi acheter en vendant son travail ; il a intérêt de vendre son travail assez cher pour pouvoir payer, avec le prix qu'il en reçoit, les denrées dont il a besoin, et il doit payer ces denrées assez cher pour que celui qui les vend tire de leur prix de quoi en faire renaître une égale quantité l'année suivante, et de quoi continuer à acheter son travail. »³

Turgot vient ainsi de faire apparaître, de l'agriculture au consommateur salarié, le circuit de la richesse, celui-là même qui permet à Baudeau de montrer

¹ Cf. Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, *op. cit.*, p. 369.

² Turgot, *ibid.*, p. 343.

³ *Ibid.*, p. 332-333.

que le rapport entre acheteur et vendeur, rapport contradictoire quand on l'envisage comme un rapport interindividuel (l'un veut vendre cher, l'autre acheter bon marché), devient un rapport harmonieux lorsque l'on considère la société dans son ensemble et dans ses divisions fonctionnelles : « Tous les marchands et tous les ouvriers ont un grand intérêt que les revenus des bourgeois, des nobles, des ecclésiastiques, des villes et des campagnes, augmentent plutôt que de diminuer. »¹

Les bienfaits que tout consommateur peut attendre de la liberté du commerce des grains ne sont plus alors tirés de la seule analyse du commerce (qui dit l'honnêteté du négociant et ses compétences pour adapter l'offre à la demande), ils ne font plus référence aux seuls rapports de l'échange égal entre des individus libres. On a quitté la sphère des échanges pour celle de la production, on est passé des salaires aux revenus qui les paient, en même temps que le processus auquel on se réfère n'est plus la continuité (faite de la répétition d'une multitude d'actes identiques) du cours du commerce, mais le renouvellement d'un cycle, qui met en jeu la liaison d'activités différentes (produire, dépenser, vendre, consommer). Turgot a retrouvé l'abbé Baudeau sur le terrain même de la physiocratie, là où celle-ci fonde sa prétention à avoir fait, de l'économie, une « science nouvelle ».

Il faut bien en venir là. Car, si la transcription libérale de la question des subsistances passe par la conversion de l'exigence politique en demande solvable, il faut encore, comme le dit Baudeau, que l'acheteur ait les « moyens » de ses besoins : il faut montrer d'où proviennent ces moyens, et s'il y a de quoi les satisfaire. Le raisonnement de Turgot suppose et l'abondance des subsistances, et leur prix élevé. Car le blé de la liberté du commerce est un blé cher : les faits (la hausse des prix consécutive aux édits) ont donné raison aux physiocrates, contre la prétention du négociant à fournir un blé à bon marché.

Il ne suffit pas, alors, d'annoncer l'abondance au consommateur, il faut encore expliquer qu'il a intérêt à la hausse des prix, à la cherté², car l'abondance n'est plus la profusion des objets de premier besoin, mais la richesse, qui suppose la production des marchandises. Pour montrer l'intérêt du consommateur, on ne peut se contenter d'affirmer qu'il aura part aux subsistances, il faut montrer qu'il aura part aux richesses, qu'il se trouvera dans leur circuit. La théorie physiocrati-

¹ Abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin*, 1^{er} traité, chap. II.

² C'est un des grands thèmes de la propagande. Cf. Abeille (*op. cit.*, p. 80) : « Aussi le peuple est-il pauvre partout où les denrées sont à bas prix. Il ne jouit de quelque aisance que dans les lieux où leur valeur est augmentée et soutenue par la facilité des débouchés. »

que permet à Turgot d'affirmer l'existence de ce qu'il appelle le « fonds des salaires » : « Les profits du cultivateur, partagés entre lui et le propriétaire, forment, par la dépense qu'ils en font pour se procurer les différents objets de leurs besoins, l'unique *fonds des salaires* de toutes les autres classes de la société. »¹ La désignation de la source unique d'où provient toute la richesse sociale et l'assurance de la continuité de son réapprovisionnement permettent d'affirmer l'intérêt du consommateur à la cherté des grains.

Il restait encore à prouver que le « bon prix » des grains n'aurait pas un effet simplement inflationniste, n'entraînerait pas une hausse uniforme des prix remettant tout à niveau. C'est ce à quoi Quesnay s'était employé dans son premier *Problème économique*, où il s'efforçait de montrer — calculs et *Tableau économique* à l'appui — qu'il n'y aurait pas une répartition égale de l'augmentation des prix, mais un véritable « accroissement de richesses », qui, des fermiers, passerait aux propriétaires, dont le revenu serait doublé, et de là, au reste de la société. La propagande ultérieure ne reprend pas l'intégralité de l'exposé et de son graphique — qui suppose une grande maîtrise de la doctrine de la secte —, mais elle en retient le principal argument qui consiste à montrer qu'une augmentation de prix pour le vendeur n'implique pas nécessairement une augmentation de prix pour l'acheteur. L'abbé Baudeau, dans le même sens, apporte une idée nouvelle, en avançant que la hausse du prix des grains (qui profite aux fermiers et aux propriétaires) n'entraîne pas nécessairement une augmentation du prix du pain (que redoute le consommateur). Il suffit, pour cela, d'améliorer les techniques de meunerie : en tirant plus de farine de la même quantité de blé, on maintiendra le prix du pain. Il consacre à la « meunerie économique »² l'intégralité d'un des « traités » qui composent son *Avis au peuple*.

L'abbé Baudeau accorde une grande importance à cette amélioration de la mouture, comme, de façon plus générale, au rôle de la division du travail et des machines dans l'augmentation de la productivité du travail. Il écrit ainsi dans l'*Introduction à la philosophie économique* :

voilà donc ce qui caractérise les grandes opérations de tous les arts, c'est qu'un seul chef, aidé d'un petit nombre d'hommes subordonnés, opère, par le moyen de son savoir et des grandes machines sur lesquelles il l'exerce, des effets prodigieusement plus considérables que n'en opéreraient quelques dizaines, ou même quelques centaines d'hommes de plus, mais isolés, mais dénués de science et de machines³.

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, op. cit., p. 332.

² Sur la meunerie économique et son importance, cf. S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple et le roi*, p. 223-225, et *Les ventres de Paris*, chap. XI.

³ Abbé Baudeau, *Introduction à la philosophie économique* (1771), Daire, p. 694.

On retrouve bien le raisonnement physiocratique, qui applique ici le principe du maximum de jouissances pour le minimum de dépenses : ces progrès techniques sont, pour l'abbé Baudeau, une épargne sur les frais, qui permet une meilleure distribution du revenu. L'économie a donc toujours pour objet d'exposer la distribution de l'abondance.

Ce qu'apporte donc la référence physiocratique, c'est le modèle de la répercussion en chaîne de l'augmentation à la source. Modèle incessamment répété, par Baudeau, par exemple. La liberté, affirme-t-il, donne au blé « un prix juste, naturel, le moins variable qu'il est possible », le sort du cultivateur s'en trouve assuré, il améliore son exploitation, les revenus des propriétaires, des bourgeois, des ecclésiastiques, des nobles... et jusqu'à ceux du souverain (c'est la thèse physiocratique que l'impôt est payé par le produit net) s'en trouvent augmentés, ils dépensent plus, ce qui se répercute sur « la vie et l'aisance des ouvriers qui subsistent et gagnent sur cette dépense ».

Même si la participation à une même campagne associe les arguments, la dualité du discours libéral et du discours physiocratique se maintient. A la police des grains, et à sa rationalité politique, le discours libéral continue à opposer le secret du négociant, systématisé en pragmatique des intérêts. Abeille et Turgot font valoir l'impossibilité de réunir le nombre immense de connaissances qui seraient nécessaires à une appréhension globale des actes du commerce ; ils décomposent ceux-ci en une multiplicité de relations élémentaires, dont la solution est essentiellement pratique : « Le débat entre acheteur et vendeur est une espèce de tâtonnement », écrit Turgot, qui fait pourtant « connaître à chacun le vrai prix des choses »¹ ; et Abeille parle de « la proportion inconnue, mais réelle, des prix » que réalise le *cours naturel* du commerce. Mais, là où l'argumentation libérale tend à soustraire à l'emprise réglementaire l'autonomie d'une motivation individuelle et son secret, le raisonnement physiocratique oppose à l'exigence politique du peuple en matière de subsistance l'objectivation, dans l'enchaînement du circuit des richesses, d'une dépendance économique. Il y a, affirme Baudeau, un « cercle » dans lequel le peuple consommateur des salariés est « pris » : « De tout ceci résulte que nous autres ouvriers, marchands, artistes, gens vivant de notre talent ou de notre industrie quelconque, nous sommes pris dans un cercle quant à la valeur des blés sans pouvoir en sortir. »²

L'argument du « cercle », qui est référence au « système général des

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, op. cit., p. 343.

² Abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin*, 1^{er} traité, chap. I, n° III.

dépenses, des travaux, des gains et de la consommation », vaut pour toutes les classes que les distinctions fonctionnelles du *Tableau économique* (produire, dépenser, échanger) permettent de définir : les fermiers, les propriétaires sont « pris dans le cercle » de la reproduction, tout autant que la classe stérile à laquelle Baudeau vient d'assimiler le peuple¹. Mais cette dépendance s'impose particulièrement au peuple. Car les physiocrates considèrent le fermier sur le modèle de l'entrepreneur, à qui il importe que soit laissé le choix, éclairé par un savoir, de l'emploi de ses avances. Quant aux propriétaires, comme ils disposent librement de leurs revenus, ils ne sont pas totalement pris dans la nécessité. On peut seulement leur montrer les effets de leurs dépenses, et en faire, pour cette raison, les destinataires d'une prescription morale : les propriétaires sont, pour Quesnay, « religieusement obligés » de dépenser également leur revenu entre les deux autres classes. Il ne reste donc que le peuple consommateur à être vraiment pris dans le cercle, « sans pouvoir en sortir ». Le peuple ainsi transformé en classe, qu'on la dise « stipendiée », d'après Turgot, ou « stérile », dans l'orthodoxie physiocratique, ne vit que de la dépense d'un revenu qu'il n'a pas produit, et, placé au bout de la chaîne, il doit en attendre les effets : entre l'augmentation du prix des grains et celle des salaires, il y a le temps d'un cycle, un an d'écart. Il faut bien commencer par quelque chose, objecte Baudeau, après avoir reconnu ce délai, et « l'ordre » lui indique qu'il n'y a point d'autre commencement. Si la « mouture économique » fournit cependant pour lui une « réponse plus satisfaisante » en permettant au peuple de profiter sans tarder d'un pain moins cher, on peut néanmoins penser que l'insertion du peuple dans le circuit économique ne lui fait pas une condition aussi avantageuse que l'affirment les défenseurs des édits, pour qui la liberté doit apporter l'aisance et le bonheur à « tous les ordres de l'Etat ».

Mais si l'« aisance » reste problématique, la deuxième métamorphose de la populace, celle qui, après la décomposition du peuple en individus, le recompose en classe est proposée comme une façon de le réintégrer dans une unité d'où il était exclu : « Le peuple, explique ainsi une correspondance des *Ephémérides*, toujours la portion la plus nombreuse de la société, était forclos de la participation aux jouissances ; la grosse racine des revenus était coupée, et tout tombait dans le dénuement. »² C'est la situation du début de la *Dissertation* de l'abbé Coyer sur la

¹ Dans son *Avis aux honnêtes gens*, il considère de même que composent le peuple « l'artisan, le négociant et celui vivant de ce qu'on appelle talent ou profession, autre que la culture des terres à grains ».

² *Ephémérides*, 1767, t. 8, p. 111.

nature du peuple. Mais la solution a changé. Celle de l'abbé Coyer ne pouvait, on l'a vu¹, intervenir que dans le cadre juridico-politique de la royauté, dont il conservait le modèle de distinction des ordres et des rangs ; sa nostalgie de l'ancien était celle d'une monarchie plus populaire. La solution, qu'il avait indiquée dans les analyses de la *Noblesse commerçante*, se faisait certes au présent : mais le peuple y perdait son identité en disparaissant dans le commerce, et le statut de la société ainsi esquissée restait ambigu, puisqu'elle empruntait son modèle égalitaire à la république, sans, pour autant, se prononcer sur sa nature constitutionnelle.

Toute différente est la recomposition fonctionnelle du peuple en classe, à laquelle se livrent les physiocrates, lui donnant ainsi une unité qui ne se tire que de rapports économiques immanents à la société présentée. A partir de là, la perspective peut s'inverser. Loin de considérer, comme l'abbé Coyer, que la séparation du peuple d'avec des catégories politiquement définies est destruction d'une unité meilleure, et plus ancienne, l'abbé Baudeau fait voir au contraire que le peuple, en se retirant d'un encadrement politique, accède à son statut propre, qui le met en harmonie avec les autres classes de la société. Il justifie ainsi la nécessité de séparer le peuple des officiers et magistrats. « C'était, dit-il, un singulier combat que celui des polices du royaume qui sont en possession de s'occuper des grains, de la farine et du pain, sans être ni cultivatrices, ni meunières, ni boulangères, ni même consommatrices de pain plus que les autres hommes, mais voulant arranger par des règlements des gens qui s'arrangeraient si bien sans elles. »²

Les physiocrates trouvent ainsi dans l'unité du « système » de Quesnay la possibilité d'affirmer l'auto-suffisance des classes qui le font fonctionner, base d'une affirmation de la nation, à laquelle le peuple, qui n'est plus la seule classe stérile, mais toute la société, peut être alors assimilé : « Le peuple, (...) ou la nation... »³ La liberté du commerce des grains peut donc être définie comme une tâche nationale qui tourne au profit du peuple ou de la nation tout entière ; alors que l'unité nationale est perturbée par l'intervention d'éléments extérieurs, destructeurs d'une harmonie qui se fait sans eux. Dupont de Nemours en vient donc à présenter la réglementation comme une oppression nationale. Celle-ci, selon lui, frappait surtout « le pauvre peuple auquel on revendait arbitrairement son pain

¹ Cf. chap. IV.

² Abbé Baudeau, *Avis aux honnêtes gens*, *Ephémérides*, 1768, vol. 10, p. 107.

³ Abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin*, 1^{er} traité, chap. I, n° I : « Le peuple ou, pour mieux dire, la nation, divisée en deux partis (*sic*) qui paraissent avoir des intérêts opposés » : il s'agit de ceux qui vendent des grains, et de ceux qui en achètent sans en vendre. Tout l'objet des traités est de montrer que cette opposition n'en est pas une, de fonder, donc, l'unité de la nation.

dans le temps même qu'en décourageant et détruisant par degré la culture, on faisait tarir la source des revenus, dont la dépense lui fournit des salaires et les seuls moyens de payer qu'il puisse avoir ». La suspension des règlements, à l'inverse, a des allures de libération : « La nation respirait, quand on relâchait un peu la rigueur de ces règlements funestes... »¹

La nation est donc une unité qui se fait hors de la politique traditionnelle, dont certaines composantes sont même rejetées, comme extérieures ou destructrices de l'unité nationale. Tel est, sans doute, l'apport principal des physiocrates : l'invention de l'économie, en son fond, est celle de la nation. Là se trouve la raison de son succès, toujours présenté comme un succès national. Graslin, critique des physiocrates, s'en plaint : « Les erreurs que j'avais à combattre étaient devenues la doctrine de la nation... et n'étaient plus le sentiment de quelques particuliers. »²

La propagande pour la liberté du commerce des grains est nationale, elle se fait au nom de l'intérêt général, c'est pourquoi les *Ephémérides* sont dits du « citoyen », et ses journalistes considèrent leur tâche comme « patriotique ». Cette continuité, à travers le citoyen, de la patrie à la nation est caractéristique de l'affirmation, au XVIII^e siècle, de l'idée nationale. On considère généralement qu'il s'agit là d'une transformation de l'idée républicaine, que le patriotisme, autrefois l'amour dévolu aux seules républiques, amour que le peuple porte aux lois par lesquelles il se gouverne, devient moderne en devenant amour de la nation ; et l'on cherche la médiation où s'effectue cette transformation : par exemple dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* de Rousseau, où au patriotisme républicain vis-à-vis des institutions s'ajoute une dimension nationale, celle de l'histoire et de l'éducation³. L'affirmation nationale physiocratique est étrangère à cette distinction, elle n'est ni ancienne, ni moderne, elle se fait hors de toute référence, positive ou négative, à la république ou à ses lois. C'est dans la terre, et sa fécondité, que les physiocrates vont chercher la base de leur affirmation nationale, reprenant là un des plus anciens éléments constitutifs des mythes d'identité français, mais le dégageant de son insertion dans la structure politique du mercantilisme, comme de la plainte agrarienne : c'est

¹ Dupont de Nemours, Observations sur les effets de la liberté du commerce des grains et sur ceux des prohibitions, *Journal Économique*, juillet 1770, p. 329.

² Graslin, *Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt*, Préface, cité par S. Meyssonier, *La balance et l'horloge*, *op. cit.*, p. 294.

³ Cf. l'article de R. Derathé, Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle, in *L'idée de nation. Annales de philosophie politique*, n° 8, 1969, p. 69-84. Cf. également B. Baczkó, *Les lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, II : « Utopie et politique : un voyage imaginaire de Rousseau », p. 82-90.

d'une nation triomphante et non pas souffrante qu'ils parlent. Retour à des origines peut-être¹, mais à une origine qui ne se prévaudrait pas de l'ancien, mais de la nature.

La physiocratie valorise la nature, elle lui donne existence dans un espace géographique et territorial bien connu. Aussi peut-elle répondre à des aspirations qui s'exprimaient auparavant sous des formes républicaines : elle réhabilite le laboureur, traditionnellement associé à la simplicité des mœurs antiques. Lorsque Helvétius affirme que l'universel est vide et que le général a les dimensions de la patrie, il fait entendre une aspiration à laquelle la physiocratie peut d'autant plus répondre que la relation d'ordre, analogue en cela à la relation patriotique, rend vertueux celui dont l'intérêt individuel s'accorde à l'intérêt commun. Une oreille habituée aux résonances républicaines peut accueillir favorablement le discours de la simplicité et de la vertu propre à la physiocratie. D'Helvétius, on passe ainsi à d'Holbach, pour qui « la terre constitue la base physique et politique d'un Etat »², si bien que « l'homme qui n'a rien dans un Etat, ne tient par aucun lien à la société »³. L'article « Représentants », qu'il écrivit pour l'*Encyclopédie*, montre à quel point il a retenu l'assimilation physiocratique entre propriété foncière et citoyenneté.

L'économie et la nation sont coextensives, les tâches économiques sont des tâches nationales. Parlant de la « mouture économique », de l'avantage qu'elle apporterait au peuple, en permettant d'épargner sur le prix du pain, alors même que le prix des grains aurait augmenté, l'abbé Baudeau s'enthousiasme : « Jamais peut-être objet aussi considérable ne fut proposé au Conseil d'aucun Prince », et il précise : « C'est sous ce point de vue... une de ces raisons d'Etat du premier genre. »⁴ De la même façon, Mercier de La Rivière donne pour titre à l'ouvrage qu'il consacre à la liberté du commerce des grains, *L'intérêt de l'Etat*. Le discours physiocratique est un discours de l'intérêt et le terme trouve ici une nouvelle insertion. On l'a vu apparaître, dans le contexte de la redéfinition du politique opérée par Machiavel, pour désigner une forme nouvelle de rationalité politique référée aux contraintes auxquelles doit se soumettre l'action du Prince ou de l'Etat. Le *doux commerce* le reprend et en fait une détermination individuelle et privée dont le secret échappe à l'emprise réglementaire et à la volonté de savoir de l'Etat. La physiocratie, elle, présente à l'Etat un savoir, qui l'intéresse directe-

¹ C'est ce qui donnerait aux édits de 1763-1764, leur air « fondamentaliste », de « retour aux premiers principes et aux liens avec l'ossature de la nation » que relève S. L. Kaplan, *op. cit.*, p. 114.

² D'Holbach, *Système social*, II, chap. IV.

³ *Ibid.*, III, chap. IV.

⁴ *Ephémérides*, 1768, t. 9, p. 93.

ment, puisque la politique y est inscrite. L'intérêt n'est plus secrète motivation individuelle, il est incorporé dans des classes, dont l'unité harmonieuse définit l'intérêt de l'Etat. La politique se trouve ainsi objectivée dans des classes porteuses d'intérêt. Il n'appartient plus à l'autorité politique de définir son action, au regard de son intérêt, celui-ci est inclus dans la société, dans ses structures économiques, dans l'« évidence » des lois naturelles qu'expose la doctrine. Grâce au *Tableau économique*, l'abondance, la richesse, l'aisance, buts communs à la société tout entière, à la nation, deviennent directement lisibles.

Le commerce assure l'approvisionnement en grains, la prospérité de l'agriculture augmente les revenus des propriétaires, qui paient les salaires des ouvriers... : telles sont, pour Baudeau, les « raisons politiques » de la liberté du commerce des grains. Il n'y a pas lieu de chercher une politique physiocratique, qui serait distincte de son programme économique : la politique de la physiocratie, c'est son économie, et elle se réalise comme nation. Cette résorption du politique dans l'économie implique qu'on en rejette toute forme de fonctionnement qui en ferait un organe distinct. Dans le *Despotisme de la Chine*, Quesnay condamne ainsi autant l'artificialisme du contrat que la balance des pouvoirs, chère à Montesquieu : l'ordre providentiel physiocratique exclut le mécanisme de l'équilibre, et ses ajustements négociés. La perpétuité de la loi, que veulent les physiocrates est annonce de la disparition du politique, comme instance autonome. Le *despotisme légal* signifie d'abord cette diffusion dans l'ensemble de la nation de l'autorité, et sa transformation en enchaînement nécessaire. Alors que Quesnay ne voit, dans la tentative d'accorder la diversité des intérêts par un partage des pouvoirs, que « discordances des intérêts particuliers », « intrigues politiques », et « abus funestes à la société »¹, le despotisme légal trouve dans les paradigmes scientifiques de l'ordre naturel de quoi mettre fin à tous les conflits : « Une règle d'arithmétique soumet décidément les hommes dans les disputes qu'ils ont entre eux sur leurs intérêts ; parce qu'alors leur calcul a un rapport exact et évident avec les objets réels qui les intéressent. »²

Ce que la « science » économique prétend ainsi avoir trouvé, c'est la juste mesure ou la droite raison, rendant inutile la délégation à une instance autonome de l'autorité nécessaire à la résolution des conflits : la physiocratie, ou le gouvernement de la nature, serait cela. Mais la relation du politique à l'économique, ainsi identifiés, se lit dans les deux sens. Il y a dispersion du politique dans l'économie, qui en tient lieu ; c'est le naturalisme, la mise en « évidence » de la nécessité, le « tout

¹ Quesnay, *Despotisme de la Chine*, INED, p. 919.

² Quesnay, « Evidance », INED, p. 411.

est physique », que Mably¹ reproche, et il n'est pas le seul, aux physiocrates. Mais, inversement, l'économie, comme réalisation de l'« ordre naturel et essentiel des sociétés politiques », est une sorte d'hypertrophie du politique, qui atteint là une efficacité inconnue des formes classiques : on résiste beaucoup moins à la législation naturelle qu'expose la doctrine qu'aux lois positives, issues d'une autorité humaine ; on résiste moins à l'évidence (qui « subjugué » l'esprit) qu'à une volonté (qui s'adresse à une autre volonté). « Je ne sais pourquoi la plupart des écrivains politiques », se demande en 1788 Mercier de La Rivière, dans ses *Vœux d'un Français*, « se sont persuadés qu'une autorité ne pouvait être absolue sans être arbitraire. Quelle méprise ! Une autorité est absolue quand, étant une, indivisible, inébranlable, elle peut tout ce que la nature des choses lui permet de vouloir. Voilà l'autorité monarchique »². Elle se voudrait l'autorité du vrai.

C'est ainsi, dans l'autorité absolue du *despotisme légal*, que la nation, en parfaite adéquation avec elle-même, peut inclure le roi. Non point, certes, comme une autorité distincte, ou supérieure. Le roi n'existe que par la nation : en tant que « premier propriétaire » du royaume, il a part aux revenus et est, au premier chef, intéressé à leur prospérité. La nation, pour Dupont de Nemours, est « composée des cultivateurs, des propriétaires des terres, des décimateurs, du Roi et de tous ceux qui vivent sous la dépense de ces quatre ordres de personnes »³. Le roi participe de l'unité nationale, il ne peut s'en séparer sans s'en exclure.

Une société d'êtres raisonnables

Par sa conception de la nation, comme par sa théorie du despotisme légal, la doctrine physiocratique sort du schéma libéral, tel qu'il est défini par M. Foucault : la société, en effet, y absorbe le gouvernement. C'est pourquoi il est nécessaire de continuer à distinguer entre physiocratie et libéralisme. Distinction d'hommes, ou de styles, qui n'interdit pas la rencontre des idées. Turgot refuse le despotisme légal, « la partie honteuse du système »⁴, se déclare extérieur à la secte⁵ ; mais il a recours à l'enchaînement causal des *Economistes*. De leur côté,

¹ Cf. Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, 1768.

² Mercier de La Rivière, *Vœux d'un Français*, 1788, p. 13.

³ Dupont de Nemours, Observations sur les effets de la liberté du commerce des grains et sur ceux des prohibitions, *Journal Économique*, juillet 1770, p. 389.

⁴ Cité par L. Dumont, *Homo aequalis*, op. cit., p. 61.

⁵ Cf. Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, *Écrits économiques*, p. 302. Même affirmation de Morellet, au début de sa *Réfutation* de Galiani.

Baudeau, Dupont de Nemours, et d'autres physiocrates orthodoxes, utilisent des arguments proprement libéraux qui leur permettent d'insérer les droits individuels dans les relations réciproques de l'échange. C'est que la distinction n'est pas séparation ou exclusion : les deux démarches s'appuient réciproquement.

Le maintien de la distinction libérale entre société et gouvernement permet de rendre compte de deux points, que la doctrine physiocratique est impuissante à expliquer, et que, cependant, elle utilise.

Le premier point constitue le paradoxe de cette définition du libéralisme : dès qu'elle est utilisée positivement, la distinction libérale fonctionne comme une théorie de la décision, qui donne une grande importance au gouvernement, ce pôle autoritaire. En effet, si, pour supprimer les obstacles factices au libre cours des lois naturelles, il suffit de vouloir ; s'il suffit, comme il est souvent dit, d'une « bonne ordonnance », il faut encore une autorité qui la décide, et qui la décide absolument, car de la façon même dont cette décision est introduite, à partir de la séparation de la société et du gouvernement, elle se fait à partir de rien. C'est ce qu'on peut comprendre en lisant Duhamel du Monceau, agronome rallié à la liberté du commerce des grains. Plus réaliste que bien des apologistes, il reconnaît que le commerce des grains, en France, n'est pas « monté » : il existe quantité de petits marchands blatiers, mais pas de grands négociants, on manque donc de capitaux, d'entrepôts, de réseaux de correspondants nécessaires à un commerce en grand qui, seul, peut largement distribuer l'abondance. Pourtant, il rejette toute réalisation progressive, qui ferait d'une étape le point d'appui de la suivante, et s'oppose particulièrement à la possibilité (que laissait ouverte l'édit de 1763) d'attendre que la circulation intérieure se soit véritablement établie pour passer à la liberté d'exportation. Non, l'urgence est trop grande, la pratique réglementaire a provoqué une crise de l'agriculture qui ne laisse pas de délai, et le système de la liberté est « entier », on ne peut le dissocier sans le détruire : il faut, d'un coup, prendre la décision d'une liberté absolue.

Le deuxième point que la distinction entre la société et le gouvernement instrumentalisé permet de prendre en considération, est le temps qui s'interpose nécessairement entre la décision et la réalisation effective de son objet : « On a dit cent fois, et on a eu grande raison de dire que cette liberté serait un remède assuré contre la fréquence des disettes, explique Turgot au ministre, mais on n'a pas dit, et on n'a pas pu dire qu'elle dût produire cet effet dès les premières années de son établissement. »¹ Il faut du temps à la liberté du commerce pour produire ses effets : le temps que le commerce « se monte », que les relations

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, op. cit., p. 363.

s'établissent, que les prix se stabilisent..., le temps que « le commerce soit animé par une liberté ancienne et consolidée »¹. Le temps, aussi, qui sépare la résistance du peuple, enfoncé dans ses préjugés, de son ralliement aux bons effets de la loi. Pour Le Trosne (qui exprime une idée commune), le peuple n'est pas accessible au raisonnement (aussi n'est-ce guère pour lui qu'on écrit), mais à l'expérience. Ce n'est qu'à la longue qu'il renoncera à ses préjugés, et se convaincra des bienfaits de la liberté. Alors, comme le dit Turgot, il « verra faire librement le commerce sous ses yeux sans en concevoir aucun ombrage ». Entre-temps, il faut maintenir l'ordre, réprimer les émeutes... mais, cela fait, l'expérience aidant, on pourra, comme Condorcet, dire du peuple : « Il n'est pas stupide, il est ignorant. »²

Il ne reste donc qu'à l'instruire. Ce point d'aboutissement n'a rien de surprenant. Dire la « populace imbécile », « le peuple aveugle et forcené », c'est certes, dans l'irrationalité d'une violence destructrice, désigner l'entrave politique à réduire. Mais, une fois, par les moyens que l'on a vus, la populace reconvenue en peuple, apparaît le deuxième aspect, présent dès l'origine : l'aveugle attend qu'on le fasse voir, la « populace imbécile » appelle son complément, les « classes éclairées », capables de l'instruire.

L'aspiration de Condorcet à la diffusion du savoir rejoint ici l'exigence physiocratique, maintes fois formulée, d'une instruction du peuple. On ne viendra à bout des préjugés, des opinions, que si on les laisse s'exprimer : « Il faut entendre toutes les objections, écouter avec patience tous les sophismes, toutes les conjectures vagues, toutes les fausses allégations, toutes les vaines terreurs : le peuple n'est jamais bien éclairé que quand on a laissé longtemps tout alléguer, tout disputer, tout répliquer : la vérité surnage, elle se retourne de toutes les manières et subjugué tous les esprits »³, écrit Baudeau formulant à la fois la tâche des *Ephémérides* qu'il dirige (et où l'on s'efforce, par des « correspondances » diverses, de présenter les erreurs à réduire) et un principe de la physiocratie : la liberté de discussion, la liberté de la presse sont inséparables de la liberté du commerce. Certes, il ne s'agit d'accueillir la diversité des opinions que le temps d'en redresser les erreurs, et la liberté d'expression est inséparable d'une pédagogie de l'évidence, tâche d'instruction que, dans l'unité nationale, accomplissent des particuliers comme des hommes publics : prêtres, magistrats, préposés de l'admi-

¹ Turgot, *Lettres sur le commerce des grains*, op. cit., p. 362.

² Condorcet, *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. N***, auteur prohibitif*, in « Collection des principaux économistes », éd. Daire, t. 14, 1847.

³ Abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin, ou petits traités économiques sur le blé, la farine et le pain*, *Ephémérides*, 1768, t. 1, p. 199.

nistration aussi bien que philosophes et écrivains. Mais si, comme dit l'abbé Baudeau, il faut « combattre l'opinion, qui fait force contre l'autorité, qui excite la résistance et qui triomphe trop souvent », ce combat pour une vérité connue d'avance ne peut se faire que dans la liberté¹. Le débat public est une « épreuve » qu'il ne faut pas « refuser » : les physiocrates, en demandant qu' « on laisse toute liberté aux réclamations publiques et motivées », montrent une grande confiance dans la capacité de la « voix publique »² à se faire entendre pour le bien de tous, ce qui souligne l'importance qu'ils accordent à l'opinion publique. C'est le moment véritablement subjectif de l'évidence, celui où la société devient, pour elle-même, visible.

Pour les libéraux, c'est dans la promulgation et la présentation des lois elles-mêmes que s'affirme une volonté d'instruction qui doit transformer les rapports entre gouvernants et gouvernés. L'occasion en est donnée par la tentative de libéralisation, à nouveau décidée par Turgot, quand, en 1774, il devient ministre. Dupont de Nemours, dans son rapport à l'Assemblée nationale sur l'histoire de la législation des grains, qu'il présente en 1789, revient ainsi sur la nouveauté de la démarche de Turgot : « Jamais le gouvernement n'était entré dans d'aussi grands détails avec le public : on lui donnait des documents avant de l'astreindre à aucune obligation, ou plutôt, avant de lui apprendre qu'il ne serait plus soumis à aucune sur un objet qui avait semblé jusqu'alors en exiger beaucoup. »

On atteint, au terme de la critique, à la dissolution dernière de l'archaïsme populaire à réduire. Si le régime nouveau allie la liberté aux Lumières, le régime ancien, celui des règlements, ou plutôt des prohibitions, liait, selon Condorcet, l'ignorance à l'oppression. Loin d'instruire le peuple et de vouloir son bien, les magistrats flattaient les faiblesses de la « populace » pour asseoir leur pouvoir, et maintenaient dans la sujétion un peuple « disposé à tout souffrir pourvu qu'on lui donne du pain ». Du pain et de la religion, plutôt que du pain et des jeux, mais la tranquillité qu'on obtient de la sorte maintient toujours le peuple dans l'ignorance et l'oppression. 1774 et le ministère de Turgot marquent le début d'une ère nouvelle : jamais jusqu'alors on n'avait rien fait pour tirer le peuple de ses préjugés, « on n'avait point encore, remarque fièrement Condorcet, daigné traiter le peuple comme une société d'êtres raisonnables ».

Dernière métamorphose de la « populace imbécile » : la voilà devenue

¹ « Aucune instruction ne peut se répandre sans liberté de penser, d'écrire, de proposer ses idées, de se tromper même, et de se redresser ensuite en connaissance de cause ; lorsque on nous a dévoilé nos erreurs » (*Ephémérides*, 1768, t. 7, p. 21).

² Abbé Baudeau, *Avis au peuple sur son premier besoin, ou petits traités économiques sur le blé, la farine et le pain*, *Ephémérides*, 1768, t. 5, p. 139.

« société d'êtres raisonnables », qui doit le régime de la liberté à « un ministre aussi éclairé que vertueux, supérieur à la crainte comme aux préjugés »¹.

Même colorée de vertu et de raison, l'autorité reste l'autorité : on ne peut reprocher à ce discours libéral d'ignorer l'Etat, l'instance autoritaire de décision, mais, comme il se réduit à cela, il est impossible à connaître. Toute la rationalité discursive est passée du côté de la société. Physiocratie et libéralisme se rejoignent en ce qu'ils posent la capacité de valeurs jusque-là privées à devenir des valeurs publiques. D'où l'importance accordée à la vertu : les physiocrates, sur ce point, ne sont pas en reste, l'ordre naturel est un ordre moral où se réalisent « l'intérêt général de l'humanité, la bienfaisance essentielle »².

Au règne de l'évidence, qui est celui de la moralité, Forbonnais objecte les passions : « Dire que les passions des hommes se plieront sous le joug des vérités spéculatives, c'est évidemment abandonner la société au régime du système insensé de l'évidence, gouvernant le monde malgré ses opinions. »³ L'argument des passions fait intervenir le politique, à la façon dont on le comprend alors : la critique de Forbonnais rejoint ici celle de Diderot et de Galiani qui, dans ce que la physiocratie annonce comme un changement de modalité du politique, voient plutôt une occultation, une ignorance des conditions politiques de la liberté.

GALIANI : LE PEUPLE, LA POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Un livre décidément ambigu

Galiani, dans ses *Dialogues*, présente les édits avec autant de respect que de louange. Avant Condorcet, qui attribuera les bienfaits de la loi de liberté au « ministre éclairé, sage et vertueux », Galiani affirme qu'elle est l'acte d'un « Prince sage et généreux », du « meilleur des Rois ». La loi, écrit-il, marque que « la confiance entre le Souverain et les sujets est parvenue à un tel point que le Souverain, gaiement, volontairement, avec satisfaction et complaisance,

¹ Condorcet, *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. N***, auteur prohibitif*, in « Collection des principaux économistes », éd. Daire, t. 14.

² Abbé Baudeau, *Introduction à la philosophie économique*, in Daire, p. 782.

³ François Véron de Forbonnais, *Examen du livre intitulé « Principes de la liberté du commerce des grains »*, p. 54.

se décharge du soin le plus délicat, le plus ombrageux de son pouvoir sur son peuple fidèle et tranquille »¹.

Mais, si le vocabulaire est commun, le résultat est inverse. Alors que, chez Condorcet, le peuple disparaît dans les êtres raisonnables, le ministre dans ses lumières, et l'autorité dans l'évidence, la présentation de Galiani découvre dans la loi l'autorité dont elle procède (elle est le fait du roi, celui de l'Etat et non la conversion spontanée à l'évidence physiocratique) et le rapport politique, entre le souverain et les sujets, qui la rend possible (la confiance).

Si la loi met fin au pacte de subsistance, ce ne peut être seulement pour laisser les sujets à leur liberté privée. Puisque le peuple a échangé la soumission contre sa subsistance, on ne peut le charger de veiller lui-même au soin de sa nourriture qu'en lui rendant sa liberté : la loi, selon Galiani, fait sortir le peuple d'une tutelle qui le maintenait, tel un enfant, dans sa minorité, et le fait accéder à une majorité qu'il faut ici comprendre comme une émancipation politique.

On en vient alors à soupçonner quelque ironie dans l'emphase de l'éloge, à trouver quelque peu surprenante cette confiance qui met en équilibre un souverain qui renonce à gouverner, et un peuple majeur, mais fidèle à son maître : c'est plutôt dans une république qu'une telle liberté aurait sa place.

La lecture que fait Galiani de l'édit rappelle ainsi qu'il est sans doute incongru de parler de liberté « pleine, entière, absolue », quand on vit dans une monarchie qui, accordant à ses sujets la liberté, mais non des droits politiques, n'en fait pas, à proprement parler, des citoyens. Galiani affirme ainsi que la liberté a rapport au peuple, à son pouvoir, et qu'elle est, pour cela, impossible dans une monarchie, dans laquelle le peuple se définit par son assujettissement.

Ce rappel accepté, le problème, cependant, demeure entier : car, si le peuple est un rapport politique, non une substance, identique à elle-même, qu'advient-il quand ce rapport est détruit ? Est-il possible que, au lieu de la décomposition (individuelle ou sociale) du peuple dans la société, il y ait place pour une position politique du peuple, qui soit sa liberté ? Et quel rapport une telle liberté entretiendrait-elle avec la liberté du commerce des grains ?

A ces questions, la réponse de Galiani n'est pas claire, elle est même rien moins qu'évidente. On ne s'en étonnera pas, chez quelqu'un d'aussi hostile aux physiocrates, et à leur système, que l'auteur des *Dialogues sur le commerce des blés*. On s'en étonnera d'autant moins que le problème de la liberté du peuple, qui est celui des conditions de cette liberté, se réfléchit à l'intérieur même des *Dialogues*, mettant en cause les règles de leur déroulement et leur possibilité même. Si l'on

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770, rééd. Fayard, 1984, p. 219.

peut discuter de la loi — ce qui est être libre d'en dire du mal — est-ce parce que le gouvernement le veut bien ? La volonté éclairée du monarque suffit-elle, est-il ainsi demandé, pour que la liberté de discussion soit possible ? Quelque chose de l'hommage appuyé indiquerait plutôt qu'on ne peut tout dire, sous le règne d'un Prince, aussi bienveillant fût-il. Mais que comprendre alors ?

Pour présenter ce livre, décidément ambigu, deux remarques préalables.

D'abord, s'il introduit le débat au cœur de la philosophie des Lumières, poussant des encyclopédistes à s'opposer à d'autres encyclopédistes, il est en même temps étroitement lié à la situation et au développement de la crise politique de la libéralisation. Galiani, alors en Italie, se met à écrire ses *Dialogues* en 1768, quand l'agitation populaire est très forte, que la crise d'autorité s'étend, et que les divisions au sommet de l'Etat tournent à l'opposition ouverte : le parlement de Paris réunit en novembre 1768 tous les états de Paris en une assemblée générale de police où l'on fait une critique serrée de la réforme, et qui le conduit à prendre un arrêt contraire à la loi et aux mesures de libéralisation. On accusera Galiani de n'être que le plumitif stipendié de l'opposition parlementaire. En tout cas, le sort du livre est lié aux changements de la politique gouvernementale : interdite tant que les édits sont en vigueur, la publication est autorisée quand l'abbé Terray, devenu contrôleur général, en suspend l'application.

Ensuite, c'est un dialogue, huit dialogues plus exactement, qui font intervenir trois personnages :

Le chevalier de Zanobi, porte-parole de Galiani. Comme lui, il est italien, comme lui, il a voyagé en Europe, vu la famine à Naples, résidé longtemps en France. Comme Galiani, auteur du traité *Della Moneta*, apprécié en son temps par Turgot, il affecte de ne pas lire les écrits des économistes, mais il connaît leurs arguments, et il sait y répondre.

Deuxième personnage, le marquis de Roquemaure. Bel esprit, ou qui voudrait être tel, homme léger qui tourne au vent des modes : il est donc pour l'économie, il veut « pleine liberté, point d'entraves, point de magasins, point de défenses »¹.

Un président au parlement, enfin. Jeune, il admet ne guère connaître « la science de l'administration », mais il est désireux d'apprendre, et, s'il s'est rallié à la propagande physiocratique, il est prêt à réfléchir à leurs arguments.

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 15.

Les points de rebroussement : vers l'État et les manufactures

A la fin des *Dialogues*, le Chevalier en vient à condamner, sinon les édits, du moins les vues qui les ont inspirés, puisqu'il affirme que les édits, complètement appliqués, auraient eu les effets opposés de ceux que leurs protagonistes espéraient : ils auraient empêché la circulation intérieure, entraîné des disettes, et ruiné l'agriculture.

La critique de Galiani ne prend cependant pas la forme d'une réfutation. Cela tient aux contraintes du dialogue : il ne s'oppose pas à ses interlocuteurs, dont il ne fait pas des adversaires, mais suit leurs arguments, jusqu'à ce qu'il puisse les retourner ; on en a vu un exemple dans sa présentation des édits, lorsque, adoptant la phraséologie moralisatrice chère aux physiocrates, il la reconduit à des conclusions tout autres : de la confiance, situation caractéristique de la promulgation des édits, il passe à la défiance, rapport plus ordinaire entre un souverain et ses sujets et qui, lui, ne dissimule pas le rôle de l'autorité et la réalité d'une domination.

Sa démarche consiste ainsi à suivre un segment d'argumentation économiste jusqu'à ce qu'il trouve le point de rebroussement vers une direction divergente, qui l'amènera à une position d'où il pourra s'opposer aux *Economistes*. Comme les libéraux et les physiocrates, par exemple, il admet que la liberté se décide, mais, alors que pour l'abbé Baudeau cela signifie qu'il suffit au gouvernement de vouloir, de prendre une « bonne ordonnance », et que l'action politique s'arrête là, Galiani montre qu'il faut continuer : « Il ne suffisait pas, explique le Chevalier, de recommander d'ôter les entraves à la liberté intérieure, il fallait le faire. »¹ Ce qui est opposer à l'idée d'un commerce établissant lui-même son cours la continuité d'une intervention gouvernementale, et indiquer par là que la liberté ne consiste pas à laisser s'installer l'ordre naturel, mais à progresser dans l'artifice. Que le blé puisse être un objet de commerce, il est prêt à l'admettre, mais c'est pour considérer, non pas la régularité de son cours, mais les profits qu'on peut en retirer... d'où ressortent « les embarras et les difficultés du commerce des blés » : lourd, volumineux, difficile à conserver, le blé est d'un profit aléatoire, ouvrant aux grosses spéculations plutôt qu'à la régularité d'échanges modestes et répétés. De tout cela, le Président conclut que, « si le pain est le premier objet en ligne des besoins de l'homme, il est le dernier en ligne de profit dans le commerce »², et que donc, beaucoup plus que de commerce, le blé est affaire d'administration.

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 130.

² *Ibid.*, p. 183.

Dans la liberté d'exportation, ses partisans font surtout valoir la liberté, affirmant qu'elle suffit et que les quantités exportées ont peu d'importance : ce sont celles-ci qui retiennent l'intérêt de Galiani. Constatant que nul ne sait exactement ce qui a été exporté, et s'il y avait quelque chose à exporter, il fait voir le danger qu'il y a à laisser partir un superflu, alors qu'on ne sait pas s'il s'agit d'un superflu, et il laisse en même temps entendre que ce superflu, s'il existe, était sans doute temporaire. Ce qui est réintroduire la distinction du superflu (exportable) et du nécessaire (la subsistance du peuple) et, avec elle, le gouvernement qui l'apprecie. On est reconduit à la loi, non dans la perpétuité qui en annule l'origine politique, mais vers les circonstances qui, la rendant utile ou néfaste, maintiennent la nécessité du jugement gouvernemental.

Si l'on ajoute à cela que la principale critique, de méthode, que Galiani fait aux *Economistes* est leur propension à tout généraliser¹, et qu'il fait, contre cela, valoir l'indépassable singularité des cas, on comprend que son traitement du discours des économistes le dissocie, le morcelle en une multitude de petits fragments² : ceux-ci se recomposent autour de deux pôles, qu'ignore la doctrine physiocratique.

Le premier restitue l'importance de l'État. D'abord en établissant, à la façon de Montesquieu, un lien entre la forme de gouvernement et la législation suivie, dans chacun, sur les grains. A la généralité réductrice des *Economistes*, qui ne voient partout que le même « système » (ou sa ruineuse ignorance), Galiani oppose, dans un parcours à travers l'Europe, une diversité de situations qui sont autant de variations dans une typologie politique : avant d'en venir à une monarchie, comme la France, il étudie des républiques : Genève, la Hollande... Ensuite, il fait réapparaître le territoire politique et ses frontières, ce qui le conduit à dissocier la circulation intérieure et l'exportation. Il démantèle ainsi l'unité même du « système de la liberté du commerce » qui reposait sur l'annulation de cette distinction. Galiani, au contraire, pose que circulation intérieure et exportation n'ont pas le même objet (l'une vise la subsistance du peuple, l'autre les profits du commerce), fait de l'établissement de la circulation intérieure l'indispensable préalable d'une exportation libre, et surtout considère la circulation intérieure comme l'objet essentiel du gouvernement. Elle est, dit-il en reprenant les métaphores ordinaires de la structure aristotélicienne du mercantilisme, la condition

¹ Cf. *ibid.*, p. 94 : « La grande source des erreurs, celle dans laquelle tous les hommes tombent plus ou moins, celle dont on ne se garantit point, c'est l'habitude de généraliser une idée particulière. »

² Il oppose le travail de marqueterie ou de mosaïque de Montesquieu, à l'ouvrage d'un seul jet des « poètes » que sont les physiocrates (*ibid.*, p. 95-96).

indispensable pour que les « sujets d'un même roi » soient les « enfants d'un même père », celle qui, d'une unité de domination, fera une unité nationale. Galiani s'indigne, comme d'une honte dont on ne peut que tenter d'effacer la mémoire, qu'il ait pu exister un temps où des provinces ne se communiquaient pas leur subsistance, où des intendants gardaient tout le blé dont regorgeait leur généralité, en laissant d'autres mourir de faim, les traitant comme des ennemis, « la même année où l'on voyait les recrues levées dans les deux Intendances, marcher sous les mêmes drapeaux, contre le même ennemi »¹. C'est la même volonté de maintenir la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, l'ami et l'ennemi, qui le rend peu favorable à la « liberté universelle » d'exportation qu'accorde l'édit, car « en faisant du bien à toutes les nations on ne fait plaisir à aucune »², alors que des droits, même très faibles, permettent de moduler l'exportation, de marquer des faveurs, de modifier des alliances...

Restituer l'importance de l'Etat, c'est bien, pour Galiani, prendre « les pays détachés qui se gouvernent avec leurs lois et qui forment un tout »³ pour l'unité signifiante de son analyse. Et c'est contre Galiani que Turgot écrit la fameuse sentence selon laquelle « quiconque n'oublie pas qu'il y a des Etats indépendants et séparés les uns des autres, ne traitera pas bien l'économie politique »⁴. Mais Galiani, justement, contestait la pertinence d'un tel point de vue, la cohérence de « cette science qu'on appelle économie politique, en réunissant deux mots qui dans leur acception naturelle et selon les définitions d'Aristote sont contraires »⁵ (comme dit doctement le Président).

Du moins met-il en doute la physiocratie, comme « science économique » conséquente : le deuxième pôle introduit un point de vue tout autre sur la prospérité, et le développement des richesses. C'est celui des manufactures, dont Galiani dit le rôle moteur dans le développement. Inversant la position physiocratique, il affirme qu'il n'est d'agriculture riche qu'appuyée sur les manufactures, que ce sont celles-ci qui, communiquant les richesses de proche en proche, soutiennent les cultures et les augmentent : on n'a jamais vu « une ville manufacturière dont les environs ne soient point cultivés, même sur un sol stérile »⁶. En même temps, il laisse entendre que le développement de la production agricole

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 225.

² *Ibid.*, p. 255.

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ Turgot, Lettre à Mlle de Lespinasse, 1770, in *Œuvres complètes*, éd. Schelle, 1913, t. III, p. 421.

⁵ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 204.

⁶ *Ibid.*, p. 111.

n'est pas un objectif indépendant, car il considère que l'existence d'un surplus agricole n'est pas un signe de prospérité, mais de sous-emploi ; plutôt que d'exporter ses blés, il vaut mieux nourrir une population employée dans les manufactures, car « le commerce des manufactures augmente en raison des bras »¹. Positions manufacturières et populationnistes qu'on peut dire, à l'époque, mercantilistes : le signe, qui ne trompe pas, en est l'éloge de Colbert, ce « grand génie » qui « ouvrit les portes à l'industrie »².

A la jonction de l'Etat et des manufactures, Galiani fait du blé, subsistance du peuple, un objet d'administration et non de commerce. Il rend, en cela, raison aux « anciens règlements » qui, voulant avant tout empêcher que le blé ne devienne un objet de commerce, ont fort bien réussi, et doivent être loués pour cela.

Quel ancien ? quel nouveau ?

On peut appuyer là-dessus l'interprétation — la plus courante — qui fait de Galiani un défenseur des règlements anciens, refusant la nouveauté de la science économique. Turgot assimile ainsi Galiani à tous ceux qui ont tenté de s'opposer à la nouveauté d'une science : « Il a l'art, écrit-il à Mlle de Lespinasse, à propos de Galiani, de tous ceux qui veulent embrouiller les choses claires, des Nollet disputant contre Franklin sur l'électricité, des Montaran disputant contre M. de Gournay sur la liberté du commerce, des Caveyrac attaquant la tolérance. Cet art consiste à ne jamais commencer par le commencement, à présenter le sujet dans toute sa complication, ou par quelque fait qui n'est qu'une exception, ou par quelque circonstance isolée, étrangère, accessoire, qui ne tient pas à la question, et ne doit point entrer pour rien dans la solution. »³

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 138.

² *Ibid.*, p. 113.

³ Turgot, Lettre à Mlle de Lespinasse, 26 janvier 1770, éd. Daire, t. II, p. 801 ; dans une lettre à Morellet du 17 janvier 1770, Turgot écrit cependant qu'un tel livre ne peut être dit mauvais, même s'il soutient une mauvaise cause : « Un tel livre écrit avec cette élégance, cette légèreté de ton, cette propriété et cette originalité d'expression, et par un étranger, est un phénomène unique. » La postérité, celle de l'histoire des doctrines économiques, est plus hostile. Daire parle ainsi des « *Dialogues* de l'abbé Galiani, c'est-à-dire l'apologie la plus bouffonne et la plus savante du système mercantile, que feront jamais les hommes d'esprit qui n'y croient pas », et il lance ses accusations (on en trouve déjà de cet ordre chez Morellet) : « L'autorité du Napolitain ne saurait être invoquée dans aucune question d'économie sociale, car à quel signe reconnaîtrait-on ce que pensait véritablement un homme dont la vanité ou la cupidité réglèrent seules la conduite, qui professa toute sa vie le machiavélisme le plus impudent, et dont la volumineuse correspondance, quoiqu'elle pêtillât d'esprit à chaque page, est une honte pour l'humanité » (*Physiocrates*, p. 433-434).

La remarque n'est pas mal venue : telle est à peu près la méthode utilisée par Galiani pour miner la prétention à l'universalité des discours libéraux et économistes. S'agit-il de renoncer à toute connaissance ? Morellet, qui écrivit une réfutation des *Dialogues*, le juge. Appuyant de l'autorité de Bacon une critique de la méthode de Galiani, qu'il dit socratique, mais à laquelle il reproche d'être sophistique, il affirme qu'à Platon il faut préférer Aristote et tous les philosophes qui, comme Descartes, Bacon, Locke et Galilée, ont « avancé le progrès des connaissances humaines », alors que Galiani, peut-être justement irrité par le dogmatisme, n'introduit à aucune science possible : « le scepticisme et le désespoir de connaître la vérité résultent de la lecture »¹ d'un ouvrage comme le sien.

On justifierait ainsi l'idée que l'intervention de Galiani dans le débat marque une « faille » des Lumières : son peu de confiance dans la science économique conduirait Galiani à une position de prudence sur la question de la liberté dont les conséquences effrayent, à un recul sur le progrès des Lumières, à une mise en doute des développements conjoints de la science et de la liberté. Diderot, dans son *Apologie de l'abbé Galiani*, semble confirmer cette interprétation lorsqu'il objecte à Morellet : « L'abbé Galiani veut comme vous la liberté, mais il la veut protégée. »² Protégée, c'est-à-dire soumise au roi. Galiani n'écrit-il pas lui-même à un correspondant français que la liberté « pleine et entière » n'est sans doute possible qu'en démocratie, mais qu'un changement de constitution étant chose trop rude et trop périlleuse, il vaut mieux se contenter de ce que l'on a : une liberté modérée dans une monarchie tempérée³ ?

S'en tiendrait-on là, l'intervention de Galiani modifierait la vision qu'on peut avoir de la question débattue, et, particulièrement, l'opposition de l'ancien et du nouveau dans laquelle se raidit le discours libéral. La présentation que fait Galiani de l'ancien interdit qu'on le réduise à la routine, aux préjugés, à l'oppression obscurantiste. A commencer par l'idée de « liberté protégée » qui, dans le système de la liberté « entière et absolue », est une contradiction ; c'est pourtant de ce point de vue (celui de Forbonnais) qu'on peut envisager la rationalité de l'ancienne police des grains, qui en faisait un objet d'administration, non de commerce, et prenait les mesures adaptées à cette fin⁴. Tel est bien le propos de

¹ Morellet, *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre « Dialogue sur le commerce des blés »*, 1770, p. 238.

² Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani* (1770), in *Œuvres politiques*, op. cit., p. 105, cf. également p. 117 : « l'abbé Galiani craint le peuple ; et quand il s'agit de pain, il n'y a qu'un homme ivre qui n'en ait pas peur ».

³ Cf. la lettre de Galiani à M. le Comte de ***, Naples, 19 mai 1770, in *Correspondance* publiée par L. Perey et G. Maugras, Paris, 1890, 3^e éd., p. 200.

⁴ Cf. *Dialogues*, p. 170.

Galiani : non pas valoriser l'ancien comme tel (il dit au contraire qu'imiter n'est pas suivre), mais faire apparaître, autour des deux pôles qui organisent sa critique, celui de l'Etat et celui des manufactures, la rationalité de ce qui, dans le discours libéral, ne peut en avoir.

Galiani ne défend pas l'ancien, il réaffirme la rationalité de l'Etat moderne. Le discours libéral prend pour cible la relation locale entre officiers subalternes et peuple, il en fait la forme représentative de l'ancien, ce qui le conduit à mettre en doute la possibilité, pour l'Etat, de mener une réforme rationnelle, par exemple celle qui réaliserait l'unité de la circulation intérieure. De même que le peuple, dans ses émois contre les blés qu'on enlève, ne fait pas la différence entre ceux qui vont à l'étranger, et ceux qui restent en France, de même les magistrats locaux s'opposeraient tout autant à la seule unification du commerce intérieur qu'à la liberté entière. Aussi le gouvernement ne peut-il être, dans une telle perspective, que l'instrument d'une transformation qui se réalise dans la société et principalement par la société ; si l'on reconnaît qu'il appartient au gouvernement de faire certains travaux d'infrastructure (comme les voies de communication), on attend essentiellement du « cours naturel du commerce » qu'il lie, dans une même circulation, un espace national jusque-là morcelé par des coutumes et des privilèges résiduels¹. Ce que Galiani résume ainsi : « On a persévérément cru qu'on n'avait qu'à faire un Edit pour que le commerce, l'exportation, la circulation allassent d'eux-mêmes, sans embarras, sans mauvaises suites ; on a même cru qu'il ne fallait aucun art, aucune règle, aucune précaution... »

Galiani, au contraire, restitue l'Etat comme le centre de la dynamique organisatrice de l'unité politique d'un territoire (« l'essentiel de chaque pays, écrit-il, est de concentrer ses forces »²...), et c'est pourquoi il lui confie la tâche de mener à bien, en établissant la circulation intérieure, l'unification nationale :

Espérez-vous qu'avec le temps nous puissions voir la perception des impôts simplifiée, la charge proportionnelle au revenu, le tarif rendu uniforme, et reculé aux frontières, la variété gênante des provinces d'Etat, d'élections étrangères, réputées étrangères, abolie ; les lois rendues claires et générales, l'absurde bigarrure des coutumes détruite, le grand nombre de charges inutiles supprimé et mille autres améliorations qui restent encore à faire³ ?

C'est au Président qu'il appartient de poser la question. Façon de rappeler que cette unification est œuvre d'Etat, d'administration, non de spontanéité écono-

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 190.

² *Ibid.*, p. 237.

³ *Ibid.*, p. 213.

mique. Façon aussi de dire, tant le Président se montre précis, qu'un tel espoir n'est pas nouveau : que ce projet de réforme administrative, d'unification des codes et des lois, de réduction des disparités historiques et géographiques contraires à l'unité d'une même domination, est défendu par les hommes de la monarchie, et en particulier dans la littérature mercantiliste. Projet d'Etat, plutôt que du roi : lorsque Sieyès présente, à l'automne 1789, son plan de réforme administrative, il a les moyens de réaliser ce que le Président se contentait de souhaiter, et compte ainsi effectuer ce qu'il appelle l'« adunation politique », œuvre d'unité nationale qui ne peut se faire qu'à partir de l'Etat comme centre.

Pour le Président, et le Chevalier y souscrit, de telles réformes ne peuvent se faire qu'« avec le temps » : c'est introduire une autre rationalité, celle de la politique gouvernementale qui ne se réduit pas à tenir ferme, à opposer la répression aux résistances populaires, le temps que le cours des choses se fasse, mais qui consiste, comme dit le Chevalier, à « ménager le passage », à maîtriser la transition, à attendre que la circulation intérieure se soit établie (en faisant ce qu'il faut pour cela), avant d'ouvrir les exportations. La « liberté protégée », alors, signifie la protection du peuple contre les destructions qu'entraînent des secousses trop subites, des changements trop rapides.

En liant les manufactures, la population et les subsistances, Galiani donne une autre rationalité à la question des grains. Les subsistances, parce qu'elles sont affaire de police, n'ont pas seulement rapport au maintien d'archaïsmes routiniers et nuisibles (la dépendance du peuple, l'attachement des magistrats locaux à des avantages égoïstes et à des privilèges vexatoires), elles s'articulent au développement manufacturier. Dont il y a plus à attendre, du point de vue de la productivité, que de l'agriculture : au développement nécessairement limité (parce que la terre l'est, comme sa fécondité) de l'agriculture, Galiani oppose le développement « infini », « l'explosion » des manufactures¹. C'est qu'il n'est pas question de laisser faire la nature (qui, pour Galiani, ne représente que des contraintes), il s'agit de l'« art », dont le « chef d'œuvre » est de « forcer la nature »², en augmentant la productivité grâce à la science et à la technique.

La voie indiquée n'est pas seulement celle de la prospérité, mais aussi celle de la liberté, qui, comme la culture des terres, fleurit autour des pôles manufacturiers : « Vous n'avez, fait remarquer le Chevalier, aucun exemple de pays libres où les manufactures n'aient été florissantes. »³ Aux revenus de l'agricul-

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 144

² *Ibid.*, p. 139.

³ *Ibid.*, p. 108.

ture, dont les ressources irrégulières entretiennent la polarisation aux extrêmes du luxe et de la misère, Galiani oppose les gains « petits et certains » des manufactures, source d'égalité. L'agriculture attache les paysans au sol, et les aléas d'un climat, sur lequel on n'a pas de prise, entretiennent la superstition : la maîtrise d'un savoir technique, un métier qu'on peut emporter avec soi, rendent l'artisan indépendant : on lui doit, pour le garder, des ménagements. Ainsi le peuple agricole est livré à la servitude, à la superstition et à l'ignorance, alors que la « force réglée et durable » des manufactures libère de la superstition et de l'esclavage. Aux républiques commerçantes (terres stériles, « industrie toujours agissante », égalité des mœurs qui se retrouve dans les lois), Galiani oppose le parcours du despotisme ou de la barbarie féodale, qui est celui des pays exportateurs de blé : Turquie, Egypte, côtes d'Alger, Maroc, Pologne, et d'« autres pays pauvres, dépeuplés et malheureux »¹. Mais l'opposition, ainsi présentée dans une typologie des gouvernements, est intérieure à la France : Colbert ou les physiocrates. En même temps donc qu'il dégage des voies vers le nouveau dans ce qu'on aurait pu croire rejeté dans l'ancien, Galiani met en cause la nouveauté d'une liberté du commerce appuyée sur une agriculture dont les structures foncières enracinent la féodalité.

La résistance du peuple

Quelle que soit l'importance de cette voie industrielle, ou plutôt industrielle, vers la liberté, l'essentiel, me semble-t-il, n'est pas là. Mais bien dans la question du blé, identique, pour Galiani, à la question du peuple : là se trouve la critique décisive, où s'affirme le rejet de la « science » des *Economistes*. Comme Condorcet, Galiani voit dans le commerce des grains une « question qui intéresse essentiellement l'existence du peuple entier ». Mais, pour Condorcet, cela signifie que seule la liberté entière peut en venir à bout, alors que Galiani juge que l'affaire est bien trop importante pour qu'on la confie aux seuls particuliers. Et c'est pourquoi il s'oppose à la transcription économiste qui distribue le peuple en une série de consommateurs individuels, ou le transforme en classe sociale, et fait de la subsistance une marchandise.

¹ Cf. p. 108 et 140. Comme Forbonnais, Galiani juge qu'un pays qui a des excédents de blé est un pays insuffisamment peuplé : il pourrait, avec ses excédents, nourrir une population employée aux manufactures. Ce surplus peut être temporaire, comme en France qui, en 1763, relevait d'une guerre, ou durable : c'est alors signe de très mauvais gouvernement. Seuls les « peuples paresseux, c'est-à-dire mal gouvernés » (p. 144), exportent leurs matières premières.

Dans le sérieux du peuple, il va faire voir ce qui résiste à cette transcription. Le sérieux de son besoin, d'abord, qui ne peut se convertir en moyens d'achat : car ce besoin étant de première nécessité, et de grande urgence, le rapport ne sera jamais égal entre celui qui est pressé d'acheter, par la faim, et le marchand qui peut attendre. Il y a toujours, entre le vendeur et l'acheteur, rapport de force et non échange libre¹.

Dans le sérieux de sa raison, ensuite : selon le Chevalier, « le peuple n'est pas absurde et imbécile, comme les Ecrivains toujours prodigues en louanges lui font l'honneur de lui dire à tout instant. Mais il est sensible, et lorsqu'on touche à son nécessaire, il crie »². En ces temps de philosophie empiriste, ou sensualiste, dire qu'on est sensible, c'est déjà dire qu'on raisonne.

Et qu'on peut raisonner bien, même avec des connaissances limitées. Analysant comment se produit une de ces disettes qu'on disait « d'opinion » (parce que c'était la peur du manque, non sa réalité, qui en était la cause : cela suffisait à la critique libérale pour la dire « chimérique »), Galiani montre que le point de départ en est la connaissance très exacte qu'ont des marchés, des quantités qui s'y portent, des acheteurs qui s'y rendent, ceux qui les fréquentent. Il suffit alors d'une perturbation minimale — une centaine de sacs tout au plus qu'emporte un négociant inconnu — pour que les acheteurs habituels s'inquiètent, aillent acheter ailleurs ; de proche en proche, le manque se répand, la rumeur de la disette s'enfle et l'effroi en arrive jusqu'à Paris³.

Tout cela « pour une bagatelle » ! s'étonne, se moque, le Marquis. Le Chevalier ne contredit pas. Il montre certes le sérieux des effets : lorsqu'on a faim, avoir ou ne pas avoir à manger, la différence est vitale. Mais il ne remet pas en cause que tout cela porte sur peu de chose. Là est l'important : *pour une bagatelle*. Aux calculs des physiocrates, Galiani n'oppose pas d'autres calculs, mais ce qui ne peut se mettre en calcul : tous « les déchets des cas fortuits »⁴, le résidu de la généralisation. Pris séparément, chacun de ces hasards minimes ne compte pour

¹ C'est le principal argument de Forbonnais dans sa polémique contre Abeille : « Mais la condition des hommes, relativement aux grains, n'est pas la même qu'à l'égard des autres denrées : l'opération du commerce des grains a des différences essentielles avec l'opération du commerce de toutes les autres denrées » (*op. cit.*, p. 10), et à partir de là il étudie ces différences tant dans les formes existantes du négoce, que dans la relation vendeur-acheteur et dans le rapport global de l'offre et de la demande. En montrant que le blé est différent des autres denrées, il reprend l'argument de base justifiant une police des subsistances (cf. S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple et le roi*, *op. cit.*, p. 51).

² Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 162.

³ Cf. *ibid.*, p. 163-164.

⁴ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 173 ; la critique vise les calculs de l'abbé Baudeau dans l'*Avis au peuple*.

rien, leur masse réunie est considérable : mais elle ne peut être objectivée dans une connaissance générale et mesurable.

Dans la résistance du divers morcelé à la généralité chiffrée, base de l'économie physiocratique, Galiani énonce l'impossibilité d'objectiver le politique dans le social, et affirme au contraire qu'est politique ce qui échappe à toute objectivation. La généralité que l'Etat a pour objet et qui est de sa compétence directe n'est jamais directement lisible dans l'économie ou le social : avoir écrit que « la classe productrice était celle qui méritait les soins principaux de l'administration » est pour lui « une erreur »². Il fait alors intervenir une autre « classe », qu'ignore le Président car elle ne se trouve pas dans le circuit physiocratique des richesses, c'est « la dernière de toutes », « cette classe d'hommes qui... occupent et inondent les ports, les quais, les halles et offrent l'emploi de leurs forces pour le gain le plus mesquin »³... ceux qui font les émeutes. La politique est l'effet général de causes minimes (la disette est « l'affliction universelle d'un mal particulier »⁴), aussi est-elle ouverte sur l'indéterminé : les problèmes politiques, explique Galiani, sont de la classe de ceux où, parce qu'il y a trop d'inconnues, l'équation est indéterminée. Si bien que « la politique n'est autre chose que la science de parer les mouvements instantanés qui se font par des causes extraordinaires »⁵.

Galiani, cependant, s'accorde avec libéraux et physiocrates pour penser que l'Etat doit, autant qu'il le peut, agir de façon générale, c'est-à-dire en légiférant, de « façon simple et uniforme ». Aussi est-il finalement opposé à la réglementation, qui est affaire de détail : « Un objet aussi important que la nourriture du peuple ne doit pas dépendre d'un règlement »⁶, son application laisse place à trop d'arbitraire.

C'est pourquoi Galiani ne se prononce pas pour le rétablissement de l'ancien, et ne se laisse pas enfermer dans l'alternative de la réglementation ou du système de la liberté. Il ne veut pas de règlement, mais des droits à l'entrée et à la sortie, droits minimes qui n'interdisent pas, mais orientent, rétablissant entre la circulation intérieure et l'exportation un équilibre qui, pour Galiani, ne peut être que l'effet de l'art. Passer des règlements aux droits, c'est mettre la mesure dans

¹ « L'intérêt et le dommage d'un tiers appartiennent à la justice ; l'intérêt et le dommage général appartiennent à la politique » (p. 189). Galiani réintroduit la différence entre les rapports privés des particuliers et la généralité politique.

² Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, *op. cit.*, p. 171 et 191.

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁶ *Ibid.*, p. 252.

les choses (l'écoulement des marchandises) et non dans les hommes, c'est en même temps laisser le savoir-faire individuel accomplir la particularité d'opérations dont le savoir général est impossible. Il fait voir une autre voie qui allie au colbertisme un libéralisme détaché de la physiocratie. Ce n'est pas absurde : un des objectifs tactiques de Galiani dans les *Dialogues* semble être de rompre l'alliance entre les physiocrates et les héritiers de Gournay, et d'orienter ceux-ci vers un développement manufacturier, seule base de la liberté.

Ce qui s'esquisse d'une telle voie est très proche de Hume. Les points communs sont nombreux. La même critique de l'évidence (d'où l'accusation de scepticisme), la même idée qu'il n'est, pour les sciences de l'homme, de mathématique que du probable. La même valorisation de l'art, de l'artifice, de la technique humaine, comme seul principe du développement : « Le produit des manufactures est illimité, puisqu'il augmente en proportion des hommes »¹, affirme Galiani, proche en cela du modèle humien du « corps productif »². Le même rejet de la « jalousie commerciale », car chaque pays a intérêt à ce que l'autre soit civilisé : critiquant les mesures de prohibition, Galiani laisse entendre que ce n'est pas le moyen d' « encourager les manufactures » et que « cette défense ne me paraît bonne qu'à laisser une nation dans un état de rudesse et de grossièreté, sans goût ni pour les siennes ni pour les étrangères »³.

Cette voie qui s'ouvre, il ne la suit pas, car il a affaire à la politique, c'est-à-dire au présent, à la question des subsistances. S'il est passé de la liberté illimitée à l'Etat qui la protège, il laisse voir qu'il y a, du côté du peuple, du politique qui échappe à l'Etat. « Les grands conspirent et se révoltent ; les bourgeois se plaignent et restent dans le célibat. Les paysans et les artisans se désespèrent et s'en vont ; les portefeuilles s'ameuvent »⁴ : lorsqu'il esquisse une typologie sociale de la révolte, Galiani ne cherche pas, en creusant dans le social, à en dégager le substrat unifiant, il laisse le social à son morcellement particularisant. L'unité ne peut se faire qu'au-delà du social, dans un dépassement qu'il laisse apercevoir : « Le cas de persécution en fait de religion dans lequel seul toutes les classes sont disposées à se révolter. » Mais, ajoute immédiatement le Chevalier, « ceci n'appartient point à notre discours ».

Si, dans la résistance du peuple à l'économisation, s'indique une politique nouvelle, cette politique reste à inventer, et Galiani n'en fait pas théorie, pas plus

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 141.

² Sur toutes ces questions, cf. D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, op. cit.

³ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 198.

⁴ *Ibid.*, p. 200.

qu'il n'en énonce le devoir, et cela pour la bonne raison, qu'ayant montré que cette politique échappait à toute objectivation, il ne peut en avoir la science. Il fait seulement voir que la liberté est sous condition d'une position politique du peuple, mais il ne prétend pas en occuper la place, il ne la montre pas, noir sur blanc. A un correspondant, qui le trouve bien réservé, Galiani relance la question : « Ne savez-vous pas lire dans les blancs du texte ? »¹ Lisez les blancs, dit-il. Et il est vrai que ce sont bien ces blancs qui, séparant le noir des lettres, soutiennent dès le début la démarche de Galiani, conduisant ses voyages qui, comme son raisonnement, pointent vers la liberté politique. C'est ainsi que le parcours pédagogique (du simple au complexe), qu'il fait d'abord suivre au Marquis, va de Genève en Hollande, évitant la Sicile pourtant annoncée. Le Chevalier ne s'y trompe pas : « Je vois que vous me promenez de République en République pour parler avec liberté. »² Mais les blancs restent des blancs : ils empêchent l'analyse des règlements de se solidifier en une défense de principe de l'autorité, mais ils n'énoncent pas ce qui la relève.

Les blés : philosophie et politique

Alors, dira-t-on, la position de Galiani, quelle est-elle ? La question est en suspens pendant tout le dialogue, et cela irrite le Marquis qui voudrait enfin savoir ce que le Chevalier pense, « mais d'un ton clair et net, succinct et laconique au possible »³. Il est déçu : le Chevalier diffère sa réponse, par des digressions, de petites histoires, dont on ne sait quoi conclure, même si elles ont été forgées pour l'occasion. Il passe d'un éloge emphatique de l'édit à une critique de ses conséquences et en vient, comme l'avait prévu le Président, à défendre l'exportation avec les arguments de ceux qui s'y opposent.

Il y a pourtant une déclaration du Chevalier qui ne peut prêter à équivoque : « Je n'aurais jamais peur de rester seul de mon avis contre la terre entière »⁴, affirme-t-il. Le moment est important : il vient d'être soupçonné d'avoir argumenté la condamnation sans appel des édits, mais de s'y être finalement déclaré favorable par souci d'être de l'avis général. Le règne de l'évidence prend dans les *Dialogues* la forme de la tyrannie de la mode, quand, comme le dit le Marquis, être « de l'avis de tout le monde », c'est l'être du « monde bel

¹ Ferdinand Galiani, Lettre à M. le comte de ***, 19 mai 1770.

² Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 77.

³ *Ibid.*, p. 214.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

esprit ». Contre ce conformisme, Galiani maintient fermement l'indépendance de son jugement, résistant, en philosophe, à l'évidence physiocratique.

À l'opposé de l'évidence cartésienne, fondée dans l'assentiment du sujet au vrai, dans l'affirmation de sa liberté donc, l'évidence physiocratique en impose la capitulation : elle est l'autorité absolue de la vérité, elle « subjugué ». Résister à l'évidence physiocratique, c'est, pour Galiani, rétablir les positions cartésiennes. Il rejette l'autorité, invoquant emblématiquement Euclide¹, qui n'y eut pas recours, et ne prend pour « guide » que la raison, ou le bon sens. Il rejette aussi les livres, non seulement parce qu'ils sont un des modes d'affirmation de l'autorité, mais aussi parce que la vérité, si elle s'y trouve, ne peut être qu'une vérité déposée, passée, alors qu'il n'est d'accès au vrai que dans l'expérience actuelle du raisonnement.

Mais, pour Galiani, cette expérience n'est pas solitaire. Elle passe par le dialogue, qui est conversation effective : le Chevalier prévient d'emblée qu'il ne cherche pas des auditeurs passifs, ce serait comme lire un livre, alors qu'il veut discuter des idées ; il annonce donc au Marquis : « Je ne parlerai que d'après vos lumières et vos décisions. »² L'objet du dialogue est alors de transformer l'opinion initiale (l'avis du Marquis comme déclaration personnelle d'adhésion aux édits) en raison, c'est-à-dire en raisonnement : si l'on peut tomber sur le vrai par hasard (puisque le faux peut impliquer le vrai), une vérité ainsi rencontrée comme un champignon est inutile, sinon nuisible. Il convient donc de dérouler la chaîne des raisons, d'où l'importance de leur ordre : on parlera de l'Angleterre lorsque le moment, dans la progression des raisons, en sera venu, lorsque le Chevalier aura conduit le Marquis « par la suite du raisonnement au point qu'il fallait pour dire »³ la raison de son succès, et l'en convaincre.

Entre l'opinion et le raisonnement se crée la tension du dialogue : les appels réitérés du Marquis à ce que le Chevalier donne enfin son avis sont autant d'impatiences qui interrompent prématurément la progression du raisonnement, alors que le Président, plus attentif à l'argumentation que désireux de décider enfin, se sent « de plus en plus resserré par la force des raisons »⁴ du Chevalier. C'est donc le développement d'un enchaînement réglé qui gouverne les *Dialogues*, il n'est pour autant ni linéaire, ni transparent : à la logique « franche et nette » des physiocrates, s'oppose celle, « épineuse »⁵, du Chevalier. C'est que, pour déprendre

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 27.

² *Ibid.*, p. 124.

³ *Ibid.*, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

ses interlocuteurs d'une opinion qui a les dehors de l'évidence, il lui faut présenter le raisonnement qui l'annule sous des formes inattendues : récits, apologues divers, auxquels le Marquis souscrit avant que le Chevalier ne lui fasse comprendre que la loi, sous cette forme détournée, y fut critiquée. Le Marquis se plaint alors des pièges d'une méthode « socratique » qui surprend l'interlocuteur, et soupçonne quelque malice dans la façon qu'a le Chevalier d'avancer là où il veut à l'insu de ceux qui le suivent.

Transformer l'opinion en raisonnement, c'est alors la dépersonnaliser, lui retirer son enracinement subjectif. « Pouvez-vous savoir mieux que moi ce que je pense ? »¹, s'étonne le Marquis auquel le Chevalier vient d'annoncer qu'il est lui, le Marquis, quoi qu'il vienne de dire, encore d'accord avec la loi : c'est qu'il s'agit ici non de l'intimité de la conscience, mais d'un enchaînement rationnel, auquel le Marquis ne peut, sauf à refuser les règles logiques, que souscrire et donner son assentiment. L'impersonnalité du raisonnement n'est alors que ce qui sépare l'opinion irraisonnée de la conviction fondée en raison : c'est le jugement de chacun qui, finalement, décide.

Ce qui est laissé place à une multiplicité de positions. Les apologues ne sont pas seulement des ruses, n'entraînant par une conclusion nécessaire — comparaison n'est pas raison —, ils laissent place au choix de celui qui les écoute. Pour présenter la liberté (des blés et du peuple), le Chevalier propose deux images : celle du serin, qu'on met en cage, pour le garder, celle de l'épouse, dont le mari souhaite la fidélité mais que, pour autant, il n'enferme ni n'espionne, choisissant de lui faire confiance. Le Président penche vers le serin². C'est qu'il est pour les règlements, pensant que la loi est le préalable d'une liberté qui, sans elle, est licence. Ce qui est comparer le peuple à un animal... et ce n'est pas la position de Galiani qui, dans les blancs du texte, pointe vers un ralliement de principe à une liberté sans préalable.

Tout « serré » que soit le raisonnement, il laisse la possibilité d'en sortir à un moment pour juger de sa propre position. Maintenir son indépendance, résister à l'évidence, c'est laisser place à la pluralité des positions. Galiani, par là, a fait, lui, véritablement, « société d'êtres raisonnables ». De ses interlocuteurs, il a fait des « êtres raisonnables », c'est-à-dire qui raisonnent, au lieu de se fondre dans la masse anonyme du « monde bel esprit ». Il en a fait en même temps société. Le Chevalier y a insisté, il n'entend pas seulement « communiquer » un raisonnement (cela reviendrait à lire un livre), il entend disputer des idées, et donc mettre

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 145.

² Cf. p. 153-154.

en relation des interlocuteurs : le rapport de savoir (le raisonnement) est en même temps un rapport social, que la philosophie élabore. Être philosophe ce n'est pas seulement pouvoir être seul de son avis, mais également faire société d'avis divers.

C'est la tâche de Diderot, l'encyclopédiste, c'est celle de Galiani dans la philosophie des blés. La diversité des positions à laquelle conduit le dialogue doit être mise en rapport avec une configuration des savoirs. L'évidence physiocratique tend, de ce point de vue, à une prise en masse des savoirs sous la double invocation unifiante des mathématiques et d'une nécessité physique métaphysiquement reconduite dans l'ordre providentiel. C'est bien ce redoutable despotisme de l'évidence que refuse Galiani : « L'évidence est une friponne qui doit à tout le monde ; elle a promis, donné des billets à toutes les sciences et n'a payé jamais que les seuls géomètres qui n'en sont pas moins restés gueux. »¹ Il reprend la critique que fait Diderot de la prétention des mathématiques à servir de modèle alors qu'elles sont un instrument. Ce qui est affirmer la diversité et la séparation des savoirs. Il appartient alors à la philosophie de les lier, sans pour autant les réduire à une mesure commune, comme elle lie les hommes.

Mais cette société d'êtres raisonnables n'est pas une société politique. On est dans un salon, et si l'on y peut parler en toute liberté, comme y invite le Marquis, qui est l'hôte, c'est que, comme on y parle de tout, tout s'équivaut, rien n'a d'importance, tout est également frivole. Le risque d'ailleurs n'est pas de rendre futiles des choses sérieuses, il est, à l'inverse, de considérer comme sérieux des sujets qui, parce qu'ils sont discutés en salon, sont irrémédiablement frappés de futilité². Le Chevalier rappelle au Marquis que le sérieux est ailleurs, dans la faim du peuple qui ignore les changements de la mode. La faim du peuple ne rentre pas au salon : une plaisanterie vient interrompre le tableau de la famine, pour rappeler où l'on est.

C'est sur le sérieux du peuple, celui de la politique, que Galiani appuie l'effort philosophique qui l'arrache au conformisme. Politique et philosophie sont en rapport d'homologie : à la résistance du peuple à l'économisation, correspond celle du philosophe à l'évidence. Mais philosophie et politique ne se confondent pas. Il ne s'agit pas d'appeler à l'action. La diversité des positions est aussi celle des conditions. À l'issue du dialogue, chacun retourne d'où il vient. Du Chevalier, l'étranger, on saura qu'il est ailleurs, et invite les autres à rester où ils sont : « Gardez votre gouvernement et vos blés », conseille-t-il à son corres-

¹ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, op. cit., p. 207.

² Cf. p. 117.

pondant curieux. Le Marquis, dépité d'avoir été dupé par l'évidence physiocratique, ne veut plus entendre parler des blés : il est prêt pour une nouvelle mode. Quant au Président, il a été rappelé à la science de l'administration, et aux devoirs de l'Etat, ceux de sa charge.

Chacun donc, à l'issue du dialogue, se retrouve à sa place comme si rien ne s'était passé : une *chimère* a été dissipée. Il est remarquable que l'on n'ait tellement reproché à la physiocratie ni l'autoritarisme du *despotisme de l'évidence*, ni le conservatisme de l'*ordre naturel*, mais que l'on y ait surtout vu une utopie. « Mettez toutes vos belles pages dans une utopie et cela figurera bien là »¹, conseille Diderot : il rejoint, sur ce point, la critique déjà faite par Rousseau à Mirabeau. Tous deux se sont montrés extrêmement sceptiques sur la capacité de la propriété à être un « droit sacré », la base de résistance à tout arbitraire du pouvoir. Ils disent la précarité d'un droit « enfreint, en paix, en guerre, en une infinité de circonstances », par le pouvoir politique, pour quantités de raisons. Ils disent en même temps que ce n'est pas le droit suprême, il peut céder, pour Rousseau au *salus populi suprema lex esto*, et, pour Diderot, au « sentiment d'humanité ». Et l'on a raison : Diderot attaque la violence d'un discours économique qui ne connaît que la richesse, et peut dire « mourez de faim » à ceux qui « ne sont pas assez aisés » pour payer aussi cher que l'étranger². Il affirme ainsi l'impossibilité d'articuler richesse et sûreté, dont il fait deux objectifs exclusifs, si bien que « la première condition d'une société n'est pas d'être riche, mais c'est d'être en sûreté ».

Si la continuité du droit naturel à l'économie ne soulève pas d'objection dirimante, la physiocratie rate son arrimage à la politique, en son principe moderne de sûreté, et, pour cette raison, flotte dans l'utopie. La divergence se fait sur la subsistance : alors que les physiocrates ne s'y arrêtent point, poursuivant jusqu'à l'opulence que la relation d'ordre doit insérer dans le tout, ses critiques établissent un lien direct entre subsistance et sûreté, réintroduisant le rapport à l'Etat. Diderot ou Galiani objectent ainsi à la physiocratie qu'elle ne peut venir se loger tout benoîtement dans les cadres existants de la politique. À la tentative physiocratique d'universaliser la relation d'ordre, ils opposent donc le schéma classique d'unité politique, qui lie la sûreté des particuliers à leur soumission à l'autorité commune et place dans l'Etat l'instance de régulation des conflits d'intérêts.

En affirmant que « la liberté politique n'est autre chose que l'emploi que nous faisons de nos forces pour notre conservation »³, Galiani énonce à la fois le

¹ Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, op. cit., p. 85.

² *Ibid.*, p. 119.

³ Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770, op. cit., p. 217.

principe minimum de la sûreté politique (l'auto-conservation), et les modalités de son développement, puisqu'il lie la différence des formes de gouvernement, de la monarchie à la démocratie, à la façon dont le peuple est, ou non, en charge de sa subsistance. Ce qui est convoquer la physiocratie à la politique, mais l'y convoquer dans ses formes anciennes. Il n'y a pas de place, chez Galiani, pour la dimension politique qu'occupent les physiocrates : celle de l'opinion publique. Galiani la décompose, faisant réapparaître la séparation du privé (lieux du monde ou des savoirs) et du public (lieu de l'Etat). Il n'accorde pas de statut défini à l'opinion publique, pas plus qu'à la nation ou au citoyen, hors de l'auto-gouvernement des démocraties. On en reste donc aux formes classiques de la politique : la généralité de l'Etat se définit dans le rapport à la sûreté, la différence des gouvernements est celle des monarchies et des républiques.

Puisqu'il n'y a pas, dans ces formes classiques, de place pour la nouveauté physiocratique, il reste à trouver où celle-ci peut s'inscrire, où poursuivre, jusqu'au politique, la progression du droit naturel à l'économie. Il faudrait, pour cela, quitter les physiocrates, si eux-mêmes ne nous avaient déjà quittés.

C H A P I T R E V I I

Sieyès : le gouvernement représentatif d'une république industrielle

En 1770, quand prend fin l'expérience de libéralisation du commerce des grains, le temps des physiocrates est passé : « Leur système, comme leur école, écrit G. Weulersse, ne tardera pas à se dissoudre. Si grand que fut l'avenir réservé à beaucoup de leurs idées, on peut dire qu'à la fin de 1770 leur parti est frappé d'une disgrâce dont il ne se relèvera pas et qu'il a terminé la période active de son existence. »¹ Le mouvement, cependant, s'est suffisamment survécu, pour que les études que G. Weulersse lui a consacrées soient réunies en trois volumes supplémentaires². Mais l'on mesure alors la capacité d'inertie de la secte : un même groupe d'hommes peut continuer à défendre un programme inchangé. De cette carapace, le nouveau s'est absenté. J. N. Moreau ne s'y trompa pas : lui qui, au moment de l'affaire des toiles peintes, avait opposé à Gournay et à ses amis une apologie des vertus conservatrices de l'autorité soutint, au début du règne de Louis XVI, les *Economistes* survivants.

L'idée physiocratique, pour autant, n'a pas disparu. Parmi tous les projets de déclaration des droits de l'homme qu'examine, pendant l'été 1789, l'Assemblée nationale, on trouve celui de M. Terme, cultivateur, député d'Agen. Il y est affirmé que le gouvernement doit procurer à l'homme, dans l'état social, « un exercice plus libre, plus assuré, plus étendu de ses droits naturels »³.

¹ G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, op. cit., p. 241.

² *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV, 1770-1774* (Paris, PUF, 1959) ; *La physiocratie sous le ministère de Turgot et de Necker, 1774-1781* (Paris, PUF, 1950) ; *La physiocratie à l'aube de la Révolution, 1781-1792*, introduction, bibliographie et révision des textes par Corinne Beutler (Paris, Ed. de l'EHESS, 1985).

³ M. Terme, cultivateur, député d'Agen, Des droits de l'homme et du citoyen, in *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, textes réunis et présentés par C. Fauré, Paris, Payot, 1988, p. 55.

Mais c'est à Sieyès qu'il revient d'avoir posé, dans toute sa force, la thèse de l'extension du droit naturel en société, où Dupont de Nemours avait placé l'originalité de l'apport de Quesnay sur la question. Dans son *Exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, Sieyès considère que « la société n'affaiblit point, ne réduit pas les moyens particuliers que chaque individu apporte à l'association pour son utilité privée ; au contraire elle les agrandit, elle les multiplie par un plus grand développement des facultés morales et physiques »¹. Il affirme donc que l'homme, en entrant en société, ne fait pas le sacrifice de sa liberté, mais que « loin de diminuer la liberté individuelle, l'état social en étend et en assure l'usage ». Mirabeau salua le principe selon lequel « les hommes, en se réunissant en société, n'ont renoncé à aucune partie de leur liberté naturelle... », et en authentifia l'origine : « Tout est dans ce principe si élevé, si libéral, si fécond, que mon père et son illustre ami ont consacré il y a trente ans, que M. Sieyès a démontré peut-être mieux qu'un autre ; et tous les droits, tous les devoirs en dérivent. »²

Sieyès continuateur des physiocrates ? Il ne reprend pas seulement l'idée de l'extension du droit naturel en société, mais aussi la liaison du droit naturel et de la science : l'originalité de la démarche française (par rapport aux Américains) vient de ce que la déclaration des droits n'est pas imposée comme autant d'« articles de loi », mais dans une « exposition raisonnée », « une suite de principes », elle offre ainsi la vérité, avec « son caractère essentiel, la raison et l'évidence »³. Comme les physiocrates, il considère que cette science et la pratique qui s'en tire ont rapport au maximum : « L'art de faire sortir tous les biens possibles de l'état de société est le premier et le plus important de tous les arts. »⁴ Il va donc passer, continûment, du naturel au social, et de l'individuel au collectif : selon lui « l'ordre social est comme une suite, comme un complément de l'ordre naturel »⁵. Aussi retrouve-t-on chez lui le même rejet de la rupture que serait, entre l'état de nature et l'état civil, le moment du contrat : « la nation, affirme-t-il, se forme par le seul droit naturel »⁶.

¹ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution* ; reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen (20 et 21 juillet 1789), in Sieyès, *Écrits politiques*, choix et présentation de R. Zapperi, Paris, Editions des archives contemporaines, 1985, p. 195.

² Mirabeau, discours du 18 août 1789, in *Orateurs de la Révolution française, I : Les Constituants*, textes établis, présentés et annotés par F. Furet et R. Halévy, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Ed. Gallimard, 1989, p. 668.

³ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution*, in Sieyès, *Écrits politiques, op. cit.*, p. 191.

⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, in *Écrits politiques, op. cit.*, p. 161.

Mais, à la différence des physiocrates, Sieyès parvient à mener cette extension du droit naturel jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'affirmation politique. Il le fait globalement : grâce à une théorie de la représentation politique, il développe sa conception de la nation jusqu'à la formation de « l'établissement public ». L'accomplissement du politique en est aussi le dégagement : le gouvernement, comme moyen, est séparé de la globalité de la société. Il le fait individuellement : il définit la citoyenneté par l'exercice d'un droit, celui d'élire, qui fait du citoyen la base du système politique de la représentation. Il fonde ainsi l'obligation politique sur l'élection, dans une extension nouvelle de la sûreté à l'intérêt politique du citoyen.

Si Sieyès, en poussant l'extension du droit naturel jusqu'à son arrimage au politique, réussit là où les physiocrates avaient échoué, cela tient d'abord à ce qu'il donne au travail l'importance que ceux-ci ne lui accordaient pas, substituant ainsi, à la relation d'ordre, un principe nouveau, celui de la division du travail. Celle-ci va élargir l'espace continu du social dans lequel fonctionne l'extension du droit naturel. D'une part, la division du travail redonne à la sociabilité la place que lui avait enlevée la relation d'ordre, substituant le réseau infini des relations réciproques entre égaux à l'inégalité physiocratique. D'autre part, Sieyès assimile division du travail et représentation. Il peut ainsi, après avoir suivi la ligne de développement continu du naturel dans le social, passer au politique : grâce à la médiation de la représentation, les bienfaits de la division du travail s'appliquent au travail gouvernemental, qui peut être envisagé comme une fonction spécialisée¹.

Mais Sieyès ne se contente pas de prolonger la continuité du social jusqu'à la différenciation des fonctions politiques ; il dégage un niveau propre du politique, inabordable par les physiocrates. Il lui donne un objet, en posant que la définition et la prévention des torts relèvent spécifiquement du politique, étant de la compétence de la loi. Et sur cette question, à l'idée selon laquelle on doit être gouverné par la loi (ce que les physiocrates auraient accepté), il en ajoute une autre : la loi doit être l'ouvrage de la volonté des gouvernés. C'est introduire un principe de légitimité, que la théorie de la représentation a pour objet d'élaborer.

Si cette dimension, proprement politique, éloigne Sieyès des physiocrates, elle le rapproche au contraire des théories ou philosophies politiques antérieures : tant l'interrogation sur les torts que celle sur la légitimité sont des ques-

¹ Cf. l'article de P. Pasquino, Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le « gouvernement des modernes ». Contribution à l'histoire du concept de représentation politique, *Revue française de science politique*, vol. 37, n° 2, avril 1987.

tions familières aux théoriciens politiques du droit naturel, car il s'agit pour eux de référer la légitimité de l'obligation politique au principe fondamental de la sûreté.

On peut donc espérer, en suivant cette ultime métamorphose du principe physiocratique du maximum, répondre à la question que l'échec de la physio-cratie laissait ouverte : celle du rapport de ce principe à la sûreté.

LA DIVISION DU TRAVAIL, PRINCIPE D'EXTENSION DU DROIT NATUREL

En 1775, Sieyès rédige des *Lettres aux Economistes sur leur système de politique et de morale*¹. On peut, grâce à cet examen de la théorie physiocratique, mettre à l'épreuve le jugement porté par Mirabeau sur la liaison entre les principes de Sieyès et ceux de son père et de son « illustre ami ».

La continuité est celle de la jouissance. Sieyès s'accorde avec les physiocrates pour trouver dans l'homme « la pente naturelle du désir de jouir » : « Tout homme veut être heureux, affirme-t-il, c'est-à-dire jouir à sa manière. »² L'objectif est donc la multiplication des jouissances, dans, et par, la société : « Une association n'est qu'un moyen plus parfait d'obtenir avec plus de profusion et de sûreté ce que chacun désire, les richesses. » Et Sieyès reprend aux physiocrates l'énoncé même du principe économique du maximum de jouissances pour le minimum de dépenses. Il s'agit toujours de « produire une plus grande somme de jouissances », dans un « ordre » qui suit la « loi générale : perfectionner l'effet et diminuer les frais »³.

Mais l'ordre ainsi désigné est celui de la division du travail, c'est « le meilleur ordre possible des travaux ». Sieyès reproche aux physiocrates de ne pas avoir vu dans « le travail général (...) le fondement de la société » ; critiquant leur définition des richesses, qui les assimile aux biens échangeables, il intercale, entre la terre et l'échange, la médiation du travail. Cela le conduit, dans la liaison qu'il fait de la propriété et du travail, à revenir à Locke, à qui il reprend la distinction du propre et du commun : « Créer un bien, ou ajouter son travail à un bien

commun, c'est se l'approprier. »¹ Ce principe juridique est en même temps un principe économique : « C'est le travail qui forme la richesse. » Le travail mesure, dans l'échange, la valeur d'une chose, ce qui s'applique au salaire². Toute augmentation de la productivité du travail a donc pour conséquence une baisse de valeur, et Sieyès attribue ce « perfectionnement » de l'art principalement au développement de la division du travail, « véritable principe des progrès de l'état social ». Comparant, sur ce point, sa réflexion avec celle d'A. Smith, il constate la convergence et s'attribue le mérite d'avoir clairement dégagé l'extension du principe de la division du travail, le faisant sortir de l'atelier pour l'appliquer à l'ensemble de la société. Devenue, de la sorte, un principe général d'explication sociale, la division du travail est assimilée à la représentation : « Tout cela n'est qu'une partie de mon ordre représentatif dans les relations particulières », si bien que « se faire/laisser représenter est la seule source de la prospérité civile. »³ L'« ordre représentatif » peut se substituer à l'ordre naturel, pour réaliser le principe économique physiocratique : « Multiplier les moyens/pouvoirs de satisfaire à nos besoins ; jouir plus, travailler moins, voilà l'accroissement naturel de la liberté dans l'état social. »⁴

L'importance accordée au travail n'annule pas la référence à la nature, et donc le branchement à la source, mais en étend le circuit jusqu'à l'industrie. Reprenant la métaphore physiocratique de l'arbre, Sieyès pousse seulement jusqu'aux branches : « L'agriculture, sous l'emblème des racines, extrait de la terre des différents sucus qui forment la sève ou la matière première du commerce ; elle est transmise par le tronc jusqu'aux branches où elle se divise dans les différents ateliers de l'industrie. »⁵ Si la nature se continue dans l'art, celui-ci fournit le paradigme de toutes les activités de production, Sieyès, ici, rejoint Galiani : « Tout vient de l'industrie, la nature n'est que l'instrument de l'art, et elle est de même dans les fabriques. »⁶ La production ne se pense plus comme fécondité. Cette application du paradigme industriel à la nature ouvre la voie à la fusion de l'agronomie et de la chimie : alors que Sieyès affûte sa pensée dans la lecture des physiocrates, le discours économique comme le discours agronomique croisent,

¹ Ce texte, que Sieyès avait laissé manuscrit, est publié dans les *Écrits politiques*, op. cit., p. 27-43.

² Sieyès, *Lettres aux Economistes sur leur système de politique et de morale*, op. cit., p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

¹ *Ibid.*, p. 29.

² Cf. dans les *Écrits politiques*, les fragments manuscrits, « Valeur en échange » (p. 47) et « Produit net relativement à la société entière » (p. 50).

³ Sieyès, fragment « Travail ne favorise la liberté qu'en devenant représentatif », *Écrits politiques*, p. 62.

⁴ *Ibid.*

⁵ Sieyès, fragment « L'agriculture et l'industrie », *Écrits politiques*, p. 61.

⁶ Sieyès, fragment « Extension de l'industrie rurale », *Écrits politiques*, p. 75.

grâce à Lavoisier et à Parmentier, un discours technique et scientifique, celui de la chimie¹.

L'introduction du travail n'entraîne pas une coupure qui mettrait l'homme en opposition avec la nature, pas plus qu'elle ne signifie l'insertion dans une dimension ascétique : il s'agit toujours de *jouir*. Mais pour jouir, il faut travailler ; le travail est la première loi naturelle, la même pour tous : la médiation du travail est universalisante. Si « tout vient de l'industrie », il n'y a pas lieu de distinguer entre travaux productifs et stériles, l'universelle nécessité du travail annule la dualité physiocratique, pour mettre toutes les classes sur un pied d'égalité : elles sont toutes « industrielles », toutes « coproductrices »².

En conséquence, la sociabilité l'emporte sur la relation d'ordre. En affirmant dans son *Exposition raisonnée des droits de l'homme* qu'« une société fondée sur l'utilité réciproque est véritablement sur la ligne des moyens naturels qui se présentent à l'homme pour le conduire à son but », Sieyès renoue avec le mode de raisonnement qui avait permis à Pufendorf de déduire la sociabilité de l'amour de soi : je ne dois pas considérer mon « semblable » comme un « obstacle » (et donc raisonner sur la base de l'universalité de l'état de guerre), mais comme un « moyen ». Car « les hommes peuvent beaucoup pour le bonheur les uns des autres »³ : on retrouve donc la capacité des hommes « à avancer leurs intérêts mutuels », posée par Pufendorf. C'est à nouveau articuler le bienfait et le commerce, en fondant les rapports sociaux ainsi indiqués sur l'« engagement » ou le « contrat réciproque, volontaire et libre ». Le domaine du contrat est bien celui du commerce, il trouve modèle dans l'échange, à la fois égal et avantageux, où se maintient la liberté des contractants : « L'un donne son temps ou sa marchandise, l'autre rend en échange son argent ; il n'y a point là subordination, mais échange continu. »⁴

Tels sont les « rapports libres » de la sociabilité. Mais l'argument n'est plus celui de la faiblesse. Il ne s'agit pas seulement, en intéressant les autres à son propre avantage, de veiller à sa conservation, mais, pour chacun, de « s'occuper à améliorer son sort, et à jouir de ses droits ». La division du travail qui permet cette extension de la subsistance à la jouissance fait de la société commerçante (dont le modèle juridique se trouve dans l'articulation du bienfait et du

¹ Cf. F. Dagognet, *Des révolutions vertes*, op. cit.

² Sieyès, fragments « Classes industrielles », « Classes productives... tout ce qui travaille », op. cit., p. 52 et 55.

³ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution*, op. cit., p. 193-194.

⁴ Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), in *Écrits politiques*, op. cit., p. 105.

commerce) une société industrielle. Chacun cherche à y augmenter son « énergie de production », à « garantir et perfectionner de plus en plus son travail ».

La sûreté, pour Sieyès, comme pour les physiocrates, continue à être le minimum qu'en avait fait le droit naturel moderne, aussi est-ce par rapport à elle que la liberté est définie dans son *Exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen* : « Celui-là est libre, qui a l'assurance de n'être point inquiété dans l'exercice de sa propriété personnelle et dans l'usage de sa propriété réelle. »¹ Mais, pas plus que pour les physiocrates, la sûreté n'est un seuil. Il ne s'agit plus, comme c'est le cas chez Hobbes, d'y pourvoir préalablement, par l'institution politique, pour pouvoir espérer la satisfaction. Sieyès présente la liaison de la jouissance et de la sûreté, dans la progression d'un développement continu, qui applique à l'énoncé de l'extension du droit le principe économique du maximum. Le renforcement de la jouissance passe en effet par la diminution des torts et des dangers : « Ainsi, puisque dans l'état social l'homme croît en moyens moraux et physiques, et qu'il se soustrait en même temps aux inquiétudes qui en accompagnent l'usage, il est vrai de dire que la liberté est plus pleine et plus entière dans l'ordre social, qu'elle ne peut l'être dans l'état qu'on appelle de nature. »²

La liberté est toujours saisie en extension, le renforcement du droit naturel est celui de la puissance. Mais cela ne se fait ni dans la relation d'ordre, ni par le seul renforcement de la propriété. La liberté passe par le développement des rapports réciproques de la sociabilité : chacun « a le droit de rester, d'aller, de penser, de parler, d'écrire, d'imprimer, de publier, de travailler, de produire, de garder, de transporter, d'échanger et de consommer... ». Cette extension, ainsi présentée, se ramifie à l'infini, comme la sociabilité. Il existe bien, cependant, un moment où il faut la saisir dans une unité, dans la globalité sociale d'un intérêt commun. C'est lorsqu'on risque de rencontrer autrui, non dans le bienfait, mais dans le tort : chacun est entièrement libre d'améliorer son sort, et de jouir de ses droits « sans blesser les droits d'autrui, c'est-à-dire, sans manquer à la loi »³.

Il ne suffit donc pas d'attendre que l'assurance croissante de la jouissance s'accompagne d'une diminution parallèle des inquiétudes et des risques. Le tort demande une attention spécifique qui est du ressort de la loi. Celle-ci a pour objet prévenir les torts. Elle doit en prévenir la possibilité en fixant des bornes à la liberté d'agir : « C'est à la loi à reconnaître ces limites et à les marquer. »⁴ Par

¹ Sieyès, *Préliminaire de la constitution*, op. cit., p. 196.

² *Ibid.*, p. 195.

³ Sieyès, *Essai sur les privilèges*, in *Écrits politiques*, op. cit., p. 105.

⁴ Sieyès, *Préliminaire de la constitution*, op. cit., p. 196.

cette considération du tort, qui marque les textes que Sieyès publie au moment de la Révolution, celui-ci se sépare vraiment des physiocrates. Dans les textes inédits de ses années de formation, il ne donne d'autre objet à la législation que le bien : « éclairer, assurer, aider ». Cela peut se faire par des encouragements (alors « le législateur... éclaire les hommes sur leur bonheur »), ou par la répression (quant il « maintient l'ordre par la force »¹), mais, dans l'un ou l'autre cas, il ne s'agit que d'accompagner la réalisation d'un ordre antérieurement donné. La loi est, comme pour les physiocrates, une nécessité interne aux rapports sociaux, cette légis-lation que Dupont de Nemours opposait à la légis-faction. On est toujours dans le despotisme de l'évidence, c'est-à-dire dans l'auto-effectuation de la rationalité immanente au social.

A cette finalité pour le bien, les textes révolutionnaires substituent une finalité contre le tort : « Les hommes, en s'associant, n'ont pu avoir pour objet que de mettre leurs droits à couvert des entreprises des méchants », affirme Sieyès dans l'*Essai sur les privilèges*², renouant par là avec l'interrogation propre aux théoriciens politiques du droit naturel, Hobbes, Pufendorf ou Locke, qui font de la sûreté le motif de la formation des sociétés civiles, ce qui rend nécessaire la mise en place d'une instance étatique. Sieyès, de même, ajoute à la présentation de l'extension indéfinie des rapports interindividuels de la sociabilité un autre rapport qui est celui de la soumission à la loi. Les deux types de rapport s'articulent dans une image très précisément centrée : « Je me figure la loi au centre d'un globe immense ; tous les citoyens sans exception sont à la même distance sur la circonférence et n'y occupent que des places égales. »³

Cette loi-là est une loi faite par les hommes, émanant d'une instance précise. Aussi, à l'exigence, généralement admise, d'un gouvernement de la loi⁴, Sieyès ajoute-t-il une précision sur la façon dont elle doit être faite : « Il est évident que la loi doit être l'ouvrage libre de ceux qui doivent lui obéir, l'expression claire et promulguée de leur volonté. »⁵ Ce principe de légitimité est énoncé sur le terrain même des théories politiques du droit naturel qui, ne trouvant pas le pouvoir dans une nature, ne le dérivant pas non plus d'un don de Dieu, mais le faisant

¹ Sieyès, Fragment « Produit net relativement à la société entière », in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 51.

² Sieyès, *Essai sur les privilèges*, op. cit., p. 94.

³ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 181.

⁴ « Rien n'est plus commun que d'entendre dire : on doit gouverner selon la loi », *Préliminaire de la constitution*, op. cit., p. 198.

⁵ Sieyès, *Observations sur la nouvelle organisation de la France*, 2 octobre 1789, in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 262.

procéder d'en bas, du consentement des sujets qui y seront soumis, posaient que le pouvoir politique est de facture humaine : l'homme, dit Hobbes au début du *Léviathan*, est à la fois la matière et l'artisan du pouvoir politique¹.

Il s'agit donc de savoir comment s'articulent, chez Sieyès, le principe de légitimité qui veut qu'on ne puisse être soumis qu'à la loi qu'on a faite, et pose, pour chacun, « un droit inaliénable de faire la loi », et le principe d'utilité maximum, repris aux physiocrates, celui de l'extension du droit naturel en société. Les premiers éléments de la réponse se trouvent dans la détermination du tort.

En faisant de la règle de la sociabilité, « ne fais point de tort », la « loi-mère dont toutes les autres doivent découler », l'*Essai sur les privilèges* pose du même coup la source du tort : le privilège, car la maxime des privilégiés peut s'énoncer comme « permis à vous de faire tort à autrui ». On voit qu'une telle maxime ne menace pas tant la conservation même de l'existence, que l'extension, à partir de ce minimum, du droit naturel à la jouissance. Aussi l'objet de la loi, qui est « d'empêcher qu'il ne soit porté atteinte à la liberté ou à la propriété de quelqu'un », doit-il réaliser la finalité, pour ceux qui y ont consenti, de l'association politique : « se livrer (...), à l'abri de cette sécurité, à un développement de leurs facultés morales et physiques, plus étendu, plus énergique, et plus fécond en jouissances »².

En même temps, le privilège est ce qui fait obstacle au principe de légitimité. Céder aux seuls gouvernants le « droit inaliénable de faire la loi » reviendrait en effet à en faire le privilège de quelques-uns, à confier le soin de gouverner à « une caste particulière ». Aussi le rôle de la théorie de la représentation va-t-il être de concilier le principe d'utilité (l'application à la représentation politique de la spécialisation de la division du travail) et le principe de légitimité (l'exigence d'une égale participation à la confection de la loi).

Dans cette critique du privilège est dénoncé un danger bien précis : celui que représente la noblesse, cible des premiers écrits révolutionnaires de Sieyès. Il s'agira donc de comprendre comment, dans la désignation de l'ennemi, ou du danger, principal, et dans la solution qu'il propose, Sieyès lie ses deux principes, de légitimité et d'utilité, comment la théorie politique de la représentation peut être considérée comme une réponse adéquate au danger du privilège. On y parviendra en considérant successivement deux ensembles de textes.

Les premiers sont ceux par lesquels Sieyès intervient dans la conjoncture politique du début de la Révolution, principalement la brochure qui le rendit

¹ Hobbes, *Léviathan*, op. cit., p. 6.

² Sieyès, *Essai sur les privilèges*, op. cit., p. 93 et 94.

célèbre, Qu'est-ce que le tiers état ? On y verra comment la désignation du tort et l'exclusion de la noblesse qui en est la conséquence tentent de se faire dans l'immanence des rapports sociaux, et apportent à la question de la légitimité la réponse de l'égalité.

Le deuxième groupe de textes est celui des interventions de Sieyès dans les débats constitutionnels : principalement à la fin de l'été 1789, sur la question du veto, mais aussi quand, en l'an III, après la Terreur, il revient, devant les conventionnels survivants, défendre ses principes constitutionnels. On y suivra l'élaboration, dans la représentation, en continuité avec la division du travail, du principe d'égalité en principe de légitimation de l'énoncé de la loi. On y verra donc comment la légitimité, d'origine démocratique, du droit d'élection, comme droit du citoyen, s'accorde au principe de compétence que la division du travail confère à la représentation politique et à la division constitutionnelle des attributions.

L'UNITÉ DE LA NATION ET L'ÉGALITÉ POLITIQUE

Pour la réunion des Etats généraux, le tiers revendiquait le doublement de ses députés et le vote par tête afin d'obtenir une égalité de représentation avec les deux autres ordres. *Qu'est-ce que le tiers état ?* ne se satisfait pas de la modestie de ces demandes. Elles feraient tout au plus du tiers quelque chose, alors qu'il est *tout*, c'est-à-dire *toute la nation*. Le mode de réalisation d'une telle exigence, c'est la transformation des Etats généraux en Assemblée nationale : « Le tiers seul, dira-t-on, ne peut pas former les Etats généraux. Eh ! tant mieux ! Il composera une Assemblée nationale. »¹

Sieyès annonçait ainsi la transformation où s'affirme le principe même de la Révolution, décidée à l'issue de la séance du 15 juin 1789, quand la députation du tiers aux Etats généraux débat de sa dénomination. Deux positions s'affrontent.

Il y a d'un côté ceux qui, se fondant sur un décompte arithmétique, voient dans le tiers une majorité. La proposition de Mounier est ainsi qu'on parle de « l'assemblée légitime des représentants de la majeure partie de la nation, en l'absence de la mineure partie ». Et la surenchère de Barère, qui ajoute *très à majeure*, parlant de la « très majeure partie des Français dans l'Assemblée natio-

¹ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, *Ecrits politiques*, op. cit., p. 173.

nale », ne change rien. C'est de ce côté que se place Mirabeau lorsqu'il propose l'appellation d' « Assemblée du peuple » : l'équivocité du terme (*populus* ou *plebs*) est compatible avec la division des ordres, le peuple n'est donc pas l'équivalent de la nation.

Sieyès n'est pas de cet avis. Peuple et nation : « Ces deux termes doivent être synonymes. »¹ Le tiers est toute la nation : une telle affirmation ne peut être la conclusion d'aucune extrapolation statistique. Non que Sieyès ne se soit livré à des estimations, engagées de façon aussi hasardeuse que les résultats en sont énoncés avec assurance, sur le décompte des « parties élémentaires » de la nation. Ce calcul fait apparaître que le tiers en compose l'immense majorité (25 ou 26 millions contre 200 000 prêtres ou nobles, soit 96 % de la population, selon les calculs de Sieyès), mais non pas qu'il est *toute* la nation. Les 96 % laissent un reste, qui autorise des jugements que Sieyès juge irrecevables : il en est ainsi de l'affirmation, qu'il combat résolument, selon laquelle « Le tiers est la nation *moins* le clergé et la noblesse. »²

La question de la nation se joue donc sur la détermination de ce reste : partie incluse (quand on fait du tiers une majorité) ou partie exclue (qui fait, du seul tiers, la nation) ? Sieyès choisit le deuxième parti : dans l'affirmation de l'unité nationale, la soustraction devient une addition : « Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. »³

Pour expliquer cette transformation, une première possibilité se présente à Sieyès lorsqu'il fait apparaître, entre le tiers et la noblesse, l'antagonisme d'une oppression. Avec la noblesse, le tiers a « un bras enchaîné », il est un « tout », mais « entravé et opprimé » ; sans la noblesse, il sera « un tout libre et florissant »⁴. Sieyès dénonce la transformation, par les nobles, d'un statut particulier (le privilège) en moyen de domination : « Cette législation particulière fait de la noblesse comme une espèce à part qui serait née pour le commandement, et du reste des citoyens comme un peuple d'ilotes destiné à servir. »⁵ Il dévoile ainsi le vaste réseau d'une aristocratie qui a usurpé le pouvoir, et dont la partie visible est la cour : « Qu'est-ce que la cour, sinon la tête de cette immense aristocratie qui couvre toutes les parties de la France, qui par ses membres atteint à tout et exerce partout ce qu'il y a d'essentiel dans toutes les parties de la chose publique ? »⁶

¹ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution*, op. cit., p. 200.

² Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, op. cit., p. 121 (note).

³ *Ibid.*, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ *Ibid.*, p. 126.

Cette appropriation privée des fonctions publiques, devenues le patrimoine d'une caste particulière, est un abus de pouvoir caractéristique ; la noblesse n'a aucune autorité à se faire obéir, et sa domination est une oppression destructrice du corps social, elle « n'offrira bientôt que des gouvernants avec despotisme et des gouvernés avec insubordination »¹. Est ainsi légitimé le droit de résistance dont le peuple ferait usage : « Nous ne pouvons être libres qu'avec le peuple et par lui. »²

Sieyès ne poursuit pas dans cette voie. La noblesse n'est pas tant pour lui une usurpatrice, un oppresseur, que l'étranger, l'ennemi. Les nobles, dit-il, « ne sont pas moins ennemis de l'ordre commun que les Anglais ne le sont des Français en temps de guerre »³, il les considère comme une « nation distincte »⁴. Affirmer le national, c'est le distinguer de l'étranger, mais la distinction, alors, est tracée à l'intérieur de la société d'Ancien Régime. En ne retenant pas la caractérisation par l'oppression, et en n'appelant pas à l'usage du droit de résistance, Sieyès laisse de côté les catégories politiques des révolutions antérieures (et particulièrement celles de Locke), pour suivre la voie ouverte par les analyses du commerce et la théorie de l'économie, et chercher ses catégories au sein de la société. Des idées de Gournay, il retient l'opposition à la noblesse, poussant la critique de l'abbé Coyer jusqu'à l'expression d'une haine ouverte contre les privilèges de l'aristocratie. De la physiocratie, il retient la tentative d'une lisibilité directe, dans l'immanence du social, de la continuité qui, de l'opposition, conclut à la séparation et au rejet dans l'étranger.

Sieyès parle de « la haine, ou plutôt (de) l'espèce de guerre civile, qui agite tout peuple divisé en privilégiés et non privilégiés »⁵. Mais, si la violence de ce « cri de guerre » (selon l'expression de Tocqueville) est nouvelle, la cible, comme la méthode de la dénonciation, peuvent être rapportées à la brochure de l'abbé Coyer, et à la critique du privilège faite par Gournay et ses amis. En affirmant que « l'essence (du privilège) est d'être hors du droit commun »⁶, Sieyès reprend à Turgot le syncrétisme du privilège qui en fait un modèle explicatif général de toute situation d'exception. Il peut en retourner la généralité contre la noblesse, en appliquant, par exemple, la critique des monopoles commerciaux à l'occupation des fonctions publiques par la noblesse, qui en

¹ *Ibid.*, p. 121 (note).

² *Ibid.*, p. 144.

³ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, p. 131.

⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ Sieyès, *Essai sur les privilèges*, in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 93.

interdit l'accès au tiers : « Eh ! ne connaît-on pas les effets du monopole ? S'il décourage ceux qu'il écarte, ne sait-on pas qu'il rend moins habiles ceux qu'il favorise ? Ne sait-on pas que tout ouvrage dont on éloigne la libre concurrence, sera fait plus chèrement et plus mal ? »¹ Et, de la même façon, contre une estime publique réservée à la noblesse, il en appelle à la libre circulation des valeurs : « Laissez le prix de la considération publique couler librement du sein de la nation... »²

Dans l'*Essai sur les privilèges*, Sieyès tire les conséquences politiques et juridiques de la critique menée par les partisans du *doux commerce* et les systématiser dans la sociabilité naturelle. Contre le privilège, qui intercepte la circulation en créant des points de pouvoir abusifs, Sieyès affirme l'extension sans limite de la réciprocité des rapports interindividuels d'échange libre, et fait apparaître l'incompatibilité entre le privilège et la liberté inséparable de l'égalité : « On n'est pas libre par des privilèges, mais par les droits de citoyen, droits qui appartiennent à tous. »³

La société est un « assemblage d'individus ». Sieyès tourne cette décomposition individualiste des groupes sociaux contre la noblesse pour affirmer que « l'ordre noble n'entre point dans l'organisation sociale » : « Il n'est pas possible dans le nombre de toutes les parties élémentaires d'une nation de trouver où placer la caste des nobles. »⁴ Sieyès insiste sur les conséquences politiques de cette hétérogénéité des ordres et de la société : comme l'avait déjà fait Gournay, il critique l'interposition des corps entre la multiplicité des volontés individuelles et la volonté commune. La critique des privilèges conduit ainsi à la dénonciation de l'inégalité politique de la représentation des ordres, et justifie l'adoption de la règle du vote par têtes, et non par ordres, que ce soit pour la désignation des organes de représentation, ou à l'intérieur même de ceux-ci : « Dans une assemblée nationale, les intérêts particuliers doivent rester isolés. »⁵ Le principe libéral de l'intérêt devient ainsi un principe politique, et s'impose contre la prédétermination de la délégation par ordres.

A cette critique juridique se joint un argument utilitariste énoncé dans la question introductive de *Qu'est-ce que le tiers état ?* : « Que faut-il pour qu'une nation subsiste et prospère ? Des travaux *particuliers* et des fonctions *publiques*. »

¹ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, op. cit., p. 119.

² Sieyès, *Essai sur les privilèges*, in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 97.

³ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, op. cit., p. 122.

⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

C'est de ce point de vue que la noblesse est posée comme « surnuméraire », « étrangère aux travaux de la société » et « à la nation par sa fainéantise »¹.

L'exclusion de la noblesse peut alors se réclamer de la lecture des *Economistes* qui, des intérêts *opposés*, font des intérêts *séparés*, puis *étrangers*. Certes, dans sa présentation de la société, Sieyès applique les idées qu'il a développées en critiquant les physiocrates. Il suit un ordre qui n'est plus celui de la répartition du produit net, mais celui de la division des travaux : il répartit donc les « citoyens laborieux et utiles » en quatre classes, dont le principe est la distinction entre trois secteurs : matières premières (agriculture), transformation (industrie), et biens et services (qui absorbent aussi bien le négoce que les professions libérales, et les fonctions de service personnel comme la domesticité). Mais il garde l'ambition physiocratique d'une objectivation de la politique dans la distinction des classes et de leurs intérêts. L'antagonisme, entre les privilégiés et les non-privilégiés devrait donc être directement lisible dans la multiplicité des distinctions qui ordonnent le corps social. Sieyès affirme donc que « ce n'est ni la différence des professions, ni celle des fortunes, ni celle des lumières qui divisent les hommes, c'est celle des intérêts. Dans la question présente, il n'en est que deux, celui des privilégiés et celui des non-privilégiés ; toutes les classes du tiers sont liées d'un intérêt commun contre l'oppression des privilégiés »².

Cette lecture échoue : toute la présentation que fait Sieyès du rapport entre le tiers et les privilégiés montre l'impossibilité d'une telle objectivation. Son analyse du comportement des différentes « classes » dégage une dynamique de l'influence qui n'a rien à voir avec la nécessité physique des rapports économiques sur laquelle la physiocratie fonde l'objectivation des intérêts. Le pouvoir de la noblesse déborde ses membres, ceux qui, héréditairement, font partie de l'ordre, il s'étend à tous ceux qui en dépendent, « les agents de la féodalité » (les feudistes, par exemple, chargés d'établir les terriers). En même temps il fonctionne comme un pôle d'attraction, car la noblesse représente la condition d'accès à l'argent, au pouvoir et aux honneurs, si bien que « la classe la plus habile du tiers état est forcée, pour obtenir son nécessaire, de s'exercer à la flatterie et de se vouer au service des hommes puissants »³. Inversement, on trouve « des écrivains patriotes des deux premiers ordres » qui défendent la cause du tiers.

Dans l'objectivité du corps social, il n'existe pas de distinctions tranchées et préinscrites, on ne trouve qu'une situation mouvante, dans laquelle il convient

¹ *Ibid.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 128.

d'opérer des coupes. Il n'y a rien là qui se puisse lire dans l'évidence d'un ordre naturel : « Le tiers n'est en fait ni une réalité homogène, ni même et surtout une réalité immédiatement donnée, d'où sa vocation à *devenir quelque chose*. »¹ L'identité de la nation et du tiers, où s'affirme l'unité d'un même intérêt, est le résultat d'une intervention qui marque le principal enjeu de la brochure : c'est là que peut se décider ce que Sieyès présente comme une « lutte », dont « l'issue est incertaine »². Il s'agit d'imposer l'équivalence entre noblesse et privilégiés, tiers et non privilégiés, qui fait pour Sieyès la liaison de l'intérêt commun.

Il existe, dans le tiers, des membres privilégiés. Ils font partie de ces élites que leurs connaissances, leur souci de distinction, placent dans la zone d'attraction et d'influence de la noblesse. C'est à eux que s'adresse Sieyès en les invitant à renoncer à leurs privilèges, à s'en « purger », et à se réunir au tiers, c'est-à-dire aux non-privilégiés. Alors les « classes éclairées » s'uniront au peuple et Sieyès peut affirmer que « les classes disponibles n'ont pas d'autre intérêt que le reste du peuple »³. Il y a là l'indication d'une recomposition de l'unité, celle du peuple éclairé : le tiers forme un tout, il a ses propres « classes disponibles ». Mais cette unité n'est pas celle que cherche la physiocratie, la relation du tiers à la nation n'est pas un rapport de la partie au tout. C'est à lui-même que le tiers s'identifie en devenant nation, en se purgeant des privilèges. Telle est la tautologie nationale : « Pour la nation il ne peut y avoir que la nation. »⁴

Cela passe par la suppression des différences. Exclure les privilégiés, c'est faire table rase du passé, du récit nobiliaire, de la manie historiciste d'une noblesse toujours tournée vers son passé. Rencontrant, au début de *Qu'est-ce que le tiers état?*, le récit nobiliaire de la conquête franque, Sieyès le traite avec une grande désinvolture ; il se reporte un an avant la conquête et renvoie les Francs de l'autre côté du Rhin. Il n'oppose pas un récit à un autre récit, mais l'annule, déclarant la fin de tous les récits. Au « bourgeois », Sieyès ne laisse que le présent et l'avenir⁵, aucun récit sur lequel enchaîner, aucune continuité dans laquelle s'inscrire. Tout autant que l'histoire, Sieyès rejette l'imitation des autres : la constitution anglaise ne montre que séparation des groupes sociaux, « échafaudage de précautions contre le désordre ». Sieyès refuse cette comparaison particu-

¹ G. Benrekassa, *Crise de l'Ancien Régime, crise des idéologies : une année dans la vie de Sieyès*, in *Annales ESC*, janvier-février 1979, p. 25-46.

² Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, p. 126.

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵ Cf. *Essai sur les privilèges*, p. 101.

larisante, et renverse le rapport : « Elevons-nous à l'ambition de vouloir nous-mêmes servir d'exemple aux nations. »¹

La nation, qui est à elle-même sa propre origine, peut donc se passer de modèle, pour servir à son tour de modèle. Cette « mimétique des modernes »² substitue, à l'histoire restauratrice annulée, une histoire instauratrice qui se pense dans les catégories de la création. Rejetant toute insertion dans l'enchaînement causal ou la liaison imitative, la nation se pose elle-même en cause libre : elle est cause de soi, se produit à partir d'elle-même, c'est à dire à partir de rien : c'est ce qu'accomplit ce saut dans le vide qu'est la désignation de la noblesse comme ennemi.

L'action d'une cause première forme une unité expressive : dans la décision qui la crée s'exprime la totalité de la nation. Aussi l'intérêt qui s'y rapporte, qui identifie le tiers à la nation, ne tend-il pas, à la différence des intérêts à l'œuvre dans le commerce, à l'isolement dans la particularité. C'est un intérêt qui unit, agissant par contagion, ou ressemblance : « Les bons patriotes doivent reconnaître avec joie que l'intérêt à la chose publique s'est répandu dans tous les ordres de citoyens, qu'il forme déjà une masse imposante. Oui, nous pouvons aujourd'hui haïr tout haut les ennemis internes de la nation. Ce sentiment patriotique se communique rapidement et devient le premier acte de justice publique. »³ La nation, ainsi posée dans le rejet de toute différence, est menacée d'une prise en masse dans la ressemblance. Seule celle-ci semble pouvoir être représentée : « Les intérêts par lesquels les citoyens se ressemblent sont les seuls qu'ils puissent traiter en commun. »⁴

L'Assemblée ne peut considérer les citoyens « qu'en masse et sous le point de vue de l'intérêt commun ». De la critique des privilèges se tire le principe de l'égalité, que doit respecter la représentation. Mais l'égalité ne s'oppose pas seulement à la hiérarchie, elle annule les différences : dans la représentation, les individus perdent ce qui les distingue et qui ne ressort qu'au particulier, ils ne sont qu'individualités anonymes ou quelconques, dont il faut affirmer, massivement, l'unité. Celle-ci n'est pas distributive, mais fusionnelle. On est plus près des physiocrates, et de l'affirmation du tout, que de Gournay, et de l'intérêt de l'Etat à la dispersion des individus.

Sans doute est-on passé de la nature à l'histoire, d'un ordre préinscrit dans

l'harmonie providentielle, à une totalité expressive auto-produite. Mais il s'agit toujours de laisser cette totalité se réaliser. Cette affirmation du tout, de l'unité expressive de la nation, maintient le despotisme de l'évidence, c'est-à-dire l'auto-effectuation du rationnel. A la fin de *Qu'est-ce que le tiers état ?*, Sieyès assimile l'intérêt politique à « un intérêt passionné pour ce qu'on a reconnu pour vrai »¹, et dans la distinction qu'il introduit entre le philosophe et l'administrateur on reconnaîtra une opposition caractéristique du débat sur la liberté du commerce des grains. Sieyès y rejette la conduite de l'administrateur, dont la *prudence* consiste à composer avec la diversité des faits et l'opposition des intérêts, pour se placer du côté du « libre élan » du philosophe. Car celui-ci embrasse l'ensemble de la vérité qui pénètre l'opinion publique, où se concentre la force de l'évidence : elle « finit par dicter des lois même aux législateurs ». Il n'est pas jusqu'à l'allusion à « la bonne secousse » (qui, de cette rationalité, fera, d'un coup, une réalité) qui ne reprenne, sans doute avec plus d'énergie, l'idée physiocratique qu'il suffit d'une « bonne loi » pour réaliser l'ordre.

Dans cette unité expressive, le despotisme de l'évidence se maintient, le despotisme tout court menace. Le débat sur le veto va la dissocier, en développant les principes de la représentation.

LES PRINCIPES DE LA REPRÉSENTATION

Le débat sur le veto

Premier grand débat constitutionnel de l'Assemblée nationale, la question du veto, à la fin du mois d'août 1789, porte sur l'interprétation de l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, préalablement votée, qui fait de la loi « l'expression de la volonté générale ». Dans un tel article s'affirme l'héritage des Lumières, selon lequel on ne peut être gouverné que par des lois permanentes, promulguées, acceptées par tous, et non par la décision capricieuse d'un seul, arbitrairement imposée. Cette primauté du législatif en fait le pouvoir suprême : pour les participants au débat, dans la façon dont il va être attribué, se décide la nature du gouvernement. L'article 6 précise que « tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants » à la formation

¹ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, op. cit., p. 157.

² Cf. P. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*. Typographie II, Paris, Ed. Galilée, 1986.

³ Sieyès, *Vues sur les moyens*, op. cit., p. 115.

⁴ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, op. cit., p. 182.

¹ *Ibid.*, p. 185.

de la loi : le débat sur le veto doit préciser ces modalités qui sont celles de l'authentification de l'énoncé de la loi ; il s'agit de déterminer les conditions dans lesquelles on pourra déclarer la volonté générale.

Deux réponses à ces questions vont s'affronter. Dans la première, les membres du comité de Constitution, dirigé par Mounier, défendent leur proposition, celle de la *sanction royale* : l'intervention du roi est nécessaire pour achever la déclaration de la volonté générale, ou de la loi, qui n'est que « présumée » dans le vote de l'Assemblée. Justifier la sanction, c'est, pour Mounier, défendre les « droits du roi » : si celui-ci n'a pas part, par la sanction, au pouvoir législatif, on n'aura pas un roi mais un simple « général d'armée »¹, et la France n'aura pas, contrairement à ce qu'affirme le titre 1 de l'article I de la Constitution, déjà voté, « un gouvernement monarchique ». On va nommer *monarchiens* les défenseurs de la sanction royale.

Ceux qui défendent l'autre position rejettent la sanction royale, ne veulent voir dans le veto qu'un *appel au peuple* : en cas de conflit entre le roi et l'Assemblée, le peuple, par son vote (dont il faut déterminer les modalités), déciderait en dernière instance, car seul il forme finalement la volonté générale.

C'est ainsi que ce débat (qui divise l'Assemblée, entraînant une séparation spatiale qui est à l'origine de la distinction entre droite et gauche), opposant défenseurs de la monarchie et aspirants à la démocratie, maintient l'Assemblée dans une dualité où elle s'enferme depuis qu'elle s'est réunie. On continue en effet à penser, en ce début de Révolution, comme on le faisait auparavant : la démocratie, ou la république, que l'on a appris à connaître chez Montesquieu, est impossible. « A peine convenable à un petit Etat », elle ne peut exister dans un pays comme la France. Rabaud Saint-Etienne affirme ainsi : « Il est impossible de penser que personne dans l'Assemblée ait conçu le ridicule projet de convertir le royaume en république. Personne n'ignore que le gouvernement républicain est à peine convenable à un petit Etat, et l'expérience nous a appris que toute république finit par être soumise à l'aristocratie ou au despotisme. »²

Seule est concevable la monarchie. « Vive le roi ! », s'étaient écriés, unanimes, les cahiers de doléances, et le comité de Constitution s'emploie à donner forme légale et rationnelle à ce sentiment loyaliste. Mounier entend ainsi, non pas innover, mais « confirmer », « relever » ou « régénérer » la Constitution de la France, sans toucher aux « véritables principes de la monarchie »³.

¹ Mounier, in *AP*, t. VIII, p. 563.

² Rabaud Saint-Etienne, discours du 29 août 1789, in *Discours et opinions*, éd. Boissy d'Anglas, Paris, 1827.

³ Mounier, *Considérations sur le gouvernement et particulièrement sur celui qui convient à la France, soumises à l'Assemblée nationale*, 1789, in *Archives parlementaires*, 1^{re} série, t. 8, p. 515.

Il fallait cependant faire place, dans cette Constitution régénérée, à deux principes nouveaux, énoncés dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Celui de la souveraineté nationale, d'abord, qui entraîne, pour le moins, un changement sémantique : le roi n'est plus le souverain, ce terme représente la nation, affirme l'abbé Grégoire¹. Celui de la volonté générale, ensuite. Quelle que soit la position défendue, l'insistance — constante dans les débats de l'Assemblée — sur les termes mêmes de *volonté générale*, avec leur résonance rousseauiste, dit plus : cette volonté générale (qu'on dit aussi « commune ») est bien la volonté du peuple, qu'on sait « puissante », et dont on recherche la claire expression. La référence est donc à la démocratie : « L'état démocratique ne doit avoir à cet égard aucun avantage sur l'état monarchique », affirme Pétion². C'est ainsi que la démocratie, même impossible, revient hanter la monarchie inévitable.

Pour des raisons sans doute opposées, mais convergentes, partisans de la sanction et défenseurs de l'appel au peuple font preuve d'une certaine méfiance vis-à-vis de l'assemblée des représentants. Mounier craint le tumulte, la démagogie, les passions des assemblées populaires, où se retrouvent tous les inconvénients de la démocratie. Les partisans de l'appel au peuple se méfient d'assemblées dont les membres « peuvent, comme en Angleterre, se laisser corrompre et prévariquer »³. Ils y voient le danger de recomposition d'une aristocratie que Mirabeau dénonce clairement : « Il résultera toujours du choix de ces représentants du peuple une espèce d'aristocratie de fait qui, tendant sans cesse à acquérir une consistance légale, deviendra également hostile pour le monarque, à qui elle voudra s'égaliser, que pour le peuple, qu'elle cherchera toujours à tenir dans l'abaissement. »⁴ Il en appelle, contre ce danger, à « l'alliance naturelle et nécessaire entre le prince et le peuple contre toute espèce d'aristocratie »⁵. Il fait ainsi apparaître ce qui est à la racine de la dualité des positions sur le veto : les deux pôles du roi et du peuple. On pouvait penser que la Révolution, qui était en train de se débarrasser de la noblesse, allait redonner force à l'alliance du roi et du peuple, cette vieille structure constitutive de la monarchie. Tel est sans doute l'espoir de Mirabeau, celui d'une monarchie populaire, lorsqu'il examine, devant l'Assemblée, « les principes et la nature

¹ Abbé Grégoire, discours du 4 septembre 1789, in *Archives parlementaires*, 1^{re} série, t. 8, p. 564.

² Jérôme Pétion de Villeneuve, discours du 5 septembre 1789, in *Œuvres*, an I, t. III, p. 32.

³ Salles, discours du 1^{er} septembre 1789, in *AP*, t. 8, p. 532.

⁴ Mirabeau, discours sur le droit de veto, 1^{er} septembre 1789, in *Les orateurs de la Révolution française*, F. Furet et R. Halévy éd., *op. cit.*, t. 1, p. 675.

⁵ Mirabeau, discours du 1^{er} septembre 1789 sur le droit de veto, in *Les orateurs de la Révolution*, *op. cit.*, p. 676.

d'un gouvernement monarchique institué sur la base de la souveraineté du peuple »¹.

Tel n'est pas l'espoir de Sieyès. Aussi l'originalité de son discours sur le veto, qui est une condamnation radicale de tout veto, sous quelque forme que ce soit, tient-elle à ce qu'il porte, sur les risques encourus, une appréciation inverse de celle sur laquelle se rencontraient les deux camps. De la représentation, il ne fait pas une menace, mais un système. Il affirme que la question examinée doit être éclairée de « toutes les lumières qui appartiennent à l'organisation entière de la représentation nationale », et pose l'enjeu du débat : « Le sujet qui vous occupe tient certainement, tient essentiellement au système de représentation que vous voulez adopter. »²

C'est à ce système que Sieyès va rapporter les deux propositions, pour les disqualifier toutes deux. À la sanction royale, il va opposer que le roi, n'étant pas un représentant, ne peut avoir une part, exorbitante de celle des autres citoyens, au pouvoir législatif. Contre l'appel au peuple, il fait valoir le principe même du gouvernement représentatif : « Le peuple ou la nation ne peut avoir qu'une voix, celle de la législature nationale. »³ L'objet même de son intervention, réitéré dans son discours suivant, est de « faire sentir l'utilité et la nécessité pour les assemblées primaires de confier l'interprétation de la volonté générale, et par conséquent la confection de la loi commune, à un corps de représentants »⁴.

Que la délégation du pouvoir de faire la loi à des hommes élus à temps par le peuple soit à la fois *utile* et *nécessaire*, est le résultat de la critique de l'appel au peuple, beaucoup plus que de celle de la sanction royale. Le traitement des deux positions n'est pas, en effet, exactement similaire. Dans la sanction royale, Sieyès voit avant tout un retour de la menace nobiliaire : elle ramènerait « à l'instant la distinction des ordres »⁵. Laisant entrevoir les affinités entre un monarque héréditaire et ses ministres, issus de la cour, qui « savent lui faire un intérêt à part »⁶, il annonce le risque renouvelé de la progression opposé-séparé-étranger, auquel il oppose l'unité de la nation : « Le roi ne peut jamais être séparé, même en idée, de la nation. »⁷ La condamnation de la sanction royale réaffirme donc le principe de

¹ Mirabeau, discours du 1^{er} septembre 1789, in *Les orateurs de la Révolution*, op. cit., p. 674.

² Sieyès, *Dire sur le veto royal*, op. cit., p. 235.

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ Sieyès, *Observations sur le rapport du comité de constitution sur la nouvelle organisation de la France*, 2 octobre 1789, in *Œuvres politiques*, p. 263.

⁵ Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, in *Œuvres politiques*, p. 232.

⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁷ *Ibid.*, p. 232.

l'égalité politique (« un homme, une voix » et décompte, à la majorité, des voix individuelles ainsi exprimées) déjà posé contre la représentation par ordre. Pour montrer que jamais la voix du roi ne pourra en valoir deux, Sieyès reprend l'argument donné dans *Qu'est-ce que le tiers état ?* : « Si l'on abandonne un seul instant ce principe de première évidence, que la volonté commune est l'avis de la pluralité et non celui de la minorité, il est inutile de parler raison (...) car si la volonté d'un noble peut en valoir dix, pourquoi celle d'un ministre n'en vaudrait-elle pas cent, un million, vingt-six millions ? »¹

Dans l'appel au peuple, Sieyès voit moins une menace qu'une impossibilité d'où se tire la nécessité de la représentation : « Dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants. »² À l'argument généralement admis, celui de l'impossibilité d'assembler, en un lieu unique, une grande nation dispersée sur tout un territoire, Sieyès en ajoute un autre, celui de la division du travail. Reprenant l'opposition de la vertu et du commerce³, il affirme l'incompatibilité entre les systèmes anciens consacrés à la vertu et au bonheur, et les systèmes politiques modernes, animés par le « désir des richesses », « exclusivement fondés sur le travail »⁴. Aussi, les citoyens modernes, absorbés, dans leur très grande majorité, par le travail, ne peuvent-ils, comme les Grecs, participer directement au pouvoir, « leur avis est donc de se nommer des représentants, et puisque c'est l'avis du plus grand nombre, les hommes éclairés doivent s'y soumettre comme les autres »⁵.

Il ne s'agit donc pas de chercher des palliatifs à l'impossibilité d'assembler le peuple, pour parvenir à faire *appel* à lui : consultation du peuple dans des assemblées primaires dispersées sur le territoire national, ou formes de mandats impératifs. Il faut montrer ce qui distingue la démocratie impossible de la représentation nécessaire. Les deux principes de la représentation que Sieyès oppose aux partisans de l'appel au peuple, celui qui interdit le mandat impératif et celui qui fait, de chaque député, le représentant de la nation entière, fixent cette distinction. En donnant aux électeurs réunis dans les assemblées primaires tout pouvoir

¹ *Qu'est-ce que le tiers état ?*, p. 167, et *Dire sur le veto royal*, p. 232 : « Si le suffrage d'un votant pouvait valoir deux suffrages en nombre, il n'y aurait plus de raison pour que la même autorité qui lui a accordé ce privilège politique, ne pût lui accorder celui de peser autant que dix, que mille suffrages. »

² Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, p. 238.

³ Sans nostalgie aucune pour la vertu : « Ce serait bien mal connaître les hommes, que de lier la destinée des sociétés à des efforts de vertu », écrit Sieyès dans *Qu'est-ce que le tiers état ?* (p. 179). Il y oppose la constitution de l'assemblée telle que « les intérêts particuliers y restent isolés ».

⁴ Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, p. 236.

⁵ *Ibid.*, p. 236.

pour choisir leurs députés, mais en confiant à l'assemblée ainsi désignée pleine capacité à délibérer et à décider, Sieyès montre qu'un tel partage des attributions décide de la différence entre gouvernement démocratique et gouvernement représentatif : les citoyens ont « tout pouvoir (...) sur la personne de leurs mandataires ; mais c'est tout. S'ils dictaient des volontés, ce ne serait plus cet état représentatif ; ce serait un état démocratique »¹. C'est bien l'absence de mandats impératifs, non la seule existence de représentants, qui fait la différence entre démocratie et gouvernement représentatif².

Pour satisfaire au principe de légitimité, qui donne à chaque citoyen « le droit inaliénable de faire la loi », la théorie de la représentation doit le concilier avec ce qui fait la spécificité du gouvernement représentatif : « Les citoyens qui se nomment des représentants renoncent et doivent renoncer à faire eux-mêmes immédiatement la loi. » Cette identification du vœu des *représentants* de la nation au vœu de la nation, qui authentifie la loi comme l'expression de la volonté des gouvernés, est le résultat de la procédure d'autorisation qui fait de l'élection la base de la représentation. C'est un transfert de légitimité, de la démocratie au gouvernement représentatif, qui va justifier cette procédure et fonder l'obligation politique.

*Le modèle démocratique du gouvernement représentatif*³

Dans *Qu'est-ce que le tiers état ?*, Sieyès expose les principes du pouvoir commis, ou délégué, ceux du « gouvernement par procuration ». Une restriction, double et symétrique, les caractérise. La nation, souveraine, ne peut exercer son pouvoir que par des délégués. Mais ceux-ci ne sont que des délégués : ils n'exercent pas en leur nom un pouvoir qu'ils n'ont qu'« en commission ». Le principe fondamental de la représentation est celui de la nécessaire limitation des pouvoirs commis : la nation ne délègue jamais la plénitude de sa volonté à un seul corps, mais une portion à différents corps. « Le corps des délégués ne peut pas avoir la plénitude de l'exercice » de « la volonté commune représentative »⁴.

¹ Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, p. 237.

² Cf. l'article de B. Manin, *Les métamorphoses de la représentation*, in *Métamorphoses de la représentation politique au Brésil et en Europe*, Paris, Ed. du CNRS, 1991.

³ J'ai publié un article du même titre dans *Modelli nella storia del pensiero politico, II : La Rivoluzione francese e i modelli politici*, Leo S. Olschki, Firenze, 1989.

⁴ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, p. 159. C'est, pour Carré de Malberg, l'essence même de la souveraineté nationale : « Il n'est point dans le système français de la souveraineté nationale d'organe qui détienne une puissance entièrement indépendante et illimitée » (Carré de Malberg, *Théorie générale de l'Etat*, Paris, 1920, I, p. 79).

Or ce principe de la limitation des pouvoirs délégués, d'où se tire l'importance de la Constitution qui les distribue, fait la différence entre démocratie et assemblée représentative : « Dans le petit peuple votant par lui-même, réside la plénitude des droits et des pouvoirs, au lieu que, dans l'Assemblée des représentants de la nation, la mission est bornée par son objet. »¹ Mais c'est en même temps énoncer ce qui les rapproche : l'existence d'une assemblée délibérative. Démocratie et gouvernement représentatif sont en effet distincts, mais comme le sont deux « formes » d'un même « gouvernement légitime »². L'élaboration du modèle démocratique du gouvernement représentatif permet de faire apparaître la continuité d'une même légitimité, tout en maintenant la distinction des deux gouvernements.

La construction résulte de l'application de la division du travail, qui opère jusque dans le domaine politique. De la démocratie antique, Sieyès dit en effet qu'elle est « brute, par analogie aux matières premières et aux denrées brutes que la nature a partout offert à l'homme, mais que partout l'homme a mis son industrie à modifier, à préparer pour les rendre propres à ses besoins et à ses jouissances »³. Comprendre le modèle démocratique, c'est ainsi voir le travail qui élabore en gouvernement représentatif le matériau brut de la démocratie antique.

La nation assemblée, conçue à partir des collectivités de citoyens réunis sur la place publique, sert de modèle démocratique à l'assemblée de ses représentants : « Le corps des représentants délibère comme délibérerait un très petit peuple assemblé en entier sur la place publique. »⁴ La comparaison est prescriptible : non seulement elle doit permettre de « comprendre clairement quel est l'objet et le but de l'assemblée représentative d'une nation »⁵, mais Sieyès affirme que « le corps représentant est toujours, pour ce qu'il a à faire, à la place de la nation elle-même. Son influence doit conserver la même nature, les mêmes proportions et les mêmes règles »⁶.

La fiction d'une nation assemblée va fixer la représentation en lui donnant des règles. Celles-ci se regroupent autour de deux points principaux. Le premier touche aux élections, donc au mode de désignation des représentants. Le

¹ Sieyès, *Délibérations à prendre dans les assemblées de bailliage*, 1789, in *Collection des écrits d'E. Sieyès à l'usage de l'Allemagne*, vol. 1, s.d. (1796), p. 529.

² Sieyès, discours *Sur la nouvelle organisation de la France*, *op. cit.*, p. 262.

³ *Ibid.*, p. 262.

⁴ Sieyès, *Délibérations à prendre dans les assemblées de bailliage*, 1789, in *Collection des écrits d'E. Sieyès à l'usage de l'Allemagne*, vol. 1, s.d. (1796), p. 529.

⁵ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, p. 179.

⁶ *Ibid.*, p. 167.

deuxième concerne l'assemblée elle-même, sa composition (elle doit être nombreuse) et son fonctionnement (la délibération). Sieyès précise les règles générales du « gouvernement par procuration » (celle de la division constitutionnelle des pouvoirs délégués, celle de la capacité des seuls représentants à élaborer la volonté commune), en les élaborant à l'aide du modèle démocratique. Il adopte le modèle de l'assemblée et lie représentation et élection : « Un bon corps de représentants ne peut admettre personne à ses délibérations qui ne soit député, élu librement par les peuples. »¹

Dans la construction du modèle démocratique du gouvernement représentatif, la vision des assemblées antiques de citoyens est transformée et adaptée à une conception de la société caractérisée par l'individualisme juridique. Ainsi de l'élection : c'est elle qui assure le lien entre la nation et ses représentants. Elle est, en quelque sorte, la présence de la démocratie, niveau zéro de la représentation, dans le gouvernement représentatif : « Il n'y a point là de représentation »², écrit Sieyès à propos de l'exercice direct du pouvoir par les citoyens assemblés, « c'est la chose même ». Aussi cherche-t-il à limiter les degrés de la représentation, comme la durée des mandats, car « toute législature a continuellement besoin d'être rafraîchie par l'esprit démocratique ». C'est dans cette base démocratique que le gouvernement représentatif trouve sa légitimité première : celle du droit de chaque citoyen à faire la loi qui le gouverne.

Pourtant l'élection n'est pas une règle des démocraties antiques, c'est, comme le dit Aristote, « le suffrage par sort » qui leur convient. Sieyès propose le libre choix individuel comme principe de sélection des gouvernants, car « on ne saurait être mieux et plus honorablement présidé que par celui que l'on se choisit soi-même »³. L'égalité, ici, ne se conçoit pas sans la liberté. Le libre choix individuel est la reprise, dans l'énoncé des droits politiques, du principe libéral de l'intérêt.

La démarche est la même pour l'assemblée. L'image du « très petit peuple assemblé en entier sur la place publique » en est le modèle, et impose l'idée, très largement partagée pendant la Révolution, qu'on ne peut prendre aucune décision valable sans délibération commune et réunion physique des participants⁴. Pour affirmer la vocation délibérative de l'assemblée représentative,

¹ Sieyès, *Vues*, p. 78.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 97.

⁴ Frochot affirme ainsi : « Il n'existe véritablement d'acte de la volonté générale que là où il y a eu délibération de toutes les parties, et il ne peut y avoir de délibération que là où la réunion est effective » (Frochot, discours du 31 août 1791, *AP*, t. 30, p. 96).

contre les partisans du mandat impératif, Sieyès fait explicitement intervenir dans le discours sur le veto le modèle démocratique : « Pour écarter tout reste de doute à cet égard, faisons attention que, même dans la plus stricte démocratie, cette méthode est la seule pour former un vœu commun. Ce n'est pas la veille, et chacun chez soi, que les démocrates les plus jaloux de la liberté forment et fixent leur avis particulier, pour être ensuite porté sur la place publique, sauf à rentrer chez soi, pour recommencer toujours solitairement, dans le cas où l'on n'aurait pas pu tirer de tous ces avis isolés une volonté commune à la majorité. »¹ Ayant montré toute l'absurdité d'une telle démarche, il l'applique à la conception de l'assemblée représentative : « Je le demande à présent : ce qui paraîtrait absurde dans la démocratie la plus rigoureuse et la plus défiante doit-il servir de règle dans une législature représentative ? Il est donc incontestable que les députés sont à l'Assemblée nationale, non pas pour y annoncer le vœu déjà formé de leurs commettants directs, mais pour y délibérer et y voter librement d'après leur avis actuel, éclairé de toutes les lumières que l'assemblée peut fournir à chacun. »

Mais, là aussi, le « matériau brut » est affiné par le travail conceptuel. La référence démocratique fixe l'aboutissement de la décision législative (« statuer ») et, plus généralement, transfère à l'assemblée représentative la règle de son indépendance, de sa capacité à délibérer et à décider en toute liberté. Mais la conception même de la délibération fait intervenir une autre référence, le modèle libéral du « concours » des opinions particulières : « Il faut laisser tous ces intérêts particuliers se presser, se heurter les uns les autres, chacun suivant ses forces, vers le but qu'il se propose. Dans cette épreuve, les avis utiles, et ceux qui seraient nuisibles, se séparent ; les uns tombent, les autres continuent à se mouvoir, à se balancer jusqu'à ce que, modifiés, épurés par leurs efforts réciproques, ils finissent par se concilier, par se fondre en un seul avis ; comme on voit, dans l'univers physique, un mouvement unique et plus puissant se composer d'une multitude de forces opposées. »² La conception de la délibération s'enrichit alors d'une comparaison avec les libres échanges qui favorisent la connaissance : « Quand on se réunit, c'est pour délibérer, c'est pour connaître les avis les uns des autres, pour profiter des lumières réciproques, pour confronter les volontés particulières, pour les modifier, pour les concilier, enfin

¹ Sieyès, discours sur le veto, *Œuvres politiques*, p. 238.

² Sieyès, *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris, 1788, p. 113.

pour obtenir un résultat commun à la pluralité. »¹ La conception de la délibération, qui fait intervenir les *lumières communes ou réciproques*, est ainsi le résultat d'une démarche comparable à celle qui permet à Diderot de rendre compte du travail encyclopédique : les rapports sociaux sont homologues à des rapports de savoir, la discussion politique est ordonnée à la recherche de la vérité. En février 1793, dans son rapport sur le projet girondin de constitution, Condorcet assimile la décision qui suit la délibération publique à l'aboutissement d'une décomposition analytique :

A mesure que la question s'éclaircit, les opinions se rapprochent et se combinent entre elles : il se forme un petit nombre d'opinions plus générales, et bientôt on parviendra à réduire la question agitée à un nombre plus ou moins grand de questions plus simples, clairement posées, sur lesquelles il est possible de consulter le vœu de l'assemblée ; et on aurait atteint en ce genre le point de la perfection, si ces questions étaient telles que chaque individu, en répondant oui ou non à chacune d'elles, eût vraiment émis son vœu².

C'est ainsi que la réunion des représentants échappe au « tumulte », à la séduction démagogique, à toutes les passions qui agitent les assemblées populaires, directes ou non, dont Mounier et les monarchiens redoutent les dangers : l'élaboration de la démocratie en gouvernement représentatif a vraiment affiné le matériau brut. Elle a, en même temps, doté d'un contenu les principes généraux du pouvoir « par procuration » : en liant la représentation à l'élection et la délibération à la réunion d'un nombre d'hommes suffisant, le modèle démocratique permet d'affirmer que le roi n'est pas un représentant, car il n'est pas élu, et il est seul. Ceux qui considèrent le roi comme un représentant tenteront, en 1791, de s'appuyer sur les principes généraux de la représentation³ pour avancer leur position, contre l'avis de Sieyès (qui ne l'exprima pas publiquement) et le discours de Roederer⁴, qui réaffirma la liaison entre représentation et élection.

¹ Sieyès, discours sur le veto, *Ecrits politiques*, p. 238.

² Condorcet, *AP*, t. 58, p. 585.

³ Comme l'a montré Carré de Malberg, si l'on s'en tient aux seuls principes constitutionnels de la représentation, ceux de la limitation et de la division constitutionnelles des pouvoirs, on peut très bien admettre qu'un roi, dont la charge est héréditaire et qui l'exerce seul, puisse être un représentant, c'est-à-dire un interprète de la volonté nationale, du moment que son pouvoir est limité.

⁴ Cf. la note manuscrite de Sieyès (284, *AP*, 4, dossier 12) et le discours de Roederer du 10 août 1791, *AP*, t. 29, p. 323.

*Utilité et légitimité de la représentation :
l'opinion publique et le citoyen*

Puisqu'il appartient à la seule assemblée de déclarer la loi, on peut se demander si l'élaboration, dans la représentation, du principe démocratique de la formation de la loi ne l'en éloigne pas considérablement. Sieyès se rapprocherait ici de Hobbes, dont la conception de la représentation et de l'autorisation fait du membre d'une société l'« auteur » d'une loi à la confection de laquelle il n'a aucune part : « Le peuple, ou la nation ne peut avoir qu'une voix, celle de la législature nationale. »¹ L'identité du peuple et de la nation aurait les mêmes conséquences que l'affirmation de Hobbes selon laquelle « c'est le peuple qui règne en quelque sorte d'état que ce soit »² : il s'agit, avant tout, de disqualifier toute tentative d'opposer la volonté du peuple à la décision étatique.

A la différence de Rousseau, qui fonde l'authenticité de la loi sur la participation effective du peuple à son élaboration, et place la légitimation dans l'« annulation de l'écart entre la loi civile et la volonté profonde de chaque citoyen »³, la proposition qui fait des gouvernés les auteurs de la loi n'a, chez Sieyès, pas plus que chez Hobbes, de base réaliste. C'est une fiction. Elle ne peut pas être immédiatement vraie, elle doit être médiatement affirmée, comme un moyen nécessaire de la réalisation de la finalité de l'association politique : celui qui a consenti à la fin en a voulu les moyens. La nécessité de la représentation et l'obligation politique sont donc réglées chez Hobbes par la nécessité de pourvoir à la sûreté, en préservant l'existence⁴. Elles sont, chez Sieyès, la conséquence du principe de l'extension du droit naturel en société. Aussi introduit-il dans sa conception de la représentation deux éléments qui le différencient de Hobbes : le rôle indépendant reconnu à l'opinion publique⁵, et le droit du citoyen, comme droit d'élire. Tous deux résultent de l'application du principe, tant d'utilité que de légitimité, tiré de l'extension de la division du travail à la représentation.

Indépendante, l'opinion publique l'est, parce que s'y affirme un droit, de penser, de parler, d'écrire, de publier. La loi n'a pas à accorder la liberté de la presse, ni même à l'encourager, mais à la maintenir, en définissant, selon son

¹ Sieyès, discours sur le veto, *Ecrits politiques*, p. 238.

² Hobbes, *De Cive*, trad. Sorbière, *op. cit.*, XII, VIII, p. 228.

³ F. Tinland, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, PUF, 1988, p. 225.

⁴ C'est l'interprétation développée par P. Pasquino dans une étude en préparation sur Hobbes et Sieyès, dont il a eu l'amabilité de me communiquer une première version.

⁵ Cf. l'article (cité) de B. Manin sur Les métamorphoses de la représentation.

objet propre, le tort, le point où elle devient nuisible pour autrui. Il est alors possible à l'opinion publique de faire la preuve de son utilité. Pour Sieyès, elle joue, dans les grands Etats, le rôle de la parole publique dans les petites cités. Il écrit ainsi dans son rapport sur la liberté de la presse que, grâce à l'imprimerie, la liberté « cesse d'être resserrée dans de petites agrégations républicaines, elle se répand sur les royaumes, sur les empires. L'imprimerie est, pour l'immensité de l'espace, ce qu'était la voix de l'orateur sur la place publique d'Athènes et de Rome »¹. Passer des démocraties antiques au gouvernement représentatif des sociétés modernes, c'est voir s'étendre l'usage social de la liberté, qui renforce la liberté politique. Sieyès critique ceux qui, n'ayant pas vu « cette nouvelle cause de perfectibilité », ont cru la liberté impossible dans les conditions modernes, et n'ont pas vu comment les progrès de la division du travail permettaient de transférer, vers le gouvernement représentatif, les mérites de la démocratie.

Progrès, aussi, dans la spécialisation. Ce n'est que dans le gouvernement représentatif que l'opinion publique peut recevoir un statut distinct de la volonté étatique : les deux sont confondus, dans la démocratie, sur la même place publique. L'affirmation de Sieyès, selon laquelle « ce qui fait l'unité et l'indivisibilité de l'assemblée, c'est l'unité de décision, ce n'est pas l'unité de discussion »², vaut d'abord pour l'organisation du travail de l'assemblée, qui peut, sans porter atteinte à sa vocation à déclarer la volonté générale, se diviser en plusieurs chambres pour mieux discuter. Mais elle vaut aussi pour le partage des rôles entre l'assemblée et l'opinion publique. Celle-ci ne risque pas de supplanter la volonté générale, elle a son rôle propre, qui est de « préparer les voies de la réforme », ce temps long de la politique, que l'urgence révolutionnaire obligeait à sauter, mais auquel le fonctionnement régulier des institutions représentatives donnera sa place.

C'est, dans la lignée des physiocrates, reconnaître au rationnel une efficace propre, sans pour autant, à leur différence, le confondre, dans une conception du despotisme légal, avec l'efficace de l'Etat. C'est l'application du principe de la division du travail qui opère ce partage entre ce qui continue à s'effectuer dans l'immanence de la société, et ce qui est du ressort de cette instance séparée qu'est le gouvernement.

Le rôle et l'importance accordés à l'opinion publique sont donc une conséquence de l'application du principe de l'extension du droit naturel en société : la division du travail ne restreint pas, mais augmente l'usage de la liberté et cet

avantage s'étend à la représentation politique. Dans un article de juin 1793, Sieyès va ainsi traiter « des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif »¹. L'argumentation, qui reprend les principes développés dans l'*Exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, vise plus directement les conceptions montagnardes. Celles-ci s'appuyaient sur une conception de l'autonomie, directement opposée à celle de Sieyès et pouvant se réclamer de Rousseau, puisque, pour celui-ci, la dépendance naît du développement de la division du travail et de la multiplication des besoins : les liens sociaux qu'ils entraînent sont toujours, de quelque façon qu'ils s'établissent, un assujettissement. La même conception de l'auto-gouvernement, étendue de l'individu à la collectivité, attachait les Montagnards à la démocratie directe ; ne voulant voir dans la représentation qu'un palliatif de dernier recours, ils conseillaient au peuple de ne pas déléguer ses pouvoirs, mais de « s'en réserver l'exercice », car « le peuple ne doit déléguer de pouvoirs que ceux qu'il ne peut exercer lui-même »².

C'est contre « l'ignorance crasse » de ceux qui croient le gouvernement représentatif incompatible avec sa « base naturelle » que Sieyès, dans ses discours de l'an III, reprend en faveur du « système de la représentation » l'argument déjà exposé au moment du débat sur le veto : « Je voulais prouver qu'il y a tout à gagner pour le peuple à mettre en représentation toutes les natures de pouvoir dont se compose l'établissement public, en se réservant le seul pouvoir de commettre tous les ans des hommes sensés et immédiatement connus de lui, pour renouveler la portion sortante de ses représentants. » Il s'agit donc de montrer que, non seulement la représentation politique est nécessaire à la majorité des citoyens (puisque la démocratie est impossible), mais qu'elle leur est utile : loin de diminuer l'usage de la liberté, elle l'étend. C'est ce qui ressort de la comparaison entre les démocraties de l'antiquité et les gouvernements représentatifs modernes.

Ce qui tient lieu de division du travail dans les sociétés antiques, c'est la séparation des esclaves et des hommes libres. La qualification du citoyen y est en même temps détermination de sa compétence : « Chez les anciens, l'état de servitude épurait en quelque sorte les classes libres. Les citoyens étaient tous capables d'exercer leurs droits politiques. »³ Dans les sociétés contemporaines, la dispa-

¹ Sieyès, Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif, *Journal d'instruction sociale par les citoyens Condorcet, Sieyès et Duhamel*, n° 2, 8 juin 1793.

² Sieyès, discours du 2 thermidor an III, in *Les discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'an III*, éd. Bastid, Paris, 1939, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 256.

¹ Rapport du 22 janvier 1790, in *Réimpression de l'ancien « Moniteur »*, t. 3.

² *Ibid.*, p. 242.

rition de l'esclavage et l'extension consécutive du « civiciat » disjoignent compétence et citoyenneté : « Par cela même que le civiciat ou l'ordre des citoyens embrasse tous les étages de l'édifice social, il s'ensuit que les classes infimes, que les hommes les plus dénués, sont bien plus étrangers, par leur intelligence et leurs sentiments, aux intérêts de l'association, que ne pouvaient l'être les citoyens les plus estimés des anciens Etats libres. »¹ Aussi le plus grand nombre ne peut-il avoir part au pouvoir : « La très grande pluralité de nos concitoyens n'a ni assez d'instruction, ni assez de loisir, pour vouloir s'occuper directement des lois qui doivent gouverner la France. »²

On verra là une impuissance, ou un manque, d'où s'infère la supériorité des démocraties antiques, et qui conduit, dans les sociétés modernes, à ce qu'à la reconnaissance de droit de la citoyenneté ne corresponde aucun fait, tant qu'on liera, à la façon antique, citoyenneté et participation au pouvoir. Or c'est justement de cette conception de la citoyenneté que la modernité permet de se passer, parce que la division du travail, sur laquelle elle est fondée, disjoint ce que l'antiquité réunissait : la légitimité et la compétence, le droit de citoyenneté et l'exercice du pouvoir.

La détermination de la compétence résulte de l'application, aux fonctions gouvernementales, du principe de la division du travail, de l'augmentation de la compétence par spécialisation des tâches : « L'intérêt commun, l'amélioration de l'état social lui-même, nous crient de faire du gouvernement une profession particulière. »³ Mais une telle spécialisation risque de rencontrer l'argument anti-aristocratique, qui interdit de faire du gouvernement, fonction publique, le privilège d'une classe particulière, et oppose, à la spécialisation de la compétence, le principe de légitimité, celui de la liberté dans l'égalité : « La loi doit être l'ouvrage libre de ceux qui doivent lui obéir, l'expression claire et promulguée de leur volonté. »

La représentation politique permet d'accorder ces deux exigences. L'exercice du pouvoir n'y est le fait que d'un petit nombre, qui peuvent l'exercer comme une « profession particulière », parce qu'ils en ont les compétences, celles des « classes disponibles » : loisir, instruction, intérêt pour la chose publique. La légitimité exclut le privilège : « L'égalité des droits politiques est un principe fondamental. »⁴ Un tel principe ne pourrait être réalisé si l'exercice de ce droit était

¹ Sieyès, *Sur la nouvelle organisation*, p. 256.

² Sieyès, discours sur le veto, p. 236.

³ Sieyès, *Sur la nouvelle organisation*, p. 262.

⁴ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution, Ecrits politiques, op. cit.*, p. 199.

lié à une compétence, et inversement, aptitude ne fait pas droit. L'élection est d'abord un pouvoir, sur les représentants qu'on se choisit, pouvoir de commettre, que Sieyès nomme « le ministère de la confiance ». Cet « acte libre » ne requiert, pour s'exercer, qu'une aptitude universelle, qui n'est pas discriminante : « Les classes les moins disponibles du peuple, et les plus étrangères aux connaissances d'intérêt public, sont néanmoins très propres à bien placer leur confiance. Cette aptitude ne peut être contestée... »¹

Les démocraties antiques fondent l'exercice du pouvoir sur la compétence et la disponibilité des citoyens ; cela en limite le nombre. L'« extension du civiciat », dans les sociétés modernes, est possible : l'exercice du droit d'élire ne requiert qu'un minimum de compétence. Sans doute, la reconnaissance de ce droit ne suffit-elle pas toujours à en assurer le fonctionnement, mettant en cause la réalité de l'égalité politique, aussi Sieyès est-il attentif aux conditions d'exercice de ces droits. Dans son rapport *Sur la nouvelle organisation de la France*, il envisage les attributions des assemblées primaires, qu'il considère comme des sociétés : il leur confie donc, outre l'élection, le soin d'établir les listes de citoyens actifs, de les recevoir, d'établir la liste des éligibles et de procéder à des radiations. Toutes ces mesures tendraient à faire des assemblées primaires de véritables communautés politiques : Sieyès en parle comme de sociétés dont il convient d'assurer l'existence, comme la conservation.

Ces communautés forment la nation qui peut être définie comme « l'ensemble des associés, tous gouvernés, tous soumis à la loi, ouvrage de leur volonté, tous égaux en droit, et libres dans leur communication, et dans leurs engagements respectifs »². Cependant, Sieyès ne rétablit pas, à un niveau incluant un exercice politique, l'immanence du social des physiocrates. Cela tient à deux raisons : d'abord à ce que les communautés de citoyens ne regroupent pas *tous* les membres de la société ; ensuite à ce qu'ils ne prennent pas en charge *tous* les intérêts de la société.

Seuls les citoyens actifs ont droit d'élire. Au principe de la distinction entre citoyens passifs et actifs, on trouve beaucoup moins une exclusion qu'une qualification. Il y a, dès le début de la Révolution, un accord pour en fixer la qualité plutôt que pour en limiter le nombre. Mounier, par exemple, l'exprime : « Tous les citoyens ont le droit d'influer sur le gouvernement, au moins pour les suffrages ; ils doivent en être rapprochés par la représentation. Si vous exigez des

¹ Sieyès, rapport *Sur la nouvelle organisation de la France*, p. 254.

² Sieyès, *Préliminaire de la Constitution ; reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, lu les 20-21 juillet 1789 au comité de Constitution, in *Œuvres politiques, op. cit.*, p. 198.

électeurs des qualités qui en limitent le nombre, vous rendez tous ceux qui sont exclus étrangers à leur patrie, indifférents sur sa liberté. »¹ Aussi la citoyenneté est-elle un droit, non une fonction : « S'il existe un droit individuel parmi les droits politiques dans votre constitution, ce droit est celui de citoyen actif »², rappelle Barnave en août 1791, au moment des ultimes révisions de la Constitution. La distinction entre citoyens actifs et passifs répond alors à une exigence de qualification pour l'exercice de ce droit, qui garantirait son indépendance, recherche souvent liée à la crainte de la corruption dont l'Angleterre offre un exemple et la Rome républicaine un souvenir. La qualification fondamentale du citoyen est qu'il soit un chef de famille. On reproduit ici la vieille distinction de l'*oïkos* et de la *polis*, en ne retenant pour l'exercice des droits civiques ni les enfants, ni les femmes ni les domestiques : tous ceux qui vivent dans la maison, sous l'autorité du chef de famille, et qui, n'étant pas directement soumis à la loi commune, ne participent pas à son élaboration. Telle fut la condition en 1792 pour élire les membres de la Convention : « Tout Français adulte vivant de son revenu ou du produit de son travail et n'étant pas dans un état de domesticité. » A cette définition minimum, mais déterminante, le cens ajoute une qualification supplémentaire, ou plus précise, de l'homme adulte indépendant, mais n'introduit pas un changement de nature.

Sieyès, qui introduit la distinction entre citoyens actifs et passifs dans son *Préliminaire de la Constitution*, entérine les critères du comité de Constitution dans son rapport *Sur la nouvelle organisation de la France*. Il contredit en cela la règle de la représentation, celle de l'atomisation individuelle, en maintenant la distinction entre famille et cité, il faut donc sortir de la famille pour être un individu. Il faut reconnaître qu'il ne voit, dans l'exclusion des femmes, aucune mesure naturelle, mais une donnée conjoncturelle et « bizarre » (il est pour lui contradictoire de voir les femmes « appelées à la couronne » alors qu'on n'en veut pas comme citoyens actifs). On touche là sans doute plus à une limite sociologique que théorique : dans ces « sociétés de face à face », les dépendances sont particulièrement pesantes, et l'indépendance de ceux qui sont sous l'autorité du maître ou du mari est douteuse, car la détermination de la qualité de citoyen ne tient pas seulement à la distinction entre la famille et la cité, mais peut être envisagée dans la progression continue du droit naturel en société.

On peut ainsi considérer les « parties élémentaires » de la nation selon la

¹ Mounier, *AP*, t. 8, p. 556.

² Barnave, *AP*, t. 29, p. 366.

progression croissante de leur activité et de leur indépendance sociale. On a d'abord les habitants, objets involontaires d'un dénombrement. Se plaçant dans la continuité du projet administratif de la monarchie, Sieyès prend pour point de départ la dispersion des habitants sur un même territoire. « Où prendre la nation ?, se demande-t-il dans *Qu'est-ce que le tiers état ?*, où elle est ; dans les quarante mille paroisses qui embrassent tout le territoire ; tous les habitants et tous les tributaires de la chose publique ; c'est là sans doute la nation. »¹ Puis, ces habitants sont envisagés, dans leurs activités, comme des individus, entrant les uns avec les autres dans de libres rapports d'échange et de communication. Tous ces individus sont qualifiés comme des citoyens, passifs ou actifs, mais citoyens, tous appelés à « jouir des avantages de la société » : on saisit là la continuité d'une conception qui, entre les droits naturels et les droits politiques, n'interpose pas la barrière formelle d'un renoncement contractuel à une liberté originaires. Enfin parmi tous ces individus citoyens, « ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public sont les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale »².

Aussi Sieyès regrette-t-il qu'on s'en soit « tenu à une contribution forcée, directe de la valeur locale de trois journées de travail »³. Il aurait souhaité que cette contribution fût volontaire, concrétisant ainsi le rôle du citoyen : donner existence au principe de la nation, le consentement. Puisque, à l'origine de la nation, Sieyès place « la volonté de se réunir » d'un certain nombre d'individus isolés, mais que nul contrat ne vient donner forme à ce consentement, il faut bien qu'il se manifeste. Il appartient au citoyen, en exerçant son droit d'élection, de rendre effectif ce consentement à l'objet, commun à tous, de l'association politique.

Commun certes, mais cependant spécifique : « Lorsqu'une association politique se forme, on ne met point en commun tous les droits que chaque individu apporte dans la société ; ni toute la puissance dans la masse entière des individus. On ne met en commun, sous le nom de pouvoir public ou politique que le moins possible, ce qui est nécessaire pour maintenir chacun dans ses droits et devoirs. »⁴ Cela fait, pour Sieyès, la différence entre *ré-publique* et *ré-totale*. La critique vise l'immanence du social, mais plus précisément la conception politique qu'en ont

¹ Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, *op. cit.*, p. 165.

² Sieyès, *Préliminaire de la Constitution*, p. 199.

³ Sieyès, rapport *Sur la nouvelle organisation de la France*, p. 256.

⁴ Sieyès, discours de l'an III, éd. Bastid, p. 17 ; cf. également le fragment inédit *Contre la ré-totale*, 284, *AP*, 5, dossier 1.1, cité par P. Pasquino, dans son article sur Sieyès et le gouvernement des modernes, p. 228.

les Montagnards, elle conduit Sieyès à poser que « la souveraineté du peuple n'est point illimitée ». Il ne voit, dans les systèmes qui la prônent, que la réapparition de « conceptions monarchiques » : il fallait que l'esprit des Français fût encore plein de « superstitions royales » pour qu'ils aient trouvé si « colossal » le terme de souveraineté populaire.

En montrant dans la souveraineté du peuple la simple reproduction de celle du roi, Sieyès anticipe bien des analyses de la Révolution en termes de pouvoir substitutif. Mais il montre aussi la voie pour en sortir : celle de la *république*. De même que, dans son discours contre le veto, il avait refusé de s'enfermer dans la dualité du peuple et du roi, et surmonté l'opposition de la démocratie impossible et de la monarchie inévitable, dans sa théorie de la représentation, il trouve dans les principes constitutionnels de la délégation de pouvoir de quoi faire du gouvernement représentatif une république.

La division constitutionnelle des pouvoirs

Si la démocratie est impossible, il n'y a pas à en redouter la réalisation. Mais les propositions de ceux qui s'en réclament peuvent impliquer un danger, autre, mais réel. L'appel au peuple, transformant la France en « une confédération de municipalités ou de provinces », reviendrait ainsi à ne plus avoir « dans l'intérieur du royaume hérissé de barrières de toute espèce, qu'un chaos de coutumes, de règlements, de prohibitions particulières à chaque localité »².

Contre ce danger d'un retour à l'anarchie féodale, Sieyès reprend le projet administratif de la monarchie, et oppose à l'inégalité historique des privilèges la rationalité d'un espace homogène régulièrement découpé. Il en expose le plan dans son discours *Sur la nouvelle organisation de la France* : le découpage géométrique, instantané et répétitif, mené depuis le centre, remplace la mosaïque de l'accumulation des modifications historiques. Sieyès en attend « l'adunation politique de la France », son unité nationale : elle se fait par l'uniformisation administrative, la régularité de la distribution de la population sur le territoire. L'espace ainsi parcouru est celui de l'application égale de la loi : « Une administration générale qui, partant d'un centre commun, va frapper uniformément les parties les plus reculées de l'empire. » Mais cette uniformisation vise tout autant à dégager « les canaux par lesquels les volontés individuelles arrivent au

¹ Cf., v.g., F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 66.

² Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, p. 234-235.

rendez-vous commun où elles doivent se concerter pour former le vœu général ». Les circonscriptions électorales sont des divisions de la nation qui fragmentent un espace idéalisé par l'abstraction géométrique, et dont les compétences sont fixées par la Constitution : divisions artificielles d'un espace homogène, elles présupposent la nation, et ne peuvent avoir de volonté propre, antérieure ou extérieure à la volonté nationale. L'élu d'un tel découpage devrait bien être le représentant de la nation entière, non d'une unité locale ayant ses particularismes historiques, il pourra s'assembler avec les autres élus pour délibérer en toute indépendance. Il n'y a plus rien à quoi accrocher la chimère d'une démocratie impossible.

Aussi le danger que recèle l'aspiration montagnarde à l'auto-gouvernement est-il autre. Il ne naît pas du risque d'un morcellement destructeur, mais au contraire d'une trop grande unité. A trop vouloir restreindre la représentation, on la concentre. D'où la mise en garde de Sieyès à ceux qu'on engage à se réserver l'exercice du pouvoir : « Gardez-vous d'attacher à la qualité d'un représentant unique tous les droits que vous avez vous-même. »¹

Dans son discours sur le veto, Sieyès avait fait déjà une critique semblable. Donner au roi part à la législation serait en faire un représentant et, du même coup, « le seul représentant de la nation »². Il y aurait alors représentation absolue³ : la sanction qui ne peut que plonger la nation « dans le plus absurde despotisme » est « un monstre en politique ».

La même expression est reprise, dans les discours de l'an III, pour désigner l'affirmation montagnarde des pouvoirs illimités du peuple, ou plus exactement de l'organe à qui il en confie l'exercice. Roi ou Comité de salut public ne sont ainsi que deux formes d'un même gouvernement despotique. Sieyès leur oppose le même principe : celui de la diversification et de la limitation des pouvoirs délégués.

C'est, comme on l'a vu, le principe même du gouvernement par procuration. D'une problématique de l'*institution*, qui est celle des théories du contrat, de la rupture entre état de nature et état civil, Sieyès est passé à une théorie de la *Constitution*, qui achève la formation de la nation dans celle de son « établissement public ». On est bien dans la continuité de l'extension du droit, où la sûreté est la conséquence d'un renforcement de la puissance et d'une diminution concomi-

¹ Sieyès, discours de l'an III, éd. Bastid, p. 17.

² Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, discours à la séance du 7 septembre 1789, in *Écrits politiques*, p. 232.

³ Au sens où on peut parler de représentation absolue chez Hobbes. Sur cette question, cf. H. Pitkin, *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.

tante des dangers. La protection des individus contre les entreprises malveillantes des pouvoirs délégués et les abus de pouvoir de ses mandataires n'est pas renvoyée par Sieyès à l'exercice d'un droit de résistance, qui replacerait les membres de l'association dans l'état de nature, elle est garantie par la Constitution : « Une bonne constitution de tous les pouvoirs publics est la seule garantie qui puisse préserver les nations et les citoyens de ces malheurs extrêmes. »¹ La principale division est celle du pouvoir constituant et du pouvoir constitué. Un « corps constitué » ne peut décider de sa constitution : s'affirme là son caractère subordonné de pouvoir délégué. Sieyès se réjouit, en l'an III, que l'« idée saine et utile » de la division du pouvoir constituant et du pouvoir constitué ait été, invention française, établie dès 1788. Mais il en appelait alors, pour fixer cette distinction, à l'alternance d'assemblées élues. Seule une assemblée « extraordinaire », dotée de tous les pouvoirs constituants (mais de ces seuls pouvoirs), peut fixer la Constitution. Le rapport du pouvoir délégué à la nation qui le commet, se reproduit ainsi dans celui des assemblées régulières à l'assemblée extraordinaire : dans celle-ci pouvait se fixer l'image d'une nation souveraine, exerçant directement son pouvoir.

Les discours de l'an III dissipent définitivement cette image — ne fût-elle qu'une image, elle portait le danger d'une dictature d'assemblée — de l'unité expressive de la nation. Appliquant complètement à la représentation les principes de la division du travail, Sieyès montre que la rationalité de la division constitutionnelle des pouvoirs est celle de la diversification et de la spécialisation : il s'agit de confier, « à divers représentants, des parties différentes, de manière que le résultat de tous les travaux produise, avec certitude, l'ensemble demandé »².

Dans le système ainsi conçu, le principe de légitimité est maintenu : les représentants sont élus. Mais le principe de compétence ne rend pas seulement compte de la spécialisation de la fonction politique, il s'applique, à l'intérieur de celle-ci, à la diversification des tâches : voilà, selon Sieyès, où mène « l'art social (...) par tous les pas qu'il enseigne à faire sur la ligne de la perfectibilité humaine ».

Le travail, l'art, l'artifice l'avaient bien emporté sur la nature. Galiani avait gagné : ce qui devait imposer le despotisme de l'évidence dans un royaume agricole était devenu, grâce à Sieyès, la constitution du gouvernement représentatif d'une république industrielle.

¹ Sieyès, *Préliminaire de la Constitution*, op. cit., p. 197.

² Sieyès, *Discours de l'an III*, éd. Bastid, p. 20.

L'intérêt politique du citoyen

Le système de représentation de Sieyès est un système achevé : on peut donc comparer le statut qu'y trouve l'individu avec celui qui lui est donné dans la philosophie politique moderne, particulièrement chez Hobbes.

La sûreté est la relation caractéristique de l'individu à l'Etat. Hobbes en formule la condition *sine qua non*, celle de l'extériorité de l'individu par rapport à l'Etat. Par le contrat, l'individu ne transfère au souverain désigné que sa capacité à juger du danger, non son droit à l'auto-conservation¹. La sûreté reste le noyau inaliénable du droit naturel² : si l'on se soumet au pouvoir pour conserver son existence, il serait absurde de s'engager à renoncer à sa vie, d'aliéner sa vie. D'où le droit de résistance de chaque sujet, droit de s'opposer à tout ce qui, venant du pouvoir, met sa vie en danger : on ne peut consentir à sa mort. La sûreté des particuliers est à la fois ce qui donne sens à la souveraineté et ce qui lui échappe : le droit de résistance empêche toute absorption de l'individu dans la souveraineté. La relation de l'individu au pouvoir est donc bien la relation fondamentale : elle organise la séparation du public et du privé, du domaine de la loi et du domaine individuel.

De l'extériorité de l'individu par rapport au pouvoir se tire sa liberté : le droit de résistance³ en est le point ultime, et l'intimité de la conscience, la garantie inviolable. Il en découle tout autant que l'individu est privé de tout droit politique : la condition du bon fonctionnement du pouvoir est la radicale séparation entre ceux qui l'exercent (le représentant absolu) et ceux qui y sont soumis : non seulement ils ne participent pas à l'élaboration de la loi, mais ils n'ont rien à dire à son propos. Il ne leur est même pas reconnu un intérêt politique. L'affirmation de la sûreté passe, chez Hobbes, par une déconstruction de l'illusion politique : dans ce que les hommes prennent pour un intérêt positif pour tel ou tel gouvernement, il ne voit que déguisement de l'amour de soi et de l'opposition à tout pouvoir qui conduit à la guerre civile. Aussi affirme-t-il l'indifférence de la distinction des formes de gouvernement, l'inexistence de l'opposition des gouvernements légitimes et illégitimes, et l'identité de la souveraineté quelles que soient

¹ Cf. l'article de P. Pasquino, Hobbes : natural right, absolutism and political obligation, in *Rapports et documents du CREA*, rapport n° 9015 A, septembre 1990, Paris.

² Sur Hobbes et les droits inaliénables, cf. B. Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, p. 62-68.

³ Sur l'étendue et l'importance de ce droit de résistance, cf. F. Tinland, *Droit naturel...*, op. cit., p. 203-222.

ses formes. Il en est ainsi du moment où l'on rapporte l'obligation politique à la préservation de la sûreté, et que l'on montre que seul le pouvoir absolu peut la préserver : c'est du point de vue du sujet soumis à l'autorité politique que toutes les formes sont équivalentes. Quand on fait de la sûreté un seuil, l'individu est privé de droits politiques, et on ne peut faire théorie que de la généralité de l'Etat.

A la relation de sûreté, qui place l'individu en position d'extériorité par rapport à l'Etat, Sieyès substitue l'insertion de l'individu dans la société. Le développement des rapports de sociabilité, qui, multipliant les échanges entre les individus, renforcent leurs liaisons, et la division du travail, qui y est à l'œuvre, permettent d'en totaliser les résultats : « La séparation des travaux, effet et cause de l'accroissement des richesses et du perfectionnement de l'industrie humaine (...) est à l'avantage commun de tous les membres de la société »¹. Pour Sieyès, comme pour les physiocrates, augmentation de l'utilité particulière et développement de « l'intérêt social » vont de pair : l'individu a intérêt à renforcer ses liens avec la société.

Mais, de cette immanence de l'individuel au social à laquelle les physiocrates s'étaient arrêtés, la figeant dans la relation d'ordre, Sieyès détache, comme un organe distinct, le gouvernement ; suivre le développement de sa pensée constitutionnelle, de 1789 à 1793, c'est le voir sortir du despotisme de l'évidence. L'exclusion de la noblesse était auto-affirmation de la nation : le principe de la constitution, celui de la pluralité des pouvoirs délégués, décompose cette unité expressive, la représentation met la nation à distance de son pouvoir commis, la division constitutionnelle multiplie les organes de représentation.

Cette mise à distance, cependant, n'est pas séparation : de la société au gouvernement, se maintient la continuité d'une même progression, celle de l'extension du droit naturel en société. Le rapport entre l'opinion publique et la décision législative reproduit, entre la société et son gouvernement, la distinction du conseil et de la loi que la philosophie politique moderne plaçait à l'intérieur de l'autorité politique. Si dans la relation moderne de sûreté, telle que la définit Hobbes, le pôle public est celui de la seule publicité possible, celle de la loi, et se confond avec le pouvoir, alors que le pôle privé est celui de l'individu, la relation de la société et du gouvernement ne coïncide plus avec la distinction du privé et du public. Mais c'est surtout le citoyen qui est le lieu où s'articulent la société et le gouvernement représentatif : le droit du citoyen marque le point de dévelop-

pement du droit naturel en société, et le minimum requis pour agir dans la communauté politique.

A la relation de sûreté correspond l'étiage de la détermination politique : absence de droits du citoyen, indifférence à l'égard des formes de gouvernement. La distinction de la société et de l'Etat peut accueillir la revendication d'une capacité politique excédant la seule demande de sûreté. Ce qui est, par là, redonner sens à la différence des gouvernements : réintroduire la distinction des gouvernements despotiques et des gouvernements légitimes, et, parmi ceux-ci, montrer la supériorité du gouvernement représentatif sur la démocratie. Ce n'est pas pour autant réintroduire la hiérarchie objective des gouvernements, propre à la pensée antique. Le critère qui distingue les gouvernements ne se trouve pas dans les qualités intrinsèques de tel ou tel, mais dans l'avantage qu'il présente pour la liberté : la supériorité du gouvernement représentatif vient de ce qu'il favorise l'extension, non seulement de la liberté privée, mais également politique.

En substituant la division du travail à la relation d'ordre, en prenant séparément en compte la considération du tort, Sieyès fait de ce qui devait imposer le despotisme de l'évidence dans un royaume agricole la constitution du gouvernement représentatif d'une république industrielle. A comparer cette pleine application du principe physiocratique de l'extension du droit naturel en société, non aux vertus imaginaires d'une démocratie largement idéalisée, mais à la réalité de la relation de sûreté dans l'Etat moderne, on peut conclure que l'invention de l'économie, loin de marquer un renoncement au politique, annonce au contraire l'extension de l'exigence politique.

¹ Sieyès, *Sur la nouvelle organisation de la France*, in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 262 (je souligne).

C O N C L U S I O N

On associe souvent au libéralisme, et particulièrement au libéralisme économique, le concept de « liberté négative »¹ : la liberté y est définie par l'absence d'entraves, conçue comme un domaine de non-ingérence, aire réservée qui échappe au contrôle social, mais dont nous acceptons, pour mieux la préserver, la limitation par l'instance politique. La thèse physiocratique du développement du droit naturel en société apporte une définition positive de la liberté qui ne correspond en rien à ce concept. La critique des entraves réglementaires à l'initiative individuelle menée par les partisans du *doux commerce* (et qu'intègre la physiocratie) est ce qui s'en rapprocherait le plus ; cependant elle ne se fait pas au nom de la défense d'une aire délimitée d'action individuelle, mais lie le déploiement de l'initiative privée au développement indéfini des réseaux de sociabilité. La thèse du renforcement concomitant de la liberté et des liens sociaux (de quelque façon qu'on conçoive ces liens), commune au *doux commerce*, aux physiocrates et à Sieyès, exclut explicitement toute limitation de la liberté, fût-elle volontaire : selon Dupont de Nemours, Quesnay « a découvert, soutenu, prouvé qu'il n'était pas vrai que les hommes, en se réunissant en société, eussent renoncé à une partie de leur liberté et de leurs droits pour s'assurer l'autre ; que jamais ils ne se sont confédérés pour y perdre, mais au contraire pour y gagner, pour garantir et pour étendre l'exercice et la jouissance de tous leurs droits »². On peut voir l'application de cette conception sur la question des impôts. Une justification, classique, en termes de

¹ Cf. Isaiah Berlin, Deux conceptions de la liberté, in *Eloge de la liberté*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 167-218.

² Dupont de Nemours, lettre à J.-B. Say du 22 avril 1815, in *Les physiocrates, op. cit.*, p. 395 (souligné par l'auteur).

sacrifice consenti, en est donnée par Montesquieu, pour qui « les revenus de l'Etat » proviennent de la « portion que chaque citoyen donne de son bien pour avoir la sûreté de l'autre ou pour en jouir plus agréablement »¹. Pour Sieyès, il n'y a pas là la moindre perte ; dans « la contribution que chaque citoyen paye à la chose publique », il voit « une sorte de restitution : c'est la plus légère partie du profit et des avantages qu'il en tire »². Explication conforme à l'idée physiocratique qui fait de l'impôt une des formes de la socialisation de la richesse disponible.

On a là, à l'évidence, un discours économique, étendu à la politique, mais ce discours ne peut être caractérisé comme un discours essentiellement, ou exclusivement, individualiste. De façon générale, l'invention de l'économie, celle dont Quesnay est l'auteur, ne peut être comprise comme une affirmation de l'individu et de ses droits, dont elle marquerait l'émergence ou le surgissement.

Il y a à cela une raison bien simple : c'est que c'est déjà fait. La thèse physiocratique intervient dans le champ, déjà constitué, du droit naturel moderne. Celui-ci, en déduisant ses règles du seul principe de l'auto-conservation, se passe du recours à des valeurs transcendantes à l'individu. De cet individualisme, la physiocratie hérite, c'en est la base de départ. En ce sens, on peut dire que les premières formulations du droit naturel sont les plus individualistes. Si l'on considère que l'individu moderne est essentiellement « l'être (...) non social », selon la définition de L. Dumont³, on trouvera un tel individu chez Hobbes, beaucoup plus que chez Quesnay. Non seulement parce que l'état de nature (qui disparaît à peu près chez ce dernier) permet une telle hypothèse, mais surtout parce que la relation de sûreté met l'individu, considéré isolément, en position d'extériorité par rapport à l'Etat (qui maintient le lien social). Or la thèse physiocratique substitue à la relation de sûreté l'immanence de l'individu à la société.

On peut même aller plus loin : si l'on définit l'individualité par l'indépendance, ou l'auto-suffisance (comme le fait L. Dumont), la thèse physiocratique n'est pas une thèse individualiste. On trouve une telle conception de l'individualité chez Rousseau. La dénonciation de la confusion entre l'homme social et l'homme naturel, la radicalité, en conséquence, de l'hypothèse de l'état de nature, l'affirmation qu'il existe, entre l'homme et la nature, un équilibre qui, non seulement, assure la conservation de l'existence, mais également la santé et la vigueur,

¹ Montesquieu, *Esprit des lois*, XIII, I.

² Sieyès, *Préliminaire de la Constitution*, in *Ecrits politiques*, op. cit., p. 194.

³ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 264.

la revue exhaustive de toutes les rencontres possibles pour montrer qu'elles ne forment jamais un lien social, l'exclusion, avec la propriété, de toute possibilité de tort... : tous ces éléments montrent que Rousseau compose, avec l'état de nature, l'idéal-type d'une relation de l'homme à la nature, où s'affirme l'auto-suffisance individuelle, et qui sert ensuite de modèle pour analyser les rapports sociaux¹. Or, le discours économique est incompatible avec un tel modèle. L'inégalité de la relation d'ordre physiocratique (entre les propriétaires qui jouissent, et les membres de la classe stérile qui travaillent) exclut, bien évidemment, le modèle rousseauiste d'une multiplicité de petits propriétaires indépendants se suffisant à eux-mêmes et ne se rencontrant que dans la gratuité de la fête². Mais la démarche de Turgot, plus égalitaire, puisqu'elle fait reposer le lien social sur les échanges commerciaux et non sur l'appropriation du produit net, est tout aussi exclusive d'un tel modèle. Il tient à le marquer dès le tout premier paragraphe de ses *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* : il y constate l'impossibilité du commerce dans la supposition d'un partage égal des terres, où chaque homme n'aurait que ce qu'il lui faudrait pour se nourrir », mais en écarte l'éventualité : « L'hypothèse ci-dessus n'a jamais existé, et n'aurait pu subsister. La diversité des terrains et la multiplicité des besoins amènent l'échange des productions de la terre contre d'autres productions. »³ Sieyès reprend, et développe, cette critique. Examinant le concept même de *dépendance*, à laquelle Rousseau assimile la division du travail, il inverse, contre Rousseau, « le bilan de la perte et du gain pour la liberté » du passage de l'état de nature à l'état social, et conclut à l'inexistence de l'indépendance de l'homme sauvage, excluant donc qu'il puisse servir de modèle⁴. Mais, plus encore, la continuité de la division du travail à la représentation permet à Sieyès de passer de la critique de l'indépendance à celle de l'autonomie. Celle-ci fonde, chez Rousseau, l'obligation politique : si « l'obéissance à la loi que je me suis prescrite est liberté », alors, selon le contrat social, on pourra me « forcer à être libre », puisque l'on ne me forcera à obéir qu'à ce que j'ai voulu. Or la conception qu'a Sieyès de l'obligation politique ne passe pas, comme on l'a vu, par une telle adéquation entre la loi civile et la volonté du citoyen, la liberté politique n'est pas, pour lui, l'autonomie. Cela fait ressortir

¹ C'est particulièrement net dans *Emile*. Cf. mon article La forêt, le champ, le jardin, in *Chassez le naturel*, numéro spécial d'*Etudes rurales*, 1989.

² Modèle suisse exposé dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* et dans *La Nouvelle Héloïse*.

³ Turgot, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, *Ecrits économiques* (titres des § 1 et 2), op. cit., p. 123.

⁴ Sieyès, Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif, art. cité du *Journal d'Instruction sociale*, juin 1793, p. 44-46.

que, sans négliger la différence, de nature morale, entre indépendance de l'individu et autonomie du sujet¹, ces termes font partie d'un même couple, et qu'il s'agit, non pas de rapporter la conception positive de la liberté à l'un ou l'autre de ces deux termes, mais de comprendre qu'elle est extérieure au couple lui-même.

Ce couple est, chez Rousseau, indiscutablement moderne : la conception de la nature, où s'affirme l'indépendance individuelle, est entièrement égalitaire, radicalement anti-hiérarchique, et le sujet ne découvre qu'en lui-même la loi morale, qui élabore l'indépendance en liberté. Cependant, la définition de l'indépendance par l'auto-suffisance tient bien à l'Antiquité, à l'*autarkéia* aristotélicienne. Certes, en posant l'individu comme auto-suffisant, Rousseau n'est pas aristotélicien : pour Aristote, il n'est d'auto-suffisance qu'à l'échelle de la cité². Mais lorsque Rousseau, suivant l'analogie classique, passe de l'individu au corps politique, il retrouve très exactement la dimension aristotélicienne de l'*autarkéia* : il affirme ainsi qu'il faut, pour un Etat, « des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même »³.

Cela peut expliquer pourquoi Rousseau, lorsqu'il lui arrive d'aborder des questions relevant du commerce ou de l'économie, le fait avec des catégories mercantilistes, et s'en tient là. Cela explique aussi pourquoi la conception physiocratique de la liberté est étrangère au couple de l'indépendance et de l'autonomie : elle rejette l'auto-suffisance.

Entre l'économie physiocratique et la dimension machiavélienne du mercantilisme, comme entre la thèse physiocratique de l'extension du droit naturel en société et la conception hobbesienne de l'Etat moderne, il y a certes des inflexions importantes, mais elles se font dans la continuité d'une même rationalité : celle de l'intérêt et du droit naturel. La véritable opposition de la physiocratie au mercantilisme est opposition à sa structure aristotélicienne, à cette articulation, autour d'un objectif d'auto-suffisance, de la chrématistique et de l'économie. La preuve s'en trouve dans la difficulté à aller jusqu'au bout d'une telle opposition : on a vu revenir, dans le discours physiocratique, la tentation agrarienne du royaume isolé, se suffisant à lui-même. Mais la preuve s'en trouve

¹ Cf. Rousseau, *Contrat social*, I, VIII : « On pourrait (...) ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui. » Sur la différence entre indépendance et autonomie, cf. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

² Cf. Aristote, *Politique*, II, 2, 1261 b 13 : « Une famille se suffit davantage à elle-même qu'un individu, et une cité qu'une famille... »

³ Rousseau, *Contrat social*, II, IX.

aussi dans son succès : dans la transformation définitive du terme d'autarcie. Il ne signifie plus la capacité d'une société différenciée à développer, en son sein, des échanges réglés par la justice, mais devient synonyme d'un repli sur soi, rétréci et misérable : surgissent les images du malheureux métayer mangeant le peu qu'il cultive difficilement, ou du pauvre royaume « réduit » à des activités précaires.

Que l'économie s'invente dans la destruction de la structure aristotélicienne du mercantilisme oblige à revenir sur le schéma explicatif de la modernité économique le plus couramment reçu. Je veux parler du modèle hégélien, qui identifie comme principe de la modernité celui de la particularité indépendante, ou de la liberté subjective, dont le développement autonome décompose l'unité substantielle immédiate de la vie éthique, que Hegel situe en Grèce¹. C'est une opposition de ce type qui me paraît à l'œuvre dans celle que fait L. Dumont entre holisme et individualisme. Certes, le référent n'est pas le même : la république platonicienne n'est pas la société indienne. Mais on trouverait dans la « belle totalité » de la cité antique, chère à Hegel, les composantes caractéristiques de la hiérarchie selon L. Dumont, et il n'est pas interdit d'envisager le « holisme » comme une variété anthropologique de l'unité substantielle immédiate de la vie éthique communautaire selon Hegel.

Aristote, dans *La Politique*, critique l'idée platonicienne selon laquelle l'« unité la plus parfaite possible est, pour toute cité, le plus grand des biens »², il y voit plutôt ce qui la conduirait à la ruine, et lui oppose sa vision pluraliste de la différenciation à l'intérieur de la cité, sur laquelle repose l'*autarkéia*. La critique n'est donc pas individualiste (Aristote reproche même à Platon d'avoir conçu l'unité de la cité sur le modèle de l'unité de l'individu), elle n'est pas non plus anti-individualiste. Aussi la structure aristotélicienne du mercantilisme, dont l'auto-suffisance est la finalité, n'est-elle, ni ontologiquement ni politiquement, anti-individualiste. D'où la rationalité du mercantilisme comme système ; la structure aristotélicienne est parfaitement compatible avec des catégories politiques modernes, que ce soit celles, machiavéliennes, de la puissance, ou celles, juridiques, et même jusnaturalistes, de la souveraineté. L'Etat moderne n'est pas holiste, et le mercantilisme, qui lui convient, ne l'est pas plus. Sans doute les critiques inspirées par Gournay vont-elles parfois chercher dans la Rome antique le modèle de la réglementation monarchique, identifiant, par exemple, annone et police des grains. Mais on a vu que cette assimilation n'était pas justifiée, que l'administration par la police laisse une place importante à l'initiative privée, et

¹ Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 185 R.

² Aristote, *Politique*, II, 2, 1261 a 15.

que les auteurs mercantilistes exposent très clairement la différence, sur ce point, entre antiquité et modernité.

Le mercantilisme n'est pas holiste parce qu'il n'est pas anti-individualiste, l'opposition n'est pas entre absence de liberté et liberté, mais entre la liberté « protégée » et la liberté comme « système ». Celui-ci implique, certes, une affirmation importante de l'individualité et de ses droits, mais il faudrait l'envisager plutôt comme un changement de statut que comme une nouveauté radicale, un surgissement passant par la destruction de ce qui le précède : la métaphore kantienne de la fin de la tutelle, du passage de la minorité à la majorité, à l'âge adulte¹, serait sans doute plus adéquate, pour comprendre ce changement.

C'est pourquoi la nouveauté économique ne peut être comprise en termes d'individualisme « essentiellement non social ». S'il y a, entre l'individuel et le social, une incontestable distinction, ils ne sont pas exclusifs ; les conceptions nouvelles de l'individuel, comme du social, se constituent en même temps, et sont compatibles. C'est ce qu'on peut conclure, tant de la thèse physiocratique elle-même que du compagnonnage entre les *Economistes* et les héritiers de Gournay. L'analyse physiocratique en termes de classes et l'affirmation libérale des droits sacrés de l'individu vont de pair et se prêtent un appui mutuel. Les deux analyses convergent, en effet, dans une même promotion politique des valeurs privées.

La principale distinction n'est pas entre l'individu et la société, ce sont deux conceptions politiques qui s'opposent : l'auto-suffisance est un objectif politique, qui structure la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, du peuple et du souverain, et la démarche, qui déconstruit cet objectif, a une signification politique. La rationalité politique de l'Etat moderne repose sur un certain partage, repérable déjà chez Machiavel, quand il conseille au Prince qui vient d'adjoindre à sa domination une province nouvellement conquise d'y laisser, pour mieux la conserver, les peuples à leurs anciennes coutumes². Il indique par là le domaine privé, laissé à la routine et à la tradition, qui ne relève pas de la raison d'Etat, de la science du politique. D'où le déclin du sens ancien du mot « libéral » : si telle est la qualité du Prince qui dépense publiquement, avec faste et prodigalité, il vaut mieux, remarque Machiavel, ne pas avoir une telle réputation, quand on ne peut l'obtenir qu'en alourdissant les impôts³. C'est au prestige du « roi dépensier », et aux avantages du don et du contre-don, substituer le partage entre le bien du Prince et celui de ses sujets. Le domaine

qui, selon Hobbes, est généralement laissé au « silence de la loi » relève du même partage entre les activités privées des sujets de la souveraineté et la raison d'Etat, partage où l'on peut également retrouver celui de l'*oïkos* et de la *polis*, puisque le domaine privé réunit le commerce (« la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres ») et la famille (« choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable »¹). Il s'agit là d'une distinction entre deux sphères d'activités différentes, beaucoup plus que d'une limitation : les points de rencontre entre ces deux sphères ont pour fonction de reproduire cette distinction, comme on peut le voir sur la question des impôts. La définition qu'en donne Montesquieu peut être interprétée de la sorte : dans la partie de son bien dont on se sépare, il faut sans doute voir moins une perte que la distinction du public et du privé, qui fait exister la liberté.

Ce partage est à l'œuvre dans la théorie mercantiliste : la rationalité de son discours est du côté de la généralité de l'Etat, laissant hors d'elle tout ce qui relève de l'initiative privée, c'est-à-dire de l'expérience. La constante référence que fait l'opposition négociante au *secret* de ses activités montre que l'accord sur ce partage n'est pas donné une fois pour toutes, mais non qu'il n'existe point : la démarche de Gournay, de ce point de vue, participe de la rationalité du mercantilisme. C'est la physiocratie qui y met fin, en réunissant dans une même science ce que le mercantilisme disjoignait : la généralité du gouvernement économique et les conduites individuelles. Les activités jusqu'alors considérées comme privées (acheter, vendre, cultiver) deviennent par là, comme le dit l'abbé Baudeau, « une de ces raisons d'Etat du premier genre », la sphère privée se hausse à la dimension publique, le fermier ou le propriétaire ne sont plus des hommes privés, mais des *citoyens*. Telle est la promotion politique des valeurs privées que réalise la physiocratie, et à laquelle s'associent les héritiers de Gournay (ils continuent cependant à soustraire le secret du négociant à cette publicité élargie).

Sans doute retrouve-t-on ici des distinctions bien connues : public et privé, société civile (au sens hégélien) et Etat, ou gouvernement. Mais, là aussi, il faudrait quelque peu les revoir. D'abord les deux distinctions ne sont pas équivalentes : la relation de sûreté, constitutive de la distinction du public et du privé, et base d'affirmation de la liberté individuelle, peut très bien exister sans qu'il y ait de distinction entre société et Etat. Hobbes en est l'exemple : en face de l'Etat, on ne trouve que des individus, ou des « organisations sujettes », mais il n'existe pas une société, générale, distinguée de l'Etat. Ensuite il n'y a pas, chez les phy-

¹ Cf. Kant, *Réponse à la question qu'est-ce que « les lumières » ?* (1784).

² Machiavel, *Le Prince*, III.

³ *Ibid.*, XVI.

¹ Hobbes, *Leviathan*, XXI, *op. cit.*, p. 224.

siocrates, de distinction entre société et Etat, mais bien une résorption de l'Etat, de la relation de souveraineté, dans l'immanence du corps social. Ce qui est en jeu, c'est l'indépendance de décision de l'instance étatique : la critique de la raison d'Etat est affirmation d'un « tout est moral ». C'est-à-dire que le problème n'est pas celui, postérieur au libéralisme, de répondre au « tout est politique » en lui soustrayant tant le pôle privé que le domaine réservé des activités économiques, il est de répondre au « tout est moral », en dégageant une sphère propre de l'Etat : c'est bien ainsi que Hegel dénonce la confusion de la société civile et de l'Etat, et, refusant de ne voir dans celui-ci qu'un moyen, lui réserve une finalité propre.

Sans doute l'instrumentalisation du gouvernement, chez Sieyès, relevait-elle pour Hegel d'une telle confusion. Grande, cependant, est l'importance de la différence, sur la théorie du gouvernement et de la décision politique, entre les physiocrates et Sieyès, et l'on a pu voir comment celui-ci, en redonnant, avec le tort, un objet propre à une instance politique différenciée au sein de la nation, peut répondre sur la question de la sûreté, c'est-à-dire de la liberté, menacée par la prise en masse de l'unité expressive de la nation, par le despotisme de l'évidence.

Du mercantilisme à la physiocratie, ce qui change, ce n'est pas tant l'apparition du raisonnement économique (on a pu suivre, de Law à Forbonnais, sa complexité et sa précision) que le domaine où il fonctionne. Le mercantilisme cherche à équilibrer des secteurs, individuels ou collectifs, qui restent différents : son domaine de fonctionnement est l'hétérogène, ce qui en fait une théorie du développement. A cette recherche équilibrée, et progressive, d'une lente unification des inégalités et des disparités, la physiocratie substitue l'unité d'un circuit continu des richesses, et l'uniformité de la décomposition individualiste. La nation, domaine de fonctionnement du raisonnement économique physiocratique, est bien un espace homogène. Mais cette homogénéité n'est pas la même que celle à laquelle se réfère l'hypothèse de spécialisation : c'est une topologie sociale, non une formalisation scientifique. Lorsque Turgot oppose à la fragmentation arbitraire des frontières politiques la continuité et l'unité des échanges commerciaux, il opère, en distinguant le gouvernement et la nation, une redistribution de l'espace social, il ne sépare pas la généralité théorique de la diversité empirique : il fait bien de l'*économie politique*, pas de l'*économie générale*.

Cette dimension politique de l'économie, qui en fait la découverte d'une nouvelle topologie sociale, celle de la nation, est commune aux physiocrates et à Adam Smith, auteur de la *Richesse des nations*. Ce qui, à l'intérieur de ce terrain commun, différencie les versions françaises et anglaises, c'est que la première fait

procéder de l'excès, et consommer dans la jouissance, ce que la deuxième rapporte au manque et fait développer par le travail.

Ce qui sépare la jouissance du travail peut être rapporté à l'archaïsme de la physiocratie, et lui interdire de faire partie de ce que l'on appelle généralement l'économie politique classique (Smith, Ricardo, Malthus, Marx) et que l'on différencie de l'économie générale marginaliste, introduite par Jevons et Walras. La physiocratie branche l'activité humaine sur le circuit naturel, l'unité de l'économie se pense en Dieu, ou dans la nature, pas dans l'homme. Albon, présentant le mouvement physiocratique des richesses, pose que « cette reproduction (est) principalement due à la propriété féconde dont le Ciel a doué la Nature et dont il a permis à l'homme de diriger à son profit la puissante activité »¹ : on montrera là l'inscription de l'homme dans un ordre naturel statique, qui exclut toute position d'un sujet actif de la connaissance et de l'histoire. L'économie ne deviendrait une science humaine qu'en fondant sa positivité sur le travail : l'homme découvre sa finitude et se pose comme sujet historique. Cette interprétation — celle de M. Foucault dans *Les mots et les choses*² — est compatible³ avec celle de L. Dumont qui voit dans la valeur-travail de l'économie politique classique le mode principal d'affirmation de l'individualisme moderne. Aussi met-on en continuité l'économie politique classique et l'économie générale (on cherche même dans la première le fondement de la seconde), alors qu'on rejette, hors de cette modernité, la physiocratie.

Cette interprétation serait acceptable si le travail était bien la valeur incontestable de la modernité. Or, on peut raisonnablement en douter.

L'argument de la valeur-travail est dans un étroit rapport de convenance avec la conception qu'a L. Dumont de la modernité économique. Le travail est ce rapport de l'homme à la nature, dont la modernité ferait le paradigme des rapports sociaux, et le travail est la *substance* de la valeur : que dans une telle substance l'individualité soit posée, c'est ce dont Aristote lui-même ne disconvient pas, lui pour qui l'individu est la substance première. Mais on peut justement douter que cette affirmation substantialiste soit constitutive de la modernité économique. On s'avisera peut-être qu'il y a quelque paradoxe à trouver dans la valeur-travail de l'économie politique classique le fondement « métascientifique » d'une économie générale, qui l'a rejetée dans la métaphysique : comme l'admet

¹ Albon, *Eloge historique de François Quesnay*, op. cit., p. 40.

² Op. cit., cf. en particulier p. 321-322.

³ Comme on le voit dans l'ouvrage de P. Vidonne sur *La formation de la pensée économique* (op. cit.).

L. Dumont, « dans le langage de Schumpeter, c'est-à-dire dans un langage strictement économique, il n'y a jamais eu de théorie de la valeur-travail digne de mention »¹. Peut-être pourrait-on trouver dans la théorie de la valeur qu'exposent Turgot, Morellet, puis Condillac², une meilleure introduction à l'analyse économique : non seulement parce que la valeur y est fondée sur l'utilité (la psychologie des modernes), mais surtout parce qu'elle est toujours un rapport (« valeur estimative » pour l'individu, rapport entre deux « valeurs estimatives » — donc entre deux rapports — dans l'échange). Sans tomber dans les pièges de la rétrospection, on peut estimer que cette conception relationnelle de la valeur, qu'on voit apparaître dans l'ontologie du frivole, est, plus qu'une métaphysique de la substance, caractéristique de la modernité.

Peut-être la valeur-travail n'est-elle pas ce qui inaugure le discours économique. Peut-être le travail n'est-il pas la caractéristique anthropologique décisive. Certes, on l'admet généralement : alors que l'Antiquité faisait de la contemplation la finalité dernière de l'humanité, opposait la spéculation à l'action, dégradait le travail dans l'animalité, la modernité a mis le travail au centre de sa conception de l'homme. Tellement que cette reconnaissance transcende les oppositions : elle est commune au libéralisme et au marxisme, au capitalisme et au socialisme. Tous ces systèmes sont fondés sur le travail. Marx qui dénonce l'aliénation, mais non le travail, vient renforcer la lecture de Hegel pour faire du travail l'instrument de libération de l'homme. « Travailleur, ton vrai nom c'est l'homme ! » proclame une chanson révolutionnaire du siècle dernier. On remarquera cependant que les idéologies qui ont tenté de faire du travail une valeur cardinale, qu'il s'agisse de l'apologie bourgeoise des vertus ascétiques du travail, ou de l'éloge prolétarien du stakhanovisme, n'ont guère réussi qu'à reproduire des moralismes antérieurs. Il ne s'agit certes pas d'engager ici un débat sur le travail qui déborderait largement les limites de cette étude. Simplement de poser cette question : et si le travail ne suffisait pas à définir l'humanité ?

Ce qui est en cause ce n'est certes pas l'importance du travail, mais la matrice de son paradigme industriel : ce rapport qui, mettant d'emblée l'homme en opposition avec la nature, inaugure l'histoire. A l'industriel, il faudrait préférer l'industrius, à la façon de Galiani, ou plutôt de Sieyès : ne pas court-circuiter le branchement à la nature, mais y inclure l'artifice, mettre le naturel en continuité avec l'artifice, de telle sorte qu'il n'y ait plus lieu de les opposer. Alors le paradigme proposé par Albon, celui de l'homme capable de « diriger à son profit

la puissante activité » de la nature, ne paraîtra plus archaïque. Il peut être considéré comme un type de rapport à la nature substituable au schéma de maîtrise, qu'appliquerait une écologie de la gestion des flux d'énergie, où le raisonnement physiocratique du maximum de jouissances pour le minimum de dépenses pourrait fonctionner. Sans doute, dans une telle écologie, la place de l'homme fait-elle problème¹, et l'on retrouverait là une des difficultés de la démarche physiocratique, mais cela permet de comprendre que cette insertion de l'homme dans les déséquilibres des processus naturels ne relève pas d'une *épistémè* dépassée.

Telles sont quelques-unes des raisons qui permettent de conclure que la nouveauté physiocratique n'est pas périmée, qu'elle peut encore être appliquée. Ces applications cependant ont une condition commune : la reconnaissance de la rareté. Turgot rompt avec les physiocrates sur la question des rendements décroissants, sur la raréfaction du branchement à la source. Qu'il s'agisse de faire des calculs d'utilité marginale pour diversifier les profits, définir l'allocation optimale des facteurs de production, ou qu'il s'agisse de programmer la gestion des ressources naturelles, le présupposé est toujours celui de la rareté. Une des grandes convictions de notre époque est que l'âge de l'abondance est définitivement révolu, les pays de cocagne derrière nous, certainement pas devant, et que là même où nous souffrons de la surproduction, celle-ci n'est pas l'abondance. On pourrait même dire que le discours économique naît de la conscience de la rareté : tout son objectif est d'augmenter la production, ou de faire apparaître des pôles d'accumulation, là, où, naturellement, il n'y a rien, ou si peu.

Il ne peut qu'en être ainsi, du moment où l'on abandonne l'objectif — et l'idée — de l'auto-suffisance. Entre l'articulation mercantiliste de la chrématis-tique et de l'économie et la vieille *socialitas*, d'origine stoïcienne, qu'on lui oppose, il n'y a finalement qu'une différence d'échelle : il s'agit de savoir à quel niveau, celui de l'Etat-nation ou celui du monde, se réalise l'auto-subsistance ; aussi les conceptions de la *socialitas*, au xvii^e siècle, ne sont-elles souvent que la base d'affirmation de la monarchie universelle, c'est-à-dire des ambitions hégémoniques d'un Etat. La critique de la jalousie commerciale et la justification de la liberté du commerce faites par Hume, reprises par Galiani, formellement acceptées par les physiocrates, rompent tout autant avec la *socialitas* qu'avec les prohibitions mercantilistes, car elles ne déplacent pas le lieu de l'auto-suffisance, mais en annulent l'idée. Dire que les différentes nations ont réciproquement intérêt à leur développement, car cela augmente le volume des échanges, c'est aban-

¹ L. Dumont, *Homo aequalis*, op. cit., p. 124.

² Condillac, *Le commerce et le gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre*, 1776.

¹ Cf. R. Larrère, L'écologie, ou le geste d'exclusion de l'homme, in *Maîtres et protecteurs de la nature*, sous la direction de A. Roger et F. Guéry, 1991, Ed. Champ-Vallon, p. 173-196.

donner l'idée d'un surplus mesurable, pour ouvrir à « l'explosion infinie des manufactures », spirale de développement du « corps productif », qui jamais n'annule le manque et la rareté, mais les suppose, course infinie du désir, qui jamais ne peut-être comblé, ascèse et non-jouissance.

En faisant voir le risque de la disette, là où l'on rêvait l'abondance, la physiocratie participe à la naissance du discours économique. Mais l'idée physiocratique de la jouissance est complètement réfractaire à son pessimisme. Là encore, on peut voir un archaïsme, une survivance de l'auto-suffisance : on expliquerait par là la tentation du royaume isolé, le repli sur le territoire agricole, pour jouir de ses richesses, sans recourir aux « précaires » ressources des manufactures. A moins qu'on ne trouve dans ce paganisme de la jouissance étranger à tout ascétisme chrétien ce qui peut subvertir le discours économique généralisé. S'il est une reprise du principe physiocratique de la jouissance, il ne serait plus à chercher dans l'économie, mais dans ce qui reste à ses entours, pour la critiquer. Pourquoi pas chez Fourier : dans les « séries harmoniques », dans la combinaison des passions, tant « cabalistes » que « sociétaires », on pourrait peut-être trouver une application possible du principe du maximum de jouissances pour le minimum de dépenses, qui en ferait une économie politique du désir reconduit à la satisfaction possible du besoin.

I N D E X

- Abeille, L. P., 222, 233-235, 237 n., 239, 260 n.
 Albon, comte d', 193, 204, 207, 317-318.
 D'Alembert, Jean Le Rond, 60, 66-69, 75, 78-86, 89.
Année littéraire (E. Fréron), 154 n.
 Argenson, René-Louis Voyer, marquis d', 176, 192.
 Aristote, 17-18, 23, 27, 29, 31, 38, 104-106, 111 n., 118, 254, 256, 292, 312-313, 317.
 Augustin, saint, 72.
 Bacon, Francis, 67, 82-83, 256.
 Baczko, B., 242.
 Badiou, A., 87 n.
 Baker, Keith M., 7.
 Barbeyrac, Jean, 11-12, 17-22, 28-29, 31, 34, 37, 39-44.
 Barnave, Antoine Pierre Joseph Marie, 300.
 Barère, 278.
 Barret-Kriegel, Blandine, 10, 18 n., 110 n., 305 n.
 Bastit, M., 18 n.
 Baudeau, abbé, 7, 225, 228, 231, 233-235, 237-241, 243-245, 247-248, 252, 315 ; *Avis au peuple*, 225 n., 228, 238 ; *Introduction à la philosophie économique*, 238 ; *Avis aux honnêtes gens*, 240 n.
 Bayle, Pierre, 20, 40-43, 57, 70.
 Belaval, Yvon, 16.
 Benrekassa, Georges, 283 n.
 Berlin, Isaiah, 309 n.
 Berthier, R. P., 67, 82-83, 89.
 Bigot de Sainte-Croix, 205.
 Bodin, Jean, 97-98, 105, 109 ; *Réponse au paradoxe de M. de Malestroït*, 97 ; *Les six livres de la République*, 97.
 Boisguilbert, 96, 99, 175, 177, 181.
 Bordes et Morange, 218 n.
 Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, 231.
 Boucher d'Argis, 39, 51.
 Bourgeois, B., 16.
 Burlamaqui, J.-J., 11-12, 19-20, 32, 40, 44-50, 52, 55, 197 ; *Principes du droit naturel*, 44.
 Calvin, Jean, 217.
 Cantillon, 100 n., 147 n.
 Carcassonne, E., 161 n.
 Carrive, Paulette, 16.
 Carmichael, 42 n.
 Carnéade, 21-24, 26, 33-34, 40, 73.
 Carré de Malberg, 290 n., 294 n.
 Caylus, Mgr de, 71.
 Charron, 19, 22, 40.
 Chassagne, S., 139 n.
 Chartier, Roger, 7 n.
 Cherbury, Herbert de, 21.
 Child, Josias, 100 n., 127, 129, 135, 137, 146 n., 210.
 Choisy, abbé de, 105.
 Cicéron, 21, 45-46, 161.
 Clicquot-Blervache (pseudo-de L'Isle), 162-163, 164 n., 165 n., 167 n., 174 ; *Considérations sur le commerce*, 136 n., 146.
 Colbert, 105, 138, 176, 255.
 Cole, C. W., 96 n.
 Condillac, abbé Etienne Bonnot de, 45 n., 67, 69, 76, 92, 165, 318 ; *Dictionnaire des synonymes*, 92.
 Condorcet, Jean Antoine Nicolas, marquis de, 177 n., 222 n., 230, 231 n., 247-250, 259 ;

- Monopole et monopoleur, 225 n.; *Lettre d'un laboureur*, 225 n.
- Courtine, J.-F., 18 n.
- Coyer, abbé, 150-152, 155-161, 174, 241, 280; *La noblesse commerçante*, 136 n., 138, 157-158, 241; *Défense du système de la noblesse commerçante*, 136 n., 156; *Dissertation sur le peuple*, 157, 240-241; *Dissertation sur la patrie*, 157-158; *Cbinski, histoire cochinchinoise*, 170 n.
- Cumberland, 25, 47.
- Dagognet, François, 183, 188 n., 274 n.
- Daire, E., 255 n.
- Decker, Matthew, 128 n.
- Deleule, Didier, 16, 164 n., 168 n., 262 n.
- Depître, E., 139 n., 153 n.
- Derathé, Robert, 25 n., 242 n.
- Derrida, Jacques, 165 n.
- Descartes, René, 18, 49, 256.
- Deyon, P., 96 n.
- Diderot, Denis, 14, 39, 45 n., 51-57, 59, 65, 67, 69, 71-73, 77, 82-91, 93, 167, 168 n., 186, 220, 249, 266, 267, 294; *Prospectus de l'Encyclopédie*, 60, 61 n., 66, 72, 82, 86, 89; articles « Art », 82-84; « Droit naturel », 39, 51, 57, 61 n.; « Encyclopédie », 84, 90; *Apologie de l'abbé Galiani*, 222, 225 n.; *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 61 n., 65; *Lettre sur les aveugles*, 60; *Lettre sur les sourds-muets*, 89; *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 85; *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades*, 61 n., 256; *Supplément au voyage de Bougainville*, 56.
- Dobb, M., 96 n.
- Dockès, P., 106 n.
- Doctrines françaises avant 1800 (Les)*, 93 n.
- Dortous de Mairan, 108 n.
- Dufour, A., 18 n.
- Duhamel du Monceau, 181, 246; *Traité de la conservation des grains*, 179; *Réflexions sur la police des grains*, 225 n.
- Dumont, Louis, 9, 204, 221, 310, 313, 317-318.
- Dunn, John, 42 n.
- Dupont de Nemours, 8-9, 11-12, 177 n., 194-197, 201-202, 203 n., 212, 221 n., 224, 225 n., 227, 229, 231-232, 241, 242 n., 245-246, 248, 270, 276, 309; *Origine et progrès d'une science nouvelle*, 193.
- Dupuy, J.-P., 6 n.
- Dutot, 101 n., 121.
- Ecole de Francfort, 9.
- Ecole du droit naturel, 11, 39.
- Ehhard, Jean, 16.
- Encyclopédie*, 7, 12, 20, 39, 51, 60, 66, 71, 78-79, 82-85, 87, 89-90, 93, 99-100, 116, 129, 144, 152, 167, 169, 184 n., 189, 214, 243.
- Ephémérides du citoyen*, 15, 184 n., 199, 218, 225 n., 228, 230, 240, 242, 247.
- Epicure, 71.
- Euclide, 264.
- Fabre, J., 157 n.
- Fauré, Christine, 269 n.
- Félice, de, 44-45, 47.
- Fénelon, 28, 98, 175.
- Finley, M., 104.
- Fleury, Claude, 98.
- Fleury, Gabriel, 99 n.
- Forbonnais, François Véron de, 12, 99-103, 107, 109, 111-116, 118-119, 121-129, 131-134, 137, 140-143, 145 n., 147, 150, 154-157, 162, 166, 171, 178-179, 184, 186, 188, 222, 235, 249, 256, 259 n., 260 n.; article « Commerce » de l'*Encyclopédie*, 101; *Eléments du commerce*, 99, 138, 140-141, 178; *Examen des toiles peintes*, 137, 139, 141; *Examen des principes sur la liberté du commerce des grains*, 225 n.; *Lettre à M. F.*, 154; *Principes et observations économiques*, 184; *Réflexions sur la nécessité...*, 101; *Recherches et considérations sur les finances de la France*, 121.
- Foucault, Michel, 6 n., 9-10, 67, 69 n., 119, 138, 162, 208, 223 n., 230 n., 245, 317; *Les mots et les choses*, 317.
- Fourier, Charles, 320.
- Fox, E. W., 211 n.
- Frochot, 292 n.
- Furet, François, 302 n.
- Gagnebin, B., 44 n.
- Galiani, abbé Ferdinand, 14, 112, 129, 168 n., 186, 220, 222-223, 249-268, 273, 304, 318-319; *Della moneta*, 251; *Dialogues sur le commerce des blés*, 222, 225 n., 249-252, 256, 262, 264.
- Galilée, 256.
- Gide, Charles, 5.
- Goldschmidt, Victor, 25 n., 61 n., 65 n., 66 n., 69 n., 70 n., 78 n., 79 n., 199 n.
- Gournay, Jacques-Claude Vincent de, 12-13, 91, 100-101, 126-127, 132-137, 139, 142-144, 145 n., 146-150, 153, 156-157, 161-168, 170-172, 174-175, 177-178, 182, 188-189, 204-205, 210, 214-215, 218, 223, 255, 262, 269, 280-281, 284, 314-315; *Remarques sur la traduction de Child*, 135, 138, 142-143, 148-149, 157; *Toiles peintes*, 136 n., 139; *Compagnie des Indes*, 136 n., 148.
- Graslin, 242.
- Grégoire, abbé, 287.
- Grimm, *Correspondance littéraire*, 72.
- Grotius, 10-11, 17, 20-23, 25-30, 33-34, 36; *Droit de la guerre et de la paix*, 20-21.

Gua de Malves, 128 n.
Guéry, Alain, 116 n., 179 n.

Habermas, J., 10, 81 n.
Haggenmacher, P., 18 n.
Harsin, P., 95 n., 120 n.
Harvey, 107.
Heckscher, 96 n.
Hegel, 313, 316, 318.
Helvétius, 7, 59 n., 72-77, 92, 243; *De l'esprit*, 61 n., 72, 88 n.
Herbert, 178-182, 186-189, 226; *Essai sur la police générale des grains*, 156, 173.
Hérodote, 19.
Hirschman, A. O., 8, 37 n., 91 n., 144, 145 n., 147, 211 n.
Hobbes, 10, 13, 17, 19, 27, 29-30, 32-37, 41, 45, 47-48, 52-55, 60, 71, 76, 127, 132, 148-149, 198, 202, 232, 275-277, 295, 305-306, 310, 315; *Le Léviathan*, 54, 115, 277.
Holbach, baron d', 75, 243; article de l'*Encyclopédie* « Représentants », 243; *Système de la nature*, 75.
Hont et Ignatieff, 39 n., 42 n.
Hume, David, 42, 43 n., 96, 136, 164 n., 168 n., 262, 319.
Hutcheson, 45.
Hutchison, 38 n., 43 n.

Jevons, 317.
Journal de l'agriculture, 184 n., 225 n.
Journal du commerce, 152 n.
Journal économique, 175 n., 225 n.
Journal des savants, 139.

Kant, E., 314 n.
Kaplan, S. L., 177 n., 178 n., 221 n., 222 n., 227 n., 231, 238 n., 243 n., 260 n.
King, Charles, 101 n.
Kosellek, R., 81 n.
Kubota, Akitou, 202 n.

La Condamine, 108 n.
Labrousse, Elisabeth, 41 n., 42 n.
Lacoue-Labarthe, P., 284 n.
Lactance, 21.
Larrère, C., 221 n., 290 n., 311 n.
Larrère, R., 16, 319 n.
Laurent, Pierre, 24 n.
Lavoisier, 274.
Law, 102, 108, 112, 119, 120, 123, 132.
Leibniz, 32, 40-41, 43-44, 165.
Le Trosne, 208, 209 n., 225 n., 230-231, 247.
Locke, John, 25, 42, 85, 166, 199-200, 202, 256, 272, 276, 280.
Loysel, 157 n.

Luftalla, 193 n.
Lüthy, H., 211, 217 n.

Mably, Gabriel Bonnot de, 201, 245.
Machiavel, N., 22, 34, 96-98, 144-145, 243, 314; *Le Prince*, 34, 98.
Machon, Louis, 96.
Malebranche, 49, 52, 54, 196, 202-203; *Traité de morale*, 202.
Malherbe, Michel, 67 n., 83 n.
Malthus, 317.
Mandeville, 9, 43, 62, 70, 90-91, 117, 144, 164.
Manin, Bernard, 11 n., 20 n., 290 n., 295 n.
Marcaggi, V., 203 n.
Marin, Louis, 23.
Marion, J.-L., 49 n.
Markovits, F., 57 n., 88 n.
Marx, K., 5, 193, 199, 317-318.
Maupertuis, 81, 108 n.
Melon, 62-63, 74, 96, 101 n., 102-103, 107-111, 113-118, 121-123, 125-126, 129, 131-133, 136, 140, 144-145, 164; *Essai politique sur le commerce*, 96.
Mémoires de Trévoux, 62 n., 67, 139.
Mercier de La Rivière, 7, 11, 198-199, 201-203, 206-207, 210 n., 219, 220 n., 222, 233, 243, 245; *L'intérêt général de l'Etat*, 222, 225 n., 233, 243; *L'ordre naturel essentiel*, 202.
Mercur de France, 62 n., 102 n.
Mersenne, 20-22, 60.
Meyssonnier, S., 100 n., 107 n., 108 n., 131 n., 135 n., 138 n., 213 n., 242 n.
Milner, J.-C., 87 n.
Mirabeau, Victor, marquis de, 95, 175-176, 267.
Mirabeau, Honoré Gabriel, comte de, 270, 272, 279, 287.
Montaigne, Michel de, 19, 22, 40, 61 n., 88 n.
Montchrestien, Antoine de, 106, *Traité de l'économie politique*, 106.
Montesquieu, 11 n., 30 n., 62, 96, 101 n., 114, 118, 125, 126 n., 130, 133, 148, 150 n., 153, 158, 166 n., 168 n., 195, 211, 229, 244, 253, 310, 315; *Esprit des lois*, 130, 158 n.
Moreau, Jacob Nicolas, 139, 145 n., 162, 269.
Morellet, abbé, 137, 144, 162, 163 n., 166, 168, 171-172, 218, 255 n., 256, 318; *Toiles peintes*, 136 n.; *Réfutation des Dialogues sur le commerce des blés*, 256 n.
Morilhat, C., 137 n., 218 n.
Morrison, C., 121 n., 140 n.
Mounier, J.-J., 278, 286-287, 294, 299-300.
Mousnier, R., 116 n.
Murphy, A., 100 n., 135, 136 n.
Naudé, G., 22.

- Oncken, 100 n.
- Parmentier, 274.
- Pascal, Blaise, *De l'esprit géométrique*, 85-86.
- Pasquino, Pasquale, 20 n., 35 n., 38 n., 271 n., 295 n., 301 n., 305 n.
- Pécharman, Martine, 84 n., 86 n.
- Perrot, J.-C., 43 n., 92 n., 183, 191 n.
- Pétion, 287.
- Petit, Alain, 21 n.
- Petty, W., 63, 109, 131 n.
- Pii, Eluggero, 114 n. 130 n.
- Pintard, R., 22 n.
- Pitkin, H., 303 n.
- Pitte, J. R., 100 n.
- Platon, 23, 105, 106 n., 111 n., 256, 313.
- Plumart de Dangeul (pseudo-Nickolls), 132, 161 n., 174, 177, 180, 187; *Remarques sur les avantages et les désavantages*, 136 n.
- Pocock, J. G. A., 9, 38 n., 62 n., 65 n., 132 n., 136.
- Polanyi, K., 112.
- Popkin, R. H., 20 n., 21 n.
- Postigliola, A., 52 n.
- Prades, abbé de, 71, 76, 82.
- Proust, J., 39.
- Pufendorf, 11, 17, 19, 20, 22, 24-39, 41-42, 44-45, 47, 49-50, 53, 60, 68, 70, 72, 147, 197, 204, 274, 276; *Droit de la nature et des gens*, 17-18; *Eris scandica*, 24 n.
- Quesnay, François, 5, 8-9, 11-14, 95, 180-183, 185-213, 216 n., 219, 221 n., 223, 226, 238, 241, 244, 270, 309-310; articles de l'*Encyclopédie*, « Evidence », 202, 204; « Fermiers », 7, 12, 182-184, 189-190; « Grains », 7, 12, 100, 173, 182-183, 189-191, 193; « Hommes », 191, 193; « Impôts », 193; *Despotisme de la Chine*, 244; *Dialogue sur le commerce*, 189; *Dialogue sur les travaux des artisans*, 189; *Le droit naturel*, 9, 195; *Gouvernement des Incas du Pérou*, 212; *Maximes générales du gouvernement d'un royaume agricole*, 181, 193; *La physiocratie*, 9, 195; *Problèmes économiques*, 191, 238; *Tableau économique et Analyse de la formule arithmétique*, 189, 191-195, 206, 208, 211-213, 238, 240, 244.
- Rabaud Saint-Etienne, 286.
- Ramsay, 28, 34.
- Rétat, Pierre, 196 n.
- Rials, Stéphane, 52 n.
- Ricardo, 317.
- Richard, G., 153 n.
- Richelieu, 22-23, 80, 96.
- Richet, Denis, 96 n.
- Riley, P., 52 n.
- Rivero, J., 203 n.
- Roederer, 294.
- Roger, J., 54 n.
- Rothkrug, L., 22, 96-99, 104, 109, 122 n., 174.
- Rousseau, Jean-Jacques, 15, 25, 59-71, 74-75, 77-79, 81-83, 90-91, 106 n., 165, 267, 295, 297, 310-312; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 242; *Discours sur les sciences et les arts*, 59-61, 65, 67, 77, 81; *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 59, 61 n., 62-63, 65, 75; *Essai sur l'origine des langues*, 60; *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, 61 n., 79; *Manuscrit de Genève*, 70; *Préface du Narcisse*, 61 n., 62, 65, 69-70.
- Ruysen, Th., 97 n.
- Sainte-Foix, P. H. de, chevalier d'Arcq, *La noblesse militaire*, 153-154.
- Salleron, Louis, 196 n.
- Savary, *Dictionnaire du commerce*, 101 n., 108.
- Say, Jean-Baptiste, 8-9, 194-195, 212.
- Schelle, G., 135, 146 n.
- Schumpeter, J. A., 38 n., 121 n., 196 n., 218, 318.
- Serres, Michel, 87 n., 216 n.
- Sève, René, 18 n., 41 n.
- Sextus Empiricus, 21 n.
- Shaftesbury, 45.
- Sieyès, E., 8, 15, 153, 270-285, 288-307, 310-311, 316, 318; *Discours de l'an III*, 304; *Essai sur les privilèges*, 153, 276-277, 281; *Lettre aux économistes*, 8, 272; *Préliminaire de la Constitution*, exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen, 270, 294, 297, 300; *Qu'est-ce que le tiers état ?*, 278, 281, 283, 285, 289-290, 301; *Sur la nouvelle organisation de la France*, 299-300, 302.
- Smith, Adam, 6, 37-39, 42, 43 n., 95, 219, 273, 316-317; *La richesse des nations*, 38, 316.
- Spinoza, 30.
- Starobinski, J., 144 n.
- Strauss, Léo, 9-10.
- Sully, 175.
- Tacite, 79 n.
- Terme, Jean-Joseph, 269.
- Thomas d'Aquin, saint, 24.
- Tinland, F., 295 n., 305 n.
- Tocqueville, A. de, 280.
- Tsuda, Takumi, 100 n., 135.
- Tuck, R., 11 n., 20 n., 26 n.
- Tully, J., 200.
- Turgot, Anne Robert Jacques, 12, 137-138, 150, 153, 163, 166, 168-172, 180, 201, 212, 214-222, 225 n., 226, 227 n., 228 n., 229-232, 234-239, 245-248, 254-255, 280, 311, 316, 318-319; articles de l'*Encyclopédie*, « Foire », 169, 214; « Fondation », 166, 169; *Eloge de Vincent de Gournay*, 173; *Lettres à l'abbé Terray*, 225 n., 234; *Mémoire sur les prêts d'argent*, 217; *Réflexions sur les richesses*, 311.
- Vauban, Sébastien Le Prestre, seigneur de, 96, 99, 107-110, 122, 128, 130.
- Vento de Pennes, 174 n.
- Vidonne, P., 194 n., 317 n.
- Villey, Michel, 10 n., 17-18, 23.
- Volpilhac, Catherine, 79 n.
- Voltaire, François Marie Arout de, 7, 62 n., 96, 150 n., 168 n., 221.
- Wallenstein, I., 96 n.
- Walras, 317.
- Weber, Max, 200, 201 n.
- Weulersse, Georges, 5, 175 n., 184 n., 221 n., 269.
- Wilson, A. M., 60 n., 72 n.

T A B L E

Introduction, 5

Chapitre I — Droit naturel et sociabilité, 17

Chapitre II — La sociabilité des Lumières, 59

Chapitre III — Le mercantilisme : la rationalité du système, 95

Chapitre IV — Les doux principes du commerce, 135

Chapitre V — L'invention de l'économie, 173

Chapitre VI — La philosophie des blés, 221

Chapitre VII — Sieyès : Le gouvernement représentatif d'une république industrielle, 269

Conclusion, 309

Index, 321