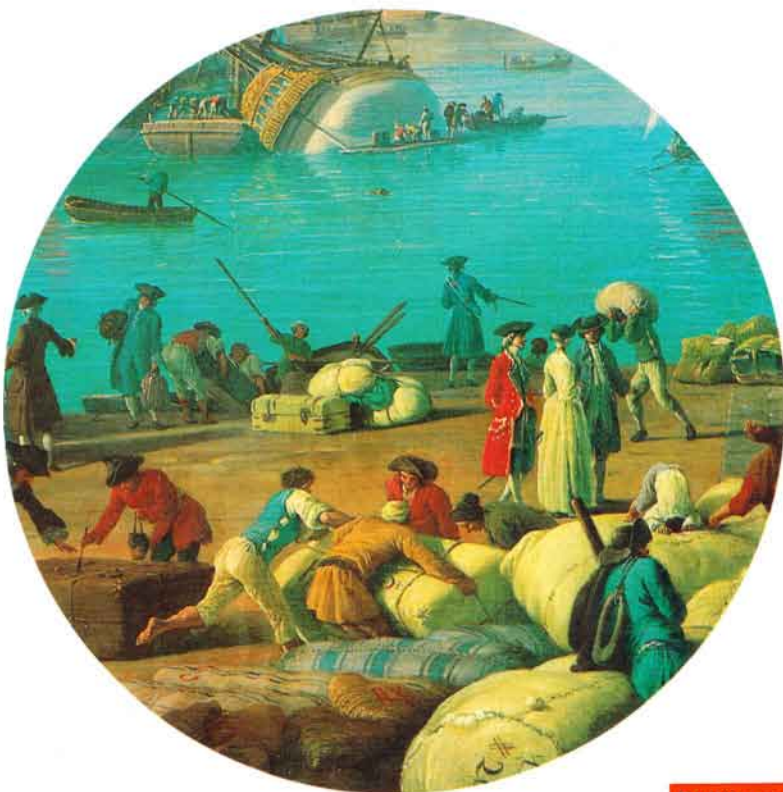


Pierre Rosanvallon

Points

# Le libéralisme économique

Histoire de l'idée de marché



Politique

# Le libéralisme économique

## Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

L'âge de l'autogestion  
coll. « *Points Politique* », 1976

Pour une nouvelle culture politique  
(en collaboration avec Patrick Viveret)  
coll. « *Intervention* », 1977

La crise de l'État-providence  
1981  
coll. « *Points Politique* », 1984

Misère de l'économie  
1983

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Le moment Guizot  
coll. « *Bibliothèque des Sciences humaines* »  
Gallimard, 1985

La question syndicale  
coll. « *Liberté de l'esprit* »  
Calmann-Lévy, 1988

La République du centre  
(en collaboration avec François Furet  
et Jacques Julliard)  
Calmann-Lévy, 1988

*Pierre Rosanvallon*

# Le libéralisme économique

Histoire de l'idée  
de marché

*Éditions du Seuil*

La première édition de cet ouvrage a paru  
dans la collection « Sociologie politique », en 1979,  
sous le titre : *le Capitalisme utopique*.

EN COUVERTURE :  
Joseph Vernet, *Activités dans le port de Marseille*  
1754 (détail) © G. Dagli Orti

ISBN 2-02-010527-6  
(ISBN 2-02-005178-8, 1<sup>re</sup> publication)

© 1979 et 1989, Éditions du Seuil

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

# Penser le libéralisme

Libéralisme. Le mot est sous toutes les plumes, porté par l'air du temps, mais ce qu'il désigne reste opaque et flou derrière un apparent cortège d'évidences. Opacité d'abord liée à la difficulté de trouver un dénominateur commun vraiment significatif entre les multiples usages de l'expression. Qu'y a-t-il de commun en effet entre un « libéralisme économique » qui renvoie au marché, un « libéralisme politique » qui consacre le pluralisme des partis et garantit les droits des individus et un « libéralisme moral » aux accents presque laxistes ? Plus encore, comment expliquer que l'adjectif « libéral » désigne aux États-Unis ce que nous appellerions de « gauche » en France alors qu'il a chez nous une connotation plutôt de « droite » ? La notion de libéralisme, on s'en rend vite compte dès que l'on y réfléchit, est faussement simple : voir en elle une affirmation de la liberté sous toutes ses formes n'est guère éclairant, parce que trop vague. Aussi est-il usuel de tenter de dépasser cette perplexité en distinguant deux libéralismes qui n'auraient que de lointains rapports : le libéralisme économique d'un côté, le libéralisme politique de l'autre. Mais c'est ériger une difficulté en typologie et non la résoudre. Comment avancer ? Car nous avons bien le sentiment que quelque chose d'essentiel se noue dans ce vague et dans ce flou, que des racines très profondes plongent sous un buisson de confusions et d'équivoques.

C'est avec ces interrogations en tête que j'ai entrepris d'écrire dans les années 1970 cet ouvrage, avec l'intuition qu'éclairer la question du libéralisme était une façon privilégiée de mieux comprendre la modernité. Pour démêler

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

l'écheveau, j'ai choisi d'explorer l'idée de marché et de m'en servir comme d'un guide et d'un fil conducteur. Les raisons de ce choix étaient simples : il suffit de se plonger un tant soit peu dans la littérature économique du xviii<sup>e</sup> siècle pour voir que la notion de marché n'est pas seulement « technique », mais qu'elle renvoie à toute une problématique implicite de la régulation sociale et politique dans son ensemble. La recherche d'histoire intellectuelle que j'expose a confirmé cette intuition. La naissance du libéralisme économique n'a pas seulement été une théorie — ou une idéologie — accompagnant le développement des forces productives et la montée de la bourgeoisie comme classe dominante : elle n'a pas fait que revendiquer ou traduire l'émancipation de l'activité économique vis-à-vis de la morale. Elle doit d'abord être comprise comme une réponse aux problèmes non résolus par les théoriciens politiques du contrat social. C'est à mon sens dans cette perspective qu'il faut appréhender le concept de marché tel qu'il se forme au xviii<sup>e</sup> siècle. C'est un concept sociologique et politique, qui s'oppose au concept de contrat, et non pas un concept « technique » (mode de régulation de l'activité économique par un système de prix librement formés). L'affirmation du libéralisme économique traduit l'aspiration à l'avènement d'une société civile immédiate à elle-même, autorégulée. Cette perspective, a-politique au sens fort du terme, fait de la *société de marché* l'archétype d'une nouvelle représentation du social : c'est le marché (économique) et non pas le contrat (politique) qui est le vrai régulateur de la société (et pas seulement de l'économie).

L'idée de marché renvoie dans cette mesure à toute l'histoire intellectuelle de la modernité. La pensée politique moderne, à partir du xvi<sup>e</sup> siècle, était centrée sur la notion de contrat social : c'est lui qui fondait l'existence même de la société par un pacte politique. Le grand problème de la philosophie politique de cette époque était en effet de penser l'institution autonome de la société, sans recourir à un quelconque garant extérieur (notamment d'ordre religieux). Mais toutes les théories du contrat social, de Hobbes à

Rousseau, se heurtaient à plusieurs difficultés théoriques de grande ampleur. Nous en retiendrons particulièrement deux. La première, c'est que si les théories du contrat social fondent le principe de la paix civile, elles ne permettent pas de traiter la question de la paix et de la guerre entre les nations. Si le contrat social pense la société comme un jeu à somme non-nulle (tout le monde « gagne » en termes de sécurité et de paix civile), les rapports entre les nations continuent à être compris comme un jeu à somme nulle (on ne peut gagner que ce que les autres perdent). La seconde, c'est que la notion de pacte social est centrée sur la question de l'institution de la société, et ne se définit pas à partir du problème de la régulation de la société.

La représentation de la société civile comme marché fournira une réponse à ces deux difficultés liées à la représentation de la société comme corps politique. La théorie de l'échange permet de concevoir que, contrairement aux rapports militaires, les rapports économiques entre nations constituent un jeu à somme non nulle. Elle rend en outre possible le traitement simultané et cohérent du double problème de l'institution et de la régulation du social : le besoin et l'intérêt régissent les rapports entre les hommes. La formation de cette représentation de la société comme marché trouve son plein épanouissement dans l'école écossaise du XVIII<sup>e</sup> et tout particulièrement chez Smith. La conséquence essentielle d'une telle conception réside dans le fait qu'elle se traduit par un refus global du politique. Ce n'est plus la politique, le droit et le conflit, qui doit gouverner la société, c'est le marché. Le marché n'est donc pas limité dans cette perspective à un simple instrument technique d'organisation de l'activité économique, il a beaucoup plus profondément un sens sociologique et politique. De ce point de vue Adam Smith n'est pas tant le père fondateur de l'économie politique que le théoricien du dépérissement de la politique. Ce n'est pas un économiste qui fait de la philosophie, c'est un philosophe qui devient économiste dans le mouvement de réalisation de sa philosophie. Smith est l'anti-Rousseau par excellence.



L'éloge de la « commercial society » que l'on trouve chez de nombreux auteurs du xviii<sup>e</sup> siècle doit être compris à partir de là. Il ne traduit aucune visée strictement mercantile et la révolution industrielle n'a d'ailleurs pas encore vraiment produit d'effets à cette époque. L'idée de marché constitue alors plutôt une sorte de *modèle politique* alternatif. Aux figures formelles et hiérarchiques de l'autorité et du commandement, le marché oppose la possibilité d'un type d'organisation et de prise de décision largement dissocié de toute forme d'autorité : il réalise des ajustements automatiques, procède à des transferts et à des redistributions sans que la volonté des individus en général et des chefs de la société en particulier joue aucun rôle. En témoigne le sens très large du mot « commerce » au xviii<sup>e</sup> siècle. Le terme englobe en fait tout ce qui donne consistance au lien social indépendamment des formes de pouvoir et d'autorité. Il est d'ailleurs fréquent d'opposer en ce sens le *doux* commerce aux duretés des relations de pouvoir. Montesquieu fut l'un des premiers à développer ce grand *topos* libéral dans *l'Esprit des lois* (1748) : le commerce adoucit les mœurs et dispose à la paix. Un véritable changement du monde humain se profilait ainsi pour lui dans cet avènement d'une société de marché. A l'ère des autorités dominatrices allait succéder celle du règne de mécanismes neutres (ceux du marché), le temps de l'affrontement entre les grandes puissances allait s'effacer et céder la place à une période de coopération entre des nations commerçantes. Thomas Paine ira jusqu'au bout de cette idée en expliquant que le but des révolutions est d'accélérer ce basculement pour substituer à des gouvernements issus de la violence des sociétés fondées sur l'harmonie naturelle des intérêts. Vision utopique de l'économie ? Nous sommes naturellement aujourd'hui enclins à formuler un tel diagnostic, tant les vertus d'un doux commerce et d'une bonne économie opposés aux vices d'une mauvaise politique peuvent nous sembler naïves (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la première édition de ce livre a été publiée en 1979 sous le titre *le Capitalisme utopique*). Mais c'est oublier que les hommes du xviii<sup>e</sup> siècle vivaient dans une société précapi-

taliste. Le marché, pourrait-on dire, était encore une idée neuve presque vierge de toute épreuve. A-t-il cessé de l'être ? Je n'entends pas formuler à ce propos un jugement de valeur. Il me semble plus intéressant de chercher à comprendre ce qui s'est joué, et ce qui continue peut-être à se jouer, derrière l'attirance pour ce modèle de la société de marché. On peut même parler à ce propos d'une véritable séduction.

A quoi correspond cette séduction ? A une caractéristique majeure de la société moderne depuis trois siècles : l'aspiration à trouver le moyen de dédramatiser le face-à-face des individus, à dépassionner leurs relations, à désamorcer la violence virtuelle des rapports de force. Le marché prétend répondre à ces exigences. Il vise à ériger le pouvoir d'une main invisible, neutre par nature puisque non personnalisé. Il instaure un mode de régulation sociale abstrait : ce sont des « lois » objectives qui règlent les rapports entre les individus sans qu'existe entre eux aucun rapport de subordination ou de commandement. Dans son livre *Free to Choose* Milton Freedman explique de cette façon ce qui fait selon lui la supériorité *politique* du marché sur toute autre forme d'organisation de la société : « Les prix qui émergent des transactions volontaires entre acheteurs et vendeurs — en bref, sur le marché libre — sont capables de coordonner l'activité de millions de personnes, dont chacune ne connaît que son propre intérêt, de telle sorte que la situation s'en trouve améliorée (...). Le système des prix remplit cette tâche en l'absence de toute direction centrale, et *sans qu'il soit nécessaire que les gens se parlent, ni qu'ils s'aiment* (...). L'ordre économique est une émergence, c'est la conséquence *non intentionnelle et non voulue* des actions d'un grand nombre de personnes mues par leurs seuls intérêts (...). Le système des prix fonctionne si bien et avec tant d'efficacité que la plupart du temps nous ne sommes même *pas conscients* qu'il fonctionne »<sup>1</sup>. L'idée de marché accomplit d'une certaine façon un idéal d'autonomie des individus en

1. Cité par J.-P. Dupuy in « La main invisible et l'indétermination de la totalisation sociale », *Cahiers du CREA*, n° 1, octobre 1982.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

dépersonnalisant le rapport social. Le marché figure l'archétype d'un système d'organisation anti-hiérarchique, d'un mode de prise de décision dans lequel aucune intention n'intervient<sup>1</sup>. Les procédures et les logiques professionnelles se substituent aux interventions personnalisées. Ce déplacement, qui ne cesse de se poursuivre et de constituer l'une des caractéristiques majeures de la société dans laquelle nous vivons, explique également le rapport nouveau qui se tisse entre les individus et le pouvoir. L'idée de révolution tend à s'effacer. Elle était liée à une appréhension personnalisée du pouvoir, lorsqu'il suffisait de destituer une autorité pour changer la société. Dans un univers de procédures et de règles, c'est-à-dire dans un univers à la fois dépersonnalisé et juridicisé, il n'y a plus de place pour les anciennes révolutions. Pas même parfois pour de vraies révoltes comme en témoigne par exemple le fatalisme social face au phénomène du chômage. Comment s'insurger, pense-t-on, apparemment contre ce qui résulte de procédures neutres, de mécanismes purement objectifs ? Tel est aussi un des traits majeurs qui font que nos sociétés peuvent être qualifiées de libérales.

Cette mise en perspective, trop rapidement esquissée dans cette introduction, permet, me semble-t-il, d'appréhender sur des bases nouvelles la question du libéralisme. Les idées de marché, de pluralisme politique, de tolérance religieuse et de liberté morale participent d'un même refus : celui d'accepter un certain mode d'institution de l'autorité sur les individus. Dans chacun de ces domaines, un même principe s'affirme : celui de l'autonomie individuelle fondé sur la dénégation de toutes les souverainetés absolues. S'il y a un tronc commun qui permet de parler de libéralisme au singulier, c'est bien celui-là. Il n'y a pas d'opposition *de départ* à cet égard entre la philosophie de la protection des droits de l'individu, que véhicule le libéralisme politique, et le constat par le libéralisme économique du caractère organi-

1. D'où tous les débats au milieu des années 1970 sur les rapports du libéralisme et de l'autogestion (cf. sur ce point mon ouvrage *L'Age de l'autogestion*, Seuil, 1976).

sateur des *lois* et des *contraintes* économiques qui règlent le marché. Dans les deux cas, on reconnaît qu'il n'y a pas de grand maître des hommes et des choses et qu'aucun pouvoir *personnel* de sujétion relie entre eux les individus. Le lieu central du pouvoir est appelé à rester vide par le refus de tous les commandements personnels et de tous les monopoles qui restaurent entre les hommes des rapports d'obligation. « L'état représentatif et le marché, écrit très justement Pierre Manent, s'entre-appartiennent et se répondent. L'individu ne gagne sa liberté, ne s'émancipe des pouvoirs personnels qu'en divisant sa foi entre ces deux instances impersonnelles. Dans les deux rôles, il n'obéit aux ordres de personne : les indications du marché ne sont voulues par personne, elles sont le résultat des actions de chacun et de tous ; les lois de l'État sont des lois générales qui ne font pas acceptation des personnes, et du reste chacun et tous en sont les auteurs grâce à la représentation. Par l'État, il interdit aux autres de le gouverner, de l'empêcher d'être libre ; sur le marché il trouve ses motifs d'action, il choisit ce qu'il va faire<sup>1</sup>. »

Le libéralisme qui s'affirme en Europe à partir du xvii<sup>e</sup> siècle marque ainsi un nouveau pas dans la représentation des rapports entre l'individu et l'autorité. Il prolonge le travail de sécularisation politique et d'affirmation de la prééminence de l'individu à l'œuvre depuis le xiv<sup>e</sup> siècle. Il caractérise en ce sens une culture beaucoup plus qu'il n'incarne une simple doctrine spécialisée. Le libéralisme accompagne l'entrée des sociétés modernes dans une nouvelle ère de la représentation du lien social, fondée sur l'utilité et l'égalité et non plus l'existence d'une totalité préexistante. Contre l'univers rousseauiste du contrat, il est le ressort d'une critique du commandement et de la volonté. Le libéralisme fait en quelque sorte de la *dépersonnalisation du monde* les conditions du progrès et de la liberté. Dans ses *Essais politiques*, Hume, qui est probablement le plus grand philosophe libéral du xviii<sup>e</sup> siècle, fait dans cet esprit l'éloge de l'*habitude* et de

1. Pierre Manent, préface à l'anthologie *Les Libéraux*, Paris, Pluriel, 1986, 2 vol.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

la *coutume*. Pour que l'ordre ne soit plus fondé sur la dépendance des individus vis-à-vis d'un pouvoir politique ou religieux, explique-t-il, il faut en effet que la conduite de la société puisse être réglée par ce qu'il y a de plus impersonnel, de moins appropriable ou manipulable par qui que ce soit : la tradition. L'histoire intellectuelle du libéralisme trouve son unité dans cette recherche d'une alternative aux rapports traditionnels de pouvoir et de dépendance. En dissociant le pouvoir de l'opinion, l'État de la société, le privé du public, la morale individuelle des règles de la vie sociale, le péché du crime, le libéralisme a cherché à redéfinir les formes du rapport social. C'est ce qui permet de parler au singulier du libéralisme. Entre les *Lettres sur la tolérance* de Locke, la *Richesse des nations* de Smith, *l'Esprit des lois* de Montesquieu et les *Principes de politique* de Benjamin Constant, une même entreprise est au travail. C'est la raison pour laquelle il me semble peu productif d'opposer le libéralisme économique et le libéralisme politique ou, comme on l'a fait plus récemment, le libéralisme des contre-pouvoirs au libéralisme de la régulation automatique<sup>1</sup>. L'histoire intellectuelle de l'idée de marché, dans cette perspective, ne contribue pas seulement à éclairer une « dimension » du libéralisme : elle opère une coupe transversale qui permet d'en mieux saisir le mouvement et les contradictions.

La difficulté à laquelle on se trouve confronté en permanence lorsqu'on tente d'aborder la question du libéralisme est celle du caractère proliférant et parfois contradictoire des grands textes que l'on peut rattacher à cette tradition. Mais ce caractère proliférant et contradictoire n'est gênant que si l'on aborde le problème comme s'il s'agissait de comprendre le libéralisme comme une *doctrine*, c'est-à-dire un corps à la fois cohérent et différencié de jugements et d'analyses. Il n'y a pas en effet d'unité doctrinale du libéralisme. *Le libéralisme est une culture*, et non pas une doctrine. D'où les traits de ce qui fait son unité et de ce qui tisse ses contradictions.

1. Cf. Bernard Manin, « Les deux libéralismes : marché ou contre-pouvoirs », *Intervention*, n° 9, mai 1984.

Le libéralisme est la culture en travail du monde moderne qui cherche à la fois à s'émanciper de l'absolutisme royal et de la suprématie de l'Église à partir du xvii<sup>e</sup> siècle (d'où à ce propos les rapports essentiels du libéralisme et de la Réforme qu'il n'est pas dans notre propos d'aborder ici). Son unité est celle d'un *champ problématique*, d'un travail, d'une somme d'aspirations. C'est ce qui rend si difficile la tentative de la saisir au repos : elle n'existe que rapportée à un mouvement, à un processus d'action et de réflexion. D'un point de vue méthodologique, il me paraît ainsi tout à fait impossible de traiter le problème du libéralisme dans une optique classique d'histoire des idées. Il faut en effet opposer une approche dynamique à une observation statique pour saisir le travail de la culture libérale<sup>1</sup>. C'est l'objet de l'histoire intellectuelle telle que j'essaie de la pratiquer : comprendre la formation et l'évolution des *rationalités politiques et sociales*, c'est-à-dire des systèmes de représentations qui commandent la façon dont une époque, un pays ou des groupes sociaux conduisent leur action et envisagent leur avenir. Partant de l'idée que ces représentations ne sont pas un englobant extérieur à la conscience des acteurs — comme le sont par exemple les mentalités —, mais qu'elles résultent au contraire d'un travail permanent de réflexion de la société sur elle-même, elle a pour but :

1. de faire l'histoire de la manière dont une époque, un pays ou des groupes sociaux cherchent à construire des réponses à ce qu'ils perçoivent plus ou moins confusément comme un *problème* ;

2. de faire l'histoire du *travail* opéré par l'interaction permanente entre la réalité et sa représentation en définissant des *champs historico-problématiques*. Son objet est ainsi d'identifier les « nœuds historiques » autour desquels de nouvelles rationalités politiques et sociales s'organisent, des représentations du politique se modifient en rapport avec les

1. Je me permets de renvoyer sur ce point à Pierre Rosanvallon « Pour une histoire conceptuelle du politique », *Revue de synthèse*, nouvelle série, n<sup>os</sup> 1-2, janvier-juin 1986.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

transformations dans les institutions, les techniques de gestion et les formes du rapport social. Elle est histoire politique dans la mesure où la sphère du politique est le lieu d'articulation du social et de sa représentation. Elle est histoire conceptuelle parce que c'est autour de concepts — l'égalité, la souveraineté, la démocratie, le marché, etc. — que se nouent et s'éprouvent l'intelligibilité des situations et le principe de leur activation. C'est ce que j'ai essayé de faire dans cet essai en montrant à la fois comment l'idée de marché s'était imposée au XVIII<sup>e</sup> siècle et comment l'aspiration à l'autorégulation de la société civile qu'elle véhiculait avait travaillé à la culture politique du XIX<sup>e</sup> siècle et continuait de traverser nos préoccupations d'aujourd'hui.

La première partie de cet ouvrage, centrée sur Adam Smith, retrace la genèse et l'épanouissement de l'idée de marché comme principe d'organisation sociale. La seconde partie est consacrée à en explorer la diffusion, au XIX<sup>e</sup> siècle principalement. L'image d'une société autorégulée va alors désertir le champ économique — le monde du capitalisme triomphant ne pouvant plus être assimilé à celui du doux commerce — et se réinvestir dans toutes les grandes visions du dépérissement de la politique et de la substitution d'une administration des choses au gouvernement des hommes : Marx est en ce sens l'héritier naturel de Smith. L'utopie économique libérale du XVIII<sup>e</sup> siècle et l'utopie politique socialiste du XIX<sup>e</sup> siècle participent paradoxalement d'une même représentation de la société fondée sur un idéal d'abolition de la politique. Au-delà de leurs divergences, le libéralisme et le socialisme correspondent en ce sens au même moment de maturation et d'interrogation des sociétés modernes. De cette façon, on l'aura compris, l'histoire intellectuelle ne se contente pas de nous faire comprendre le passé et de clarifier notre vision du monde : elle informe aussi notre regard sur le présent.

Octobre 1988

Première partie  
Économie et société  
de marché





# 1. La question de l'institution et de la régulation du social aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles

## 1. *L'arithmétique des passions et l'institution du social*

La lente désagrégation de l'ordre social traditionnel et de ses représentations, qui s'effectuait depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, s'est accélérée au XVII<sup>e</sup> siècle.

Avec le refus d'un ordre social reposant sur la loi divine, c'est l'image même de la société comme corps social qui devait progressivement s'effriter. C'est à partir de ce problème bien connu qu'il faut, me semble-t-il, comprendre dans un même cadre d'analyse l'émancipation progressive de la politique vis-à-vis de la morale et de la religion et l'affirmation économique de la société moderne.

La grande question de la modernité c'est de *penser une société laïque*, désenchantée, pour reprendre l'expression de Max Weber. Plus précisément encore, c'est de *penser la société comme auto-instituée*, ne reposant sur aucun ordre extérieur à l'homme. Grotius parlait en ce sens d'*établissement humain*, par opposition à un établissement divin.

A travers l'émancipation du politique, c'est l'affirmation de la figure centrale de l'individu qui s'effectue, accompagnant le passage de l'*universitas* à la *societas*. En même temps que la politique s'autonomise, c'est le *sujet* qui se distingue du corps social. « L'État n'est plus dérivé comme un tout partiel de l'harmonie voulue par Dieu du tout universel », pour employer une expression suggestive de Otto Gierke. Il est à lui-même sa propre source et ne se connaît pas d'autre fondement que celui d'une réunion, ordonnée par le droit naturel, des individus formant une communauté détentrice de

tout pouvoir sur elle-même. C'est la conception que développera toute l'école du droit naturel qui traite les hommes comme des individus autosuffisants et non plus comme des êtres sociaux qui ne sont qu'une pièce d'un grand puzzle<sup>1</sup>. Adam Ferguson résumera cette mutation en écrivant : « Chez les Grecs et les Romains le public est tout et l'individu n'est rien, chez les modernes, l'individu est tout et le public n'est rien. » (*Essai sur l'histoire de la société civile*, t. I, p. 151.)

C'est donc à partir de l'individu et de sa nature qu'il faut penser et résoudre le problème de l'institution du social. Penser en termes de droit naturel, c'est en effet avant tout partir d'une anthropologie naturelle. « Il n'y a pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme », écrivait ainsi Hume dans les premières pages de son *Traité de la nature humaine* (t. I, p. 59). C'est la grande question qui mobilise tous les philosophes du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle, de Hobbes à Locke, de Hume à Smith, d'Helvétius à Rousseau.

Si l'homme est son propre fondement, il n'y a donc pas d'autre possibilité pour penser l'institution de la société que de partir de ce qu'il est. Cette préoccupation s'inscrit dans la plupart des livres importants de l'époque. Le *Léviathan* de Hobbes s'ouvre sur seize chapitres intitulés « De l'homme », qui reprennent d'ailleurs largement son premier traité *De la nature humaine*. De la même façon, c'est avec un chapitre consacré à « l'état de nature » que commence le *Deuxième Traité du gouvernement civil* de Locke.

La pensée de l'origine de la société et la pensée de l'harmonie de son fonctionnement sont les deux volets indissociables d'une même recherche.

Cette analyse de la nature humaine se veut scientifique, pour donner un fondement solide et indiscutable à la société.

1. Sur cette question cf. Louis Dumont, « La conception moderne de l'individu », *Esprit*, février 1978, et l'ouvrage monumental d'Otto Gierke, publié à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*.

N.B. : Les références précises de tous les ouvrages cités dans ce livre sont indiquées dans la bibliographie en fin de volume.

Hobbes affirmera ainsi s'inspirer de Galilée dans son épître dédicatoire à *De la nature humaine*. Hume parlera également de « l'application de la philosophie expérimentale aux sciences morales » (*Traité*, t. I, p. 59). Helvétius écrira dans *De l'esprit* : « J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale » (p. 67-68). On pourrait citer à l'infini des remarques de cette nature.

Il s'agit en un mot d'élaborer une *science des passions*, comme il y a déjà une *science de la raison* avec les mathématiques. Toute la littérature sur les affections sociales, les passions et les sentiments qui fleurira au XVIII<sup>e</sup> siècle doit ainsi être bien comprise. Il ne s'agit pas d'une mode psychologique ou d'un divertissement mondain. Elle n'est que le signe d'une tâche philosophique prioritaire pour penser le fondement d'une société humaine. Il s'agit de compléter et d'asseoir la nouvelle vision du monde impliquée dans la révolution copernicienne. « Les passions sont dans le moral ce que dans la physique est le mouvement », proclamera significativement Helvétius (*De l'esprit*, p. 140).

Parler de l'homme, c'est en effet parler de ses passions, et c'est en parler scientifiquement, en refusant de fonder la société sur un ordre moral normatif et extérieur. Il ne s'agit pas d'enseigner à l'homme ce qu'il doit faire, il faut d'abord comprendre *ce qu'il est*. Ce « programme » est à l'ordre du jour depuis Machiavel.

La morale est en effet reconnue comme impuissante, puisqu'elle ne part pas de l'homme et de ses passions. Hume résume bien ce point de vue largement acquis au XVIII<sup>e</sup> :

« J'ai trouvé, écrit-il, que la philosophie morale, que les Anciens nous ont transmise, souffre du même désavantage que leur philosophie naturelle : elle est essentiellement hypothétique et elle dépend plus de l'invention que de l'expérience. Tous ont consulté leur imagination pour construire des programmes de vertu et de bonheur, sans considérer la nature humaine dont dépend nécessairement toute conclusion morale. C'est donc cette nature humaine que j'ai décidé de prendre pour sujet principal d'étude et de

considérer comme la source d'où je tirerai toutes les vérités de la critique aussi bien que de la morale. » (Extrait d'une lettre citée par André Leroy, t. I, p. 11 du *Traité de la nature humaine*.)

C'est pourquoi la philosophie morale ne peut exister que comme la science des lois de la nature humaine. « La science de ces lois est la vraie et la seule philosophie morale », énonçait déjà Hobbes (*Léviathan*, p. 159).

Il n'est donc pas pensable de concevoir l'ordre social en dehors d'une telle science des passions. C'est son seul fondement solide possible.

Cette conception marque un bouleversement considérable dans la position du problème politique. La politique, comme institution du social, ne peut plus être considérée comme étant du ressort de la morale. Il ne suffit plus d'espérer *régler les passions par la raison*, comme Descartes le souhaite encore dans son *Traité des passions de l'âme*. Il ne s'agit pas non plus d'espérer *modérer les passions*. Hobbes écrira à ce sujet dans *Léviathan* : « Les auteurs de philosophie morale, quoiqu'ils reconnaissent les mêmes vertus et vices, ne voyant pas toutefois en quoi consiste la bonté de ces vertus, ni qu'elles deviennent objet de louange en tant que moyen d'une vie possible, sociale et agréable, les font consister dans la modération des passions : comme si c'était le degré de l'audace, et non la cause de celle-ci, qui constituât la force d'âme » (p. 160).

Dès le xvii<sup>e</sup> siècle, l'idée commence ainsi à s'affirmer que *c'est à partir des passions de l'homme et non malgré elles* qu'il faut penser l'institution et le fonctionnement de la société.

La politique n'est donc rien d'autre qu'un *art combinatoire* des passions. Son objet est de composer les passions de telle sorte que la société puisse fonctionner. L'arithmétique des passions devient à partir du xvii<sup>e</sup> siècle le moyen de donner un fondement solide à l'idéal du *bien commun* de la pensée scolastique. Les passions sont le matériau sur lequel travaillent les politiques. « Le pouvoir et la sagacité des politiques, et le soin laborieux qu'ils ont mis à civiliser la société, écrit Mandeville, n'éclatent nulle part davantage que dans cette

heureuse intention de jouer nos passions l'une contre l'autre » (*la Fable des abeilles*, remarque N, p. 116).

De la même façon, l'institution originelle de la société ne peut se penser que dans ces termes. Si l'homme est « un composé de passions diverses » (Mandeville, p. 41), l'institution du social ne peut qu'être le résultat d'un mode de composition nécessaire des passions.

En ce sens, on peut comprendre toute la modernité, dans ses différents aspects, comme une tentative pour donner une réponse à cette question de l'institution du social. C'est à cette seule et à cette même question que Hobbes et Rousseau, Mandeville et Smith, Helvétius et Bentham, apportent des réponses différentes.

Ma thèse est ainsi que le *Léviathan* et la *Richesse des nations* doivent être lus de la même façon. Ou si l'on préfère que le *contrat social* et le *marché* ne sont que deux variantes de la réponse à une même question. *Le Léviathan* : réponse politique ; *La Richesse des nations* : réponse économique. Plus précisément encore, j'essaierai de montrer que le marché se présente à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle comme la réponse globale aux questions que les théories du pacte social ne pouvaient pas résoudre de façon totalement satisfaisante et opératoire.

C'est pourquoi la suite de ce chapitre sera consacrée à l'analyse des réponses politiques à la question de l'institution du social, de Hobbes à Rousseau.

## 2. *La politique comme institution du social, de Hobbes à Rousseau*

Forgée au XVII<sup>e</sup> siècle par les théoriciens du droit naturel, la notion de pacte social est largement répandue au XVIII<sup>e</sup> siècle. La théorie du contrat social, sous sa forme classique du pacte de soumission, fait alors autorité. Elle fait pratiquement partie du sens commun.

Locke et Rousseau lui donneront un sens nouveau. Mais on

sait que cette notion avait déjà un sens très différent chez Hobbes et chez Pufendorf. En un certain sens, on pourrait étudier tous les philosophes politiques des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles à partir de leur théorie du pacte social. Mais ce n'est pas en tant que tel l'objet de notre travail.

En revanche, il nous semble important de montrer comment ces différentes conceptions du contrat social reposent en dernière analyse sur des visions divergentes de l'état de nature et des passions humaines. On peut ainsi comprendre Hobbes, Pufendorf, Locke et Rousseau d'une manière unifiée. Leur démarche est la même : ils se posent la question de l'institution de la société sur la seule base d'une science réaliste de l'homme.

Comme Machiavel, Hobbes abandonne la recherche de la bonne société. Il fait sienne la critique machiavélienne de la tradition utopique. Mais Hobbes refuse le réalisme de Machiavel qui substitue des vertus purement politiques aux vertus morales traditionnelles. L'originalité de Hobbes, selon la formule suggestive de Léo Strauss, est de « transplanter la loi naturelle sur le terrain de Machiavel » (*Droit naturel et Histoire*, p. 197). Il tentera ainsi de conserver l'idée de loi naturelle tout en la dissociant de l'idée de perfection humaine. Il récupère la doctrine philosophique de la loi naturelle en la concevant comme une doctrine de l'état de nature. Il renverse la doctrine du droit naturel en substituant la distinction état de nature/société civile à la distinction traditionnelle état de nature/état de grâce. C'est dans ce renversement que se traduit le mouvement de la modernité qui entend remplacer l'établissement divin par l'établissement humain. Ce n'est plus la grâce divine mais un bon gouvernement qui peut remédier aux errements de l'état de nature.

C'est pourquoi la loi naturelle doit être recherchée dans les origines de l'homme et non pas dans sa destination. Hobbes crée ainsi un type entièrement nouveau de doctrine politique : il part des droits naturels et non plus des devoirs naturels. Or, pour lui, ce qui a le plus d'emprise chez l'homme, ce n'est pas

la raison, c'est la passion. La loi naturelle n'aura donc aucune efficacité si ses principes sont contredits par les passions ; c'est pourquoi la loi naturelle doit être déduite de la plus puissante des passions. Hobbes est un réaliste. Pour lui, la société ne peut pas être pensée en dehors de ce réalisme radical.

Et Hobbes constate que l'état de nature est un état de guerre, que « les hommes sont portés par leurs passions naturelles à se choquer les uns et les autres » (*le Corps politique*, ch. 1, § 4). La question de l'institution du social se confond donc chez lui avec la question de l'établissement de la paix. Passer de l'état de nature à la société civile, c'est passer de la guerre à la paix. Hobbes est très proche de Machiavel sur ce point. Comme lui, il déduit sa doctrine de l'observation des cas extrêmes : c'est sur l'expérience de la guerre civile qu'il fonde sa pensée de l'état de nature. Mais sa pensée marque une différence essentielle avec celle de Machiavel, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir : *il déplace dans l'état de nature ce que Machiavel décrivait dans la société civile*. Par là même il réduit l'interrogation machiavélienne sur le pouvoir et la politique au seul moment de l'institution de la société.

Pour Hobbes, « l'état des hommes dans la liberté naturelle » est donc l'état de guerre (*le Corps politique*, 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, § 11). Ce n'est pas la raison qui permettra de dépasser cet état de guerre. Il ne pourra être dépassé, pour instituer dans un même mouvement la société et la paix, que par la force d'une passion encore plus puissante. Cette passion compensatrice et salvatrice, c'est à ses yeux *la peur de la mort* ou *le désir de conservation*. C'est le « désir naturel de se conserver » qui permet de fonder la société. C'est parce qu'ils craignent de ne pouvoir sans cela se conserver longtemps, que les hommes ont pu former des corps politiques. En formant un corps politique, ils instituent la paix civile qui est la condition de la survie de chacun : « La passion par laquelle nous tâcherons de nous accommoder aux intérêts d'autrui doit être la cause de la paix » (*le Corps politique*, 1<sup>re</sup> partie, ch. III, § 10). Mais cette paix ne peut seulement être garantie par la passion de chacun pour sa propre conservation. Elle doit être



instituée et garantie ; pour cela le seul moyen est d'établir « une puissance supérieure et générale qui puisse contraindre les particuliers de garder entre eux la paix établie et de joindre leurs forces contre l'ennemi commun » (*le Corps politique*, 1<sup>re</sup> partie, ch. vi, § 6).

C'est l'objet du pacte social : « Chacun s'oblige par un contrat exprès, et permet à un certain homme ou à une certaine assemblée, faite et établie pour le commun consentement de tous, de faire ou de ne pas faire ce que cet homme ou cette assemblée lui commanderont de faire ou qu'ils lui défendront » (*le Corps politique*, 1<sup>re</sup> partie, ch. vi, § 7).

Le pacte social est donc nécessairement, et dans un même mouvement, *un pacte de soumission* et *un pacte d'association*. Une convention entre les hommes ne saurait en effet suffire à rendre leur accord constant et durable. Il faut donc « un pouvoir commun qui les tienne en respect et dirige leurs actions en vue de l'avantage commun ». En un mot, le désir de se conserver n'est mutuellement garanti que par la crainte.

Hobbes s'en explique longuement dans le *Léviathan* : « La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres (...), c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assurer leur personnalité (...). Cela va plus loin que le consensus ou la concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une *république*, en latin *civitas*. Telle est la génération de ce grand *Léviathan*, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*,

notre paix et notre protection » (*Léviathan*, 2<sup>e</sup> partie, ch. xvii, p. 177-178).

On a souvent présenté Hobbes comme un théoricien de l'absolutisme. Il s'agit de bien comprendre ce jugement. Hobbes ne cherche pas à justifier le pouvoir absolu du souverain. Il déduit ce pouvoir absolu des conditions nécessaires à l'institution de la société. S'il préfère le régime monarchique au régime aristocratique, c'est parce que le premier est plus apte à assurer la paix civile étant donné ce que sont les passions des hommes : « Si les passions de plusieurs sont plus violentes quand ils sont assemblés, que celles d'un homme seul, il s'ensuivra que les inconvénients qui naissent des passions seront moins supportables dans un État aristocratique que dans un monarchique » (*le Corps politique*, 2<sup>e</sup> partie, ch. v, § 4). Et la démocratie n'est plus insupportable encore que parce qu'elle accentue, du point de vue de la dynamique des passions, les problèmes posés par un régime aristocratique. La démonstration de Hobbes est donc logique de bout en bout. Même Rousseau ne contestera pas la validité de sa démarche. C'est son économie des passions et sa conception de l'État de nature qui seront révisées ; et c'est seulement sur la base d'une telle révision que se développeront de nouvelles conceptions du pacte social.

Mais tout le xvii<sup>e</sup> siècle et le xviii<sup>e</sup> siècle s'accorderont avec Hobbes pour estimer que « l'art d'établir et de maintenir les républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie, sur des règles déterminées ; et non, comme le jeu de Paume, sur la seule pratique » (*Léviathan*, 2<sup>e</sup> partie, ch. xx, p. 219). Personne ne contestera que le droit civil doive être fondé sur « les intérêts et les passions des hommes », comme il l'exprime dans sa conclusion du *Léviathan*.

C'est de ce point de vue qu'il faut apprécier la différence entre Hobbes et Pufendorf. On sait que Pufendorf, qui peut également être considéré comme un théoricien de l'absolutisme, explique la formation de l'État politique par la réalisation d'un double contrat. Le premier contrat est un *pacte d'union* : il associe les hommes et leur impose des obligations mutuelles, il institue donc la société. Le second est

un *pacte de soumission* : c'est la convention par laquelle les citoyens déjà associés se soumettent à un souverain qu'ils ont choisi et auquel ils permettent, sous certaines conditions, une obéissance totale. Il ajoute donc au pacte de soumission de Hobbes un contrat antérieur, qui est un pacte d'union. On voit l'intérêt de cette théorie : elle permet d'éviter de considérer que la dissolution d'un gouvernement entraîne la disparition de la société. On voit également le problème qu'elle pose en instituant un dualisme de légitimité puisque la personnalité de l'État se trouve répartie entre le peuple et le souverain<sup>2</sup>.

Mais l'important pour notre objet est de montrer que cette différence avec Hobbes, avec tous les problèmes qu'elle pose, réside dans la théorie pufendorfienne de l'état de nature. Pour Pufendorf, contrairement à Hobbes, l'homme est naturellement sociable. Cela ne revient pas simplement à opposer un homme naturellement bon à un homme naturellement mauvais. Ce n'est pas seulement l'affirmation d'un optimisme sur l'homme contre le pessimisme de Hobbes. La conception de Pufendorf ne ferait en effet que retomber dans la vieille utopie morale qui consiste à assimiler droit de nature et devoir de nature. Le raisonnement de Pufendorf se situe bien au même niveau que celui de Hobbes, il continue de se placer dans le cadre d'une économie des passions naturelles. Mais à l'économie de la guerre et de la paix de Hobbes, il substitue une économie de la bienveillance et de l'intérêt. Si l'homme est naturellement sociable, ce n'est pas seulement par sentiment désintéressé — bien que le sentiment existe pour Pufendorf —, c'est aussi parce qu'il a intérêt à être sociable : « La nature en nous ordonnant d'être sociables ne prétend pas que nous nous oublions 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 » (*Droit de la nature et des gens*, t. I, livre II, ch. III, § 18, p. 229). L'intérêt est chez Pufendorf une conséquence

2. Sur cette question, voir R. Derathé, *Rousseau et la Science politique de son temps*.

positive de ce désir de conservation principalement négatif chez Hobbes.

L'institution de la société, préalable à celle du gouvernement, repose ainsi sur une dynamique de l'intérêt et non plus de la crainte. Cette conception de la sociabilité joue d'ailleurs un rôle important pour expliquer le succès de Pufendorf. Il annonce des auteurs comme Helvétius ou La Rochefoucauld, voire Adam Smith comme nous le verrons.

Les théories absolutistes de Hobbes et de Pufendorf apparaissent sommaires à bien des égards. Mais il ne faut pas oublier la dimension polémique de leurs œuvres. Leur combat était un combat prioritairement centré contre la doctrine du droit divin. Leur préoccupation majeure était de délivrer définitivement la science politique de ses attaches avec la théologie par la théorie du contrat social, en pensant l'auto-institution de la société comme différence par rapport à un hypothétique état de nature.

Locke s'inscrit naturellement dans cette tradition. Il conçoit également le gouvernement civil comme « vrai remède aux inconvénients de l'état de nature ». Mais sa conception du pacte social sera profondément différente de celle de Hobbes ou de Pufendorf même s'il reconnaît avec eux qu'il n'y a société politique, ou société civile, que là où chacun des individus qui en font partie s'est défait de ses pouvoirs naturels pour les confier à la communauté. Le *Deuxième Traité du gouvernement civil* est en effet une virulente critique du pacte de soumission. Cette critique de Locke s'appuie d'abord sur une radicalisation de la rupture avec les théories du droit divin. Sa célèbre critique de la monarchie absolue peut en effet être comprise comme une critique du Léviathan comme « dieu mortel » pour reprendre l'expression de Hobbes. Locke procède ainsi à une laïcisation radicale de la philosophie politique. C'est pourquoi il critique la monarchie absolue comme fausse solution. La théorie du pacte de soumission de Hobbes et de Pufendorf se heurte à ses yeux à une faute logique. Si le pouvoir du souverain sur ses sujets devient absolu, le souverain se place ainsi au-dessus de la loi, ce que Hobbes et Pufendorf soutenaient avec force. Mais dans

cette mesure, le prince absolu se différencie et se coupe de la société civile. Il reste donc « dans l'état de nature vis-à-vis de tous ses sujets, autant que de l'humanité » (*Deuxième Traité*, ch. VII, § 91, p. 125). En effet, si le prince est au-dessus de la loi, il n'y a aucune barrière contre la violence et l'oppression de ce chef absolu ; celui qui demande justice peut être traité comme un « factieux » ou un « rebelle ». Si le prince n'est pas dans la société civile — dans la mesure où on ne peut « invoquer aucun recours, sur terre, pour réparer ou limiter tout le mal qu'il fera » — il y a donc en quelque sorte dissolution de la société civile, car « nul, dans la société civile, ne saurait être dispensé d'obéir aux lois qui la régissent ». Locke sera en ce sens le théoricien de la monarchie constitutionnelle, voire le précurseur de l'individualisme démocratique.

Mais sa critique de Hobbes et de Pufendorf ne s'appuie pas seulement sur la dénonciation d'une faute de logique. Elle ne prend son sens véritable que si on la comprend dans son rapport avec la théorie lockienne de l'état de nature. Locke ne partage pas la conception hobbiennne de la guerre dans l'état de nature. En revanche, il conçoit comme Hobbes que le fondement du droit naturel réside dans l'instinct de conservation de l'individu. Mais il conçoit cette volonté de conservation de façon très différente grâce à sa *théorie de la propriété*. En définissant la propriété comme le produit du travail, ce qui est nouveau, Locke fait de la propriété un prolongement de l'individu. La propriété existe donc dans l'état de nature, puisque le travail y existe. C'est pourquoi l'homme « porte en lui-même la justification principale de la propriété, parce qu'il est son propre maître et le propriétaire de sa personne, de ce qu'elle fait et du travail qu'elle accomplit » (*Deuxième Traité*, ch. V, § 44, p. 100). Locke accomplit en ce sens le mouvement d'émancipation de l'individu affirmé par la modernité. Ce n'est plus seulement l'individu qui se distingue du corps social dans lequel il était auparavant anéanti, c'est l'individu avec tous ses attributs. En un sens, Locke autonomise, privatise et personnalise le concept de propriété, rompant ainsi avec la conception traditionnelle de la propriété, de la

même façon que Hobbes avait consacré l'émancipation et l'autonomie du sujet.

Il en résulte qu'il ne distingue pas la conservation de soi de la conservation de la propriété. L'institution de la société a indissociablement pour but d'assurer la paix civile et de garantir la propriété. Le concept de propriété résume et élargit le concept d'individu. Le terme de propriété englobe à la fois la vie, la liberté et la fortune : « Ce n'est pas sans raison que l'homme sollicite et consent à prendre pour associés d'autres hommes, qui se sont déjà réunis, ou qui projettent de se réunir, afin de sauvegarder mutuellement leurs vies, leurs libertés, et leurs fortunes, *ce que je désigne sous le nom général de propriété* » (*Deuxième Traité*, ch. ix, § 123, p. 146).

Le concept de propriété donne donc naissance à une arithmétique des passions différente de celle de Hobbes. Et surtout, il donne un sens nouveau à l'institution de la société civile : « La fin capitale et principale, en vue de laquelle les hommes s'associent dans les républiques et se soumettent à des gouvernements, c'est la conservation de leur propriété » (*Deuxième Traité*, ch. ix, § 124, p. 146). Le pouvoir du souverain est donc limité par ce que requiert la conservation des propriétés. C'est pourquoi le contrat social est chez Locke un pacte d'association et non pas un pacte de soumission. Le pacte d'association est suffisant à ses yeux, pour assurer la paix civile et la défense de la propriété, dans la mesure où il partage sur le fond la conception de Pufendorf, qui est aussi celle de Grotius, comme de la plupart des écrivains des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles à l'exception de Hobbes et de Rousseau, de la sociabilité naturelle. En quelque sorte, Locke achève même Pufendorf en lui rendant toute sa cohérence, dans la mesure où il se limite au premier pacte d'association en gommant toutes les inconséquences liées à la définition pufendorffienne du pacte de soumission.

Mais un autre déplacement a commencé de s'opérer avec Locke. Sa question n'est plus seulement de penser l'institution de la société, elle est surtout de penser le fonctionnement de cet état civil. Sa problématique marque de ce point de vue une dérive décisive. Il « travaille » sur la société civile elle-même

autant que sur la coupure état de nature/société civile. Cette dérive manifeste également que la théorie du pacte social est devenue une idée généralement admise, même si les formes et les buts continuent d'en être discutés.

C'est à partir de ce terrain déjà labouré par Hobbes, Pufendorf et Locke qu'il faut comprendre Rousseau<sup>3</sup>. Son point de départ est le même que le leur. Il affirme ainsi dès les premières lignes du *Contrat social* qu'il veut chercher s'il y a dans l'ordre civil « quelque règle de constitution légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être ».

Comme Hobbes et Locke, Rousseau rejette la théorie du double contrat. Mais pour lui la souveraineté ne réside pas seulement *originellement* dans le peuple, comme le pensait Hobbes ; elle doit *toujours* continuer à résider dans le peuple et elle ne peut donc pas se déléguer. Il critique ainsi à la fois le despotisme de Hobbes et sa conception de l'état de nature, les deux éléments étant interdépendants comme nous l'avons vu. Mais nous n'entrerons pas dans le détail de sa conception du contrat social. Ce qui nous intéresse surtout c'est de comprendre comment elle est engendrée par l'économie rousseauiste des passions.

La grande originalité de Rousseau de ce point de vue est de bouleverser totalement les conceptions antérieures de l'état de nature. Qu'il soit conçu comme un état de guerre (Hobbes) ou comme un état de sociabilité instable (Pufendorf, Locke), l'état de nature était toujours conçu comme un état impliquant des rapports entre les hommes, rapports réglés par le droit naturel. Pour Rousseau, l'état de nature est au contraire d'abord caractérisé comme un état de solitude, d'autonomie et de liberté. Il renvoie ainsi Hobbes et Pufendorf dos à dos. Il en résulte une double conséquence de grande importance.

La première est que Rousseau considère l'homme naturel comme animé par des passions fort modérées et comme

3. Cf. Dérathé, *op. cit.*, auquel nous devons beaucoup pour toutes les analyses qui suivent.

manifestant des besoins limités. Pour lui, la plupart des passions sont d'origine sociale, elles ne se développent qu'avec la société et la multiplication des échanges qu'elle implique. Il écrit significativement dans le *Discours sur l'inégalité* : « C'est donc une chose incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans la société cette ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes. » Dans l'état de nature en effet, la satisfaction des besoins, qui sont limités, contribue davantage à disperser les hommes qu'à les relier. Ils peuvent sans difficulté et sans aide extérieure, c'est-à-dire sans entraide, satisfaire à des besoins qui sont limités par leurs propres forces.

La seconde est qu'il reporte dans la société civile les théories du droit naturel que Hobbes et Pufendorf avaient situées dans l'état de nature. Il reconnaît l'état de guerre, mais il le conçoit comme une caractéristique de la société civile. « L'erreur de Hobbes, écrit-il, n'est donc pas d'avoir établi l'état de guerre entre les hommes devenus indépendants et devenus sociables ; mais d'avoir supposé cet état naturel à l'espèce, et de l'avoir donné pour cause aux vices dont il est l'effet » (*Manuscrit de Genève*, livre I, ch. II, p. 288). Il reprend parallèlement les conceptions de Pufendorf sur la sociabilité et de Locke sur la propriété en les situant dans la société civile. Déplacement capital qui permet d'expliquer (cf. chapitre suivant) la façon dont le jeune Adam Smith a lu Rousseau et notamment son *Discours sur l'inégalité*.

L'institution du social par la politique prend ainsi un sens particulier chez Rousseau. Il ne considère pas le contrat social comme le fondement véritable de la société, il le conçoit davantage comme un moyen pour permettre à l'homme de garantir sa liberté menacée dans l'état de nature (et c'est pourquoi il rejette le pacte de soumission comme aliénation de la liberté) ; plus profondément encore, il le considère comme une nécessité engendrée par les premiers rapports entre les hommes. Il est davantage lié à la question de la régulation du social qu'à celle de l'institution du social. Chez Rousseau, le contrat social peut même être considéré comme



le produit d'une critique de la société civile. Cet aspect de sa pensée n'est pas toujours facile à discerner dans la mesure où c'est sur le terrain d'une critique des conceptions antérieures du pacte social, toujours conçu comme moyen du passage de l'état de nature à la société civile, que Rousseau développe ses propres conceptions. On peut en ce sens émettre l'hypothèse suivante : la rupture de Rousseau d'avec les conceptions traditionnelles de l'état de nature a pour fonction principale de déplacer le lieu des interrogations de la philosophie politique. La question décisive pour Rousseau, et en cela, il est davantage l'héritier de Locke que de Hobbes, est de penser la critique de la société civile à partir d'un renversement de la théorie de l'état de nature. Alors que Hobbes pensait la société civile contre l'état de nature, Rousseau pense l'état de nature contre la société civile. L'opposition état de nature/société civile fonctionne en quelque sorte de manière inversée chez lui.

Son vrai problème est de penser le fonctionnement de la société civile de son temps. De ce point de vue sa position peut apparaître comme ambivalente. Il partage en effet en partie les conceptions de l'utilitarisme naissant. « L'utilité commune est le fondement de la société civile », écrit-il dans le *Manuscrit de Genève* (livre I, ch. v, p. 304). « Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forment le lien social ; et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or, c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée » (*Contrat social*, livre II, ch. I, p. 368).

Mais dans le même mouvement, il critique cette conception de la formation du lien social. C'est particulièrement explicite dans sa *Préface à Narcisse*. « Nos écrivains, y écrit-il, 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. Ces idées sont belles, sans doute, et présentées sous un jour favorable ; mais, en les examinant avec attention et sans partialité, on trouve beaucoup à rabattre des avantages qu'elles semblent présenter d'abord (...)

« Car, pour deux hommes dont les intérêts s'accordent, cent mille peut-être leur sont opposés, et il n'y a pas d'autre moyen pour réussir, que de tromper ou de perdre tous ces gens-là » (*Narcisse, Œuvres*, t. II). Ce texte est antérieur de dix ans à celui du *Contrat social*.

On peut en tirer une conclusion importante. Il y a une forme de régression dans la critique que fait Rousseau de la société civile, et cette régression s'accompagne paradoxalement de la formation de sa pensée politique de la maturité.

Sa théorie du contrat social est donc à la fois une réponse anticipée à la conception de l'harmonie naturelle des intérêts que développera Smith et le signe d'une hésitation devant la nature de cette réponse. Rousseau semble ainsi écartelé entre une conception économique et une conception politique de l'institution du social. Et s'il choisit en fin de compte la solution politique c'est peut-être parce qu'il a l'intuition, allant en cela à l'encontre de l'opinion devenue dominante en son temps, que l'État n'est pas simplement un instrument de défense et de préservation de la société, mais qu'il en est l'instituteur nécessaire. Il est à la fois en avance et en retard sur son époque en poursuivant la liberté plutôt que le bien-être. S'il peut être séduit intellectuellement par la théorie de l'identité des intérêts, il résiste toujours à cette séduction par l'examen pratique de la société de son temps.

De Hobbes à Rousseau, il y a donc une indéniable continuité, en ce sens que c'est la politique qui institue le social. Leurs différentes conceptions du pacte social ne renvoient pas tant directement à des différences politiques qu'à des compositions différentes du rapport entre la politique et le social sur la base d'une économie des passions.

Mais Rousseau est à un tournant. Il continue à penser en

termes politiques ce que l'opinion dominante commence à appréhender en termes juridiques et économiques. La question de l'institution du social commence à passer au second plan au xviii<sup>e</sup> siècle. La grande question devient celle de la *régulation du social*. L'économie des passions se déplace donc du terrain de l'état de nature à celui de la société civile. D'un certain point de vue c'est un retour à la politique concrète. La référence implicite n'est plus Hobbes, mais Machiavel. La question est celle du pouvoir et de la loi comme régulation du social. Nous pensons pouvoir la rencontrer de façon significative à travers Helvétius qui annonce Beccaria et Bentham.

### 3. *La loi comme régulation du social, d'Helvétius à Bentham*

C'est avec Montesquieu que la politique recommence à être pensée comme art et comme science au xviii<sup>e</sup> siècle. Sa pondération et sa clairvoyance feront l'admiration des grands esprits de son siècle. Son économie des passions est beaucoup plus subtile que celle de ses prédécesseurs. C'est pour une large part une conséquence du fait qu'il l'élabore sur le terrain même de la société civile. La question du pacte social originaire, quelle que soit sa forme, n'est plus importante pour lui. Il peut se consacrer entièrement à l'analyse de la société de son époque (un seul paragraphe de *l'Esprit des lois* est consacré aux lois naturelles). Comme la plupart de ses contemporains, il cherche la voie d'une monarchie tempérée qui rende le despotisme impossible. C'est avec cette préoccupation qu'il écrit *l'Esprit des lois*. Il constate que l'amour du pouvoir est naturel et que la logique du pouvoir est de s'accroître sans cesse. De ce point de vue, il n'est pas loin de penser que le despotisme est la conséquence naturelle d'un pouvoir livré à lui-même, qui n'est pas réglé par des lois positives. L'ensemble de son système repose sur deux idées-forces : il faut combattre le pouvoir par le pouvoir, il faut

s'appuyer sur des passions compensatrices pour contenir le pouvoir et maintenir la paix. Sa théorie de la distinction et de la séparation des pouvoirs en sera la première conséquence. Sa conception du commerce comme adoucissant les mœurs et portant à la paix en sera la seconde.

Toute son économie des passions repose sur ces deux idées. On lui reproche surtout d'aboutir à des résultats compliqués. Le XVIII<sup>e</sup> siècle est d'abord demandeur de solutions simples, d'un principe organisateur de la société aussi simple que celui de l'ordre divin contesté. C'est ce qu'exprime très clairement Helvétius dans une lettre à Montesquieu. Il avoue ne pas comprendre « les subtiles distinctions sans cesse répétées sur les différentes formes de gouvernement ». Pour Helvétius, il n'y a que deux sortes de gouvernements : les bons qui sont encore à faire et les mauvais dont on peut voir partout les résultats. Il écrit significativement : « Je crois cependant à la possibilité d'un bon gouvernement, où, la liberté et la propriété du peuple respectées, on verrait l'intérêt général résulter, sans toutes vos balances, de l'intérêt particulier. *Ce serait une machine simple*, dont les ressorts, aisés à diriger, n'exigeraient pas ce grand appareil de rouages et de contre-poids si difficiles à remonter par les gens malhabiles qui se mêlent le plus souvent de gouverner » (cité dans l'introduction à *De l'Esprit*, p. 15). Une machine simple ? Mais laquelle ?

Comme Montesquieu, Helvétius traite des passions dans le cadre de la société civile et non plus comme Hobbes dans le cadre de l'état de nature. Il continue ainsi à penser dans le cadre d'une économie des passions : la régulation de la société ne peut être qu'envisagée à partir d'une analyse lucide des passions des hommes et non pas contre elles. L'appel à la vertu et à la morale n'est donc d'aucun secours si elle ne s'appuie pas sur ces passions. « Parmi les moralistes, écrit-il, il en est peu qui sachent, en armant nos passions les unes contre les autres, s'en servir utilement pour faire adopter leur opinion : la plupart de leurs conseils sont trop injurieux. Ils devraient pourtant sentir que des injures ne peuvent avec avantage combattre contre des sentiments ; que c'est une

passion qui seule peut triompher d'une passion » (*De l'Esprit*, discours second, ch. xv, p. 115).

Pour lui, les hommes ne sont nés ni bons, ni méchants, ils sont d'abord motivés par le « sentiment de l'amour de soi ». C'est la passion fondamentale qui a donné naissance à toutes les autres passions. Helvétius appelle encore cette passion l'*intérêt*. Il est ainsi sur ce point assez proche de Rousseau ou même de Hobbes. Mais il renverse le sens que ce dernier donnait au désir de conservation, en lui donnant un sens positif : l'intérêt a le sens d'une acquisition plus que d'une protection. Cette distinction tient également au fait qu'Helvétius raisonne à partir des situations moyennes, alors que Hobbes pensait à partir des situations extrêmes (la guerre dans l'état de nature).

Pour Helvétius, l'intérêt est ainsi « la mesure de l'action des hommes ». C'est donc sur l'intérêt, qui est la source de toutes les passions, qu'il faut fonder la société, « c'est en substituant le langage de l'intérêt au ton de l'injure que les moralistes pourraient faire adopter leurs maximes ». C'est le principe simple qui permet de penser l'ordre social. Le bonheur ou le malheur public dépend ainsi uniquement de la conformité ou de l'opposition de l'intérêt des particuliers avec l'intérêt général. L'économie des passions se réduit à une économie des intérêts. L'art politique peut en ce sens se définir comme un art de la composition des intérêts. Helvétius va même jusqu'au bout de cette logique dans la mesure où il définit la corruption politique comme « l'anarchie de tous les intérêts », la disjonction des intérêts particuliers et de l'intérêt public.

Mais comment assurer cette convergence de l'intérêt général avec les intérêts particuliers ? Pour Helvétius, c'est le but de la *législation*. « Pour se rendre utiles à l'univers, écrit-il, les philosophes doivent considérer les objets du point de vue d'où la législation les contemple » (*De l'Esprit*, discours second, ch. xv, p. 116). De ce point de vue, la morale et la législation ne font qu'une seule et même science. Le législateur doit découvrir « le moyen de nécessiter les hommes à la probité, en forçant les passions à ne porter que des fruits de vertu et de

sagesse ». (*De l'Esprit*, discours second, ch. xxiv, p. 125). Rendre les hommes vertueux et assurer la convergence des intérêts relève d'une même démarche. Ainsi, « des motifs d'intérêt personnel, maniés avec adresse par un législateur habile, suffisent pour former des hommes vertueux ». Si chacun peut en effet abuser les principes de la religion, il ne peut abuser ceux de son intérêt personnel.

La loi doit donc instaurer un *système des peines et des récompenses* qui permette d'assurer cette convergence des intérêts qui n'est pas spontanément acquise. « J'aperçois, écrit-il, que toute convention où l'intérêt particulier se trouve en opposition avec l'intérêt général eût toujours été violée, si les législateurs n'eussent toujours proposé de grandes récompenses à la vertu, et qu'au penchant naturel qui porte tous les hommes à l'usurpation, ils n'eussent sans cesse opposé la digue du déshonneur et du supplice. Je vois donc que la peine et la récompense sont les deux seuls liens par lesquels ils ont pu tenir l'intérêt particulier uni à l'intérêt général » (*De l'Esprit*, discours troisième, ch. iv, p. 131).

Pour Helvétius, la politique se confond ainsi avec la législation. Elle n'est plus, comme chez Rousseau, un principe de régulation et de construction de la société. La politique n'est pas l'infrastructure de la société, elle n'en est plus qu'une superstructure qui se réduit à l'entretien de la puissance nécessaire à l'exécution des lois.

Ce sont ces principes que Beccaria reprendra en publiant quelques années plus tard, en 1764, *Des délits et des peines*, qui systématisera les conceptions d'Helvétius.

Mais c'est surtout avec Bentham que la conception de la législation comme régulation du social trouvera sa forme la plus achevée. Bentham s'est voulu, selon sa propre expression, un « génie de la législation ». Il entendra fonder une véritable « arithmétique morale » qui puisse fournir une base mathématique à la théorie des peines légales. Il formulera ainsi le principe utilitariste de l'identification artificielle des intérêts, déjà pressentis par Helvétius et Beccaria. Il écrira dans ses *Principes de législation* que « la fonction du gouvernement est de promouvoir le bonheur de la société par des

peines et des récompenses<sup>4</sup> ». Bentham concevra sa recherche de façon scientifique. Pour lui, la mesure « naturelle » de la peine résulte de la comparaison entre la quantité de douleur physique infligée par le juge et la quantité de douleur physique qui a résulté du délit. Il en résulte une véritable économie de la justice et de la législation qui fera l'admiration de bien des révolutionnaires de 1789.

De Hobbes à Bentham, on peut ainsi repérer une dérive continue dans le traitement de la question de l'institution puis de la régulation du social. Dérive qui s'explique en partie par la nature des problèmes posés. Au xvii<sup>e</sup> siècle, de Hobbes à Locke, la question de l'institution du social reste la question première ; il s'agit avant tout de penser l'établissement humain de la société en introduisant la distinction entre l'état de nature et la société civile. Au xviii<sup>e</sup> siècle, la théorie du pacte fondateur n'est plus remise en question en tant que telle. L'ensemble des préoccupations se tournent vers la régulation de la société civile ; il s'agit de penser l'harmonie sociale et de lui trouver un fondement simple et solide. C'est dans cette perspective que *le Contrat social* de Rousseau trouve sa véritable signification, même s'il est encore inextricablement dépendant des théories antérieures du pacte fondateur. C'est également dans ce contexte intellectuel que travaillent Montesquieu, Helvétius et Bentham en pensant la politique (Rousseau) ou la législation (Helvétius, Bentham) comme lieu de résolution de la question de fonctionnement et du développement de la société.

Mais leurs théories ne répondent pas totalement à leur projet. Elles soulèvent de nombreuses questions qui ne peuvent pas recevoir de réponse. Mon hypothèse est que la représentation économique de la société doit être comprise comme la réponse à ces questions et qu'elle peut ainsi être conçue comme une forme d'achèvement de la philosophie

4. Cité par Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*.

## ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ DE MARCHÉ

politique et de la philosophie morale des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles. Elle est en pleine continuité, et non pas en rupture, avec la pensée politique et morale de son temps. Le marché est le mode de représentation de la société qui permettra d'en penser le radical désenchantement.



## 2. L'économie comme réalisation de la politique (le marché et le contrat)

### 1. *Hume et Smith, philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle*

Le XVIII<sup>e</sup> siècle anglais traduit un vaste mouvement de retour au concret. Encore plus nettement qu'en France, il concentre toute son attention sur le fonctionnement réel de la société civile. Il n'est pas difficile d'expliquer ce décalage entre la France et la Grande-Bretagne. La France vit encore à l'heure de la monarchie absolue et la critique du despotisme y apparaît plus urgente et plus nécessaire. La question de l'institution de la société y reste encore importante. En Grande-Bretagne, les idées de Locke se sont rapidement répandues et surtout, elles ont accompagné l'établissement d'une monarchie constitutionnelle. Le terrain est plus favorable pour une réflexion novatrice, même si les échanges intellectuels réciproques extrêmement nourris entre les deux côtés de la Manche invitent à ne pas trop accentuer la différence<sup>1</sup>.

Dès le début du siècle, Mandeville emploie un langage nouveau. Il ne parle plus des passions et de l'homme en général. Il parle du travail et de l'industrie, de la richesse et de la pauvreté, du luxe et du commerce, dans sa vigoureuse dénonciation de toutes les hypocrisies moralisées et moralisatrices. Ces conceptions annoncent celles d'Helvétius, qui semble d'ailleurs s'en être inspiré largement dans *De l'Esprit* ;

1. La monarchie constitutionnelle anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle ne doit pas, en outre, être idéalisée. Le pouvoir de la *gentry*, comme oligarchie tyrannique, reste déterminant. L'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle est loin d'être régie par un véritable État de droit. Cf. sur ce point le livre remarquable de Boutmy, *le Développement de la constitution et de la société politique en Angleterre*.

mais il y a chez lui un ton plus corrosif, un sens plus radical des vices et des vertus qui structurent la société.

Le même mouvement, sinon le même ton, se retrouve chez Hume. Comme Mandeville, il estime que c'est par l'intérêt qu'il faut gouverner les hommes. Son essai de 1741 sur *l'Indépendance du parlement* est particulièrement significatif à cet égard. « Il faut prendre tous les hommes pour des fripons », y écrit-il (Vrin, p. 67) et encore : « Il faut rendre leur avarice insatiable, leur ambition démesurée et tous leurs vices profitables au bien public » (*ibid.*). Mais le sens du concept d'intérêt reste encore indifférencié dans les textes de cette époque et n'a pas de connotation particulièrement économique. Il situe ainsi très clairement dans le champ politique la question de la composition de l'intérêt public avec les intérêts privés. Hume propose d'ailleurs significativement la composition d'un gouvernement où la distribution du pouvoir entre les différentes classes de personnes, et donc les différentes classes d'intérêts serait le garant de l'adéquation des intérêts particuliers avec l'intérêt général. Il conçoit donc encore à cette époque la régulation du social sur un mode politique.

Sa pensée va progressivement évoluer sur ce point à travers notamment la clarification de sa distance vis-à-vis de la philosophie politique classique du xvii<sup>e</sup> siècle. Dans son essai de 1748 sur *le Contrat primitif*, Hume prend ses distances vis-à-vis de toutes les interrogations du siècle précédent, de Hobbes à Locke, sur le processus d'institution politique de la société. Il ne nie pas la théorie du contrat primitif, mais il ne la considère pas comme opératoire. « Il est sûr que ce contrat a existé, mais il a fort vieilli », note-t-il (voir p. 325). Il ne trouve en effet nulle part la trace active de ce contrat. Il constate au contraire que les gouvernements sont concrètement fondés sur l'usurpation, la conquête et la force. Ce faisant, il est plus proche de Machiavel que de Hobbes.

A ses yeux, la philosophie politique n'a produit que des « systèmes spéculatifs ». Il veut essayer d'aller plus loin. « Que ces discoureurs, écrit-il à propos de ces bâtisseurs de systèmes, ouvrent les yeux pour un moment afin de voir ce qui

se passe dans le monde. Y trouveront-ils rien qui réponde à leurs idées, rien qui serve à confirmer un système aussi abstrait et aussi quintessencé ? » (voir p. 322-323). Il indique ainsi très clairement le déplacement de sa problématique de la question de l'institution de la société à celle de son fonctionnement, déplacement caractéristique, comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, de la philosophie politique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais Hume va plus loin, en comprenant à ce moment de façon nouvelle la notion classique d'intérêt. Il marque en effet un tournant en glissant de l'*intérêt/passion* à l'*intérêt/besoin*. Ce tournant est décisif dans la pensée de Hume. Il constate en effet les limites du concept classique d'intérêt pour penser l'harmonie sociale. Si les hommes étaient effectivement assez éclairés pour ne jamais se tromper sur leurs véritables intérêts, il n'y aurait pas de problème. Mais justement, constate Hume, ils ne le sont pas.

C'est alors la notion de besoin qui permet de dépasser cette difficulté. Le besoin devient chez lui le guide de l'intérêt, remplissant ainsi la fonction qu'Helvétius confiera à la législation. Le besoin fait au sens propre du terme force de loi. On peut déjà repérer là un premier élément de substitution de l'économique à la politique pour assurer le bon fonctionnement de la société. « Le besoin et l'intérêt de la société, écrit-il, sont les principaux liens qui nous attachent au gouvernement ; et ce sont des liens très sacrés » (*le Contrat primitif*, voir p. 352).

Cette nouvelle conception de l'intérêt, Hume avait déjà tenté de l'approfondir dans son *Traité de la nature humaine* (1739) qui déplaçait résolument la question de la science des passions du terrain de l'état de nature où elle avait été cantonnée par les auteurs classiques du XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans ce texte, c'est la *sympathie* qui permet de réconcilier l'intérêt comme amour de soi (le *self-interest*) avec l'intérêt de la société d'une façon naturelle. Il écrit dans son *Traité* : « Nulle qualité de la nature humaine n'est plus remarquable, à la fois en elle-même, et dans ses conséquences, que la tendance naturelle que nous avons à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et

leurs sentiments, quelque différents qu'ils soient des nôtres, ou même s'ils sont contraires aux nôtres » (*Traité de la nature humaine*, t. II, livre II, section XI, p. 417). Théorie de la sympathie que l'on trouve d'ailleurs déjà sous-jacente chez Mandeville. Il écrit dans *la Fable des abeilles* : « L'avidité que nous avons de l'estime d'autrui, et les transports de joie que nous donne la pensée d'être aimés, d'être admirés, sont des compensations qui nous paient, et au-delà, d'avoir dominé les passions les plus fortes » (remarque C, p. 62). Cette fusion sympathique des intérêts, qu'Élie Halévy appellera la théorie de l'identité naturelle des intérêts, permet ainsi de systématiser toutes les idées largement répandues au XVIII<sup>e</sup> sur la pitié et la compassion comme fondement de la sociabilité. La théorie de la sympathie reprend en la rationalisant la théorie de l'identité de nature comme base de la sociabilité (thèse d'ailleurs reprise d'Aristote).

Si nous avons fait ce retour en arrière dans la pensée de Hume, c'est que cette notion de sympathie continuera à fonder sa philosophie même lorsqu'il développera la théorie de l'intérêt-besoin. Mais c'est surtout pour rappeler qu'Adam Smith écrira sa *Théorie des sentiments moraux* à partir des idées les plus largement partagées à son époque. On sait en effet que le premier chapitre de cet ouvrage s'intitule *De la sympathie*. Dans ses développements Smith s'inspire d'ailleurs largement des théories de Mandeville et de Hume, qui était un de ses amis (il fut même son exécuteur testamentaire). Si Smith juge Mandeville parfois choquant dans son expression, il n'en partage pas pour autant l'opinion de tous ceux que ce dernier a scandalisés. Comme l'a justement noté Élie Halévy, Smith reprend en fait la doctrine de Mandeville mais il l'expose « sous une forme non plus paradoxale et littéraire, mais rationnelle et scientifique » (*la Formation du radicalisme philosophique*, t. I, p. 162). C'est d'ailleurs ce qui fera le succès considérable de l'œuvre.

Avec la *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith nourrissait en effet de grandes ambitions philosophiques. Il conçoit même explicitement son livre comme une sorte d'achèvement de la philosophie morale. Parlant de Hobbes,

Pufendorf et Mandeville, il écrit ainsi significativement : « L'idée dont ils ont approché sans pouvoir la saisir distinctement, est l'idée de cette sympathie indirecte que nous éprouvons pour ceux qui ont reçu tel bienfait ou souffert tel dommage ; c'est vers cette idée qu'ils marchaient confusément, lorsqu'ils disaient que ce n'est point le souvenir de ce que nous avons gagné ou souffert qui détermine nos applaudissements ou notre mépris pour les héros et les scélérats qui nous ont précédé, mais la conception et l'image des avantages et des malheurs que nous éprouverions si nous avions à vivre avec eux » (*Théorie*, 7<sup>e</sup> partie, ch. 1, section III, p. 372).

En formalisant la notion de sympathie, Smith trouve ainsi un fondement naturel à l'ordre social sans avoir recours au politique, comme Rousseau, ou au législateur, comme Helvétius et surtout plus tard Bentham<sup>2</sup> (qui incarne en ce sens la philosophie utilitariste de l'identité *artificielle* des intérêts).

Mais cette théorie de la sympathie trouve une grande partie de sa validité dans le fait qu'elle s'accompagne d'une certaine *apologie de la frugalité*, typique du scottish enlightenment du XVIII<sup>e</sup>. « L'estomac du riche, écrit-il, n'est pas en proportion avec ses désirs et il ne contient pas plus que celui du villageois grossier » (*Théorie*, p. 211). Conception qui n'est pas sans rappeler celle de Rousseau sur la limitation et la relative égalité des besoins dans l'état de nature. Pour Smith en effet, le riche peut seulement consommer des choses meilleures et plus rares, mais il ne peut pas consommer une plus grande quantité que le pauvre. Cet aspect de sa pensée, qui a souvent été éludé dans de nombreux commentaires, joue en fait un très grand rôle. La frugalité est chez Smith un instrument de modération des passions et de régulation de la vie sociale. C'est cette conception de la frugalité qui lui permet de développer sa théorie fondamentale de l'égalisation relative des intérêts et des besoins, qu'il exprime dans le célèbre

2. Notons d'ailleurs que les conceptions utilitaristes étaient déjà suffisamment répandues lorsque Smith écrivait sa *Théorie des sentiments moraux*, pour qu'il leur consacre des développements et les réfute assez longuement (cf. notamment tout le début de la 4<sup>e</sup> partie).

passage suivant de la *Théorie des sentiments moraux* : « Une main invisible semble forcer (les riches) à concourir à la même distribution des choses nécessaires à la vie qui aurait eu lieu si la terre eût été donnée en égale portion à chacun de ses habitants ; et ainsi, sans en avoir l'intention, sans même le savoir, le riche sert l'intérêt social et la multiplication de l'espèce humaine. La Providence, en partageant, pour ainsi dire, la terre entre un petit nombre d'hommes riches, n'a pas abandonné ceux à qui elle paraît avoir oublié d'assigner un lot, et ils ont leur part de tout ce qu'elle produit. Pour tout ce qui constitue le véritable bonheur, ils ne sont inférieurs en rien à ceux qui paraissent placés au-dessus d'eux. Tous les rangs de la société sont au même niveau, quant au bien-être du corps et à la sérénité de l'âme, et le mendiant qui se chauffe au soleil le long d'une haie, possède ordinairement cette paix et cette tranquillité pour laquelle les rois combattent » (*Théorie*, 4<sup>e</sup> partie, p. 212).

On sait d'ailleurs que c'est dans la *Théorie* qu'apparaît à plusieurs reprises la notion de « main invisible » alors qu'elle n'est reprise qu'une seule fois dans *la Richesse des nations*<sup>3</sup>.

S'il en était resté là, Adam Smith n'aurait pas ajouté grand-chose aux idées dominantes de son temps. Il aurait seulement eu le mérite de leur donner une formulation précise et argumentée, et son ambition d'achever la philosophie morale apparaîtrait largement exagérée.

## 2. *L'économie comme réalisation de la philosophie et de la politique*

Même s'il n'est pas aussi lucide que Mandeville ou Rousseau sur les caractères réels de la société civile de son temps, Smith n'en est pas pour autant aveugle. L'ensemble de la

3. A propos de la notion de main invisible chez Smith, qui évolue notablement entre *La Théorie des sentiments moraux* et *La Richesse des nations*, on peut se reporter à l'analyse de Viner, « Adam Smith and Laissez-faire », dans *The Long View and the Short*.

*Théorie des sentiments moraux* est ainsi marquée par une sorte de continuelle réserve, lisible à bien des indices, comme si Smith doutait de la réalité effective des « doux nœuds de l'amour et de la bienveillance ». C'est dans le moment de cette réserve, de cette hésitation qu'il faut comprendre la formation de la pensée économique de Smith, ou plus précisément l'économisation de sa pensée.

A ses yeux, en effet, même s'il n'y a pas bienveillance réciproque entre les hommes, le lien social n'est pas rompu pour autant. Il continue de se maintenir pour des raisons « économiques ». Il écrit à ce propos : « ... Elle (la société) peut alors subsister entre les hommes, comme elle subsiste entre des marchands, par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection : quoiqu'alors aucun homme ne tienne à un autre, par les devoirs ou par les nœuds de la gratitude, la société peut encore se soutenir, à l'aide de l'échange intéressé des services mutuels, auxquels on a assigné une valeur convenue » (*Théorie*, 2<sup>e</sup> partie, p. 97).

Il me semble que l'on peut lire dans ce texte le vrai tournant de la pensée de Smith. Il n'y a pas, comme on l'a trop souvent dit, de véritable coupure entre la *Théorie des sentiments moraux* et la *Richesse des nations* qui tracerait une ligne de partage entre un texte idéaliste et un texte réaliste, voire cynique, entre un texte philosophique et un texte économique. *La Richesse des nations* ne fera qu'élargir et développer ce qui n'est encore qu'une intuition dans la *Théorie*. Il y a une continuité totale entre le passage que nous venons de citer et la phrase célèbre de la *Richesse des nations* : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de biens ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage » (livre I, ch. II).

C'est ainsi de l'intérieur même de la problématique de la *Théorie des sentiments moraux* que naît la question économique, du sein même de sa limite. Smith ne construit donc pas une philosophie de l'économie qui serait simplement le

prolongement ou le complément de sa philosophie morale. *Il devient économiste dans sa philosophie*, dans le moment de son accomplissement et de sa vérification. Il réalise en lui-même une mutation qui peut aussi se lire par rapport à son siècle qu'il résume dans la *Théorie*. Il nous faut insister sur ce point qui est au cœur de notre raisonnement. *Smith devient économiste presque à son insu*. L'économie ne sera pas pour lui un domaine d'investigation scientifique séparé, il y verra le résumé et l'essence de la société, le terrain solide sur lequel l'harmonie sociale pourra être pensée et pratiquée. En fait, *Smith devient presque économiste par nécessité philosophique*. Nous croyons pouvoir lire dans ce mouvement intérieur et nécessaire qui fait du philosophe un économiste la figure même de la modernité telle qu'elle se déploie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Avec Smith, l'économie se présente comme l'énigme résolue de toutes les constitutions, pour paraphraser l'expression fameuse de Marx sur la démocratie. C'est au cœur, et non à la périphérie, de la pensée moderne que prend naissance ce qu'on peut appeler avec Louis Dumont l'idéologie économique<sup>4</sup>. L'idéologie économique ne s'introduit pas par effraction dans la pensée moderne, elle s'affirme dans son mouvement le plus intérieur et le plus nécessaire. L'idéologie économique, l'économie comme philosophie, se présente en effet progressivement comme la solution concrète aux problèmes les plus décisifs du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle : ceux de l'institution et de la régulation du social.

Cette hypothèse implique de bien préciser deux choses, sur lesquelles nous reviendrons, dans l'ordre de l'histoire des idées :

— Il n'y a pas de lien mécanique entre le développement de « l'esprit capitaliste » et la formation de l'idéologie économique. Nous pensons même pouvoir soutenir qu'il s'agit de deux notions qui recouvrent des réalités bien distinctes. L'esprit capitaliste traduit l'émancipation de la morale com-

4. Louis Dumont, *Homo aequalis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*.



merciale vis-à-vis de la morale chrétienne, il est à la fois l'aboutissement de la distinction entre la morale sociale et la morale privée et de la transformation dans certains cas de la morale chrétienne et privée elle-même (c'est sur ce dernier aspect qu'insiste Max Weber). L'idéologie économique est tout autre chose ; elle n'est pas fondée nécessairement sur la justification morale de l'enrichissement, nous avons vu au contraire le rôle que jouait la frugalité dans la pensée de Smith. L'idéologie économique traduit d'abord le fait que les rapports entre les hommes sont compris comme des rapports entre des valeurs marchandes.

— On ne peut donc soutenir une conception purement diffusionniste du développement du capitalisme. L'idéologie économique n'est pas un élément marginal dans la formation de la pensée moderne qui se serait progressivement élargi et répandu dans la société à partir de « germes » initialement localisés et dispersés, à l'image du développement progressif du commerce et de l'échange marchand.

Ces deux points étant précisés, il nous faut avancer et montrer de quelle façon l'idéologie économique répond concrètement aux problèmes de l'institution du social et de la régulation du social. Il me semble que cette réponse se déploie dans deux directions principales. Le *concept de marché*<sup>5</sup>, telle que le pense Smith, permet de résoudre deux questions sans réponse dans la philosophie politique de son temps : la question de la guerre et de la paix entre nations ; la question du fondement de l'obligation dans le pacte social. Il permet en outre de penser dans des termes neufs la question de l'institution du social.

1. Le concept de marché permet de traiter de façon nouvelle de la guerre et de la paix entre les nations. Chez la plupart des auteurs du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> en effet la paix entre les nations ne peut être saisie avec les concepts qui ont permis de penser la paix civile. C'est particulièrement remarquable

5. Nous parlons du concept de marché dans la mesure où il résume à notre sens l'idéologie économique moderne, comme nous le montrerons plus loin.

chez Hobbes. Si le pacte social instaure la paix civile, il ne prévient en aucune façon la paix entre les nations. Plus même, il y a chez Hobbes une contradiction entre le droit naturel à sa propre conservation sur lequel se fonde le pacte social et la fidélité à l'État en cas de guerre qui implique que l'on puisse accepter de mettre sa vie en danger. Hobbes détruit ainsi tout fondement moral à l'idée de défense nationale. Il est paradoxalement obligé de recourir à la loi de l'honneur pour résoudre cette difficulté. En réalité sa philosophie ne serait vraiment cohérente que si elle allait jusqu'à mettre la guerre hors la loi par l'établissement d'un État mondial. Mandeville et Helvétius sont confrontés au même type de difficulté, d'un point de vue certes différent. « Un bon gouvernement peut maintenir la tranquillité intérieure dans une société, remarque Mandeville, mais personne ne peut assurer à jamais la paix extérieure » (*la Fable des abeilles*, remarque R, p. 160). De la même façon, Helvétius reconnaît que « les idées de la justice, considérées de nation à nation ou de particulier à particulier, doivent être extrêmement différentes » (*De l'Esprit*, discours troisième, ch. iv, p. 132). Il ne voit pas d'autre solution à ce problème que de développer des « conventions générales » et des « engagements réciproques » entre les nations ; il fait référence, à ce sujet, aux théories de l'abbé de Saint-Pierre exposées dans son *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1712). Mais cette esquisse d'une doctrine de la sécurité collective entre nations qu'il propose apparaît totalement utopique à son époque.

La supériorité de l'idéologie économique sera de permettre un traitement apparemment plus logique de ce problème. « Du point de vue du commerce, le monde entier n'est qu'une seule nation ou un seul peuple, à l'intérieur duquel les nations sont comme des personnes », écrivait déjà en 1691 Sir Dudley North dans ses *Discourses upon trade* qui anticipent les théories économiques ultérieures sur l'effet de déterritorialisation de l'économie. Ce jugement devient assez largement partagé au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est sur cette base que de nombreux auteurs développeront le thème, encore bien vivant aujourd'hui, des « armes de la paix ». Montesquieu écrira par

exemple que « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix » (*Esprit des lois*, XX, 2, p. 651). Dans son *Essai sur la jalousie commerciale*, Hume proclamera, à un moment où les rapports sont très tendus entre la France et l'Angleterre : « Comme sujet anglais, je fais des vœux pour voir fleurir le commerce de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et de la France elle-même » (*Mélanges d'économie politique*, t. I, p. 102). Le concept de marché permet ainsi de repenser les rapports internationaux sur une base nouvelle, en substituant la logique d'un jeu à somme positive (celle du commerce) à la logique d'un jeu à somme nulle (celle de la puissance). C'est une révolution intellectuelle décisive à l'intérieur même de la pensée des Lumières. Voltaire notait en effet encore en 1769 dans l'article « Patrie » de son *Dictionnaire philosophique* : « Telle est la condition humaine, que souhaiter la grandeur de son pays, c'est souhaiter du mal à ses voisins (...). Il est clair qu'un pays ne peut gagner sans qu'un autre perde. »

Les physiocrates iront jusqu'à l'extrême limite de cette révision de la perception des rapports politiques entre les nations. Ils ne se contenteront pas, comme Montesquieu, de faire du commerce un élément correcteur et modérateur des instincts belliqueux des peuples. Pour eux, la guerre devient impensable parce qu'elle est théoriquement impossible. A leurs yeux, en effet, « chaque nation n'est qu'une province du grand royaume de la nature » (Mercier de la Rivière). Sans adopter un point de vue aussi radical, de nombreux auteurs s'inscriront néanmoins dans cette perspective de substitution de l'économique à la politique pour fonder un nouvel ordre international. La distinction entre la paix entre les nations, facilitée sinon garantie par le commerce, et la paix civile, garantie politiquement, tend ainsi à s'estomper. L'idéologie économique permet d'aller plus loin et de comprendre dans un même mouvement la paix civile et la paix entre les nations, problème sur lequel butait la philosophie politique classique. En déterritorialisant les concepts économiques, la « nouvelle économique » du XVIII<sup>e</sup> siècle abolit les systèmes (comme ceux de Montesquieu) qui pensaient encore en termes d'articulation de la balance du commerce et de la balance de la

puissance. Adam Smith accomplit ce mouvement en dissolvant le concept politique de nation dans le concept économique de marché.

Il est vrai pourtant que cette paix entre les nations fondée sur le commerce n'exclut pas une « guerre d'industrie » pour reprendre une expression de Beccaria qui considère d'ailleurs cette forme de guerre comme « la plus humaine et la plus digne d'hommes raisonnables » (*Des délits et des peines*, p. 8). Mais cette forme de guerre est d'un type nouveau : c'est la concurrence. Or la concurrence « concilie tous les intérêts », elle est un instrument d'égalisation entre les classes sociales comme entre les nations, elle organise la justice et la paix avec d'autant plus de perfection qu'elle s'exerce sans entraves. La guerre recomprise devient ainsi l'instrument de la paix ; c'est en le proclamant que l'idéologie économique bouleverse peut-être le plus profondément la représentation politique du monde.

2. Le concept de marché permet de résoudre la difficile question du fondement de l'obligation dans le pacte social. Chez Hobbes cette question est facilement résolue. Dans la mesure où le pacte social originaire n'est pas chez lui un contrat au sens juridique du terme entre le souverain et ses sujets, mais une action de désistement mutuel en faveur d'un tiers bénéficiaire, le problème de l'obligation ne se pose pas. Hobbes pense en termes de contrainte et non d'obligation. La société civile n'est pas menacée de dissolution puisque le souverain est au-dessus des lois et qu'il gouverne par la crainte. C'est le Léviathan qui garantit le bon ordre social. La critique du despotisme au XVIII<sup>e</sup> siècle impliquait de trouver une solution. Celle de Rousseau est la plus remarquable. Pour lui, l'obligation de respecter le pacte social et de se soumettre à la volonté générale est seulement fondée sur le libre engagement de chacun. Elle n'implique donc aucune autorité extérieure et supérieure. L'obligation est en effet l'affirmation la plus élevée de la liberté. Mais l'individu ne la reconnaît que dans la mesure où il comprend la coïncidence de son intérêt propre avec l'intérêt collectif. Le pacte social n'est donc pas un troc, une simple balance, il est un « accord admirable de

l'intérêt et de la justice » (*Contrat social*, livre II, ch. iv, p. 374). Il n'y a pas de contradiction entre la liberté et la nécessité. Rousseau comprend déjà la liberté comme intériorisation de la nécessité : « L'essence du corps politique et dans l'accord de l'obéissance et de la liberté » (*Contrat social*, livre III, ch. xii, p. 427). Il abolit ainsi la distance entre l'intérieur et l'extérieur du politique. Cette conception sera finalement mal comprise et surtout mal connue au xviii<sup>e</sup> siècle. C'est l'État hégélien qui la rendra concrètement opérationnelle en la médiatisant. La théorie rousseauiste de l'immédiateté entre l'individu et le corps politique appelle la conception hégélienne de l'État moderne comme figure, nécessairement séparée, de l'identité de l'universel et du particulier.

La notion de « main invisible » permet de dépasser cette difficulté du fondement de l'obligation dans le pacte social sans revenir à une conception despotique. Elle permet de penser une société sans centre, d'abolir *pratiquement* la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'individu et la société. Elle réalise cette immédiateté que poursuivait Rousseau sans pouvoir lui donner de fondement effectivement opératoire. Les mécanismes du marché, en se substituant aux procédures d'engagements réciproques du contrat, permettent en effet de penser la société biologiquement et non plus politiquement (mécaniquement). De la même façon, le concept de marché renverse la problématique de la loi. Si Helvétius, avant Beccaria et Bentham, pense pouvoir régler l'ordre social par une législation dispensatrice d'un système de peines et de récompenses faisant coïncider l'intérêt général avec l'intérêt particulier, il ne peut éliminer la question du législateur comme sujet. Beccaria ne fera que déplacer la question, la situant sur un terrain proche de Rousseau, en considérant que le législateur « représente toute la société unie par un contrat social » (*Des délits et des peines*, § 2, p. 10).

Le marché constitue ainsi une loi régulatrice de l'ordre social sans législateur. La loi de la valeur règle les rapports d'échange entre les marchandises, et les rapports entre les

personnes qui sont compris comme des rapports entre des marchandises, sans aucune intervention extérieure.

Le concept de marché est donc d'une très grande fécondité politique. La représentation économique de la société permet de bouleverser le sens des interrogations politiques du XVIII<sup>e</sup>. Il réalise en ce sens la philosophie et la politique aux yeux d'Adam Smith.

Mais la représentation économique de la société n'apporte pas seulement une réponse théorique au problème de l'harmonie sociale. Elle permet également de renouveler la théorie de l'institution du social. Cela est particulièrement manifeste dans les travaux de l'école historique écossaise du XVIII<sup>e</sup>. Outre Adam Smith, cette « école » comprend Adam Ferguson (*Essay on the history of civil society*, 1767), William Robertson (*the History of Scotland*, 1759 ; *History of America*, 1777), et John Millar (*An historical view of the english government*, 1787 ; *Observations concerning the distinction of ranks in society*, 1771). Tous ces auteurs ont cherché à généraliser le déterminisme de Montesquieu. John Millar écrira d'ailleurs à ce sujet : « Le grand Montesquieu montra le chemin. Il fut le Bacon de cette branche de la philosophie. Smith en fut le Newton » (*An historical view of the british government*, vol. II, p. 429). Ils iront jusqu'au bout de l'intuition de Mandeville qui écrivait dès le début du siècle que « le ciment de la société civile réside dans le fait que chacun est obligé de boire et de manger » (*la Fable des abeilles*, édition Kaye, vol. II, p. 350). A bien des égards Robertson et Millar, notamment, apparaissent comme des précurseurs du matérialisme historique. Ce n'est plus dans la politique, c'est dans l'économie qu'ils recherchent les fondements de la société. Certaines de leurs formules ne détonneraient pas dans l'*Idéologie allemande* ou dans l'*Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Dans son *History of America*, Robertson estime par exemple que « dans toute recherche concernant l'action des hommes quand ils s'unissent dans la société, il faut d'abord porter son attention sur leur mode de subsistance » (1<sup>re</sup> éd. 1777, vol. I, p. 334). Ils pensent avant Marx que l'anatomie de la société civile doit être recherchée dans l'économie politique. En

concevant l'homme dans l'état de nature comme étant déjà un *homo æconomicus*, ils abolissent du même coup la distance entre l'état de nature et la société civile. Ils n'ont plus besoin du concept d'état de nature comme hypothèse. Ils saisissent de façon unifiée la question de l'institution du social et celle de la régulation du social, évitant ainsi toutes les difficultés théoriques nées du continuel chassé-croisé de l'économie des passions entre l'état de nature et l'état civil qui caractérise la philosophie politique du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle. Ils ne sont pas seulement les témoins de l'ascension de la bourgeoisie commerçante, ils sont les premiers à comprendre la société comme un marché économique et non plus comme instituée par la politique. Stewart, bien que n'étant pas membre de l'école historique anglaise, développe une thèse analogue dans sa *Recherche des principes de l'économie politique*. C'est à partir de l'économie qu'il tente de comprendre les différentes formes de régime politique. C'est dans cette mesure qu'il est amené à rejeter la théorie du contrat primitif comme inopérante. Pour Stewart, en effet, le contrat primitif, qu'il soit tacite ou explicite, impliquerait logiquement une similitude des différentes formes de gouvernement. Or, il constate que tel n'est pas le cas. Il est ainsi amené à introduire une lecture historique de la politique ; dimension historique qui était pratiquement niée par la réduction de l'histoire aux deux grandes phases étales de l'état de nature et de la société civile dans la théorie politique dominante de son temps. Dans un très pénétrant chapitre de sa *Recherche*, il développe ainsi toute une théorie historique de l'évolution des régimes politiques à partir d'une analyse des structures économiques. Il montre comment les différentes formes de subordination politique peuvent s'expliquer à partir des différents modes de dépendance économique en distinguant quatre principaux types de dépendance : la dépendance d'un autre pour la conservation de sa propre vie ; la dépendance d'un autre pour toute sa subsistance ; la dépendance d'un autre pour les moyens de gagner sa subsistance ; la dépendance vis-à-vis de la vente du produit de sa propre industrie. A chacun de ces types correspond un rapport social particulier (maître/

esclave ; parent/enfant ; laboureur/seigneur féodal ; manufacturier/patron) et une forme spécifique de gouvernement politique (esclavagiste, patriarcal, féodal, démocratique). Stewart comprend ainsi économiquement l'apparition du sujet comme catégorie politique. La liberté moderne n'est à ses yeux qu'une conséquence de l'indépendance économique que traduit le fait de produire pour le marché. Il pose que « toute autorité est en proportion de la dépendance (économique), et doit varier suivant les circonstances » (*Recherche*, t. I, ch. XIII, p. 441). Il renverse la problématique classique des rapports entre la société et la forme de gouvernement. « Le désavantage de la forme monarchique, relativement au commerce et à l'industrie, écrit-il, ne provient pas de l'inégalité qu'elle établit parmi les citoyens, *mais il est la conséquence de cette inégalité*, souvent accompagnée d'une subordination arbitraire et indéterminée entre les individus des classes supérieures et inférieures, ou entre ceux qui sont chargés de l'exécution des lois et le corps du peuple » (*ibid.*, p. 446). A ses yeux, l'avènement d'un régime républicain, qui est le plus favorable au commerce et à l'industrie, ou d'un régime démocratique, qui est le meilleur pour donner naissance au commerce étranger, s'inscrit ainsi naturellement dans le cadre du développement des forces productives : « Le commerce et l'industrie sont appelés partout, et leur établissement produit une fermentation étonnante avec les restes de la férocité de la constitution féodale » (*ibid.*, p. 454). Stewart développe même longuement la contradiction historique de la monarchie. En même temps que l'ambition des souverains les amène à réduire le pouvoir des grands seigneurs et à développer le commerce et l'industrie, explique-t-il, ils creusent en effet leur propre tombe dans la mesure où ce développement réduit les liens de dépendance économique et modifie en conséquence les termes de la subordination politique. Avec Stewart le marché ne fait pas que se substituer au contrat, il devient la force motrice de l'avènement de la démocratie.



### 3. *La signification du paradoxe physiocratique*

Parallèlement à l'économie politique anglaise, les physiocrates affirmeront une conception déterministe de la politique. « Toute la politique part d'un grain de blé », écrira Mirabeau. Leur « agromanie » même doit se comprendre dans cette perspective. Leur attachement à la terre manifeste avant tout la volonté d'en revenir à la réalité économique de leur époque, qui reste effectivement centrée sur l'agriculture, alors que l'industrie et le commerce restent relativement dans l'enfance. Mais l'engouement pour l'agriculture au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle a aussi une signification philosophique profonde. Il est le signe d'une mutation intellectuelle. La terre symbolise l'enracinement de la vie sociale dans le sous-sol des besoins, alors que la philosophie politique n'offre plus de points de repère stables et sûrs. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre la constatation de Voltaire lorsqu'il écrit : « 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 les convulsions, se mit à raisonner sur les blés<sup>6</sup>. » Le retour à l'agriculture, à l'économie agricole, n'a fait que détourner et utiliser à son profit certains sentiments bucoliques par ailleurs en vogue. L'essentiel est d'affirmer, comme Quesnay, que « le fondement de la société est la subsistance des hommes » (*le Droit naturel*, INED, t. II, p. 741). « La forme des sociétés, écrit encore Quesnay, dépend du plus ou du moins de biens que chacun possède, ou peut posséder, et dont il veut s'assurer la conservation et la propriété » (*ibid.*, p. 738).

Mais le propre des physiocrates est de *radicaliser à l'extrême* le renversement des rapports entre l'économie et la politique, jusqu'à supprimer complètement le concept même de la politique en pensant que « c'est par les choses que les

6. Cité par Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, t. I, p. 25.

hommes sont gouvernés » (Mirabeau). L'ambition de Quesnay est en effet de fonder une science qui embrasse à la fois les hommes et les choses, ce qui n'avait été fait auparavant ni par la politique, ni par la philosophie. En trouvant les « lois de l'ordre », il voulait créer ce que Jean-Baptiste Say appellera la « science physiologique de la société ». C'est en se proposant de *rationaliser absolument* la politique que les physiocrates l'abolissent pratiquement. Il n'est pas question pour eux d'équilibre entre la politique et l'économie, c'est véritablement en termes de fusion et de dépassement qu'ils pensent. C'est pourquoi ils vont même progressivement jusqu'à ne plus pouvoir employer les concepts de politique et d'économie politique et que Dupont de Nemours forge le terme de *physiocratie*, qui signifie littéralement gouvernement de la nature des choses.

C'est la reconnaissance de la corrélation intime de l'ordre physique avec l'ordre moral et social qui fonde l'ensemble de leurs représentations. Ils refusent en conséquence toute distinction entre le droit naturel et le droit positif. Pour Quesnay, les lois positives ne sont que de « simples commentaires » des lois naturelles et primitives qui sont inscrites dans l'ordre physique du monde. « Sans cette base de l'ordre physique, écrit-il, il n'y a rien de solide, tout est confus et arbitraire dans l'ordre des sociétés : de cette confusion sont venues toutes les constitutions irrégulières et extravagantes des gouvernements (...); les lois naturelles de l'ordre des sociétés sont les lois physiques mêmes de la reproduction perpétuelle des biens nécessaires à la subsistance, à la conservation et à la commodité des hommes » (*Despotisme de la Chine*, INED, t. II, ch. VIII, p. 921). Le gouvernement n'a donc pas simplement à se conformer à ces lois physiques comme s'il pouvait encore leur être extérieur. Il se réduit à ces lois qui l'expriment tout entier; il est « l'ordre naturel et positif le plus avantageux aux hommes réunis en société et régis par une autorité souveraine » (*ibid.*, p. 918). La science économique que pensent les physiocrates est donc beaucoup plus large qu'une théorie économique, elle est même davantage qu'une science, elle institue en fait tout un ordre de

sciences que Baudeau appellera le premier les « sciences morales et politiques ».

La politique comme art du gouvernement ou comme pensée de l'irréductibilité de la division sociale devient sans objet, elle devient introuvable. Mercier de la Rivière accepte tout au plus de la réduire à l'origine de la société lorsqu'il distingue, dans *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, la notion de « société naissante » et celle de « société formée ». Pour lui, en effet, dès qu'une société est formée, elle ne peut que se conformer à l'ordre physique. La politique au sens traditionnel n'est conçue que comme une survivance de l'état barbare de l'humanité. Leur négation de la politique se donne ainsi dans un gigantesque refoulement de l'histoire. Le temps est suspendu pour les physiocrates. Ce que Quesnay admire le plus dans la Chine, c'est qu'elle soit gouvernée par les mêmes maximes depuis vingt-quatre siècles. Elle devient leur refuge et leur modèle parce qu'elle leur donne l'illusion d'être hors du temps et des convulsions de l'histoire. « L'ordre physique est un ordre absolu, un ordre immuable dont nous ne pouvons nous écarter qu'à notre préjudice », écrira Mercier de la Rivière (*l'Ordre naturel*, chap. III, p. 463). L'empire céleste leur apparaît comme la réalisation de cette immuabilité/immobilité. Aussi n'est-il pas étonnant que Baudeau ait cru porter au pinacle Quesnay en le qualifiant de « Confucius de l'Europe ». L'ordre naturel clôt ainsi l'histoire, comme le fera plus tard le communisme de Marx.

Parallèlement à cette négation de l'histoire, les physiocrates pensent le monde dans son évidence. Comme l'a justement remarqué Weulersse, les physiocrates ont sans cesse employé le substantif évidence, l'adjectif évident et l'adverbe évidemment. L'article « évidence » de *l'Encyclopédie* (1756) est d'ailleurs significativement le premier texte de Quesnay, si l'on met de côté ses tout premiers ouvrages cliniques de jeune médecin. C'est l'évidence qui assure l'harmonie des intérêts particuliers et de l'intérêt général dans l'accord avec la justice. C'est l'évidence qui guide le monde et le fonde sur l'ordre naturel. Évidence qui contraste à leurs yeux avec le caractère tortueux de la vision politique du monde (Mercier de la

Rivière parlera d'ailleurs de la politique comme d'une « science dont l'obscurité fait la profondeur ». Comme Helvétius, les physiocrates cherchent en effet à penser le gouvernement comme une machine simple. C'est pourquoi ils exècrent la démocratie qu'ils assimilent au tumulte des foules. « Tout bon gouvernement, note Mirabeau, consiste à ce qu'il y ait le moins d'affaires publiques possible ; et la démocratie fait affaire publique de tout<sup>7</sup>. » C'est également pourquoi ils critiquent Montesquieu qui théorise la distinction et la division des pouvoirs. « Le système des contreforces dans un gouvernement est une opinion funeste », énonce Quesnay dans ses *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (INED, t. II, p. 949). L'ordre naturel ne peut se déployer que dans une société unifiée et homogénéisée. Condorcet reprendra cette idée-force dans ses *Réflexions sur le commerce des blés* (1776). « En matière de gouvernement, écrit-il, toute complication est effrayante. Plus il y a de ressorts qui font aller une machine, plus elle est usée de frottements. » On ne pourra aller plus loin dans la réduction de la politique au gouvernement et dans la réduction du gouvernement à une mécanique d'autant plus fidèle à l'ordre naturel qu'elle est simple. De ce point de vue, les physiocrates annoncent aussi bien Saint-Simon que Marx.

Mais c'est justement dans leur radicalité même que les physiocrates sont fragiles. Ils ne peuvent en effet réduire la politique à l'économie, ou plus exactement à la physiocratie, que dans un double mouvement de refoulement de la politique aux confins de l'histoire et de la nature. Ils n'arrivent pas véritablement à l'expulser totalement de la réalité. C'est notamment tout le sens de la distinction de Mercier de la Rivière entre société naissante et société formée, comme nous l'avons déjà souligné. S'ils rejettent la politique à l'origine de l'histoire de l'humanité, ils redonnent en effet sa raison d'être à la distinction qu'ils refusent par ailleurs entre état de nature et société civile, entre droit naturel et droit positif.

7. Cité par Weulersse, *La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker* (p. 110).

C'est une contradiction théorique qu'ils ne peuvent pas surmonter. L'école historique écossaise ou Stewart apparaissent en regard beaucoup plus logiques dans la mesure où ils se contentent de faire dériver la politique de l'économique. En subordonnant, en englobant l'économie sans la dissoudre véritablement et totalement dans la politique, et en inscrivant leurs rapports dans une dimension historique, ils évitent en effet de tomber dans la contradiction physiocratique.

Mais le paradoxe physiocratique tient plus encore dans le véritable retour du refoulé politique sous la forme d'un despotisme global. Il n'est évidemment pas facile de saisir le sens réel de cette contradiction chez eux entre d'un côté l'affirmation de la nécessité du gouvernement de l'ordre naturel et donc du laissez-faire et d'un autre côté la défense constante du « despotisme personnel et légal ». Pour une large part, en effet, cette contradiction n'est que la traduction de leur propre situation sociale qui les rendait matériellement dépendants, notamment en ce qui concerne Quesnay, du souverain. Il est pourtant difficile d'en rester à cette explication un peu courte. Leur apologie du despotisme est en effet également le produit d'une construction logique. Ils ne peuvent dissoudre la politique qu'en instituant le despote en rempart et gardien d'un ordre naturel auquel ils considèrent implicitement que les hommes ne sont pas encore naturellement attachés. La fonction principale du despote est ainsi de veiller à ce que la politique ne se réveille pas, avec l'implicite du fait qu'elle est, à chaque instant, prête à se déchaîner. Le despote n'a donc pas à exercer le pouvoir politique, puisque le pouvoir rationnel ne peut être que celui de la conformité à l'ordre naturel, *il a d'abord comme fonction de maintenir la disparition du politique*. Le despotisme absolu marque la possibilité d'une extinction absolue de la politique. C'est dans cette perspective qu'il faut également comprendre la dénonciation par Mirabeau des assemblées d'États. La dissolution de la politique implique en effet de nier les distinctions sociales et leur expression pour réduire la société à un marché fluide d'intérêts parcellisés qu'aucune structure sociale intermédiaire ne vient entraver.

La contradiction des physiocrates est pourtant encore plus profonde puisqu'elle ne peut être dépassée que par une marginalisation de toute réalité qui contredit leur représentation du monde. La façon dont Mercier de la Rivière traite de la sécurité collective en Europe est à cet égard exemplaire. « On peut dire, écrit-il, que jusqu'ici chaque nation a pris, pour base de sa politique, le dessein de s'enrichir ou de s'agrandir aux dépens des autres » (*l'Ordre naturel*, ch. ix, p. 526). Sa position critique de départ est ainsi la même que celle de tous les auteurs antimercantilistes. Il montre comme eux qu'il s'agit d'une « fausse politique », qui est en fait défavorable pour tous. Il montre comme eux les limites du « système de la balance de l'Europe » qui entend établir la paix par la seule force de la raison. Mais Mercier de la Rivière se sépare d'eux en ce sens qu'il refuse de voir dans les échanges commerciaux les nouvelles armes de la paix. Il estime qu'une « confédération générale de toutes les puissances de l'Europe » est en fait dans l'ordre de la nature, écrivant significativement : « Elle est même tellement dans l'ordre de la nature, qu'on doit la supposer toujours faite, ou plutôt toujours existante sans l'entremise d'aucunes conventions expresses à cet égard, et par la seule force de la nécessité dont elle est à la sûreté politique de chaque nation en particulier » (*ibid.*, p. 528). A ses yeux ce sont seulement « les plans mal combinés d'une politique factice et arbitraire » qui ont provoqué des guerres en Europe. La politique concrète, celle des rapports de forces, est donc niée parce qu'elle ne correspond pas à la théorie ; elle n'a pas d'existence pratique parce qu'elle n'a pas de validité théorique. La pensée physiocratique ne se forme ainsi que dans un gigantesque mouvement de refoulement de la réalité, refoulement qui lui est nécessaire pour surmonter ses contradictions. Le seul point concret sur lequel Mercier de la Rivière s'appuie pour défendre sa thèse de la réalité, « réelle mais non développée », de l'unité de l'Europe réside en effet dans l'évocation du fait que les rois d'Europe se traitent mutuellement de frères ! On voit ainsi avec les physiocrates à quel point l'utopie libérale, en faisant violence à la réalité, peut être susceptible

de mener à un totalitarisme dès lors que le travail de la démocratie aura effacé la figure du despote légal. Et il est difficile de ne pas faire le rapprochement entre la naturalisation de la morale à laquelle ils procèdent (mouvement par lequel ils résolvent dans un sens différent de Mandeville la question de l'autonomie de l'économique par rapport à la morale) et la naturalisation de l'utopie qui est pour Marx le moyen de l'intégrer à son projet scientifique tout en se posant comme moment de la coupure entre socialisme utopique et socialisme scientifique.

La force du libéralisme de Smith, par rapport à celui des physiocrates, est paradoxalement d'être moins absolu. Le libéralisme de Smith est plus réaliste et moins utopique que celui des physiocrates. La critique de Smith, en effet, ne porte pas simplement sur la survalorisation de l'agriculture par les théoriciens du « système agricole ». Il leur reproche également de ne concevoir le bon fonctionnement de la société que dans le cadre d'une parfaite liberté, d'une parfaite justice et d'une parfaite égalité. « Si une nation, écrit-il, ne pouvait prospérer sans la jouissance d'une parfaite liberté et d'une parfaite justice, il n'y a pas au monde une seule nation qui eût jamais pu prospérer. Heureusement que, dans le corps politique, la sagesse de la nature a placé une abondance de préservatifs propres à remédier à la plupart des maux causés de la folie et de l'injustice humaines, tout comme elle en place dans le corps physique pour remédier à ceux de l'intemperance et de l'oisiveté » (*la Richesse*, t. II, livre IV, chapitre X, p. 322). Smith pense ainsi l'ordre à partir du désordre et non pas l'ordre à partir de l'ordre comme les physiocrates. Sa représentation de la société est beaucoup plus biologique que physique, il pense en termes d'autorégulation plus qu'en termes de lois mécaniques (dans *la Richesse*, il ne parle d'ailleurs jamais de lois naturelles ou de lois économiques). C'est pourquoi il se sent fondamentalement étranger au système physiocratique avec lequel il partage pourtant l'aspiration fondamentale au laissez-faire. Et tout l'intérêt de sa critique provient justement du fait que, contrairement à Turgot par exemple, elle ne se fonde pas d'abord, d'un point

de vue politique, sur la dénonciation du despotisme qui le concerne moins que les auteurs français de son époque. Elle est en ce sens beaucoup plus riche et beaucoup plus féconde.

#### 4. Adam Smith, l'anti-Machiavel

C'est dans cette perspective, que nous avons commencé à tracer, qu'il faut comprendre l'apport véritable d'Adam Smith et son originalité. Si l'on considère Smith comme un économiste, son apport peut en effet apparaître limité. Il a beaucoup emprunté à Cantillon, à Boisguilbert, à l'auteur anonyme de *Considérations upon the East-India trade* (1702), à William Petty, à Mandeville, à Ferguson même, aux physiocrates. Il n'a inventé ni la théorie de la valeur-travail, ni celle de la division du travail ; il n'a pas été le premier, et de loin, à faire l'apologie du libre-échange ; il n'a pas innové en comprenant le système des prix comme mécanisme allocateur des ressources et régulateur de la sphère de la production et des échanges. De ce point de vue économique, le jugement de Schumpeter, souvent inexplicablement sévère, apparaît assez juste. « Il ne parcourut que des chemins battus, écrit-il ; il n'utilisa que des éléments préexistants, mais, esprit d'une clarté lumineuse, il élaborait une œuvre grandiose, fruit du travail de toute son existence. Son livre vint à son heure et apporta à son époque exactement ce dont elle avait besoin, ni moins, ni plus » (*Esquisse d'une histoire de la science économique*, p. 75). Et, de fait, c'est bien de cette façon que ses contemporains ont lu *la Richesse des nations*. Dans son *Histoire économique*, Schumpeter a pu reconstituer par ses recherches l'impact de l'ouvrage de Smith sur son époque. Il estime que la force du livre vient de ce que l'homme cultivé pouvait se dire après l'avoir lu : « C'est bien ça, c'est bien ce que j'ai toujours pensé. »

Smith n'innove pas non plus en séparant l'économie de la morale. Il ne fait pas que reprendre Mandeville sur ce point. Il



est l'héritier d'une tradition beaucoup plus ancienne. Hales en Angleterre, Montchrétien et Laffemas en France avaient depuis longtemps affirmé la nécessité de placer la société économique au-dessus des règles morales. Hales écrivait au xvi<sup>e</sup> siècle que « s'il est recommandable pour l'homme privé, au point de vue purement moral, d'éviter dans la mesure du possible l'usage de la monnaie, il n'est pas nécessaire pour la République que tout le monde agisse de même, pas plus qu'il n'est obligatoire pour tous de rester chastes, tandis qu'individuellement cela est préférable<sup>8</sup> » (*A Discourse of the Common weal of this realm of England*, écrit vers 1541, publié en 1581). On voit d'ailleurs également apparaître chez cet auteur la notion d'une République (*Common weal*) dans laquelle le lien entre les individus est de nature économique et non plus religieux ou politique.

En tant qu'économiste, Smith fut l'homme d'une vaste et remarquable synthèse, mais son génie n'est pas tel qu'il puisse éclipser celui de Cantillon, de Stewart ou de Petty. C'est pour une large part une sorte de paresse intellectuelle qui est à l'origine de cette image de Smith comme père fondateur de l'économie politique. Le fait de renvoyer à une œuvre qui synthétise tous les apports de son temps peut en effet donner l'illusion rétrospective à l'économiste contemporain qu'il est la source décisive de l'économie moderne.

Rien n'est donc plus limité en ce sens que de ne voir en Smith qu'un « Luther de l'économie politique », selon la formule d'Engels reprise par Marx. Smith n'est pas l'apôtre du capitalisme naissant ou le héraut de la bourgeoisie commerçante. Il n'y a aucun enthousiasme dans sa découverte du sens profond de la société moderne. Ce n'est pas sans amertume que ce professeur distrait et ce fonctionnaire appliqué pense la modernité. Il est un témoin à la fois lucide

8. Cité par A. F. Chalk dans *Natural Law and the Rise of economic individualism in England*.

et distant, comme presque tous ses collègues de Glasgow membres de la *Select Society*. A bien des égards, Smith partage d'ailleurs la critique de la société civile que développe Rousseau, notamment dans son premier *Discours sur l'inégalité*. Le premier texte de Smith, la lettre qu'il écrivit en 1755 aux auteurs de l'*Edinburgh Review*, est éloquent de ce point de vue<sup>9</sup>. Il y rapproche longuement Rousseau et Mandeville en traçant un panorama des origines de la philosophie de son temps. Smith ne nie à aucun moment les inégalités et les injustices de son époque et consacre même de longs passages de *la Richesse des nations* à les dénoncer. Il n'est donc pas aveugle comme le sont les physiocrates.

Son originalité première est d'avoir transposé la réalisation de la philosophie et de la politique sur le terrain de l'économie. Il n'est même pas vraiment le penseur de la réduction de la vie sociale à l'économique, comme le sont largement les différents auteurs de l'école historique écossaise. Il est plus profondément celui qui *élargit* la société à l'économique, en pensant philosophiquement l'identité de la vie économique et de la philosophie morale.

Sur ce point, nous contestons donc quelque peu la thèse que Hirschmann développe dans un livre par ailleurs séduisant et stimulant, *the Passions and the Interests*. Hirschmann essaie de montrer, principalement en s'appuyant sur Stewart et Montesquieu, que les intérêts (économiques) sont peu à peu compris au XVIII<sup>e</sup> siècle comme le seul moyen de dompter les passions (politiques) ; l'activité économique étant progressivement regardée comme un instrument de compensation et de canalisation des passions politiques. Il entend ainsi critiquer la thèse de Max Weber en montrant comment le développement de l'esprit capitaliste s'enracine *au cœur* de la société et ne s'affirme donc pas comme un élément initialement étranger et périphérique qui aurait progressivement investi la société tout entière. C'est une thèse que nous partageons, et nous l'avons également développée. Mais c'est sa démonstration qui nous apparaît critiquable. Hirschmann réduit en effet l'économie à

9. Cf. *Essais philosophiques*, vol. II, p. 272-298.

un « pouvoir compensateur de la politique », et il est vrai que cette conception est en partie celle de Montesquieu et de Stewart qu'il cite abondamment et même de l'abbé Galiani. On peut d'ailleurs souligner que chez Montesquieu l'économie n'est qu'un moyen parmi d'autres de modération des passions politiques (en tant qu'elles mènent au despotisme ou à l'anarchie). Le principe de la séparation des pouvoirs est au moins aussi important à ses yeux. De la même façon, chez Stewart, ce n'est pas tant l'économie que la *complexité* de l'économie moderne qui joue un rôle, d'ailleurs assez ambivalent, de modération du politique. « Une fois qu'un État commence à subsister par les conséquences de son industrie, écrit-il en ce sens, il y a moins de danger à craindre du pouvoir du souverain. Le mécanisme de son administration devient plus compliqué (...). Il se trouve lié par les lois de son économie politique, de manière que chaque atteinte qu'il y porte, le plonge dans de nouvelles difficultés » (*Recherche*, t. I, livre II, ch. XII, p. 457). Mais, poursuit-il, « il en est des gouvernements comme des machines : plus elles sont simples, plus elles sont solides et durables ; plus elles sont composées avec art, plus elles sont utiles, mais aussi plus elles sont exposées à se déranger. Le gouvernement lacédémonien peut être comparé à un coin, la plus solide et la plus compacte de toutes les puissances mécaniques ; ceux des États modernes à des montres qui se dérangent continuellement : tantôt le ressort est trop fort, tantôt trop faible pour la machine » (*ibid.*, p. 458). L'interprétation que Hirschmann fait de Stewart et qui est centrale dans sa thèse apparaît ainsi pour le moins discutable. Mais l'essentiel est ailleurs. Le problème central dans la naissance et l'affirmation de l'idéologie économique ne réside pas dans un mécanisme d'équilibrage des passions, dans un jeu des passions économiques (les intérêts) contre les passions politiques. Il est plus profondément celui de l'accession (et non de la réduction) de la société tout entière à l'économique comme *seul espace* possible de réalisation de l'harmonie sociale. Le tournant décisif réside dans la compréhension économique de la politique et de toute la vie sociale. Pour Smith, l'économie résout *en elle-même*, au

moins pour l'essentiel, la question du politique et de la régulation du social<sup>10</sup>.

C'est pourquoi il nous semble aussi important de relire aujourd'hui Adam Smith comme penseur de la modernité. Et le fait que son siècle ait reçu son œuvre comme faisant presque immédiatement parti du sens commun montre à quel point sa pensée a tout de suite été assimilée comme une idéologie.

Au contraire de Machiavel, dont on aura toujours cherché à se débarrasser, comme s'il incarnait toute la mauvaise conscience de la modernité, Smith connaîtra le succès immédiat de ceux qui délivrent des inquiétudes somnolentes. A son insu, *Smith se pose en effet comme un véritable anti-Machiavel*. Il achève la dérive commencée avec Hobbes. En transposant Machiavel sur le terrain du droit naturel dans l'état de nature, Hobbes pensait déjà avoir circonscrit la lancinante question de la division sociale que le Florentin ne cessait de poser. En effaçant la distinction entre société civile et état de nature dont Hobbes avait eu besoin pour exorciser Machiavel, l'idéologie économique qui s'affirme au XVIII<sup>e</sup> siècle supprime définitivement tout rapport avec l'auteur du *Prince*. C'est en ce sens que l'idéologie économique, en tant que radicale émancipation, se présente comme le sommet de la modernité, dans tout son aveuglement. Aveuglement absolu chez les physiocrates qui n'est que très partiellement compensé chez Smith par la méfiance de toute pensée utopique. Mais le libéralisme ne peut exclure l'utopie qu'en l'intériorisant (c'est pourquoi il reste d'ailleurs fondamentalement une utopie) : il est un *réalisme imaginaire*.

Mais il est vrai que, de Rousseau à Marx, le fantasme de la société transparente se présentera comme une redoutable idéologie concurrente. La transparence du marché s'oppose à la transparence du contrat ; mais dans les deux cas s'impose la vision d'un monde immédiat qui abolit en fin de compte la politique. Si Smith est l'autre de Rousseau, ils sont tous les

10. Il est d'ailleurs significatif que Hirschmann soit obligé de marginaliser Adam Smith dans son raisonnement.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

deux des anti-Machiavel. Tout le **xix<sup>e</sup>** siècle et le **xx<sup>e</sup>** siècle n'arrêteront pas de se battre en se contentant d'opposer ces deux aveuglements que constituent la société de marché et la société-État, dans tous les cas contre la courageuse lucidité de Machiavel.

C'est pourquoi, la « solution économique » s'impose avec force au **xviii<sup>e</sup>** à l'ombre de son double. Mais elle ne s'impose pas d'abord en tant que solution économique. C'est comme philosophie et comme sociologie qu'elle triomphe.

C'est la société de marché qui précède l'économie de marché, et non l'inverse. La théorie et l'harmonie naturelle des intérêts de Smith doit essentiellement être comprise sociologiquement. « La société humaine, écrit-il, est semblable à une immense machine dont les mouvements harmonieux et réguliers produisent une foule d'effets agréables » (*Théorie*, p. 371).

C'est bien en comprenant la société civile comme marché que Smith a révolutionné le monde.

### 3. Le nouveau commerce ou la société civile comme marché

#### 1. Le nouveau commerce

« Le commerce accomplit les échanges, et sans ce rapport il est devenu le lien le plus essentiel entre les hommes », écrit en 1788 l'auteur anonyme de *l'Esprit de Monsieur Necker* (p. 250). Le commerce est ainsi compris comme la forme la plus achevée des relations entre les hommes.

L'évolution du mot commerce est particulièrement significative de la révolution sociologique qui accompagne la naissance de l'idéologie économique.

Originellement, le commerce c'est d'abord le *négoce*, littéralement c'est l'absence de loisirs (*neg-otium*). Étymologiquement la définition de l'activité commerciale est donc essentiellement négative ; c'est une activité que l'on ne peut pas définir positivement. Dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benveniste montre avec précision qu'on ne trouve dans aucune langue européenne d'expression propre pour qualifier d'une manière spécifique les affaires commerciales. A l'origine, en effet, ces activités ne correspondent à aucune des activités sociales traditionnelles (cultiver, gouverner, combattre, prier, etc.). Comme le note Benveniste : « Les affaires commerciales se placent en dehors de tous les métiers, de toutes les pratiques, de toutes les techniques ; c'est pourquoi on n'a pu les désigner autrement que par le fait d'être *occupé, d'avoir à faire* » (p. 145). Ce sont ainsi des termes extrêmement vagues et généraux — business, affaires — qui sont employés pour qualifier des pratiques sociales qui ne s'inscrivent pas dans les normes reconnues. Cela ne signifie pas que ces sociétés antiques n'aient pas eu d'activités économiques. Il y a d'ailleurs tout un vocabulaire

pour qualifier les actions d'acheter et de vendre, pour parler de la richesse. Mais ces actions s'inscrivent dans les institutions et les statuts sociaux reconnus. Le commerce n'est pas une activité séparée, il est « englobé » dans les relations sociales, pour reprendre l'expression suggestive de Karl Polanyi. Le développement du commerce en Méditerranée est d'ailleurs rarement, du moins au début, le fait de citoyens grecs ou romains. Ce sont des étrangers, et notamment des Phéniciens, des affranchis qui se consacrent au trafic commercial.

La renaissance du commerce dans l'Europe du Moyen Age ne se traduit que très lentement par l'autonomisation des activités commerciales. Georges Duby a bien montré que même lorsqu'ils étaient de provenance lointaine, les approvisionnements des centres de consommation étaient assurés par le jeu des institutions seigneuriales, échappant en très grande partie aux activités commerciales proprement dites. Les premiers marchands itinérants qui circulent et se déplacent avec la marchandise sont souvent des gens pauvres et peu considérés ; ce sont des marginaux, des *pieds-poudreux* comme on les appellera en Angleterre. Ce n'est que très progressivement que le commerce est conçu comme une activité sociale parmi d'autres et que le fait d'être marchand est socialement reconnu comme un état distinct.

Le mouvement d'autonomisation du commerce, parallèle à celui de l'économique, est suffisamment connu pour qu'il ne soit pas utile d'y insister ici.

Le plus surprenant consiste en effet dans le véritable « retournement » du sens du mot commerce sur l'ensemble des rapports sociaux qui s'affirme au xviii<sup>e</sup> siècle. Après s'être affirmé dans son lien à une activité sociale autonome, le mot commerce semble en effet se retourner dans le sens commun pour qualifier toute relation paisible et équilibrée entre les hommes. Le xviii<sup>e</sup> siècle parlera beaucoup de « doux commerce », de « commerce des idées », de l'amour, du monde, des hommes, etc. Dès la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, Montaigne employait d'ailleurs déjà dans ses *Essais* l'expression « commerce des hommes ».

Dans un premier temps, il y eut ainsi une *extension* du sens

économique du mot commerce. L'édition de 1694 du *Dictionnaire de l'Académie française* note par exemple que « commerce signifie aussi (c'est nous qui soulignons) communication et correspondance ordinaires avec quelqu'un, soit pour la société seulement, soit aussi pour quelques affaires ». Ce n'est donc pas un terme générique qui s'est progressivement économisé, mais bien l'inverse. Évolution significative de cette mutation du monde moderne dans lequel ce n'est plus l'économique qui est englobé dans le social, mais, au contraire, le social qui est englobé dans l'économique. L'intériorisation de cette évolution est même telle que l'origine économique du mot commerce sera pratiquement progressivement occultée. Dans l'article « commerce » de l'*Encyclopédie* (1753), Veron de Forbonnais écrit : « On entend par ce mot, dans le sens général, une communication réciproque. Il s'applique plus particulièrement à la communication que les hommes se font entre eux des productions de leur terre et de leur industrie. » La communication entre les hommes a été à ce point comprise sur le modèle économique, que l'échange proprement économique finit par n'être conçu que comme une branche particulière d'une sorte d'économie générale des rapports sociaux. Il n'y a donc pas forcément de contradiction entre le fait de reconnaître la limite de la sphère économique de production et de consommation et le fait de comprendre sur un mode économique la société tout entière. L'idéologie économique n'a pas suivi la société marchande mais l'a précédée. Adam Smith, comme la plupart des économistes et des philosophes de son époque, n'avait par exemple nullement pressenti la révolution industrielle. C'est pourquoi son œuvre est profondément anticipatrice mais non prophétique.

## 2. *L'évolution du concept de société civile, de Locke à Smith*

On sait que pour John Locke, société civile et société politique sont deux termes interchangeables. Le chapitre VII du *Deuxième Traité du gouvernement civil* s'intitule ainsi :



« De la société politique ou civile. » En effet, le problème clef pour Locke est de comprendre comment les hommes peuvent former une société, en sortant de l'état de nature, sur la seule base de la réalisation de leurs droits naturels. Sa tâche reste, comme pour Hobbes, de penser laïque la politique. C'est dans l'opposition de l'état de nature et de la société civile que la politique s'autonomise et s'émancipe de la religion. Cette position sera celle de tous les jurisconsultes du xvii<sup>e</sup> comme nous l'avons déjà montré. Elle continuera d'être largement partagée au xviii<sup>e</sup> siècle. L'article « société civile » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Diderot, est particulièrement significatif de ce point de vue. Il emprunte très largement à Pufendorf et à Locke et n'innove guère par rapport à ces auteurs. Cet article apparaît au contraire comme un simple condensé des idées généralement admises par les philosophes de ce temps. « Société civile, écrit Diderot, s'entend du corps politique que les hommes d'une même nation, d'un même État, d'une même ville ou autre lieu, forment ensemble, et les liens politiques qui les attachent les uns aux autres ; c'est le commerce civil du monde, les liaisons que les hommes ont ensemble, comme sujets aux mêmes lois, et participent aux droits et privilèges qui sont communs à tous ceux qui composent cette même société. » Le concept de société civile reste ainsi un concept essentiellement politique et philosophique. Il recouvre trois principes interdépendants :

— Reconnaissance de l'égalité naturelle entre les hommes. C'est sur la base de cette égalité naturelle que les hommes peuvent instituer la société en s'unissant. Cette égalité est donc une inégalité de droits et de devoirs et non pas une égalité de conditions (cf. l'article de Jaucourt dans l'*Encyclopédie*).

— Affirmation du principe d'auto-institution de la société. En instituant la société civile, les hommes ont renoncé à leur état de nature pour se soumettre à un souverain civil issu de leur pacte commun. Le principe s'oppose donc à toute conception religieuse de l'ordre social.

— Distinction de la morale privée et de la politique. La société

a un but propre, le bien public, qui est d'ordre politique. C'est pourquoi « le salut des âmes n'est ni la cause ni le but de l'institution des sociétés civiles » (Diderot).

Rousseau reprendra cette conception dans ses grandes lignes, tout en proposant une conception nouvelle du contrat social. Mais il donnera un sens plus dynamique à la société civile. Il ne la conçoit pas seulement comme une condition de l'émancipation humaine. Il la conçoit comme le lieu du développement des facultés humaines. Pour Rousseau, la société civile a littéralement pour objet de reconstruire l'homme, d'en faire un homme nouveau. Il écrit dans un célèbre passage du *Contrat social* : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une expérience partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature » (livre II, ch. VII, p. 381). Ce point de vue dynamique traduit un bouleversement profond de la signification de la société civile. Elle n'est plus seulement une nécessité pour sortir de l'état de guerre naturelle, comme chez Hobbes, ou pour préserver la propriété, comme chez Locke. Elle n'a plus tant pour but de constituer un acquis que de construire un avenir. Son sens profond ne s'inscrit plus dans la pensée d'une différence (état de nature/société civile), mais dans la définition d'une tâche historique. Kant traduira parfaitement ce changement en substituant le couple nature/culture au couple état de nature/société civile. Il notera dans sa *Critique de la faculté de juger* : « La condition formelle sous laquelle seule la nature peut atteindre cette fin finale qui est sienne, est cette constitution dans le rapport des hommes les uns avec les autres, où au préjudice que se porte la liberté en conflit s'oppose une puissance légale dans un tout, qui s'appelle société civile ;

c'est en effet seulement en cette dernière que le plus grand développement des dispositions naturelles peut s'effectuer » (§ 83, p. 242). Mais ce faisant, Kant continue de penser la *bürgerliche Gesellschaft* dans le champ politique, même s'il l'appréhende de façon dynamique et non plus statique.

C'est Adam Smith qui sera le premier, bien avant Hegel, à comprendre économiquement la société civile. Il faut pourtant noter qu'il n'emploie jamais le terme de société civile dans *la Richesse des nations*. Il parle plus généralement de société, tout court. Ce problème de vocabulaire ne doit pas nous arrêter. Pour Smith, en effet, la notion de société civile est définitivement acquise, comme pour toute la philosophie anglaise depuis près d'un siècle. Il faut donc lire société civile lorsqu'il écrit société. Mais il emploie en fait assez rarement ce terme. En revanche, il parle sans cesse de la *nation* ; la nation et la société civile sont deux réalités identiques pour Smith. On peut néanmoins se demander ce qui justifie chez lui cet écart par rapport au langage dominant. La réponse est simple : Smith se sert du terme de nation pour faire passer la société civile d'un sens juridico-politique à un sens économique. C'est pour éviter les équivoques qu'il parle ainsi de nation, le sens de société civile étant très précis dans l'esprit de ses contemporains. Le terme de nation est, au contraire, encore très vague au XVIII<sup>e</sup> siècle ; c'est en outre un mot relativement peu usité. Il reste très proche de son sens étymologique (*nascere*). L'article que Diderot lui consacre dans l'*Encyclopédie* est significativement très court : « Mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certaines limites, et qui obéit au même gouvernement. » On parle plus volontiers d'État que de nation au XVIII<sup>e</sup> siècle ; l'idée de nation se dégage encore mal de celle d'État. Le mot « national » ne figure d'ailleurs même pas dans l'*Encyclopédie*.

Mon hypothèse est ainsi qu'Adam Smith a préféré se servir

d'un terme peu utilisé, à la définition encore vague, plutôt que d'employer le terme de société civile, porteur d'une signification précise.

A la société civile juridico-politique, Smith oppose ainsi la nation économique. Pour lui, c'est la richesse qui constitue la nation. Il comprend la nation comme l'espace du libre-échange circonscrit par l'étendue de la division du travail et mû par le système socio-économique des besoins. Pour Smith, c'est en effet le lien économique, qui relie les hommes comme producteurs de marchandises pour le marché, qui est considéré comme le véritable ciment de la société. La société existe parce que chacun dit : « Donnez-moi ce dont j'ai besoin et vous aurez ce dont vous avez besoin vous-mêmes » (*Richesse*, livre I, ch. 11). Pour Smith la distinction clef n'est plus entre la société civile et l'état de nature mais entre la société et le gouvernement, ou encore entre la nation et l'État. Toute *la Richesse des nations* atteste de cette distinction. On voit ainsi que le concept hégélien de société civile, comme système des besoins, ne fait que reprendre le concept de nation chez Smith. Et l'emploi de ce terme par Smith ne doit être compris que comme une simplification de langage destinée à éviter les équivoques. Mais il est possible pour nous de lire *la Richesse* en substituant pourtant le terme de société civile à celui de nation. On peut d'ailleurs noter, pour être historiquement précis, que les physiocrates avaient déjà commencé à utiliser le terme de nation en liaison avec les problèmes économiques. Quesnay parle de « consommation nationale » et de « commerçants nationaux » ; Mercier de la Rivière évoque les « agents nationaux » du commerce dans *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Smith n'en était donc que plus justifié dans son emploi du terme de nation. En utilisant le terme de société civile, il aurait provoqué la surprise que ressent le lecteur d'aujourd'hui, pour qui le mot « nation » a une signification essentiellement politique.

En passant d'un sens juridico-politique à un sens économique, la notion de société civile/nation devient également dynamique chez Smith : la société se construit avec le développement de la division du travail, devenant de plus

en plus interdépendante. La raison de ce développement est que la société est comprise comme une société de marché.

### 3. *La société de marché généralisé*

Comme nous l'avons déjà souligné, le concept de marché change de signification avec Adam Smith. Il n'est plus simplement un lieu particulier et localisé d'échanges : c'est la société tout entière qui constitue le marché. Il n'est pas seulement un mode d'allocation des ressources à travers une libre détermination du système des prix : c'est un mécanisme d'organisation sociale plus encore qu'un mécanisme de régulation économique.

Chez Smith, le marché est un concept politique et sociologique, et ce n'est qu'en tant que tel qu'il a une dimension économique. Il conçoit en effet les relations entre les hommes comme des relations entre des marchandises, dans la mesure où la nation est définie comme le système des besoins. Il nous semble nécessaire d'insister sur ce point. Smith ne fait pas l'apologie du capitalisme naissant, il ne dissimule pas les relations entre les individus derrière les relations entre les marchandises, il ne réduit pas la vie sociale aux activités économiques : il pense l'économie comme fondement de la société et le marché comme opérateur de l'ordre social. C'est pourquoi il n'est pas un économiste comme les autres, il n'est économiste que dans la mesure où il voit dans le système des besoins la *vérité pratique* de la philosophie, de la politique et de l'histoire. Ce n'est pas par hasard que son maître-livre n'a pas été intitulé comme tant d'autres *Traité d'économie politique* mais *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*.

Il est doublement révolutionnaire en substituant la notion de marché à celle de contrat et en comprenant la société économiquement et non plus politiquement. Adam Smith achève ainsi d'une façon particulière le mouvement de la

modernité. Il donne son sens le plus radical à la distinction classique de Tönnies entre communauté et société, en représentant implicitement cette dernière comme une « compagnie par actions ». C'est en effet sur le terrain économique que Smith développe l'arithmétique des passions familière à son époque ; sans distinguer d'ailleurs les passions des intérêts, comme nous l'avons déjà souligné.

Mais sa conception des mécanismes du marché n'est pas simplement économique, elle est également sociologique. On peut en donner plusieurs exemples. Pour Smith, la loi de la valeur et le mécanisme d'égalisation des taux de profit règlent l'allocation optimale des ressources, de telle sorte que « les intérêts privés et les passions des individus les portent naturellement à diriger leurs capitaux vers les emplois qui, dans les circonstances ordinaires, sont les plus avantageux à la société » (*Richesse*, t. II, livre IV, ch. VII, p. 263). Mais il ne voit pas dans cette « main invisible » un résultat purement économique. Sa critique des *monopoles* comme entraves au bon fonctionnement du marché est particulièrement significative à cet égard. Certes, il les combat d'abord de ce point de vue, en montrant qu'ils dérangent la distribution naturelle du capital de la société et qu'ils réduisent ainsi la richesse nationale. Mais il ne fait pas ce raisonnement dans l'abstrait. Il souligne les conséquences sociales de cet état de choses. Son chapitre « Des colonies » (livre IV, ch. VII) abonde de remarques en ce sens ; il y montre à de fréquentes reprises que le monopole a également pour effet de violer l'égalité sociale. « Pour favoriser les petits intérêts d'une petite classe d'hommes dans un seul pays, il (le monopole) blesse les intérêts de toutes les autres classes dans ce pays-là, et ceux de tous les hommes dans tous les autres pays » (t. II, p. 241). Smith comprend en effet l'égalité de droit, l'égalité naturelle, comme l'égalité des droits de propriété. Il fonde sa sociologie dans une théorie des droits de propriété. L'influence de Locke est visiblement très forte sur ce point : il ne conçoit pas les droits de propriété comme de simples relations entre les hommes et les choses, mais comme des relations codifiées entre les hommes qui ont rapport à l'usage des

choses<sup>1</sup>. Pour Smith, l'être de l'homme et son pouvoir s'identifient à sa propriété. Il n'est libre qu'en tant que propriétaire. L'action du monopole s'identifie donc à celle du despotisme : il combat la première avec la même vigueur que les Lumières la seconde. Il comprend pour ainsi dire les monopoles comme la continuation du despotisme et des privilèges par d'autres moyens. C'est pourquoi le marché est, à ses yeux, « l'accord admirable de l'intérêt et de la justice » ; il est l'artisan de l'intérêt commun et le substitut efficace et silencieux de la volonté générale du citoyen de Genève. Smith ne confond assurément pas les intérêts des commerçants et des industriels et ceux de la nation ; il ne manque au contraire aucune occasion de dénoncer le divorce lorsqu'il existe. Parlant des traités de commerce qui accordent des droits préférentiels, il note par exemple : « Si ces traités peuvent être avantageux aux marchands et manufacturiers du pays favorisé, ils sont nécessairement désavantageux aux habitants du pays qui accorde cette faveur » (*Richesse*, t. II, livre IV, ch. iv, p. 150).

Il n'est pas exagéré de voir dans le « monopole », une sorte d'incarnation du mal. C'est en lui que se trouve la source de tous les maux de la société. Il est bien à la société économique ce que le despotisme est à la société politique.

Cette dénonciation politico-économique du monopole se retrouve également dans sa critique des corporations et des statuts d'apprentissage. Parlant du célèbre « statut des apprentis », Smith critique les mesures qui « restreignent la concurrence à un plus petit nombre de personnes qu'il n'y en aurait sans ces entraves, et qui ont la même tendance qu'un monopole, quoique à un moindre degré » (*Richesse*, t. I, livre I, ch. vii, p. 81). Pour lui, les corporations jouent au niveau social le même rôle que les droits et contingentements d'importations dans le commerce. Elles sont, au sens propre du terme, un obstacle à la société de marché. Ce parallèle que fait Smith nous montre ainsi clairement que le marché est chez

1. On retrouve là l'origine de toute la théorie de l'école contemporaine de Chicago sur les droits de propriété. Cf. Simon et Tézenas du Montcel, « Revue de la théorie des droits de propriété », *Revue économique*, n° 3, mai 1977.

lui un concept sociologique autant qu'économique : société de marché et économie de marché forment une seule et même réalité. Smith explicite d'ailleurs, une nouvelle fois, à propos des corporations, sa théorie élargie des droits de propriété. « La plus sacrée et la plus inviolable de toutes les propriétés, écrit-il, est celle de sa propre industrie, parce qu'elle est la source originaire de toutes les autres propriétés. Le patrimoine du pauvre est dans la force et l'adresse de ses mains ; et l'empêcher d'employer cette force et cette adresse de la manière qu'il juge la plus convenable, tant qu'il ne porte de dommage à personne, est une violation manifeste de cette propriété primitive. C'est une usurpation criante sur la liberté légitime, tant de l'ouvrier que de ceux qui seraient disposés à lui donner du travail » (*Richesse*, t. I, livre I, ch. x, p. 160). C'est pourquoi Smith s'en prendra avec vigueur à toutes les lois de domicile (*acts of settlement*) qui constituaient un obstacle à la mobilité du travail. Il est difficile de dissocier dans ses démonstrations la défense de la liberté du travail du point de vue des droits de l'homme et du point de vue économique. Les deux aspects apparaissent constamment liés chez lui. Et sa dénonciation des entraves au fonctionnement du marché du travail n'est pas unilatérale. Il dénonce également les coalitions d'employeur : « Les maîtres sont en tout temps et partout dans une sorte de ligne tacite, mais constante et uniforme, pour ne pas élever les salaires au-dessus du taux actuel (...). On n'entend jamais parler de cette ligue parce que c'est l'état habituel » (*Richesse*, t. I, livre I, ch. VIII, p. 87).

Parallèlement, Smith montre la supériorité du travail libre. Mais son argument tranche sur ce point avec ceux de la plupart des philosophes de son temps. C'est au nom des droits de l'homme que les Lumières condamnaient l'esclavage. Pour Jaucourt par exemple, l'esclavage est la « honte de l'humanité », il est contraire à la liberté de l'homme et à ses droits naturels. Smith montre d'abord que « l'ouvrage fait par des mains libres revient à meilleur compte que celui qui est fait par des esclaves » (*ibid.*, p. 112). Le marché apparaît ainsi bien comme l'accord de la liberté et de la justice.



Cette représentation de la société comme marché n'est pas simplement statique, elle est dynamique. Le marché ne structure pas seulement la société, il est le moyen et le but de son développement. Smith peut ainsi le concevoir dans la mesure où il pense l'échange profitable pour les deux partenaires, où il ne le conçoit plus comme jeu à somme nulle, une sorte d'équilibre ou de compromis. Il renverse en effet la conception traditionnelle du rapport entre l'échange et la division du travail. Contrairement à Mandeville, il regarde la division du travail comme une conséquence et non comme une cause de l'échange. C'est le fameux penchant à trafiquer, à faire des trocs et des échanges qui produit à ses yeux la division du travail. Cette thèse révolutionnaire est au cœur de la sociologie de Smith, elle en exprime la pointe la plus avancée. Expliquons-nous. Tant que l'échange est perçu comme une conséquence de la division du travail, on reste dans une pensée finalement très proche de celle de la société d'ordres médiévale. La société est conçue comme un organisme global à l'intérieur duquel les rôles et les fonctions sont répartis au départ ; la division du travail est en quelque sorte une donnée de base de la représentation sociale. Le *corps social* du Moyen Age est maintenu par un système d'obligations mutuelles et d'échanges de services qui découlent de la division fonctionnelle de la société. L'affirmation de l'individu et de la théorie de l'auto-institution du social sur la base de la réalisation des droits naturels ne bouleversait pas radicalement cette représentation ; elle en détruisait le fondement mais n'en remettait pas véritablement en cause le fonctionnement.

En pensant la division du travail comme conséquence de l'échange, Adam Smith achève la sécularisation du monde. C'est seulement dans ce cadre, en effet, que l'on peut penser l'autoconstruction et non plus seulement l'auto-institution du monde. Si la division du travail est un préalable à l'échange, la croissance de la société est limitée par la rigidité sociale qu'elle implique. C'est en ce sens que l'échange, sous la forme du marché, construit la société. Il a, à la limite, pour terme de construire une société où chacun serait en tous et tous seraient

en chacun. Smith parle ainsi longuement, dans les premiers chapitres de *la Richesse*, de cette « abondance universelle », que crée la division du travail. Mais son point de vue est plus ample que celui de ses prédécesseurs. Mandeville et Ferguson avaient longuement développé ce thème, en montrant à quel point la division du travail permettait d'accroître la productivité. Mais ils en parlaient lucidement du point de vue du manufacturier qui *organise* cette division du travail pour diminuer ses frais et augmenter ses profits. Ils la concevaient donc comme *instituée* à partir d'un centre de décision, réglant le travail et la production. Cette conception est très longuement explicitée dans *la Fable des abeilles*. Mandeville y développe notamment toute une théorie de la division du travail comme moyen d'accroître le contrôle social sur les fonctionnaires dans l'administration des affaires de l'État. Il montre comment la division du travail permet de faire conduire les affaires les plus importantes et les plus compliquées par des hommes ordinaires. « C'est ainsi, écrit-il, que l'on peut conserver une régularité et un ordre étonnant dans une grande administration, et dans chacune de ses parties ; en même temps que l'économie entière en apparaît extraordinairement complexe et imbriquée, non seulement aux étrangers mais à la plupart des employés qui y travaillent » (6<sup>e</sup> dialogue, éd. Kaye, tome II, p. 326). Pour Mandeville, la division du travail se développe à partir d'un centre ; elle implique un grand organisateur qui divise les tâches de telle sorte que lui seul puisse contrôler l'ensemble du processus. Au niveau de l'administration, elle doit donc servir le roi et son Conseil qui « doivent avoir l'œil sur tout et tout conduire » (*ibid.*, p. 327)<sup>2</sup>.

On ne trouve plus rien de tel chez Smith. Il s'en explique clairement dans les premières pages de *la Richesse des nations*. « La division du travail, note-t-il, ne doit pas être regardée dans son origine comme l'effet d'une sagesse humaine qui ait prévu et qui ait eu pour but cette opulence

2. Sur ce point l'analyse de Marx, qui l'avait lu, apparaît étonnamment proche de la sienne, tout en se développant sur le terrain de l'organisation de la production.

générale qui en est le résultat ; elle est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle, d'un certain penchant naturel à tous les hommes qui ne se proposent pas de vue d'utilité aussi étendue : c'est le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs, et des échanges d'une chose pour une autre » (t. I, livre I, ch. II, p. 18). Smith renverse ainsi le rapport traditionnel entre échange et division du travail. Mais le plus important, c'est que chez lui la division du travail s'élève au niveau d'un véritable concept philosophique (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il sera incapable de rendre compte théoriquement des effets pratiquement négatifs de cette division du travail poussée à l'extrême). Dans le cadre du marché — puisque la division du travail est limitée par l'étendue de ce marché —, elle traduit l'interdépendance croissante entre les hommes. La division du travail est en ce sens chez Smith un véritable *transformateur sociologique* : c'est à travers elle que l'échange produit une véritable socialisation. Il s'émerveille de ce que « sans l'aide et le concours de milliers de personnes, le plus petit particulier, dans un pays civilisé, ne pourrait être vêtu et meublé » (*Richesse*, t. I, livre I, ch. I, p. 18). Elle n'est pas simplement une économie de temps et de travail. Elle construit la société jusqu'à sa finalité ultime : celle de l'autonomie réalisée dans la dépendance généralisée. On retrouve alors la figure rousseauiste d'une volonté générale qui ne serait plus dissociable de la liberté de chacun. On voit là encore à quel point les « solutions » de Smith et de Rousseau peuvent se lire au même niveau. Dans les deux cas, la liberté se développe dans l'intériorisation de la dépendance. Le marché est bien l'envers et le symétrique silencieux du contrat.

Si Rousseau pense la démocratie comme l'énigme résolue de toutes les constitutions, Smith pense le marché comme la forme enfin trouvée de la réalisation de la philosophie et de l'histoire. Il ne restera plus à Marx qu'à en tirer la double conclusion dans la figure unique de la transparence du communisme. Smith se contentera d'écrire la philosophie de la société de marché, estimant qu'avec la division du travail, « chaque homme subsiste d'échanges ou devient une espèce

de marchand, et la société elle-même est proprement une société commerçante » (*Richesse*, t. I, livre I, ch. iv, p. 28).

#### 4. *La sociologie du monde nouveau*

La représentation économique de la société implique un profond bouleversement sociologique. Les différents états traditionnels (noblesse, bourgeoisie, clergé, etc.) ne correspondent plus à la nouvelle vision que la société a d'elle-même. L'assomption de la richesse invite à penser avec de nouvelles catégories l'organisation sociale. Pour Quesnay et les physiocrates, la nation est par exemple réduite à trois nouvelles classes de citoyens : la classe productive, la classe des propriétaires et la classe stérile. La classe productive est composée de cultivateurs, fermiers et ouvriers de la campagne. La classe des propriétaires comprend le souverain, les possesseurs de terres et ceux qui bénéficient de la dîme<sup>3</sup>. La classe stérile est formée des artisans, manufacturiers, et marchands et plus généralement de tous les citoyens occupés à d'autres travaux que ceux de l'agriculture. On retrouve la même démarche chez Smith : ce sont aussi les catégories économiques qui définissent les classes sociales. Mais pour lui, l'agriculture n'est pas la seule source de richesse. On sait qu'il divise le produit annuel de la nation en trois parties : la *rente* de la terre, les *profits* des capitaux, les *salaires* du travail. Ce produit constitue ainsi un revenu à trois différentes classes : ceux qui vivent de rentes, ceux qui vivent de salaires, ceux qui vivent de profits. Ce sont donc les différents types de revenus qui définissent les classes sociales. « Ces trois grandes classes, écrit-il, sont les classes primitives et constituantes de toute société civilisée, du revenu desquelles toute autre classe tire en dernier résultat son revenu » (*Richesse*, t. I, livre I,

3. On sait que pour les physiocrates, le souverain est considéré comme le co-propriétaire de toutes les terres du royaume. C'est ce qui justifie le fait qu'il puisse lever l'impôt.

ch. XI, p. 321). Il opère d'ailleurs une certaine hiérarchie entre ces trois classes sociales. Il estime en effet que les intérêts de la première classe (rente) et de la deuxième classe (salaire) sont étroitement liés à l'intérêt général de la société, alors que l'intérêt de la troisième classe (profit) « n'a pas la même liaison que les deux autres avec l'intérêt général<sup>4</sup> ».

C'est une rupture radicale avec la vision traditionnelle d'une société d'ordre, où les rôles sont définitivement distribués. Donner un fondement économique à la sociologie implique en effet de penser la société comme *mobile*. Par rapport à la sociologie des physiocrates, Smith introduit trois modifications qui sont lourdes de conséquences :

1. Il rejette d'abord leur analyse des sources de la richesse ; pour lui la terre n'est qu'une source de richesse parmi d'autres. Ce point est assez connu pour que nous n'ayons pas à le développer.

2. Smith élabore ensuite une sorte de sociologie dialectique. Il y a séparation des classes sociales dans le moment de la production et unité des classes sociales dans le moment de la consommation. « La consommation, écrit-il, est l'unique but, l'unique terme de toute production, et on ne devrait jamais s'occuper de l'intérêt du producteur qu'autant seulement qu'il faut pour favoriser l'intérêt du consommateur » (*Richesse*, t. II, livre IV, ch. VIII, p. 307). Cette conception de la consommation n'énonce pas seulement un truisme économique. Smith lui donne une véritable dimension sociale et politique. Les producteurs représentent en effet des intérêts particuliers alors que les consommateurs ne peuvent qu'incarner l'intérêt général. C'est parce que la richesse est le moteur de la société et que la consommation est le but de la richesse, que la société économique est le lieu de réalisation de l'intérêt général. Toute sa critique du mercantilisme, qui est également une critique du despotisme, se fonde sur ce point. Si la richesse est un instrument de la puissance politique, elle est

4. On retrouve là la méfiance générale de Smith vis-à-vis des marchands ; défiance qui était pour une large part également déjà à la base des réglementations mercantiles (cf. Viner, *Studies in the theory of international trade*).

nécessairement perçue dans le seul moment de sa production et ne sert donc pas l'intérêt général.

Le consommateur est le citoyen de la société de marché : les droits supérieurs des consommateurs sont à Smith ce que la volonté générale est à Rousseau. Le mercantilisme supposait implicitement des échanges limités à la noblesse et à la bourgeoisie ; dans la société de marché c'est l'ensemble de la nation qui est concernée par les échanges qui la construisent.

3. Smith reprend la distinction productif/improductif des physiocrates. Mais il lui donne un sens nouveau. Il ne la situe plus à l'intérieur de la sphère de la richesse, mais en fait la ligne de séparation entre l'État et la société civile. Ce point est suffisamment important pour que nous le développiions plus largement que le précédent.

La distinction travail productif/travail non productif permet d'abord à Smith de bouleverser la représentation traditionnelle des hiérarchies et des utilités sociales. Sa conception est, sur ce point, profondément révolutionnaire. C'est pourquoi nous prendrons la peine de citer à ce sujet un long extrait de *la Richesse*. « Le travail de quelques-unes des classes les plus respectables de la société, de même que celui des domestiques, écrit-il, ne produit aucune valeur (...). Le souverain par exemple, ainsi que tous les autres magistrats civils et militaires qui servent sous lui, toute l'armée, toute la flotte, sont autant de travailleurs non productifs. Ils sont les serviteurs de l'État, et ils sont entretenus avec une partie du produit annuel de l'industrie d'autrui. Leur service, tout honorable, tout utile, tout nécessaire qu'il est, ne produit rien avec quoi on puisse ensuite se procurer une pareille quantité de service. La protection, la tranquillité, la défense de la chose publique, qui sont le résultat du travail d'une année, ne peuvent servir à acheter la protection, la tranquillité, la défense qu'il faut pour l'année suivante. Quelques-unes des professions les plus graves et les plus importantes, quelques-unes des plus frivoles doivent être rangées dans cette même classe : les ecclésiastiques, les gens de loi, les médecins et les gens de lettres de

toute espèce, ainsi que les comédiens, les farceurs, les musiciens, les chanteurs, les danseurs d'opéra, etc. » (t. I, livre III, ch. III, p. 414).

Cette thèse fera scandale. Les fonctionnaires et les militaires, les prêtres et les juges étaient choqués d'être considérés économiquement comme des farceurs ou des domestiques et de n'apparaître que comme les parasites des véritables producteurs. Marx se fera sur ce point le défenseur de Smith et il ne cachera pas dans ses *Théories sur la plus-value* son accord avec le côté radical de l'analyse de Smith.

La société de marché renverse les préséances et les distinctions sociales établies. Smith formule ainsi, d'un point de vue scientifique, la plus forte des critiques de la société traditionnelle. Sa critique du domestique est particulièrement intéressante à cet égard. On sait en effet qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle les domestiques étaient beaucoup plus nombreux que les employés des manufactures et les artisans. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle c'est d'ailleurs encore le cas. Un rapport officiel de 1862 recense environ 775 000 personnes employées dans les fabriques (directeurs compris) dans tout le Royaume-Uni, alors que le nombre de domestiques féminins est de 1 million pour la seule Angleterre<sup>5</sup>. La critique de la domesticité comme improductive est donc un élément central pour Smith. Le domestique est le symbole de tout un mode de vie et d'un type de société. Critiquer le domestique, c'est aussi critiquer le maître qui l'emploie et dénoncer la stérilité de son mode de vie : « Un particulier s'enrichit à employer une multitude d'ouvriers fabricants ; il s'appauvrit à entretenir une multitude de domestiques » (*Richesse*, t. I, livre II, ch. III, p. 412). Smith ne pense pas comme Montesquieu que « si les riches ne dépensent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim ».

Ce chapitre de *la Richesse* sur le travail productif et le travail improductif sera continuellement attaqué et critiqué par des économistes libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle. Ils n'auront de cesse de modifier les concepts de Smith de façon à en réduire la portée sociologique. Il est d'ailleurs vrai qu'il y a une

5. Chiffres cités par Marx, *Théories sur la plus-value*, t. I, p. 221.

faiblesse dans la définition du travail productif chez Smith. Il le définit d'abord comme le travail qui produit du capital (alors que le travail improductif s'échange immédiatement contre du revenu, donc du salaire ou du profit). Mais il le définit parfois également comme le travail producteur d'un bien matériel durable (alors que le travail improductif produit un ouvrage qui « s'évanouit au moment même qu'il est produit »). En donnant à certains moments la priorité à la seconde définition, il rend ainsi plus fragile sa distinction. De nombreux économistes s'appuieront sur ce point pour montrer le côté non opératoire de la distinction entre bien matériel et bien immatériel. Garnier, Blanqui, Nassau Senior, Storch développent cette critique en montrant que la société ne consomme pas seulement des produits matériels et qu'« elle a besoin des jouissances de l'intelligence, des nobles plaisirs des arts, de la protection des magistrats, tout aussi bien que de pains et de vêtements » (Garnier). Dans son *Cours d'économie politique* (1815), Storch développera une théorie de la production immatérielle : le médecin produit de la santé, le souverain produit de la sécurité, le prêtre produit du culte, le peintre produit du goût, etc. Il fallait dissoudre la distinction entre travail productif et travail improductif pour justifier l'organisation sociale existante. La distinction de Smith entre valeur et utilité paraissait ainsi subversive. Le retour au concept d'utilité comme concept économique central (à la place de la valeur) sera au XIX<sup>e</sup> siècle le principal support théorique permettant de réconcilier l'ordre social et la théorie économique. Le côté radical de la société de marché smithienne était en effet inacceptable pour la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle.

On sait au contraire que Marx reconnaîtra que l'un des principaux mérites scientifiques de Smith est d'avoir défini le travail productif comme un travail qui s'échange immédiatement contre le capital.

Mais la distinction entre travail productif et travail non productif n'a pas seulement un sens sociologique, elle a un



contenu politique de première importance. Elle sert pratiquement de base à la distinction entre l'État et la société civile. C'est parce que l'État consomme du travail et qu'il ne produit pas de capital qu'il doit être limité. L'État peut en effet se définir chez Smith comme la sphère de la dissipation de la richesse. Si l'État est utile, il doit par contre être réduit au minimum et ne saurait intervenir dans la vie économique : « C'est donc une souveraine inconséquence et une extrême présomption de la part des princes et des ministres, que de prétendre surveiller l'économie des particuliers (...). Ils sont toujours, et sans exception, les plus grands dissipateurs de la société. Qu'ils surveillent seulement leurs propres dépenses et ils pourront s'en reposer sans crainte sur chaque particulier pour régler la sienne. Si leurs propres dissipations ne viennent pas à bout de ruiner l'État, certes celles des sujets ne le ruineront jamais » (*Richesse*, t. I, livre II, ch. III, p. 433-434). La société civile se distingue ainsi de l'État (les ministres) tout en excluant des anciennes couches sociales économiquement parasites (les princes). C'est en comprenant économiquement la société civile que Smith peut la différencier de l'État.

### 5. *Laissez-faire et faire aller*

Le dauphin se plaignant un jour à Quesnay de ce que la charge royale soit difficile à remplir, le médecin du roi répondit que ce n'était pas son avis. « Eh ! que feriez-vous donc si vous étiez roi ? » demande le dauphin. « Monsieur, dit Quesnay, je ne ferais rien. » « Et qui gouvernerait ? » poursuit le dauphin. « Les lois », répond Quesnay<sup>6</sup>. Cette anecdote exemplaire a souvent été citée pour caractériser le libéralisme. La fameuse formule du « laissez-faire », généralement attribuée à Gournay, en apparaissant comme le résumé.

6. Cet échange est rapporté par Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, t. II, p. 41.

Pour les physiocrates, ainsi, ce sont les lois de l'ordre naturel et non le souverain qui doivent gouverner. Et ces lois sont « toutes faites » selon l'expression de Dupont de Nemours<sup>7</sup>. Le gouvernement doit donc s'effacer derrière elles. Pour Quesnay, l'autorité souveraine « ne doit pas empiéter sur l'ordre naturel de la société ». A ses yeux, pourtant, cela ne signifie pas que le gouvernement doive être totalement inactif. « Le jardinier, écrit-il, doit ôter la mousse qui nuit à l'arbre, mais il doit éviter d'entamer l'écorce par laquelle cet arbre reçoit la sève qui le fait végéter » (*Despotisme de la Chine*, INED, t. II, ch. VIII, p. 922). Mais les disciples de Quesnay radicaliseront cette conception en faveur d'un laissez-faire intransigeant et absolu. Parlant de l'agriculture, Mercier de la Rivière écrira par exemple : « L'administration n'est point embarrassante ; elle n'a rien à faire ; il lui suffit de *ne rien empêcher* ; de ne priver la culture ni de la liberté, ni des franchises qui lui sont essentielles. » Et surtout, ils étendent cette conception à l'ensemble des fonctions du gouvernement, même en dehors de la seule sphère économique. Leur idée reste que le gouvernement est une affaire simple. « En gros, de quoi s'agit-il pour la prospérité d'une nation ? s'interroge Quesnay : de cultiver la terre avec le plus grand succès possible, et de préserver la société des voleurs et des méchants. La première partie est ordonnée par l'intérêt, la seconde est confiée au gouvernement civil » (*Despotisme de la Chine*, p. 922). La fonction politique est donc purement défensive : elle consiste essentiellement dans la défense de la propriété qui est à la base de l'organisation sociale. Les physiocrates, même si l'on tient compte de la dérive introduite par les disciplines de Quesnay, apparaissent ainsi au premier abord comme les champions du laissez-faire lorsqu'ils revendiquent l'établissement d'une « concurrence libre et immense » et la réduction du rôle de l'État à la défense de la propriété. Cette interprétation dominante mériterait pourtant

7. Pour Dupont de Nemours et Mercier de la Rivière, elles n'ont même pas à être instituées. Pour Quesnay, par contre, elles devaient être instituées par le souverain ; mais il devait se contenter de les établir comme « *déductions exactes* » ou « *simples commentaires* » de la loi primitive.

d'être nuancée. Leur conception de l'ordre naturel implique en effet pratiquement un gouvernement à la fois tout-puissant et très actif pour contraindre la réalité à se conformer à cet ordre. Leur théorie mène en fait à un *libéralisme forcé et imposé* qui n'a rien de naturel. La conception même du tableau économique est éclairante à cet égard. Quesnay ne fait pas que décrire de façon chiffrée le fonctionnement du circuit économique, il le construit de façon normative. Le tableau économique appelle l'action d'un grand organisateur qui l'utilise comme instrument de gouvernement. C'est ce qui permet d'expliquer que Quesnay ait été paradoxalement compris par les historiens de l'économie comme un apôtre du libéralisme et par les praticiens modernes de l'économie comme un ancêtre de la comptabilité nationale et de la planification. Il peut en effet apparaître à la fois comme un libéral et comme un planificateur selon le niveau auquel on appréhende son œuvre. En réalité, ce que défendent les physiocrates c'est *le marché dans la planification*, la libre concurrence « qui concilie tous les intérêts » (Le Trosne) dans le cadre du despotisme de l'Ordre. Leur œuvre se présente d'ailleurs à bien des égards comme une sorte de synthèse entre l'arithmétique politique traditionnelle et la nouvelle science économique. « L'évidence de l'ordre économique, écrivent-ils significativement, est celle du calcul des objets relatifs à nos intérêts réciproques (...) c'est une évidence géométrique et arithmétique<sup>8</sup>. » Le libéralisme des physiocrates n'est donc que paradoxal. Il serait plus juste de parler à leur égard d'une greffe des idées libérales sur le terrain traditionnel de l'arithmétique politique.

Or, c'est justement contre l'arithmétique politique que les véritables auteurs libéraux du XVIII<sup>e</sup> définissent leur théorie. D'abord parce que l'arithmétique politique n'apparaît plus utilisable dans un monde où l'économie est devenue très complexe. Turgot, par exemple, ressentira fortement ce décalage entre le côté techniquement rudimentaire du tableau

8. *Éphémérides*, août 1768, cité par Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, t. II, p. 122.

économique et la réalité beaucoup plus complexe de l'économie. « Ce que doit faire la vraie politique, note-t-il en ce sens, est de s'abandonner au cours de la nature et au cours du commerce (...) sans prétendre le diriger par des exclusions, des prohibitions ou des prétendus encouragements, parce que, pour le diriger sans se déranger et sans se nuire à soi-même, il faudrait pouvoir suivre toutes les variations des besoins, des intérêts et de l'industrie des hommes, il faudrait les reconnaître dans un détail qu'il est physiquement impossible de se procurer, et sur lequel le gouvernement le plus habile, le plus actif, le plus occupé du détail, risquera toujours au moins de se tromper de la moitié. Et, si l'on avait sur tous ces détails cette multitude de connaissances qu'il est impossible de rassembler, le résultat en serait de laisser aller les choses précisément comme elles vont toutes seules, par la seule action des intérêts des hommes animés et balancés par la concurrence libre<sup>9</sup>. » Cette longue citation de Turgot montre bien la double critique de l'arithmétique politique à laquelle procèdent les libre-échangistes : critique technique d'une part (l'impossibilité de rassembler des informations précises et fiables), critique philosophique d'autre part (théorie de l'harmonie naturelle des intérêts).

Mais l'ensemble de ce débat reste circonscrit dans l'opposition dirigisme/liberté. Le libéralisme de Smith, et c'est sa grande originalité, traduit un déplacement de problématique par rapport à cette question. Sa théorie ne s'inscrit plus, dans le seul cadre du débat entre l'interventionnisme et le libre-échange, même si au premier abord elle se présente comme un « laissez-faire ». Il est le premier à comprendre que le libéralisme économique ne consiste pas simplement dans « le système simple et facile de la liberté naturelle » et qu'il n'a de sens que s'il s'inscrit dans un processus de création d'une véritable société de marché. A ses yeux, l'État libéral n'est donc pas inactif, il doit au contraire être extrêmement actif pour construire le marché. Dans le livre V de *la Richesse*,

9. Lettre à l'abbé Terray sur la marque des fers (1773) in *Œuvres*, éd. Daire, t. I, p. 376.

il développe longuement cette question. Pour Smith, le souverain a ainsi trois devoirs à remplir :

1. Il doit défendre la société de tout acte de violence ou d'invasion de la part des autres sociétés indépendantes.

2. Il doit protéger, autant qu'il est possible, chaque membre de la société contre l'injustice ou l'oppression de tout autre membre de la société par le moyen d'une administration exacte de la justice.

3. Il doit ériger et entretenir certains ouvrages publics et certaines institutions dont l'intérêt privé ne s'occuperait jamais dans la mesure où ils ne permettraient pas un profit suffisant.

Le premier de ces devoirs est le plus classique et il n'est guère besoin d'y insister. Le second est plus intéressant. Il manifeste en effet, chez Smith, l'unité profonde entre sa vision libérale de l'économie et la théorie de l'État de droit (unité qui sera souvent niée au XIX<sup>e</sup> siècle, le libéralisme économique étant considéré comme prioritaire par rapport à l'État de droit). A ses yeux, l'égalité devant la justice est un moyen nécessaire à la réalisation d'une société de marché. Il reconnaît pourtant que cette égalité ne sert pratiquement qu'à renforcer l'inégalité devant la distribution des droits de propriété. « Le gouvernement civil, en tant qu'il a pour objet la sûreté des propriétés, est, dans la réalité, institué pour défendre les riches contre les pauvres », constate-t-il crûment (*Richesse*, t. II, livre V, ch. 1, p. 367). S'il le déplore, il ne peut en penser théoriquement le dépassement. Mais c'est surtout le troisième devoir du souverain qui manifeste le plus clairement l'activité du gouvernement libéral. Pour Smith son action doit principalement se déployer dans deux domaines : construire les ouvrages (grandes routes, ponts, ports, etc.) qui facilitent le commerce. Éduquer la jeunesse et la foule du peuple, notamment pour lutter « contre le poison de l'enthousiasme et de la superstition » (*ibid.*, p. 465). Le gouvernement peut ainsi établir une société socialement et culturellement homogène et un espace économique structuré, ces deux conditions étant nécessaires pour instaurer une société de marché.

## ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ DE MARCHÉ

Pour Smith, l'État libéral n'est donc pas celui de laissez-faire au sens le plus trivial. Il doit avant tout construire et préserver le marché. Tâche d'autant plus importante que le Smith de *la Richesse* ne partage plus l'optimisme du Smith de *la Théorie* sur l'automaticité de l'harmonie naturelle des intérêts. Smith n'a jamais manqué dans *la Richesse* d'insister sur les conflits et les déséquilibres qu'une économie, laissée à son libre cours, pouvait développer entre l'intérêt privé et l'intérêt général. Il n'est même pas loin de penser, avant Marx, que la concurrence doit être défendue tant est forte la tendance à la constitution de monopoles. Il proposera d'ailleurs à ce sujet que le gouvernement encourage les sociétés par actions à la place des sociétés particulières de commerce ou des sociétés exclusives. Et c'est surtout contre le gouvernement de son temps qu'il juge aristocratique et cynique, tout acquis aux intérêts de la *gentry*, qu'il entend défendre la société. Le côté laissez-faire le plus traditionnel chez lui n'est pas sans rapport avec cette situation. Comme l'a justement noté Viner, « les démons de l'égoïsme sans limites pouvaient être préférables aux démons d'un gouvernement corrompu et incompétent<sup>10</sup> ». Le laissez-faire sauvage n'est pour Smith qu'un pis-aller ; il aspire en fait à un gouvernement activement impliqué dans la *construction* d'une véritable société de marché. Ce point est suffisamment important pour mériter d'être souligné. Il permet de dépasser le critère inopérant de l'interventionnisme ou du non-interventionnisme pour qualifier le libéralisme.

Smith conçoit ainsi l'action du gouvernement comme un moment de construction d'une société civile qui soit une société de marché. Ce qu'il refuse, c'est l'État comme corps parasitaire. Ce qui le motive, c'est la construction du marché. Cette tâche accomplie, le dépérissement de l'État pourra alors être à l'ordre du jour, le marché régnant seul sur la société. Smith est en ce sens à la fois le théoricien de l'économie de marché et de la transition à ce type d'économie. Mais

10. J. Viner, *The Long View and the Short*, p. 235.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

**l'urgence et la radicalité des transformations à accomplir dans cette direction lui masquent la question de la société de marché comme utopie. C'est dans cette mesure, comme nous le verrons plus loin, que l'on peut lire l'œuvre de Marx comme prolongement et accomplissement de celle de Smith.**

## 4. La déterritorialisation de l'économie

### 1. Espace économique et territoire politique

En comprenant la nation comme marché, Adam Smith procède à une dissociation conceptuelle de première importance entre la notion de territoire et celle d'espace. Toute la tradition mercantiliste antérieure reposait en effet sur le postulat de la coïncidence entre l'espace économique et le territoire politique. Le territoire était en même temps l'instrument de la puissance et la mesure de la richesse. Pour Smith, l'espace économique n'est pas donné géographiquement, comme l'est le territoire, il est construit. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre son concept *d'étendue de marché*. L'étendue du marché n'est pas définie par ses frontières ou ses limites, elle est produite de l'intérieur par le système des communications et des localisations humaines. C'est dans cette mesure qu'il peut appréhender le marché comme un réseau et non plus seulement comme un lieu et qu'il peut élaborer une géographie économique qui n'a plus aucun rapport avec la géographie politique. Pour Smith, c'est l'étendue du marché et non plus la dimension du territoire qui est la clef de la richesse, puisque la division du travail comme moteur de la prospérité est liée à la dimension de ce marché. C'est dire toute l'importance de l'inversion qu'il opère dans l'ordre des rapports entre propension à l'échange et division du travail. « Puisque c'est la faculté d'échanges qui donne lieu à la division du travail, écrit-il, l'accroissement de cette division doit par conséquent toujours être limitée par l'étendue de la faculté d'échanger, ou en d'autres termes par l'étendue du marché » (*Richesse*, t. I, livre I, ch. III, p. 22-23). Il en résulte un renouvellement complet de la compréhension



des bases de la puissance. Dans la même perspective Arthur Young écrira significativement que « les manufacturiers renfermés dans leur enceinte produisent pour le gouvernement le même effet qu'un accroissement de territoire » (*Arithmétique politique*, t. I, p. 401). Cette intuition se retrouve dans l'ensemble des débats de l'époque sur la question de la dimension des États. Dans son *Essai sur la population des nations anciennes*, Hume avait été l'un des premiers philosophes à montrer l'inutilité d'un accroissement démesuré du territoire de l'État. C'est d'ailleurs ce qui rendra les physiocrates très vulnérables dans la mesure où, concevant l'agriculture comme unique source de richesse, ils restent finalement prisonniers d'une analyse territoriale de l'économie. Galiani pourra les railler en écrivant : « Genève n'a point de territoire. Il y a bien d'autres souverainetés qui n'en ont pas non plus. Donc l'agriculture n'est pas la richesse de ces pays ? » (*Dialogues sur le commerce des blés*, p. 20.) Arthur Young notera dans le même sens : « Dire que la Hollande serait plus puissante si elle pouvait subsister des productions de son sol, c'est une prétention insoutenable. Le commerce a fait de la Hollande une puissance bien plus redoutable que plusieurs autres États qui possèdent un territoire plus étendu et plus riche » (*Arithmétique politique*, t. I, p. 412). Cela tend à nous faire dire que ce n'est pas tant l'opposition entre dirigisme et laissez-faire que la distinction entre espace de marché et territoire géographique qui marque la véritable rupture entre le libéralisme et le mercantilisme. De ce point de vue Galiani est effectivement plus libéral que ne l'est Quesnay. L'histoire classique des doctrines économiques est restée prisonnière sur ce point d'une vision du libéralisme extrêmement limitée et finalement peu éclairante. De la même façon, il n'est pas très opératoire de penser la distinction entre libéralisme et mercantilisme comme une simple inversion des rapports entre les deux objectifs de la puissance politique et de la richesse économique (c'est la thèse de Heckscher).

L'analyse que développe Smith est beaucoup plus radicale : elle ne se contente pas de procéder à une redistribution des facteurs économiques et politiques de la puissance. La force

de Smith est de procéder dans un même mouvement à une compréhension économique de la politique et à une déterritorialisation de l'économie. La façon dont il appréhende le problème des colonies est particulièrement intéressante à cet égard. Il n'est d'ailleurs pas sans importance de souligner que le chapitre « Des colonies » est le plus long de son ouvrage. Il voit en effet dans ce qu'on peut appeler l'illusion coloniale le résumé des conceptions économiques traditionnelles qu'il combat.

Pour Smith, les colonies comme manifestation d'une puissance inscrite dans la possession de nouveaux territoires n'ont guère d'intérêt. Écrivant peu de temps avant la déclaration d'indépendance, il fait prophétiquement l'apologie des anciennes colonies grecques. Il conçoit l'établissement de colonies lointaines comme un mouvement naturel dès lors que la population d'un pays s'avère trop importante en regard de ce que le territoire peut nourrir. Cette séparation de la mère-patrie fait de la colonie un « enfant émancipé » qui doit rapidement devenir un « État indépendant ». Il reconnaît également, sans y souscrire, la logique militaire qui a présidé à l'établissement des colonies romaines. Il s'interroge par contre sur l'utilité des colonies européennes dans l'Amérique et les Indes occidentales qui n'ont pas été un « effet de la nécessité » comme ce fut le cas pour l'établissement des colonies grecques et romaines.

Pour Smith, la logique de pillage des conquistadores trouve rapidement ses limites. S'il n'en coûtait pas cher de dépouiller les indigènes de tout ce qu'ils possédaient, ce qui fut fait en quelques années, il en alla autrement dès lors qu'il fut nécessaire d'exploiter les mines. Les rentrées fiscales que les États européens pouvaient attendre de tels établissements s'amenuisèrent donc rapidement. A ses yeux, l'intérêt des colonies est ailleurs. Il vient surtout de ce qu'elles ouvrent un *marché nouveau* : « Tous ces pays (d'Europe) ont gagné évidemment un marché plus étendu pour l'excédent de leurs produits, et par conséquent ont dû être encouragés à en augmenter la quantité » (*Richesse*, t. II, livre IV, ch. VII, p. 212). C'est donc la logique de l'échange et non celle du pillage qui est véritablement avantageuse. Pour Smith l'inté-

rêt des colonies, c'est qu'elles augmentent l'étendue du marché. Ce sont les hommes, les consommateurs, et non pas les choses, l'or ou les matières premières, qui permettent aux colonies d'accroître la richesse de l'Europe, en tant qu'elles ouvrent de nouvelles perspectives au champ de la division du travail. « Dans son état libre et naturel, écrit-il, le commerce des colonies tend à augmenter dans la Grande-Bretagne la quantité du travail productif, mais sans changer en rien la direction de celui qui y était déjà en activité auparavant. Dans l'état libre et naturel du commerce des colonies, la concurrence de toutes les autres nations empêcherait que le taux de profit ne vînt à s'élever au-dessus du niveau commun. Le nouveau marché, sans rien enlever à l'ancien, créerait pour ainsi dire un nouveau produit pour son propre approvisionnement ; et ce nouveau produit constituerait un nouveau capital pour faire marcher les nouveaux emplois, qui de même n'auraient pas besoin de rien ôter aux anciens » (*ibid.*, p. 236-237). C'est pourquoi Smith critique le commerce exclusif des métropoles. Il voit même dans les compagnies commerciales bénéficiant de privilèges exclusifs le symbole du système mercantile qui détruit les équilibres du marché et provoque de graves perturbations dans les mécanismes naturels d'allocation des ressources. Le monopole du commerce avec les colonies a ainsi des effets profondément néfastes. Il n'a d'autre justification que de permettre à une classe sociale particulière de s'enrichir au détriment de la nation : « L'unique avantage que le monopole procure à une *classe unique* de personnes est, de mille manières différentes, nuisible à l'*intérêt général* du pays » (*ibid.*, p. 243). Ce monopole entraîne en effet dans le commerce avec les colonies une portion du capital national beaucoup plus forte que celle qui s'y serait naturellement portée, nuisant gravement à la répartition de ce capital entre les diverses branches de l'industrie de la métropole. Si le commerce avec les colonies a parfois été avantageux à la nation, note-t-il, « ce n'est assurément pas grâce au monopole, mais c'est malgré le monopole » (*ibid.*, p. 238). L'entretien de colonies est donc à ses yeux une redoutable erreur politique et économique. Les

nations européennes paient très cher le fait de maintenir en temps de paix, et de défendre en temps de guerre, la « puissance oppressive » (l'expression est de Smith) qu'elles se sont arrogée sur les colonies. Le prix politique des colonies est donc élevé ; mais il l'est d'autant plus qu'il est véritablement sans contreparties réelles puisque le commerce de monopole ne fait que procéder à une redistribution des capitaux et des revenus au profit d'une classe sociale particulière. « Pour les inconvénients résultant de la possession des colonies, conclut logiquement Smith, chaque nation se les est pleinement réservés tout entiers ; quant aux avantages qui sont le fruit de leur commerce, elle a été obligée de les partager avec plusieurs autres nations » (*ibid.*, p. 260). Pour Smith en effet, les avantages qu'une nation peut retirer de l'extension de l'étendue de son marché ne peuvent être confisqués à son seul profit. Le marché ne produit ses pleins effets que lorsqu'il « appartient » à tous. C'est en ce sens que Smith procède conceptuellement à une radicale déterritorialisation de l'économie. Sa dénonciation de l'illusion coloniale en constitue l'illustration la plus marquante. Son plaidoyer a parfois même des accents prémonitoires, par exemple lorsqu'il dénonce avec véhémence le modèle politique colonial que l'Europe continuera de développer jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle. « Aller fonder un vaste empire dans la vue seulement de créer un peuple d'acheteurs et de chalands, écrit-il, semble au premier coup d'œil un projet qui ne pourrait convenir qu'à une nation de boutiquiers. C'est cependant un projet qui accommoderait extrêmement mal une nation toute composée de gens de boutique, mais qui convient parfaitement bien à une nation dont le gouvernement est sous l'influence des boutiquiers. Il faut des hommes d'État de cette espèce, et de cette espèce seulement, pour être capables de s'imaginer qu'ils trouveront de l'avantage à employer le sang et les trésors de leurs concitoyens à fonder et à soutenir un pareil empire » (*ibid.*, p. 243). Le seul empire que Smith puisse accepter, c'est celui d'un marché économique mondial qui serait susceptible de redonner aux peuples une identité commune par-delà toutes les divisions territoriales. Il rêve

d'un monde qui serait recomposé par la dynamique productive d'une division du travail abolissant les frontières : « Si toutes les nations venaient à suivre le noble système de la liberté des importations et des exportations, les différents États entre lesquels se partage un grand continent ressembleraient à cet égard aux différentes provinces d'un grand empire » (*Richesse*, t. II, livre IV, ch. v, p. 144.) Le fantasme universaliste, autrefois vécu dans l'image de la chrétienté, retrouve avec Smith un nouveau visage et un nouvel élan sur un mode radicalement laïcisé. C'est en ce sens également que Smith constitue l'une des formes d'achèvement de la modernité. La territorialisation du monde occidental s'était en effet effectuée avec l'émergence des États-nations. Cette territorialisation exprimait alors une forme nécessaire d'émancipation du politique vis-à-vis du religieux dans un monde dominé par une culture chrétienne politiquement liée à la forme diffuse de l'empire. L'autonomisation du politique ne pouvait ainsi se réaliser qu'en édifiant de petits espaces clos dans un monde globalement ouvert. En déterritorialisant l'économie conçue comme réalisation de la politique, Adam Smith redonne au monde occidental son ouverture, annonçant le lent, quoique difficile, effacement de la figure transitoire de l'État-nation. Il est le premier internationaliste conséquent. Ce nouveau monde ouvert a déjà ses premiers citoyens avec ces apatrides que sont les marchands : « Un marchand n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est, en grande partie, indifférent en quel lieu il tient son commerce, et il ne faut que le plus léger dégoût pour qu'il se décide à emporter son capital d'un pays dans un autre, et avec lui toute l'industrie que ce capital mettait en activité » (*Richesse*, t. I, livre III, ch. iv, p. 517). De leur côté, les physiocrates feront l'éloge réservé du cosmopolitisme. Le Trosne parlera dans *De l'intérêt social* des agents de commerce comme d'une « classe cosmopolite » dont la fortune n'a « ni patrie ni frontière ».

## 2. *L'intérieur et l'extérieur*

Avec les grandes découvertes, le monde occidental s'est extériorisé. L'établissement de colonies étant l'une des principales formes prises par cette extériorisation. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le libéralisme se traduit au contraire de façon principale par une sorte de *retour à l'intérieur*. Stewart est l'économiste qui a philosophiquement le mieux exprimé ce mouvement. Dans sa *Recherche des principes de l'économie politique*, il développe une vision historique qui distingue trois étapes dans l'évolution de l'humanité :

1. Le commerce naissant. Il a pour objet de répondre à des besoins localisés ; la nation n'est encore que virtuelle, l'économie est peu développée. C'est un type de commerce qui a été pratiqué de tout temps.

2. Le commerce étranger. La nation s'extériorise ; elle se pose dans la différence et se valorise dans le commerce extérieur. C'est l'étape caractéristique du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle.

3. Le commerce intérieur. La nation se reprend de son extériorisation dans le monde pour se retourner sur elle-même. Retour qui ne peut s'effectuer qu'au prix d'une différenciation interne ; c'est un mouvement parallèle de différenciation et de cohésion qui s'opère alors. La nation doit trouver une forme organique dans des corps d'états et des professions.

Ce schéma à la consonance très hégélienne<sup>1</sup> apparaît tout à fait remarquable (cf. *Recherche*, t. II, ch. XIX, p. 94-104). Il a le mérite d'aider à mieux comprendre le sens du libéralisme. En effet, on a souvent conçu le libéralisme comme une idéologie de l'ouverture du monde et nous avons montré dans un premier temps comment cette question pouvait être appréhendée à partir des développements de Smith sur le problème des colonies. Il me semble que cette représentation

1. Voir à ce propos le chapitre ultérieur consacré à Hegel.

n'est pas immédiatement conforme à la réalité et qu'elle ne permet pas de saisir le mouvement même du libéralisme. Expliquons-le.

Pour le mercantilisme, c'est la frontière qui suffit à faire exister *globalement* l'intérieur dans sa différence avec l'extérieur. L'État-nation se donne d'abord dans ses limites extérieures avant d'être véritablement structuré de l'intérieur. Historiquement, en effet, ce n'est que très progressivement que les structures politique deviennent des structures économiques. La correspondance entre le territoire politique et l'espace économique ne commencera vraiment à se réaliser qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Montchrétien a beau dire au début du XVII<sup>e</sup> siècle que « la France est un monde » et ébaucher une théorie des relations économiques interprovinciales, sa pensée économique reste encore centrée sur le problème de la frontière. Il était en effet beaucoup plus facile à son époque de proposer une politique économique orientée sur les thèmes du protectionnisme et de la politique douanière que de mettre en œuvre une politique économique structurant l'espace intranational.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il devient possible de se fixer comme but de « remplir » économiquement la nation. La tâche de l'économie politique devient de penser le fonctionnement et la construction de l'espace économique intranational. A peu d'années d'intervalle, Cantillon, Steuart et Smith développent une théorie de l'économie intérieure. A leurs yeux ce n'est plus le clivage intérieur/extérieur qui est décisif, mais la distinction ville/campagne. Dans ce glissement, c'est la notion même de commerce qui change de sens : l'attention se centre sur les échanges proches et non plus sur les échanges lointains : « La marche la plus étendue et la plus importante du commerce d'une nation, écrit Smith, est le commerce établi entre les habitants de la ville et ceux des campagnes » (*Richesse*, livre IV, t. II, ch. IX, p. 337). Tout son chapitre sur les colonies était marqué par ce jugement. Smith consacre d'ailleurs de longues pages à développer ce thème pour affirmer la supériorité du commerce intérieur. Il montre par exemple que cette supériorité est due au fait que la rotation

du capital est beaucoup plus rapide dans le commerce intérieur (cf. *Richesse*, t. II, livre II, ch. v, p. 460-464). Mais son argumentation tient surtout au fait qu'il voit dans l'échange entre les habitants de la ville et ceux de la campagne l'élément moteur et originaire de la division du travail. La préoccupation de la balance ville/campagne et de la balance produit annuel/consommation annuelle se substitue chez Smith, comme chez Cantillon, au seul examen de la balance des échanges commerciaux extérieurs. Pour Smith, le commerce extérieur devient même apparemment secondaire ; il ne l'envisage même le plus souvent que dans les effets intérieurs qu'il produit. « Par lui, écrit-il, les bornes étroites du marché intérieur n'empêchent plus que la division du travail soit portée au plus haut point de perfection, dans toutes les branches particulières de l'art ou des manufactures. En ouvrant un marché plus étendu pour tout le produit du travail qui excède la consommation intérieure, il encourage la société à perfectionner le travail, à en augmenter la puissance productive, à en grossir le produit annuel, et à multiplier par là les richesses et le revenu national » (*Richesse*, t. II, livre IV, ch. 1, p. 25-26). Le marché extérieur ne peut être qu'un complément et un prolongement d'un marché intérieur déjà structuré. Smith considère en outre que le commerce extérieur n'est profitable que s'il s'exerce avec des voisins « riches et industriels » : « Une grande nation entourée de toutes parts de sauvages vagabonds et de peuples encore dans la barbarie pourrait sans contredit acquérir de grandes richesses par la culture de ses terres et par son commerce intérieur, mais certainement pas par le commerce extérieur » (t. I, livre IV, ch. III, p. 91). Smith est d'ailleurs significativement fasciné par l'Égypte, l'Inde et la Chine. Il parle de nombreuses reprises de l'intelligence de leurs gouvernements qui ont toujours donné la priorité à la navigation intérieure, se souciant peu d'encourager le commerce avec l'étranger. C'est dans l'étendue et la facilité de la navigation intérieure qu'il voit en effet la cause de l'opulence d'un pays comme l'Égypte ; ces moyens de navigation intérieure permettant d'ouvrir à chaque produit des diverses provinces « le marché



national dans sa plus parfaite étendue ». On retrouve cette même méfiance du commerce extérieur chez les physiocrates. Pour Quesnay, il n'est qu'un « pis-aller pour les nations auxquelles le commerce intérieur ne suffit pas » ; pour Mercier de la Rivière, il est « un mal nécessaire ».

Cette conception est incompréhensible, en ce sens qu'elle ne correspond pas avec la représentation vulgaire du libéralisme, si on ne saisit pas le libéralisme comme une véritable reconstruction de la société à partir du mécanisme de l'échange et de la division du travail. C'est ne pas comprendre le libéralisme que de le réduire à la revendication du libre-échange. La représentation libérale de l'homme et la société trouve d'abord son origine dans sa conception de l'échange économique comme structurant la réalité sociale. Le libre-échange n'est qu'une conséquence. Il ne prend pas sa source dans la simple volonté de lever les barrières douanières ; il s'impose comme conséquence de l'abolition de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur ; il assimile commerce intérieur et commerce extérieur. Cantillon a été le premier, avant Smith, à penser de façon unifiée le commerce en analysant le mouvement des échanges comme étant structuré par des différences de prix *dans l'espace et dans le temps* (cf. *Essai sur la nature du commerce en général*, 2<sup>e</sup> partie, ch. II, p. 66-68). La fameuse analyse de Galiani sur la localisation des provinces exportatrices reviendra également à rendre équivalents commerce extérieur et commerce intérieur (cf. *Discours sur le commerce de blés*, p. 11-15).

C'est le concept de marché qui permet de penser cette équivalence en saisissant l'espace comme structuré par une géographie générale des prix et non plus par des limites politiques. Ce n'est ainsi que parce qu'il effectue préalablement un « retour à l'intérieur » que le libéralisme peut ensuite prétendre briser les frontières. Ce n'est que parce qu'il reprend à la base le problème de l'échange qu'il peut donner un sens radicalement différent de celui des mercantilistes au commerce « extérieur ».

On ne saurait donc comprendre le libéralisme comme une sorte de produit idéologique de l'extension du commerce

international<sup>2</sup>. Au contraire. Il accompagne la constitution de véritables marchés intérieurs dans les différents pays européens. Au XVIII<sup>e</sup> siècle en effet, le commerce extérieur ne fait que grandir, il ne change pas véritablement de nature, alors que le commerce intérieur se transforme profondément et remplit véritablement la nation qui se donne ainsi, certes très progressivement, comme une véritable société de marché.

### 3. *La constitution d'un espace homogène*

Le projet d'une société de marché est inséparable d'une reconstruction logique de l'espace économique. Cette préoccupation apparaît déjà fortement chez Cantillon. Il analyse en effet avec soin le rapport entre les mouvements du commerce et l'aménagement du territoire. L'économie de Cantillon se fonde sur une théorie de la localisation des villages, bourgs, villes et capitales (cf. la première partie de *l'Essai*).

Dans cette perspective, le libéralisme se caractérise par la revendication d'un espace diffus et continu. L'article « Foire » de *l'Encyclopédie*, rédigé par Turgot, est particulièrement significatif de cette nouvelle appréhension de l'espace. Il fait de la distinction entre la notion de foire et celle de marché le symbole de deux conceptions différentes du tissu économique, bien que les deux termes impliquent un même « concours de marchands et d'acheteurs dans des lieux et des temps marqués ». Mais la foire présente l'idée « d'un concours plus nombreux, plus solennel, et par conséquent, plus rare ». Elle instaure un espace discontinu et fortement polarisé. Turgot montre d'ailleurs que sa rentabilité économique ne peut être que faible, à cause des grands frais de voyage et de transport qu'elle implique. Elle ne trouve donc sa justification que dans un pays où « le commerce est gêné, surchargé de droits et, par conséquent, médiocre ». La foire

2. Comme le fait Michel Devèze dans *L'Europe et le Monde à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, Paris, 1970.

n'est viable que dans un système structuré par les mécanismes d'exemptions et de privilèges. Elle est donc le symbole d'un interventionnisme économique facteur de gaspillages et d'inégalités dans l'espace. A l'inverse, les marchés se forment naturellement. « La concurrence des marchands, écrit-il, attire les acheteurs par l'espérance de bon marché, et toutes deux continuent à s'augmenter mutuellement jusqu'à ce que le désavantage de la distance compense pour les acheteurs éloignés le bon marché de la denrée produit par la concurrence. » C'est ainsi qu'il se forme un *réseau* de marchés structuré par l'état des communications, les localisations de population et la nature des denrées. La multiplication naturelle de multiples marchés qui s'enchevêtrent s'oppose ainsi pour Turgot aux grandes foires. A cette distinction dans l'espace, s'ajoute également une différence dans le temps : les foires sont relativement rares alors que les marchés ont un caractère beaucoup plus fréquent. Pour Turgot le volume du commerce est ainsi inséparable de sa structure. Les grandes foires ne font que donner l'illusion d'un commerce actif : « Qu'importe qu'il se fasse un grand commerce dans une certaine ville et à un certain moment, si ce commerce momentané n'est grand que par les causes qui gênent le commerce et tendent à le diminuer dans un autre temps et dans toute l'étendue de l'État. »

Toute cette conception du commerce se retrouve encore chez les libéraux au niveau de la localisation des activités industrielles. C'est le capital lui-même qui doit être également réparti sur le territoire pour constituer un espace homogène. C'est pour cette raison que Smith dénonçait les déséquilibres dans la localisation des capitaux induite par le commerce avec les colonies, artificiellement grossi par les mécanismes de monopole. « Au lieu de s'assortir à la convenance d'un grand nombre de petits marchés, écrivait-il en ce sens, l'industrie de la Grande-Bretagne s'est principalement adaptée aux besoins d'un grand marché seulement. Son commerce, au lieu de parcourir un grand nombre de petits canaux, a pris son cours principal dans un grand canal unique » (*Richesse*, t, II, livre IV, ch. VII, p. 231-232). Le libéralisme se fonde davantage sur

une théorie de la dissémination industrielle que sur une théorie de la concentration industrielle. Il est de ce point de vue un antic Colbertisme. Historiquement, la politique de centralisation industrielle de Colbert s'était d'ailleurs traduite par un véritable échec. A la fin du règne de Louis XIV, la plupart des créations de Colbert avaient disparu. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce sont au contraire les petits fabricants de la ville et de la campagne qui permirent à la France de se relever de la crise économique provoquée par la décadence des manufactures.

On retrouve encore la même différence dans la perception du rôle de la capitale. Dans son mémoire sur *l'Importance dont Paris est à la France*, Vauban écrivait par exemple : « Si le Prince est à l'État ce que la tête est au corps humain (chose dont on ne peut douter), on peut dire que la ville capitale de cet État lui est ce que le cœur est à ce même corps » (*Œuvres*, t. I, p. 178). L'image d'une société irriguée par un centre reste encore au cœur de ses représentations économiques et politiques. Quelques dizaines d'années plus tard, Turgot estimera au contraire que « Paris est un gouffre », et proposera d'implanter des manufactures dans les provinces pauvres<sup>3</sup>. Cette approche libérale est d'ailleurs implicitement une critique politique. La monarchie absolue polarise la société comme elle polarise l'économie. L'économie comme réalisation de la politique fonde au contraire un espace homogène, capillaire. « Les eaux rassemblées artificiellement dans des bassins et des canaux, écrit joliment Turgot, amusent les voyageurs par l'étalage d'un luxe frivole : mais les eaux que les pluies répandent uniformément sur la surface des campagnes, que la seule pente des terrains dirige et distribue dans tous les vallons pour y former des fontaines, portent partout la richesse et la fécondité » (article « Foire »). Il y a dans cette métaphore un assez juste résumé de la nouvelle représentation libérale de l'espace.

3. Ses fragments « Sur la géographie politique » sont généralement d'un grand intérêt (cf. *Œuvres*, t. I, p. 327-328 et p. 436-441). Turgot eut d'ailleurs longtemps en projet d'écrire un ouvrage de géographie politique.

Mais cet espace homogène n'est pas donné. S'il est normalement produit par le mouvement naturel de l'économie, il est empêché de se déployer par les multiples entraves à la circulation des marchandises et des hommes qui sévissent dans l'Europe du xviii<sup>e</sup> siècle.

Dès le début du xviii<sup>e</sup>, Boisguilbert dénoncera dans son *Factum de la France* les douanes intérieures qui « sont indignes et font honte à la raison ». A ses yeux, les douanes ne se justifiaient que lorsqu'elles correspondaient à des frontières politiques internes ; elles n'ont donc plus de raison d'être dès lors que l'unité du royaume est réalisée (cf. *Factum*, INED, t. II, ch. x, p. 932-941). La France était d'ailleurs très en retard sur l'Angleterre de ce point de vue. Malgré les efforts de Colbert, qui souhaitait constituer un espace économique centralisé et polarisé mais unifié, une multitude de péages, de barrières d'octroi, de douanes intérieures continuaient en effet de gêner le commerce et de le ralentir. On comprend donc comment cette question était au cœur de tous les débats économiques. La libre circulation des marchandises, et notamment du blé, était la condition nécessaire à la réalisation d'une économie de marché. Il est pourtant discutable d'assimiler le libéralisme à cette simple revendication de la libre circulation. Colbert et Turgot pouvaient adopter sur ce point la même position tout en ayant des conceptions radicalement différentes de la signification de l'économie de marché. Pour Colbert, l'économie de marché signifie d'abord la constitution d'un espace unifié organisé par la centralité royale. Pour Turgot et les libéraux au contraire, l'économie de marché est un espace unifié et homogène mais a-centré. Il est donc difficile de ne voir dans cette question de la liberté de circulation qu'un simple thème libéral. C'est d'ailleurs pour des motifs essentiellement fiscaux, plus que théoriques, que se manifestent par exemple des oppositions à la libre circulation des grains.

La situation est un peu différente en Angleterre. Pour deux raisons. D'abord parce que les frontières douanières intérieures

res y sont inexistantes ; situation qui n'est d'ailleurs pas sans rapports avec la faiblesse du réseau des communications terrestres intérieures relativement à la France. Les comparaisons qu'Arthur Young établit dans ses carnets de voyage sont particulièrement explicites sur ce point. Ensuite parce que les rentrées fiscales du royaume sont essentiellement fondées sur les échanges extérieurs. La faiblesse du commerce intérieur anglais n'est donc pas artificiellement freiné par de multiples entraves fiscales et administratives. L'économie politique anglaise est ainsi naturellement plus sensible à la *construction* du marché intérieur, alors que l'économie politique française est surtout préoccupée par la *libération* du commerce intérieur. Cette différence n'est pas sans importance. Elle permet de comprendre une certaine ambiguïté du libéralisme français qui se donne plus comme un mouvement de *modernisation*, combattant les archaïsmes, que comme un véritable mouvement de *transformation* ; ou plutôt, il ne comprend la transformation libérale de la société que comme un simple mouvement de modernisation (problème qui n'a d'ailleurs jamais perdu de son actualité en France). Le libéralisme anglais est plus explicite car il est confronté à une situation différente. C'est pourquoi il comprend mieux le mouvement unique du retour à l'intérieur et de l'abolition conséquente de la distinction entre intérieur et extérieur<sup>4</sup>. De la même façon, il est amené à mettre prioritairement l'accent sur les obstacles à la constitution d'une *société de marché* que représentent les différentes entraves à la circulation des hommes. Le libéralisme anglais a une vision claire du rapport entre économie de marché et société de marché. C'est particulièrement net chez Adam Smith qui consacre de très longs développements à cette question. Il critique dans un même mouvement la police des pays de l'Europe qui gêne « la libre circulation du travail et des capitaux, tant d'un emploi à un autre que d'un lieu à un

4. Il faut d'ailleurs souligner à ce propos que les échanges intérieurs se font pour l'essentiel par voie d'eau, par cabotage ou par navigation intérieure. Commerce intérieur et commerce extérieur empruntent les mêmes moyens de communication. C'est donc paradoxalement parce qu'elle est une île que l'Angleterre perçoit plus clairement les limites de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur.

autre » (*Richesse*, t. II, livre I, ch. x, 2<sup>e</sup> section, p. 176) et les entraves à la réalisation d'une société de marché.

Dans le contexte de l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle, la question des entraves au marché est en effet principalement sociologique. Un ensemble de lois et de réglementations limite la circulation des personnes et la concurrence de la force de travail. Le *Statut des apprentis* de 1563 (*Statute of artificers*) fixait des règles impératives pour tous les métiers établis dans toutes les villes de marché (*incorporated towns*) ; c'était un véritable code de travail précisant les conditions d'accès à un métier, le déroulement de l'apprentissage, les obligations réciproques du maître et de l'apprenti. Pour Smith, ces règles malthusiennes constituent un obstacle grave au droit de propriété et à la prospérité économique. « La plus sacrée et la plus inviolable de toutes les propriétés, écrit-il ainsi, est celle de sa propre industrie, parce qu'elle est dans la force et l'adresse de ses mains ; et l'empêcher d'employer cette force et cette adresse de la manière qu'il juge la plus convenable, tant qu'il ne porte de dommage à personne, est une violation manifeste de cette propriété primitive. C'est une usurpation criante sur la liberté légitime, tant de l'ouvrier que de ceux qui seraient disposés à lui donner du travail (...). On peut bien en toute société s'en fier à la prudence de celui qui occupe un ouvrier, pour juger si cet ouvrier mérite de l'emploi, puisqu'il y va de son propre intérêt » (*Richesse*, *ibid.*, p. 252). Les corporations et les statuts d'apprentissage sont ainsi vigoureusement critiqués par Smith comme obstacles à la constitution d'une société de marché sans laquelle il ne saurait y avoir d'économie de marché. Pour lui, les corporations jouent au niveau social un rôle équivalent à celui des droits et contingents dans le commerce, comme nous l'avons déjà souligné. Il fait ainsi une lecture à la fois sociologique et économique du concept de monopole. De la même façon, il dénonce avec force l'ensemble des *lois sur les pauvres* (*poor laws*) qui avaient été unifiées en 1601 sous le règne d'Élisabeth, dont le but était de fixer les classes dangereuses par des mesures relevant à la fois de la charité (loi de 1536 imposant aux paroisses de secourir les indigents) et du contrôle social

(généralisation de l'institution des maisons de correction, les *workhouses*, par les lois de 1576 et 1597). Il montrera le caractère économiquement stérile de telles institutions par rapport à l'extension du travail salarié. Mais c'est surtout à la *loi du domicile* de 1662 (*Act of settlement*) qu'il s'en prend le plus vivement. Cette loi avait pour but d'empêcher les concentrations de vagabonds sans travail. Tout individu qui changeait de résidence pouvait ainsi être renvoyé d'office dans la paroisse où il avait son domicile légal. Cette loi impliquait ainsi une extraordinaire rigidité dans la répartition de la force de travail et constituait un obstacle objectif à la nécessaire mobilité humaine d'une société de marché. William Pitt résumera cette critique en déclarant en 1796 à la Chambre des Communes : « La loi du domicile empêche l'ouvrier de se rendre sur le marché où il pourrait vendre son travail aux meilleures conditions, et le capitaliste d'employer l'homme compétent, capable de lui assurer la rémunération la plus élevée pour les avances qu'il a faites<sup>5</sup>. »

La dénonciation des entraves à la circulation des travailleurs et à la constitution d'une société de marché est moins vigoureuse en France. Les positions de Turgot sur les dépôts de force, ou dépôts de mendicité, l'équivalent des *workhouses* anglaises, apparaissent modérées relativement à celles de Smith<sup>6</sup>. Il n'est pas douteux pourtant que Turgot ait compris l'importance de cette question. Un de ses fameux édits de 1776 porte d'ailleurs sur la suppression des jurandes et communautés de commerce, arts et métiers. Le préambule de cet édit développe une vision proche de celle de Smith. On peut ainsi y lire : « Nous devons surtout protection à cette classe d'hommes, qui, n'ayant de propriété que leur travail et leur industrie, ont d'autant plus le besoin et le droit d'employer dans toute leur étendue, les seules ressources qu'ils aient pour subsister » ; d'un autre côté, « toutes les classes de citoyens sont privées du droit de choisir les ouvriers qu'ils

5. Séance du 12 février 1796. Cité par Mantoux, *La Révolution industrielle au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 459.

6. Cf. *Œuvres*, éd. G. Schelle, t. V, p. 560.



voudraient employer, et des avantages que leur donnerait la concurrence pour le bas prix et la perfection du travail » (édit de février 1776). Mais cet édit, comme la plupart des autres données en 1776, fut abrogé après la disgrâce de Turgot. Il fallut attendre la loi Le Chapelier (1791) pour que soient supprimées définitivement les corporations. En outre, la politique était incohérente puisque la même année, en juillet 1776, une ordonnance enjoint aux mendiants de se retirer au lieu de leur naissance ou de leur ancien domicile ; les bourgs, villes et communes devant leur « procurer de gagner leur vie par des ouvrages proportionnés à leur âge et à leur force ». La peur des classes dangereuses (les vagabonds et les mendiants) l'emporte finalement sur la volonté de réaliser une société de marché. Mais il est vrai que cette volonté ne s'appuie encore que sur des principes et que l'industrie n'a pas encore besoin de cette force de travail à bon marché grâce à laquelle elle s'édifiera au XIX<sup>e</sup> siècle.

En Angleterre même, d'ailleurs, le débat ne prendra vraiment une vaste ampleur qu'après la loi de Speenhamland (1795) qui instituait une sorte de revenu minimum garanti. Tout homme, déclarèrent les magistrats du Berkshire qui prirent cette retentissante décision, a droit à un minimum de subsistance : si son travail ne peut lui en fournir qu'une partie, c'est à la société de lui fournir le reste. Cette anticipation d'une politique de Welfare ne fut abolie qu'en 1834, par le *poor amendment law*, dans laquelle Polanyi voit à juste titre l'élément historique décisif de constitution d'une véritable société de marché en Angleterre<sup>7</sup>.

La critique des lois sur les pauvres a en fait joué en Angleterre un rôle équivalent à celui de la critique des obstacles à la libre circulation des marchandises dans la France de la même époque.

7. Cf. notamment l'excellent chapitre de *The Great Transformation* consacré à Speenhamland.

#### 4. *Déterritorialisation de l'économie et territorialisation des droits de propriété*

Le libéralisme comme idéologie de la société de marché s'affirme ainsi dans le combat pour déterritorialiser l'économie et construire un espace fluide et homogène, structuré par la seule géographie des prix. Il s'agit donc de briser le territoire, de le dépolitiser au sens fort du terme. Mais comment le faire? La solution libérale est simple. Elle consiste à prôner une privatisation généralisée du territoire pour le morceler en une mosaïque de propriétés individualisées. Cette solution est d'ailleurs en accord avec la théorie de la propriété développée depuis Locke : l'affirmation des droits de l'individu est indissociable de son droit à la propriété. Dire individu et dire propriété, c'est au fond la même chose. C'est pourquoi l'ouverture de l'espace économique et la clôture du territoire juridique vont de pair. La société de marché ne peut être réalisée que dans ce double mouvement. La seule ouverture de l'espace ne suffit pas. Elle pourrait établir une économie de marché mais non une société de marché. Nous sommes ici au cœur de la représentation libérale de la société.

Le mouvement des enclosures dans l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle doit ainsi être compris comme un élément décisif d'affirmation du libéralisme. Les enclosures du XVI<sup>e</sup> siècle étaient caractérisées par leur côté sauvage. Les grands propriétaires occupèrent alors par la force de nombreux champs communaux, malgré la vive opposition du pouvoir royal. Lorsque le mouvement reprend, au XVIII<sup>e</sup> siècle, il est légalisé et encouragé par le Parlement. Théoriquement, il s'agit surtout de permettre un remembrement efficace de l'openfield. Les openfields étaient en effet constitués par une inextricable imbrication de propriétés dont l'extrême morcellement obligeait paradoxalement à une exploitation selon des règles communes. Les gentlemen-farmers épris de techniques agricoles avancées voyaient dans cette structure un obstacle

profond à la valorisation de leurs terres dont une partie était incluse dans ces openfields. L'individualisation juridique de champs imbriqués les uns dans les autres s'opposait ainsi à une véritable affirmation des droits de propriété. Tout en reposant sur la propriété privée, l'openfield ne permettait pas d'en développer tous les effets et notamment le droit de choisir ses cultures et ses techniques d'exploitation. Le mouvement des enclosures du XVIII<sup>e</sup> siècle restructure ainsi par le remembrement la propriété du sol pour lui donner sa pleine signification. Il a donc la même signification pratique que l'individualisation des droits de propriété dans un champ communal.

A cet argument juridique et philosophique, s'ajoute également un argument économique : la restructuration des droits de propriété permet une productivité agricole plus élevée, surtout en matière d'élevage (cf. sur ce point Smith, *Richesse*, livre I, ch. XI, 1<sup>re</sup> section). C'est d'ailleurs ce dernier aspect qui permettra pratiquement d'éviter le problème social posé par les enclosures<sup>8</sup>.

En France, de la même façon, les physiocrates défendent ardemment le principe du partage des champs communaux. C'est à leurs yeux un principe de justice et de prospérité. Le comte d'Essuile, dans son fameux *Traité politique et économique des communes* (1770), avait déjà développé la thèse selon laquelle une production agricole optimale implique que la propriété privée soit à l'abri des incursions de tout autre possesseur. Il constate en effet que les biens communaux produisent peu et que beaucoup sont stériles parce qu'ils ne sont l'objet d'aucune séparation et d'aucun entretien. En outre quand ils n'ont pas été dégradés, ils ont été usurpés par de riches propriétaires<sup>9</sup>. Essuile défend ainsi avec vigueur

8. Le mouvement des enclosures, contrairement à la vision naïve de certains économistes libéraux, s'accompagne en effet dans presque tous les cas d'un accaparement des meilleures terres par les grands propriétaires, par des rachats forcés et à bas prix de champs à des paysans pauvres ainsi que par un vol pur et simple de certains champs communaux.

9. Cette question, déjà fort débattue au XVII<sup>e</sup>, avait fait l'objet d'une ordonnance en 1667 qui avait pour but d'éviter que les seigneurs ne s'accaparent les communaux. Une autre ordonnance de 1669 leur redonna la permission de prélever un tiers des communaux (droit de triage).

l'idée d'un partage des champs communaux qui aura un triple avantage à ses yeux : rééquilibrer le territoire en rappelant dans les campagnes une partie des gens des villes surpeuplées ; encourager les mariages et donc provoquer un accroissement démographique ; augmenter la production agricole par une amélioration de la culture. Mais pour Essuile ce partage n'aura d'effets positifs que s'il est égalitaire et s'il ne se fait pas au profit des grands propriétaires. L'avantage du petit propriétaire vient en effet du fait qu'il n'oublie « aucun petit moyen d'entretenir et de bonifier » sa terre. « Trois arpents de communes, échus au simple particulier, conclut Essuile, seront soignés par toute une famille, dont chacun ayant part à leur produit, leur donnera les soins assidus d'un propriétaire. Le riche fermier chargé de trop de terres, ne gagne que par la force de son entreprise et par la modicité du prix auquel il tient ses fermes » (*Traité*, ch. VIII, p. 159). Essuile propose ainsi logiquement un partage égalitaire des communaux entre les différents ménages d'une paroisse concernée. Les physiocrates n'ont pas suivi son point de vue. Ils proposèrent une répartition proportionnelle aux propriétés déjà acquises, voire l'affermage à de riches propriétaires ; solutions qu'avait repoussées Essuile. Ils justifièrent cette proposition en considérant qu'un partage égalitaire serait illusoire. En outre, d'un point de vue plus « technique », ils pensaient qu'« inaliénables ou non, de petits lots entre les mains de pauvres gens resteront à peu près incultes<sup>10</sup> ». Mais leur argumentation ne se place pas sur ce seul terrain. Ils craignent également que l'accession à la propriété ne rende trop indépendants les ouvriers agricoles ; alors que pour eux, selon l'expression de Mirabeau, « ce sont des pauvres laborieux qu'il faut à l'agriculture ». Or, pour Essuile, c'est justement cette accession à l'autonomie qui est positive à travers l'accession à la propriété. Il ne sépare donc pas l'approche économique et l'approche sociale du problème, montrant qu'il ne peut y avoir d'économie de marché sans véritable

10. *Éphémérides*, 1770, n° 12, cité par Weulersse, *La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV*, p. 37.

société de marché. Il comprend dans un même mouvement la déterritorialisation de l'économie et l'autonomisation d'une société civile sur laquelle aucun contrôle social ne puisse s'exercer. « Ne sera-t-on pas porté à penser, écrit-il avec amertume devant les réticences qu'il sent à un partage égalitaire, que la crainte de ne plus disposer avec autant de facilité du travail et des peines de ces malheureux fut le plus puissant motif de l'opposition des riches aux partages des communes » (*Traité*, p. 123).

Le glissement des physiocrates dans l'application du principe de privatisation des terres et des forêts communes est significatif de la tendance historiquement constante de la pensée libérale. Fondée sur des principes individualistes, révolutionnaires à l'époque, elle finit en fait toujours par se transformer en idéologie de nouvelles classes sociales montantes. Le libéralisme, en tant que représentation de la société comme marché, a constamment « dérapé » pour ne jouer que le rôle d'une idéologie au sens traditionnel de terme. C'est d'ailleurs pourquoi le retour à un libéralisme « pur » pourra continuer de constituer tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, chez Marx y compris, l'horizon apparemment indépassable de la modernité<sup>11</sup>.

Ce rapport entre déterritorialisation de l'espace économique et territorialisation des droits de propriété apparaît si logique au XVIII<sup>e</sup> siècle que les physiocrates ne pouvaient formuler leur projet apparemment contradictoire de monarchie économique, alliant le libéralisme économique au despotisme politique, qu'en faisant du monarque le copropriétaire universel du royaume. C'est cet artifice théorique qui leur permettra de limiter les conséquences politiques d'une véritable société de marché et de continuer à rester fidèles à la monarchie traditionnelle. Mais c'est également ce qui les rend vulnérables et finalement historiquement marginaux. La pensée physiocratique reste inachevée et n'aura pas, pour cette raison, la fécondité de celle d'Adam Smith qui réalise la

11. Cette question sera longuement développée dans le chapitre consacré à Marx.

prophétie du poète écossais Dryden : « Les ressorts de la propriété seront arqués et lâchés si fort qu'ils briseront le gouvernement <sup>12</sup>. »

### 5. *La ruse géographique du libéralisme*

La représentation libérale du monde tire sa force du fait qu'elle saisit la réalité politique et sociale d'un œil nouveau en déterritorialisant l'économie politique. Elle se construit dans un double mouvement de dissociation et d'inversion des espaces.

L'arithmétique politique classique était fondée sur la superposition et la coïncidence des espaces juridiques, politiques, militaires et économiques sur un territoire donné. Le projet monarchique était tout entier contenu dans ce schéma. Il n'avait pas d'autre but que de construire un espace réel unique. Il assimilait ainsi les concepts d'État (espace politique), de marché (espace économique), de territoire (espace militaire) et de nation (espace culturel). Les théories économiques mercantilistes expriment cette coïncidence plus que tout autre chose, comme nous l'avons déjà suggéré.

L'économie libérale brise cette unité en dissociant les espaces économiques, les espaces juridiques et les espaces politiques. L'arme intellectuelle clef de cette distinction réside à nos yeux dans l'analyse du marché comme une réalité géographique à dimensions variables qui est à la fois inférieure et supérieure aux multiples frontières fixées par la politique et la nature. Ou disons plus exactement qu'elle tend à cette représentation en la fondant conceptuellement. Dans un premier stade, en effet, le libéralisme se contente de substituer une géographie économique à une géographie politique. C'est particulièrement net chez Adam Smith lorsqu'il montre longuement la structuration du marché par les moyens de communication naturels (les voies d'eau). La géographie est lue dans ce qu'elle unit (la mer, le fleuve) et

12. Dans *Absolom et Achitopel* (1681), cité par H. J. Laski, *Le Libéralisme européen*, p. 161.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

non dans ce qu'elle sépare (la montagne, le désert) ; elle est pensée comme un savoir de la communication et non de la séparation. En un mot, elle devient une science économique et non plus une science militaire et politique.

Mais le cadre intellectuel construit est suffisamment fort pour permettre d'aller plus loin et de penser le dépassement de l'État-nation d'un côté et la construction de la société civile jusqu'au niveau microsociale de l'autre. L'économie peut devenir, à partir de là, science de la composition de ces espaces différentiels et le capitaliste stratège d'un genre nouveau, opérant sur un espace abstrait et non plus sur un territoire structuré par les repères de la localisation banale.

Il nous faut pourtant souligner que cette dissociation n'est possible que par une sorte d'invention d'un territoire de type nouveau : celui qu'institue le droit de propriété. Dans le monde féodal, par exemple, le territoire est unifié sur de petits espaces alors que les droits attachés à la propriété sont dissociés (droit de pâture, droit de cueillette, droit de ramassage, droit de glandée, etc.). Le libéralisme renverse cette réalité : il fractionne le territoire pour rassembler et unifier les droits de propriété. *C'est la société et non plus le sol qui devient ainsi le véritable objet du territoire.* C'est en ce sens qu'il est l'expression achevée de la modernité. En déterritorialisant l'économie, il territorialise les individus dans l'espace juridique de la propriété. C'est la propriété privée qui est le sol de la société atomistique.

Nous sommes conscients d'avoir seulement entrouvert dans ce chapitre une nouvelle voie d'interprétation du libéralisme. Il resterait encore beaucoup à faire, et notamment à faire travailler ces concepts de façon historiquement plus précise. Mais nous aurions déjà beaucoup fait si nous avions commencé à répondre au souhait qu'exprimait F. Perroux d'écrire « une brève histoire du libéralisme sous l'angle de vue de la dissociation des espaces économiques et humains, ou si l'on veut de la dé-localisation des unités et des relations économiques <sup>13</sup> ».

13. Cf. *L'Économie du XX<sup>e</sup> siècle*, p. 176.

## 5. L'État-nation et le marché

Dans les chapitres précédents, nous avons montré comment le concept de marché s'était progressivement formé dans le cadre de la philosophie politique moderne, donnant naissance à une nouvelle représentation du monde et de la société. Mais ce travail des concepts ne saurait être compris abstraitement. Il doit également être appréhendé dans son rapport historique à la géographie des espaces économiques et politiques qui ont structuré l'Europe du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. La question des relations entre la pensée économique et la pensée politique modernes est en effet étroitement liée à l'histoire de l'interaction entre le marché (espace d'échange économique) et l'État-nation (territoire de souveraineté politique), comme nous l'avons déjà suggéré dans le précédent chapitre.

La coïncidence de ces deux réalités — État et marché — est en effet historiquement et géographiquement bien particulière. On ne peut en trouver d'autre exemple dans le temps et dans l'espace. Cette particularité européenne est lourde de significations. Il nous faut tenter d'en rendre compte. Notre hypothèse est que la modernité tout entière peut se lire dans le rapport entre ces deux réalités. Nous sommes ainsi invités à comprendre de façon unifiée la formation des États-nations et la naissance de l'économie de marché.

### *1. La formation de l'État-nation et le développement de la société de marché : le cas de la France*

L'État-nation constitue une forme particulière d'investissement de l'espace par la politique. Il se construit par la



production d'un territoire, c'est-à-dire d'un espace de souveraineté politique homogène et clairement délimité. Il se distingue ainsi à la fois de l'empire et des cités-États médiévales (dont le véritable territoire est un espace commercial et non pas un espace politique). Son homogénéité se donne d'abord à travers le *droit* : l'unité du territoire n'est pas le produit d'une géographie naturelle, elle résulte avant tout de l'uniformité et de la validité des normes juridiques. On sait d'ailleurs le rôle moteur joué par les légistes royaux dans la formation de l'État. Historiquement, les premières institutions étatiques furent ainsi des cours de justice ; le pouvoir royal a commencé à s'affirmer à partir du moment où sa justice est devenue une justice d'appel. Parallèlement à cet encadrement juridique de l'espace, producteur de territoire étatique, l'État-nation se construit géographiquement par une politique de réduction des enclaves et de délimitation des frontières qui contribua à construire un intérieur dans sa différence avec l'extérieur. Comme l'a justement noté Lucien Febvre : « Peu importe le cadre, la marge. C'est le cœur qui vaut et qu'il faut avant tout considérer. En d'autres termes, le problème des frontières, ce n'est jamais du dehors, de l'extérieur — c'est de l'intérieur qu'il faut l'aborder<sup>1</sup>. » Alors que les limites du Moyen Age n'avaient qu'un sens juridictionnel imprécis (cf. le maquis des chartes de toutes sortes) et se concevaient comme des espaces de séparation, des zones limitrophes assez vagues, la frontière étatique prend un sens juridique, politique, militaire et fiscal précis. En constituant un espace territorial, elle affirme l'État dans son rôle d'organisateur stratégique. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les premières administrations (guerre, postes, ponts et chaussées, etc.) ont pour fonction principale de structurer l'espace comme *moyen d'action* de l'État. Le territoire cesse ainsi d'être seulement un support passif de la souveraineté politique, un cadre géophysique de compétence ; il devient un instrument dynamique et actif de construction de l'État

1. Cf. *La Terre et l'Évolution humaine*, p. 337.

comme mode particulier de rapport politique entre l'espace et la société.

L'État poursuit ainsi le travail de déterritorialisation des rapports féodaux opéré par les villes tout en donnant à ce mouvement un sens nouveau.

Mais l'État ne se limite pas à la production d'un territoire politique et juridique homogène en rupture avec la géographie hétérogène du monde féodal. *Il cherche à territorialiser à sa façon la société elle-même.* Il conçoit la société comme son « territoire profond » en quelque sorte. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'action de l'État pour déstructurer les rapports sociaux féodaux. Le pouvoir de l'État n'a de sens que s'il s'exerce sur des *sujets* et non pas sur des groupes dotés d'une certaine autonomie. La lutte entre les grands seigneurs n'est d'ailleurs que l'aspect le plus spectaculaire de ce combat pour la réalisation d'une société uniforme. Il ne suffit pas à l'État de réduire les princes pour s'affirmer, il lui faut recomposer la société tout entière. C'est pourquoi il n'aura de cesse que de détruire méthodiquement toutes les formes de socialisation intermédiaires formées dans le monde féodal qui constituaient des communautés naturelles suffisamment importantes dans leur dimension pour être relativement autosuffisantes : clans familiaux, communautés villageoises (qui jouent chez les paysans le rôle du lignage chez les nobles), confréries, métiers, partis, etc. Tous ces groupes, corps ou ordres faisaient qu'au xv<sup>e</sup> siècle encore, le groupe social de base était assez large, débordant presque toujours le « ménage » au sens moderne du terme. L'État ne peut concevoir la société comme son territoire profond que s'il dissout tous ces lieux pour faire de l'individu « un fils de la société civile » (Hegel). En participant à la libération de l'individu de ses formes antérieures de dépendance et de solidarité, il développe l'atomisation de la société dont il a besoin pour exister. C'est, en effet, dans le mouvement de cette atomisation que l'État peut s'affirmer comme métastructure différenciée de sociabilité ; il tend à égaliser la société

dans le sens où son but est d'assigner tous les individus à la même faiblesse devant lui. Sa formation est ainsi indissociable de la constitution d'une société civile indifférenciée, morcelée, atomisée. L'État accompagne l'affirmation de l'individu comme sujet suffisant, encaissant les dividendes d'une mutation culturelle qu'il a contribué à accélérer, voire à susciter, dans la mesure où son effort pour autonomiser la politique vis-à-vis de la religion implique également l'autonomisation de l'individu par rapport aux formes de sociabilité intermédiaires. Il prépare en ce sens la *société de marché* à laquelle son existence est liée. De ce point de vue il serait d'ailleurs possible de faire de l'histoire de la famille, considérée comme la forme de sociabilité élémentaire, l'analyseur du degré de réalisation de la société de marché. Sans entrer dans des simplifications hâtives il est en effet remarquable de voir comment le passage de la *domus* à la famille conjugale nucléaire suit à peu près exactement le développement de l'économie et de la société de marché.

Cette action de l'État pour réaliser une société de marché était déjà pleinement justifiée en fonction des seuls objectifs politiques qu'elle poursuivait. Mais elle se trouvera considérablement renforcée et rationalisée pour des raisons fiscales. L'État est en effet progressivement confronté au problème du financement d'un appareil de plus en plus coûteux. Il ne peut pas se contenter des ressources procurées par l'exploitation de ses domaines pour faire face à ses dépenses croissantes. La pratique féodale des corvées ou la pratique antique du travail des prisonniers n'apparaissent pas comme des solutions satisfaisantes. Elles impliqueraient une gigantesque mobilisation pour des résultats limités. Et surtout leur extension se heurterait rapidement à des limites physiques et démographiques. C'est pourtant dans cette direction que s'orienta la politique de la Russie. Le développement des travaux forcés, du servage et de la résidence forcée en Russie s'explique essentiellement dans son rapport à la question du financement

des charges de l'État. Gabriel Ardant a émis à ce propos une hypothèse suggestive : il analyse l'origine du servage comme produit de l'imperfection du système fiscal dans un contexte d'accroissement des dépenses de l'État beaucoup plus rapide que celui des progrès de l'économie. Ardant montre ainsi que les souverains qui ont le plus contribué à instituer et à renforcer le servage sont ceux qui peuvent être considérés comme les principaux fondateurs de l'État, soucieux d'accroître ses moyens d'action et de puissance : Ivan le Terrible, Boris Godounov, Pierre le Grand, Catherine II<sup>2</sup>.

Le mode de financement de l'État fut différent dans les autres pays européens. Il reposa sur la définition d'un projet fiscal adéquat. Dans ces pays, l'histoire de l'impôt apparaît donc indissociable de celle de l'État et de la société.

Ce projet fiscal ne pouvait pas reposer exclusivement sur les impôts personnels ou sur les impôts en nature. Ils étaient à la fois impopulaires, difficiles à prélever et d'un rendement d'autant plus limité que la population était mal recensée et le volume des récoltes très approximativement connu. C'est en fonction de ces impératifs et de ces contraintes que les impôts sur la circulation apparurent comme les plus maniables et les plus productifs, le progrès de l'économie d'échanges rendant en outre particulièrement profitable l'établissement d'un système fiscal de cette sorte.

C'est dans cette perspective que l'État mena une politique active de *lutte contre l'économie domestique* et parallèlement d'encouragement aux échanges commerciaux. L'État se donna d'abord pour tâche de poursuivre la lutte contre l'économie familiale, déjà entamée sur certains points dès le haut Moyen Age (cf. l'établissement des banalités par exemple). Les échanges non marchands, intracommunautaires étaient en effet insaisissables, ils ne pouvaient donc pas donner lieu à un prélèvement fiscal moderne<sup>3</sup>. L'État est

2. Cf. *Histoire de l'impôt*, t. I, p. 601-603.

3. On peut avoir une idée de cette question en considérant aujourd'hui toute la politique de fiscalisation de l'économie communautaire que mènent la plupart des États du Tiers Monde.

donc vitalement intéressé au développement de l'économie de marché et à la réduction des échanges non marchands<sup>4</sup>. Ses ambitions politiques et ses ambitions fiscales se conjuguent ainsi pour lier son sort à celui du marché. Cette constatation est le fondement des politiques mercantilistes qui se sont épanouies en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Contrairement à ce qu'on a souvent pu dire sur ce sujet, il est vrai très controversé<sup>5</sup>, le mercantilisme ne se définit pas d'abord comme une politique protectionniste ou par l'attrait de métaux précieux. *Le mercantilisme est avant tout une politique fiscale*. Son but est d'accélérer les rentes fiscales en stimulant l'économie et le commerce. Le contrôle de l'économie, l'établissement de manufactures ont pour but de favoriser des conditions propres à augmenter le rendement des impôts beaucoup plus que d'instaurer un dirigisme économique qui aurait été considéré comme un bien en soi. « Le commerce est la source des finances, et les finances sont le nerf de la guerre », écrivait Colbert dans une instruction célèbre. Sa devise aurait pu être que ce qui est bon pour le fisc est bon pour la société, qu'il ne sert à rien d'aller chercher de l'or au bout du monde quand on peut disposer à portée de main d'une richesse inexploitée. Le système fiscal est le « Pérou de la France » écrira significativement un économiste anglais contemporain de Colbert<sup>6</sup>. « L'aménagement du plus grand Royaume, la construction d'un grand État ont longtemps absorbé les énergies de tout un peuple, note Chaunu. A quoi bon l'Amérique? L'État en France est une Amérique » (*Histoire économique et sociale*, t. I, p. 223). Le « retour à l'intérieur » dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, s'esquisse ainsi dès cette époque. Il s'accompagne d'un gigantesque travail de recomposition de la société, pour

4. Voir également aujourd'hui les problèmes fiscaux soulevés à propos des associations qui organisent pour leurs adhérents le rendement mutuel de services en dehors du marché.

5. Sur cette question, se reporter dans la bibliographie aux ouvrages de Cole, Coleman, Heckscher et Viner.

6. Cité par M. Wolfe, *French Views on wealth and taxes from the Middle Ages to the Old Regime* (p. 196 in Coleman, *Revisions in mercantilism*).

l'obliger à extérioriser dans le commerce ce qu'elle recelait en dessous du marché, pour la contraindre à « exprimer » ses échanges hors-marché.

De ce point de vue, il faut souligner le rôle déterminant de l'État dans l'organisation des foires et des marchés, ces condensations périodiques de l'échange. Les impératifs de la politique fiscale expliquent pour une large part leur développement. Dès la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, l'établissement de foires et de marchés est ainsi lié à une autorisation royale. L'État moderne se nourrit du commerce, c'est pourquoi il l'encourage et voit dans sa liberté la condition de sa propre prospérité. Colbert menacera même en 1671 de démettre un intendant itinérant qui s'était rendu coupable à ses yeux d'avoir publié une ordonnance destinée en fait à « enchaîner la liberté du commerce ». « Je sais très bien, écrit-il, que les marchands ne pourront jamais être obligés de commercer et c'est pourquoi je leur laisse une aussi entière liberté. Je suis seulement anxieux de les aider dans ce dont ils ont besoin et de les encourager dans la forme de leur propre avantage<sup>7</sup>. » La politique économique mercantiliste n'a donc pas de sens en dehors du développement de l'économie de marché. Elle témoigne de l'intimité des liens qui unissent la forme politique de l'État-nation à la forme économique et sociale du marché. La critique des économistes libéraux à son égard n'aurait d'ailleurs pas été aussi violente qu'elle l'a été, si le mercantilisme n'avait pas donné naissance à d'importants effets pervers. L'encouragement du commerce s'est en effet progressivement retourné en obstacle au commerce à cause de l'effet destructeur des péages qui finirent dans bien des cas par annuler les effets positifs des voies de communication fluviales ou terrestres. Le déclin économique de la fin du xvii<sup>e</sup> siècle devait accélérer ces effets, la multiplication des taxes et des péages essayant vainement de compenser la diminution des échanges. Toutes les propositions fiscales de la fin du xvii<sup>e</sup> et du début du xviii<sup>e</sup> siècle s'expliqueront par cette situation. Et c'est encore pour servir le roi que Boisguilbert proposera de

7. Cité par Heckscher, *Mercantilism*, v. II, p. 294.

réduire le rôle économique de l'État. C'est dans une perspective de redressement fiscal qu'il écrit le *Détail de la France* (1695) et le *Factum de la France* (1707) ; ce dernier ouvrage portant en sous-titre : « ou moyens très faciles de faire recevoir au roi quatre-vingts millions par-dessus la capitation, praticable par deux heures de travail de Messieurs les ministres, et un mois d'exécution de la part des peuples, sans congédier aucun fermier général ni particulier... et l'on montre à même temps l'impossibilité de sortir autrement de la conjoncture présente. » Vauban publie dans le même esprit sa *Dîme royale* (1707). Il écrit également pour le roi, les yeux fixés sur lui.

Dans le cas de la France, au moins, il n'est donc pas exagéré de parler de l'État comme d'un instrument de développement du marché. Même les réformateurs comme Boisguilbert, en rupture avec le mercantilisme, continuent de penser dans le cadre de ce rapport. Ils voient dans la politique fiscale le lieu de l'harmonisation des intérêts privés (le marché) avec l'intérêt public (l'État). Les économistes libéraux, comme Adam Smith, ne sortiront finalement pas de ce cadre intellectuel, si ce n'est pour concevoir autrement l'intérêt commun (qui est appréhendé au niveau de la nation et non plus de l'État) et les conditions de sa réalisation. Comme Colbert, il pense la société comme un ensemble d'individus dont l'unité ne peut être que globale. Il ne parle autrement que parce qu'il ne se place plus du point de vue du souverain. Et surtout, il se tient en un autre lieu, l'Angleterre, où les rapports entre l'État et le marché sont profondément différents. Ils se composent d'ailleurs de façon particulière dans chacun des pays européens. C'est ce qui nous invite à formuler une proposition de généralisation des liens entre l'État et le marché dans l'Europe moderne qui ne soit pas une simple extension de l'une des configurations propre à un pays particulier.

## 2. *Généralisation : le marché dans la géographie des espaces économiques et politiques*

Dans le cas de la France, le marché est donc en grande partie un produit de l'État. Ce mouvement ne se retrouve guère qu'en Espagne. Il en va tout autrement en Grande-Bretagne, en Italie ou en Allemagne.

On peut grossièrement distinguer deux autres « modèles » des rapports historiques entre le marché et l'État.

1. *Le modèle italien ou allemand.* L'économie de marché s'est édiflée sans l'aide de l'État. Plus, elle s'est développée grâce à la faiblesse et à la division des espaces de souveraineté politique. Les thèses de Baechler et de Landes<sup>8</sup> nous paraissent très éclairantes sur ce point (on ne pourrait que leur reprocher de les avoir trop hâtivement généralisées à l'ensemble des cas européens). Pour Baechler et Landes, l'explication ultime de l'extension des activités économiques en Europe, au sens du capitalisme de marché, réside dans le décalage entre l'homogénéité de l'espace culturel et l'hétérogénéité de l'espace politique. Landes écrit en ce sens : « A cause de son rôle crucial d'accoucheuse et d'instrument du pouvoir dans un contexte de système de gouvernements multiples et concurrents (ces systèmes divers font contraste avec les empires de l'Orient et du monde antique, qui englobaient tout l'univers connu), l'entreprise privée se trouva douée en Occident d'une vitalité sociale et politique sans précédent et sans équivalent » (p. 28). Landes et Baechler montrent, en s'appuyant notamment sur la différence avec le cas chinois<sup>9</sup>,

8. J. Baechler, *Les Origines du capitalisme* ; D. Landes, *The Prometheus unbound* (« L'Europe technicienne »).

9. Dont on sait qu'il présente la caractéristique de ne pas avoir transformé économiquement ses acquis technologiques ; cf. sur ce point les travaux de Needham et de Balazs.



comment la science et la technique purent être économiquement productives dans un espace politique morcelé, ce qui n'aurait pas été possible dans le cadre d'un empire œcuménique et unifié. Il est vrai qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, les centres d'industrie textile de Rhénanie connurent une croissance beaucoup plus rapide que les fabriques de Frédéric II<sup>10</sup>. Plus globalement, les premiers axes de développement économique de l'Europe s'inscrivent effectivement dans ces « creux » politiques que constituent les cités-États, les villes commerçantes, les petits duchés. C'est ainsi en marge des États-nations en formation que s'est construite l'Europe du commerce et de l'industrie (cf. l'Italie du Nord, les Flandres, la Baltique). Dans ces cas, il est juste de penser avec Baechler que la solution du problème des origines du capitalisme comme économie de marché doit être cherchée dans le système politique. Mais le rapport historique entre l'économique et la politique, s'il fonctionne dans le même sens que dans le cas français, s'opère très différemment. D'un côté c'est l'État-nation qui crée le marché, de l'autre c'est l'absence d'État-nation qui lui permet de s'affirmer.

En Italie et en Allemagne, les effets pervers liés au fonctionnement du rapport espace politique/espace économique se retrouvent d'ailleurs inversés. A partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, la marqueterie de royaumes, de duchés et de principautés qui constituent l'espace politique italien et allemand devient un obstacle au développement économique ; le commerce étant paralysé par les barrières douanières afférentes à ce morcellement politique. La réévaluation du lien entre l'espace économique et l'espace politique s'est alors traduit, principalement en Allemagne au début du XIX<sup>e</sup> siècle, par le développement de thèses mercantilistes. C'est notamment le sens des livres de Fichte (*l'État commercial fermé*) et de List (*Système national d'économie politique*, 1841). List propose ainsi de s'appuyer sur l'espace économique — la zone de Zollverein — pour

10. Quand nous parlons ici de l'Allemagne et de l'Italie, il va de soi que nous parlons de ces pays en tant qu'espaces hétérogènes, divisés en un grand nombre de souverainetés ; ce qui exclut bien sûr la Prusse.

constituer un espace politique en mesure de la garantir et de la protéger en retour. C'est en quelque sorte le marché qui construit l'État. Dans la France de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle au contraire, le développement des thèses libérales exprime la revendication inverse de libération du marché de l'emprise de l'État.

2. *Le modèle anglais.* Il apparaît comme une sorte de point d'équilibre entre le modèle français et le modèle italien/allemand. On y retrouve certes comme en France toute l'importance de la politique fiscale des mercantilistes. Mais l'essentiel de cette politique fiscale est en fait une politique douanière. Le trésor royal anglais vit des impôts sur la laine (produit clef dans les échanges extérieurs). Pendant la même période, c'est sur le sol, produit de commerce intérieur, que se construisait la fiscalité française. La différence est significative et explique le rapport très particulier qui s'est établi entre l'État-nation et le marché en Angleterre. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, la fiscalité sur le commerce intérieur y est relativement faible et les droits de péage pratiquement inexistants (le réseau de communication est, il est vrai, beaucoup moins développé qu'en France).

Parallèlement à ces éléments proprement économiques, l'État anglais est moins omniprésent et omnipotent que l'État français de la même époque. La société civile s'y est plus librement et plus fortement développée. On peut comprendre la vitalité de l'économie et l'effet particulièrement rapide de la révolution industrielle en Angleterre à partir de ce rapport historiquement exceptionnel entre l'État-nation et le marché. C'est dans cette mesure également que l'on peut analyser le caractère très atténué des effets pervers provoqués ailleurs par le mode d'articulation entre l'espace économique et l'espace politique.

Il n'est donc pas possible de traiter généralement des rapports entre l'État-nation et le marché sans prendre en compte la diversité et la complexité de ces différents modèles

historiques. Une analyse explicative globale de ce phénomène ne peut être avancée que si l'on montre que l'État et le marché renvoient à un type de réalité identique. Cela n'est pas pensable dans le cadre d'une définition purement institutionnelle de ces deux notions. A ce niveau en effet, État et marché s'excluent et renvoient à deux modes diamétralement opposés de régulation de l'économie et de fonctionnement de la société. Notre hypothèse est que l'État et le marché peuvent être saisis, tant dans leur naissance que dans leur développement, de façon unifiée, à condition de les comprendre *spatialement*. La façon dont nous avons exposé historiquement leurs « arrangements », au sens mathématique du terme, s'inscrivait déjà dans des concepts spatiaux. Il nous faut maintenant rationaliser cette démarche.

L'État et le marché ne sont pas des « choses », *ce sont des rapports de la société à elle-même inscrits dans un mode spécifique d'organisation des espaces sociaux*. Expliquons cette définition. L'État, par exemple. Il n'est une institution, une organisation différenciée et centralisée du pouvoir sur la société que dans la mesure où il produit un territoire, c'est-à-dire une forme particulière d'unification des espaces économiques, politiques, militaires et culturels. L'État-nation est un mode de composition et d'articulation de l'espace global. De la même façon, le marché est d'abord un mode de représentation et de structuration de l'espace social ; il n'est que secondairement un mécanisme de régulation décentralisé des activités économiques par le système des prix. De ce point de vue, l'État-nation et le marché renvoient à une même forme de socialisation des individus dans l'espace. Ils ne sont pensables que dans le cadre d'une société atomisée, dans laquelle l'individu est compris comme autonome. Il ne peut donc pas y avoir d'État-nation et de marché, au sens à la fois sociologique et économique de ces termes, dans des espaces où la société se déploie comme un être social global. Le commerce, l'échange et les formes d'organisation politique y prennent nécessairement d'autres formes. L'État-nation et l'économie de marché n'ont ainsi de sens que dans le cadre d'une société de marché. C'est la société de marché qui est

première, c'est elle qui rend possible un nouveau rapport à l'espace du pouvoir politique et des activités sociales.

C'est dans une telle perspective, me semble-t-il, qu'il est possible de comprendre de façon unifiée les différents modèles historiques que nous avons évoqués. Les configurations propres qu'ils représentent tenant à deux éléments :

1 La localisation géographique par rapport à la désagrégation de l'empire. Les États-nations (France, Espagne, Angleterre) se sont formés à la périphérie d'un ancien empire. Les formes du contrôle politique de l'espace dans l'Europe à partir du XIV<sup>e</sup> siècle peuvent généralement se comprendre à partir d'une analyse du processus de décomposition de la forme politique de l'empire<sup>11</sup>. Des historiens comme René Folz estiment ainsi que c'est à l'Empire — et sans doute encore davantage à son interprétation — qu'incombe la responsabilité d'avoir empêché l'Allemagne de se transformer en État-nation comme d'autres royaumes d'Occident à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. L'empire implique en effet toujours une multiplicité de codes et de lois, une grande diversité juridique ; il est une structure assez lâche d'investissement politique et culturel de l'espace (surtout lorsqu'il se confond comme en Occident avec la chrétienté). Sa décomposition produit ainsi à l'intérieur de ses anciennes limites un espace morcelé, à l'intérieur duquel la dissémination des rapports de forces conduit à une sorte de *statu quo*. Il en va différemment à sa périphérie où des pôles de domination plus importants avaient pu se constituer. C'est à partir d'eux que se construiront les États-nations.

2. Ces différentes modalités de réorganisation de l'espace politique européen produisent également des différences dimensionnelles entre les espaces politiques et les espaces économiques. La taille du territoire de l'État-nation en fait une sorte de clôture qui enserre les espaces économiques plus réduits ; l'espace économique des cités-États ou des petits

11. Sur ce point voir les pénétrantes analyses de Rokkan, « *Dimensions of state formation and Nation-building* » in Tilly (ed.), *The formation of National States in western Europe*.

royaumes de l'Italie et de l'Allemagne déborde au contraire très largement leur territoire politique.

C'est ce rapport dimensionnel des espaces qui permet d'expliquer la particularité européenne de la dynamique des rapports entre l'économique et la politique, mais dans le cadre d'un même travail en profondeur de la société de marché.

Cette approche géographique de la naissance de l'économie de marché et de l'État-nation ne permet pas seulement de développer une analyse explicative globale de leur *développement*. Elle permet également de penser dans les mêmes termes leur *origine*, c'est-à-dire les conditions historiques qui les ont rendus *possibles*.

Le changement historique, en effet, ne peut être compris comme une nécessité<sup>12</sup>. L'historien est pourtant condamné à travailler dans cette perspective dès lors qu'il ne pense pas géographiquement. Il n'y a pas de changement historique possible, si ce n'est par cataclysme ou lent développement, si l'espace n'est pas appréhendé avec ses creux et ses failles, ses pleins et ses vides, ses interstices et ses dénivelées. Il faut travailler sur les superpositions, les intersections ; raisonner en termes d'hétérogénéité, d'homogénéité, de densité. La notion de *possibilité historique* n'est utilisable que dans un tel cadre d'appréhension spatiale des rapports sociaux et des institutions. Sur ce point on ne peut d'ailleurs que souscrire aux remarques de Lacoste sur la déficience des analyses géographiques de Marx comme élément explicatif de son déterminisme historique<sup>13</sup>. Un monde plein, en effet, ne pourrait que se reproduire, se répéter. Penser la résolution et le dépassement des contradictions historiques, c'est à la fois clore l'histoire et cimenter l'espace, c'est raisonner en fonction de l'image d'un temps et d'un espace indifférenciés. C'est

12. Sur cette question, se reporter au pénétrant article de F. Furet, « Le catéchisme de la Révolution française », *Annales*, mars-avril 1971.

13. Lacoste, *La Géographie ça sert, d'abord, à faire la guerre*. La fécondité de la pensée de Gramsci tient à notre avis pour une large part au fait qu'elle ait intégré de façon centrale les problèmes spatiaux.

au contraire à partir des creux et des failles qu'existe la possibilité d'un changement historique. Une conception géographique de l'histoire montre l'origine comme possibilité. Une théorie historicisante est au contraire condamnée à localiser un *germe nécessaire* de l'avenir dans le passé. La façon dont on traite généralement de l'histoire du capitalisme est significative à cet égard. La plupart des analyses se ramènent à la localisation d'un « germe » (le commerce, les villes, etc.) dont on démontre ensuite le processus de croissance. Cela conduit en fait à occulter la question de l'origine ou, ce qui revient au même, à la considérer comme étant totalement extérieure (le germe est alors « importé » et produit des effets « dissolvants » au sein d'une structure supposée homogène ; cf. par exemple la théorie de Pirenne sur la renaissance du commerce et le développement des villes au Moyen Age). Le germe n'a pas à être appréhendé en tant que tel, il est naturellement indicible, comme s'il était une virtualité inscrite dans l'histoire depuis le début du monde qui ne faisait qu'attendre son heure. C'est bien cette fonction d'énonciation d'un commencement de l'histoire, conçu comme recommencement, que joue par exemple la représentation implicite d'une « nuit des échanges » dont l'Occident est supposé se dégager lentement à partir du « réveil » commercial des  $x^e$  et  $xii^e$  siècles. A la limite, et au fur et à mesure que les travaux historiques progressent et détruisent cette image trop simple, l'historien historiciste finira par confondre l'origine du capitalisme avec celle du monde connu, c'est-à-dire à ne plus rien expliquer du tout. Une analyse géographique apparaît au contraire beaucoup plus fructueuse. Mais après cette parenthèse méthodologique, il nous faut revenir à l'État-nation et au marché pour montrer comment le développement de la théorie économique elle-même du  $xvi^e$  au  $xviii^e$  siècle traduit, et donc éclaire, la dynamique des rapports entre ces deux réalités.

### 3. *La naissance de l'économie comme arithmétique politique*

La naissance de l'économie se traduit par un double mouvement de différenciation et de confusion. D'un côté, l'économie comme pratique s'affirme comme une activité sociale autonome. Le commerce et l'industrie sont pensés en eux-mêmes, dans leur différence avec l'économie domestique. L'économie comme activité propre s'émancipe ainsi de toute référence à la morale privée. Parallèlement, l'économie comme science se construit en se confondant avec la politique. Elle devient économie politique. Les œuvres de Bodin et de Montchrétien en France, de Hales en Angleterre traduisent bien ce double mouvement fondateur qui instaure une rupture radicale avec les conceptions aristotéliennes réhabilitées au Moyen Age.

Pour Aristote, en effet, l'activité économique au sens large, qu'il appelle la « chrématistique », est englobée dans la sphère des actions morales. Il distingue la chrématistique naturelle, l'économie domestique, de la chrématistique artificielle qui consiste dans les activités commerciales<sup>14</sup>. Il considère la première comme légitime parce qu'elle est destinée à acquérir des biens qui répondent à des besoins, à un usage, alors que la seconde est condamnable dans la mesure où elle est centrée sur la recherche du profit pour le profit. Dans cette distinction, où l'on peut voir la première ébauche des concepts de valeur d'usage et de valeur d'échange, Aristote ne se contente pas d'émettre un jugement purement moral. Ce n'est pas seulement au nom d'une éthique de la frugalité qu'il critique l'artifice des activités commerciales avec la soif de la richesse qu'elles impliquent chez les marchands. Le point de vue d'Aristote est en fait plus complexe. Il ne peut être véritablement compris, à mon sens, que dans son rapport avec sa conception de l'organisation sociale. En critiquant la chrématistique pure, Aristote défend peut-être avant tout la

14. Cf. *La Politique*, livre I, ch. II.

structure familiale. Il a l'intuition de l'effet socialement destructeur des formes d'échange artificielles et inutiles. Pour lui, la limitation du commerce et la préservation des structures sociales traditionnelles vont de pair. Il ne pense ainsi les activités sociales que dans le cadre des deux seules formes de socialisation naturelles à ses yeux : la famille et la cité. C'est pourquoi la distinction entre l'économique et la politique est aussi fondamentale chez lui. Elle a un sens essentiellement sociologique. « L'économique et la politique, écrit-il, diffèrent non seulement dans la mesure où diffèrent elles-mêmes une société domestique et une cité (car ce sont là des objets respectifs de ces disciplines), mais encore en ce que la politique est l'art du gouvernement de plusieurs, et l'économique celui de l'administration d'un seul » (*les Économiques*, livre I, § 1, p. 17).

L'économie moderne s'affirmera d'abord dans la négation de cette différence. Le *Traité d'économie politique* de Montchrétien est particulièrement significatif à cet égard. Montchrétien étend le concept d'économie jusqu'à le faire coïncider avec celui de politique. « On peut fort à propos maintenir, contre l'opinion d'Aristote et de Xénophon, affirme-t-il, que l'on ne sauroit diviser l'oeconomie de la police (c.a.d. de la politique) sans démembrer la partie principale de son Tout, et que la science d'acquérir des biens qu'ils nomment ainsi, est commune aux républiques aussi bien qu'aux familles » (*Traité*, p. 31). L'abolition de la séparation entre l'économique et la politique traduit une nouvelle représentation de la société dans laquelle la distance entre le privé et le public est réduite à une question de dimension sociale : « Les vacations privées font la publique. La maison est premier que la cité ; la ville que la province ; la province que le royaume. Ainsi l'art politic dépend médiatement de l'oeconomie ; et, comme il en tient beaucoup de conformité, il doit pareillement emprunter son bon exemple. Car le bon gouvernement domestique, à le bien prendre, est un patron et modèle du public » (*Traité*, p. 17). Là où Aristote voyait une différence qualitative, Montchrétien ne reconnaît plus qu'une différence quantitative, dimensionnelle. Il ne pense plus la société qu'à partir de



l'individu et de l'État, niant l'autonomie et la spécificité de toute forme de socialisation intermédiaire. C'est donc logiquement qu'il parle d'économie politique et qu'il considère l'économie comme une affaire d'État. On sait d'ailleurs que son livre est dédié à Louis XIII et à Marie de Médicis. C'est parce que la société n'existe qu'à travers l'État qui lui donne sa consistance et son unité que l'économie ne peut être que politique. Seul l'État peut intervenir pour résoudre le paradoxe que souligne Montchrétien entre une France « regorgeante d'hommes » et le fait qu'elle est accablée, alors même que le travail est reconnu comme la seule source de la richesse. « Le plus royal exercice que peuvent prendre vos majestez, conclut-il, c'est de ramener à l'ordre ce qui s'en est détraqué, de régler et distinguer les arts tombez en une monstrueuse confusion, de rétablir les négozes et commerces discontinués et troublés depuis un long temps » (*Traité*, p. 30).

Mais si les intuitions de Montchrétien sont fortes, sa pensée économique reste pratiquement très fruste. Son livre ne vaut que par son affirmation générale du caractère politique de l'économie (idée qu'il reprend d'ailleurs en grande part à Bodin). C'est avec Petty, Vauban, Boisguilbert, que l'économie moderne s'affirme vraiment en se comprenant comme *arithmétique politique*.

Tous ces auteurs pensent l'économie du point de vue du pouvoir. C'est pour le souverain qu'ils écrivent et c'est lui qu'ils espèrent convaincre et conseiller. L'œuvre de pionnier de William Petty, qui date de la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, est particulièrement remarquable à cet égard. Pour lui, « ceux qui s'occupent de politique sans connaître la structure, l'anatomie du corps social, pratiquent un art aussi conjecturel que l'est la médecine des vieilles femmes et des empiriques » (Préface de l'*Anatomie politique de l'Irlande*, *Œuvres*, t. II). Il comprend que gouverner, c'est d'abord compter et recenser. L'école arithmétique qu'il fonde se donne ainsi pour but de « raisonner par chiffres des matières qui ont rapport au

gouvernement ». Un de ses disciples, Charles Davenant, écrira : « C'est la science du calcul qui fait les habiles ministres ; sans elle, il n'est pas possible de bien conduire les affaires, soit de la paix, soit de la guerre » (*De l'usage de l'arithmétique politique dans le commerce et les finances*). Pour faire la guerre, explique-t-il ainsi, il faut en effet connaître la richesse réelle et le peuplement de l'ennemi, afin d'évaluer « combien de temps il lui est possible de soutenir une guerre avec sûreté ». « Tout est réductible au calcul », affirmera Jean-François Melon dans son *Essai politique sur le commerce*, dont le chapitre xxiv s'intitule « De l'arithmétique politique ». C'est dans cette mesure que l'économie comme arithmétique politique se fonde sur la statistique et se conçoit par conséquent comme scientifique. Petty s'en est clairement expliqué : « La méthode que j'emploie (...) n'est pas encore très commune, car au lieu de me servir seulement de termes au comparatif et au superlatif et d'arguments purement rationnels, j'ai adopté la méthode (comme spécimen de l'arithmétique politique que j'ai longtemps eue en vue) qui consiste à m'exprimer en termes de nombres, poids et mesures : à me servir uniquement d'arguments donnés par les sens, et à ne considérer exclusivement que les causes qui ont des bases visibles dans la nature ; je laisse à la considération des autres les arguments qui dépendent des idées, des opinions, des désirs, des passions variables des individus » (*Arithmétique politique, Œuvres*, t. II, p. 268). Jusqu'au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle, on ne trouve ainsi aucun véritable ouvrage d'économie, au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme. Petty, Davenant, Boisguilbert, Vauban et tous leurs contemporains ne se sont en fait jamais véritablement intéressés à la théorie économique en tant que telle. Ils n'ont pas cherché à établir une explication globale de l'ensemble du processus économique. Leur but est d'abord d'exercer une influence immédiate et concrète sur les pouvoirs publics. Leur tâche se borne à montrer toute l'utilité, militaire et fiscale notamment, que le souverain peut retirer d'une bonne connaissance de la population et des richesses de son royaume. C'est pourquoi la plupart de leurs ouvrages sont en

fait des recueils de statistiques démographiques et agricoles. La plus grande partie des travaux de Petty est par exemple consacrée à des tentatives de calcul de la population des grandes villes par recoupement des données sur les logements, la natalité, la mortalité.

Au xvi<sup>e</sup> siècle, Bodin réclamait déjà dans *la République* le recensement régulier de la population pour servir le prince. Tous les grands économistes du début du xviii<sup>e</sup> siècle systématiseront cette approche. Vauban proposera dans sa *Dîme royale* l'établissement d'« officiers ou de commissaires au dénombrement des peuples ». L'abbé de Saint-Pierre qui a coutume de reprendre à son compte les idées de son temps qui lui paraissent avancées publiera un *Mémoire sur l'utilité des dénombremens*. « Il n'y a pas eu de gouvernement bien ordonné, qui n'ait considéré le dénombrement comme la base et le soutien de la république », note Dupin en se référant aux Romains (*Œconomiques*, t. II, p. 214). La statistique est ainsi conçue comme un moyen de gouvernement, elle est la base essentielle de toute véritable politique fiscale. C'est en effet dans un but fiscal que Petty, Vauban ou Boisguilbert développent leurs calculs. Ils veulent montrer au souverain que leur royaume est plus riche qu'il n'y paraît. Petty démontrera que « la nation peut supporter la charge de quatre millions par an quand les circonstances où se trouve le gouvernement l'exige ». Le projet de Vauban est également de prouver que la France est beaucoup plus riche qu'on ne le pense à son époque. Boisguilbert se sentit frustré toute sa vie de n'avoir pas réussi à faire accepter par Chamillart, alors contrôleur général, que soit tentée une expérience du nouveau mode de perception fiscale qu'il préconisait. Tous ces « économistes » sont liés au pouvoir qu'ils rêvent d'éclairer et de servir. L'arithmétique politique n'est pensée que du point de vue du Prince et pour lui : c'est un savoir pour l'État. Les définitions qui sont données de cette expression sont significatives. Elles articulent toujours le savoir qui produit l'arithmétique politique au pouvoir qu'elle permet. Diderot en donne la définition suivante dans l'*Encyclopédie* (qu'il emprunte d'ailleurs souvent littéralement au *Dictionnaire universel de commerce* de

Savary des Bruslons) : « C'est celle dont les opérations ont pour but des recherches utiles à l'art de gouverner les peuples, telles que celles du nombre des hommes qui habitent au pays ; de la quantité de nourriture qu'ils doivent consommer ; du travail qu'ils peuvent faire ; du temps qu'ils ont à vivre ; de la fertilité des terres ; de la fréquence des naufrages etc. (...). Un ministre habile en tirerait une foule de conséquences pour la perfection de l'agriculture, pour le commerce, tant intérieur qu'extérieur, pour les colonies, pour les cours et l'emploi de l'argent, etc. »

En ce sens, l'économie comme science de la richesse n'existe pas encore avec tous ces auteurs. En tant qu'arithmétique politique, elle relève de la statistique et du calcul ; en tant qu'économie politique, elle se confond avec la philosophie politique. L'article que Rousseau consacre à l'économie politique dans l'*Encyclopédie* est symptomatique à cet égard. Après avoir distingué l'économie particulière ou domestique de l'économie publique ou politique en se référant implicitement à Aristote, il définit tout simplement cette dernière comme le gouvernement. Son article est en fait un article de philosophie politique qui a plus à voir avec le *Contrat social* qu'avec *la Richesse des nations* ; ce n'est que très incidemment qu'il aborde les problèmes fiscaux ou des questions à proprement parler économiques. En 1767, les « Mémoires secrets » parlent même des physiocrates comme de la « secte des économistes » en disant d'eux : « Ce sont des philosophes politiques qui ont écrit sur les matières agraires ou d'administration intérieure <sup>15</sup>. »

L'arithmétique politique ne s'impose même comme discipline que dans la mesure où elle fait appel à des calculs sophistiqués. Les calculs utiles au législateur sont en effet considérés comme beaucoup plus complexes que ceux que doivent faire les commerçants qui procèdent à des calculs d'arbitrages et de transports. « Dans la finance, écrit Melon,

15. Cité par F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. VI, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Armand Colin, Paris 1966.

le commis le plus subalterne sait le calcul de la recette et de la dépense (...) et il y a bien loin de là à la moindre science de gouvernement » (*Essai politique sur le commerce*, p. 809-810). C'est pour cette simple raison qu'il n'y a pas d'arithmétique commerciale comme il y a une arithmétique politique, même s'il existe des manuels simples pour les négociants.

L'économie reste ainsi relativement introuvable au XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à Smith au moins. On ne connaît que le commerce d'un côté et la politique de l'autre. Une abondante littérature est consacrée au premier sujet dans un but purement utilitaire, à l'image du célèbre *Parfait Négociant* de Jacques Savary qui sera réédité à de nombreuses reprises après sa première édition de 1675 (ce livre est un guide pratique, un manuel contenant de nombreux renseignements en matière de commerce de gros, de détail, de lettres de change, de droit des sociétés, de poids et mesures dans les différents pays ; il a été conçu « dans le but de permettre aux marchands et négociants de gérer sagement leurs affaires et de se débrouiller dans le commerce avec l'étranger »). D'un autre côté, il y a également abondance de livres qui traitent soit de philosophie politique, soit d'arithmétique politique. Mais de véritables livres d'économie, point vraiment.

Cette « absence » de l'économie a plusieurs raisons que nous avons déjà commencé à évoquer. La première réside dans le fait que l'on pense l'économie du point de vue du pouvoir, dans une perspective principalement fiscale. Le commerce lui-même est considéré fiscalement : c'est parce que son développement peut accélérer les rentrées d'impôts qu'il doit être encouragé et soutenu. La question de savoir s'il doit s'exercer librement, avec le moins d'intervention possible de la part de l'État comme le souhaite Boisguilbert, ou s'il doit être encouragé à travers la constitution d'un *Bureau économique*<sup>16</sup> comme le propose Dupin ou d'une *Direction générale du commerce*<sup>17</sup> comme le suggère Boulainvilliers,

16. Cf. *Les Économiques*, t. I, p. 289-300.

17. Cf. *Mémoire pour rendre l'État puissant et invincible, et tous les sujets de ce même État heureux et riches*, in *Mémoires présentés à Monseigneur le duc d'Orléans*, t. I, p. 15-73.

n'est que secondaire. L'important est que dans les deux cas l'économie soit à la fois et dans un même mouvement réduite au commerce et étendue à la politique, comme coupée en deux. La seconde raison de cette « absence » de l'économie, qui est la conséquence de la première, réside dans le fait décisif que l'économie ne peut être véritablement pensée comme science de la richesse, dès lors que l'économie domestique et les formes de socialisation qu'elle implique sont en régression, que dans le cadre d'une société civile relativement autonome et suffisamment consistante. Si le prince est le sujet de l'arithmétique politique, si le négociant est le sujet du commerce, l'économie reste sans sujet tant qu'il n'y a pas de véritable société civile. C'est pourquoi elle est sans objet. C'est en ce sens que l'on ne peut pas comprendre la formation de la science économique comme une lente maturation de concepts qui se seraient progressivement affinés et construits. Son développement est également lié à la nature des rapports entre la société et l'État. C'est à partir de cet élément qu'il est par exemple possible de comprendre l'économie politique anglaise. Elle n'est « en avance » sur l'économie politique française que dans la mesure où c'est la société civile anglaise qui est en avance sur la société civile française. L'arithmétique politique continuera de s'imposer en France longtemps après la publication de *la Richesse des nations*. On verra même pendant la révolution française une multiplication des ouvrages de ce type. Le nouveau pouvoir voit en effet tout l'intérêt qu'il peut retirer des matériaux statistiques sur la population et la production dans un but fiscal et politique. Des essais d'arithmétique politique de Lagrange et de Lavoisier seront même imprimés sur ordre de l'Assemblée nationale. Dans l'avertissement à son mémoire *De la richesse territoriale du royaume de France* (1791), Lavoisier montre avec beaucoup de détails l'importance de l'arithmétique politique pour l'homme d'État. C'est à partir des calculs et des combinaisons ainsi fournis que la nation française pourra à ses yeux entreprendre des travaux qui « feront l'étonnement des races futures ». Il écrit significativement : « Il ne tiendra qu'à eux (les représentants de la nation) de fonder pour l'avenir un

établissement public où viendront se confondre les résultats de la balance de l'agriculture, du commerce et de la population ; où la situation du royaume, sa richesse en hommes, en productions, en industrie, en capitaux accumulés, viendront se peindre comme dans un tableau raccourci. Pour former ce grand établissement, qui n'existe dans aucune nation, qui ne peut exister qu'en France, l'Assemblée nationale n'a qu'à le désirer et le vouloir. L'organisation actuelle du royaume semble avoir été disposée d'avance pour se prêter à toutes ces recherches. L'administration générale peut, par l'intermédiaire des directoires de départements et de districts, atteindre avec facilité jusqu'aux dernières ramifications de l'arbre politique, jusqu'aux municipalités : avec une correspondance patriotique de cette espèce, il n'est point de renseignements qu'on ne puisse obtenir, point de travaux qu'on ne puisse entreprendre » (*De la richesse territoriale*, p. 584).

L'économie se réduit ainsi à l'arithmétique politique quand l'État apparaît comme le seul lieu effectif d'initiative dans la société et comme la forme indépassable d'identité de la nation, quand il domine une société civile faible qui n'a d'existence qu'au niveau d'activités sociales limitées.

#### 4. *L'économie comme science de la richesse*

La critique de l'arithmétique politique en Angleterre ne traduit pas seulement une méfiance vis-à-vis de l'État et un souci d'instauration d'une plus grande liberté du commerce. De ce point de vue, en effet, le clivage classique entre mercantilisme et libéralisme n'est guère éclairant. Puissance politique et développement du commerce apparaissent dans tous les cas comme interdépendants. Il serait même facile de montrer, citations à l'appui, que Colbert est à bien des égards partisan d'une liberté de commerce aussi complète que celle que réclame Smith ; avec cette différence paradoxale que Smith se méfie davantage des négociants que Colbert. Il est

pourtant vrai qu'il y a dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle un regain d'intérêt pour le commerce. Galiani peut remarquer à juste titre : « Nos ancêtres ne regardaient le blé qu'aux lumières de la politique et de la raison d'État ; aujourd'hui nous ne voulons le regarder que comme un objet de commerce » (*Dialogue sur les blés*, p. 25). Mais ce jugement ne doit pas nous égarer même s'il est d'autant plus significatif qu'il est formulé par un auteur généralement considéré comme mercantiliste. La politique et le commerce sont bien deux volets d'une même représentation de la société centrée sur l'État.

L'économie politique anglaise ne s'affirme donc pas dans un déplacement de ce rapport entre la politique et le commerce, en mettant davantage l'accent sur l'autonomie de ce dernier. Elle se construit plus fondamentalement dans une nouvelle représentation de la politique elle-même, comme nous l'avons déjà montré dans les chapitres précédents. C'est une nouvelle pratique et une nouvelle représentation de la politique qui permettent d'expliquer la formation de l'économie politique anglaise de Locke à Smith. Alors que l'État-nation se confond en France avec l'État-administration et l'État-gouvernement, l'État-nation anglais se veut d'abord un État de droit. Cette différence est essentielle : on ne parle pas de la même chose à propos de l'État anglais et de l'État français. Le rapport entre l'État comme forme sociale, l'État comme forme juridique et l'État comme forme politique est profondément différent dans les deux cas.

Cette distinction est d'ailleurs très clairement formulée par Stewart. Comme Rousseau, Stewart reconnaît pourtant que « l'économie politique est, par rapport à l'État, ce qu'est l'économie simple à l'égard d'une maison » (*Recherche des principes de l'économie politique*, t. I, p. 3). Mais Stewart note aussitôt que l'économie et le gouvernement, même dans une famille particulière, présentent deux idées distinctes et poursuivent deux objets différents. Il montre comment le chef de famille a une double fonction : il est à la fois *seigneur* et *administrateur*. Il est ainsi amené à distinguer l'économie politique, qui nécessite un talent d'exécution, et le gouvernement qui implique un pouvoir de commandement : l'adminis-



trateur se préoccupe de la première, le prince du second. Steuart n'est pas un économiste « libéral », mais sa représentation des rapports entre l'économie et la politique n'a pourtant rien à voir avec celle de tous les auteurs d'arithmétique politique. Il pense à partir de l'existence d'une société civile relativement autonome et d'un État considéré comme un État de droit.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la révolution dans l'économie dont Smith est le symbole. Adam Smith s'est toujours méfié de l'arithmétique politique. Il a écrit dans *la Richesse* qu'elle ne lui inspirait pas grande confiance. Cette position doit être comprise politiquement et non pas techniquement. Ce n'est pas seulement aux limites et aux faiblesses de la statistique qu'il s'en prend, c'est à la représentation du fonctionnement de la société qu'elles impliquent. C'est d'ailleurs pourquoi il ne présentera pas son livre comme un livre d'économie politique, discipline qu'il définit comme étant « une branche des connaissances du législateur et de l'homme d'État » (*Richesse*, introduction au livre IV). S'il préfère « le système simple et facile de la liberté naturelle » à tous les systèmes d'économie politique, qu'il s'agisse du mercantilisme ou du physiocratisme, c'est d'abord parce qu'il ne se place plus du côté de l'homme d'État. Il pense à partir de la nation, c'est-à-dire chez lui à partir de la société civile. Le savoir qu'il produit est un savoir sur la société civile et pour elle. Il parle en conséquence de science de la richesse et non plus d'économie politique. Le marché, et non plus l'État, est à ses yeux le véritable espace de socialisation. Il ne pense plus à partir du clivage économie domestique/économie politique comme la plupart de ses prédécesseurs. La science de la richesse se substitue à l'une et à l'autre : elle se conçoit comme science du fonctionnement de la société civile moderne dans le cadre d'un État de droit.

On voit donc à partir de là comment l'utilisation des préceptes du libéralisme économique dans un contexte social et politique qui ne répond pas aux conditions historiques (d'ailleurs idéalisées) à partir desquelles Smith travaillait peut prendre un sens tout différent. La réduction de la pensée de

## ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ DE MARCHÉ

Smith à un simple libéralisme économique allait d'ailleurs produire en Europe des effets qu'il ne pouvait même pas soupçonner.

La force de la science de la richesse allait être de produire une « culture » internationale, dépassant tous les clivages politiques. A son insu, peut-être, elle allait ainsi faire resurgir le souvenir de l'Empire, en donnant à l'Europe un lien commun qu'elle avait perdu avec la désagrégation de la chrétienté. Le marché était prêt à devenir la nouvelle *patria communis* de l'humanité.



Deuxième partie  
Les avatars  
de l'idéologie économique



## 6. Paine, Godwin et le libéralisme utopique

### 1. *Société de marché et extinction du politique*

Nous avons déjà longuement montré qu'il était faux de réduire le marché à un simple mécanisme économique d'allocation optimale des ressources dans un univers de rareté, à un système de régulation des circuits de production et de distribution des richesses. Le concept de marché doit en effet d'abord être compris sociologiquement et politiquement. Il ne se présente chez Smith sous une forme économique que dans la mesure où celui-ci considère implicitement l'économie comme réalisation de la politique. La plupart des lecteurs contemporains de Smith ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. C'est dans l'ordre politique que les idées de *la Richesse des nations* seront les plus reprises. Ce n'est que plus tard, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, que Smith sera cantonné dans un rôle de père fondateur de l'économie politique, annexé comme prophète et ancêtre du libéralisme économique qui s'épanouit alors autour de Bastiat en France et de l'école de Manchester en Grande-Bretagne. Cette « normalisation » de Smith n'est d'ailleurs pas exempte d'arrière-pensées. Elle participe de cette vaste entreprise de constitution du libéralisme économique, coupé de tous ses liens historiques avec le libéralisme politique, en idéologie dominante au profit de la bourgeoisie. A la fin du XVIII<sup>e</sup>, c'est au contraire dans le champ de la philosophie politique que les thèses de Smith apparaissent les plus fécondes. Il est à bien des égards l'accompagnateur, voire l'inspirateur, des idées libérales radicales qui s'épanouissent alors en Grande-Bretagne, rencontrant un écho populaire

profond<sup>1</sup>. En France même, on ne peut pas négliger l'impact direct de ses écrits sur quelques-uns des plus célèbres théoriciens de la Révolution. *La Richesse des nations* était ainsi l'un des livres de chevet de Sieyès qui voyait dans l'harmonie du monde de l'économie le fondement de l'ordre social nouveau<sup>2</sup>.

C'est pourtant surtout en Grande-Bretagne que la fécondité politique de Smith fut la plus nette. Le radicalisme anglais de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, marqué par Godwin, Paine, Price, Priestley, peut en effet s'analyser comme une tentative d'utilisation des concepts de Smith pour traiter de la question politique. Ce mouvement est particulièrement net chez Godwin et Paine dont on peut dire qu'ils explicitent et développent la philosophie politique sous-jacente à l'œuvre de Smith.

Ils donnent en particulier son plein effet à *la distinction conceptuelle entre société et gouvernement* ébauchée par ce dernier, distinction fondée sur la reconnaissance du caractère auto-institué et autorégulé de la société de marché. Cette question est notamment au cœur du *Common Sense* de Thomas Paine, publié en 1776, année de parution de *la Richesse des nations*. Dès les premières lignes du livre, il reproche ainsi à certains écrivains d'avoir confondu la société avec le gouvernement. Pour lui, « la société et le gouvernement ne sont pas seulement des réalités différentes, ils ont des origines différentes. La société est le produit de nos besoins, le gouvernement de nos faiblesses » (p. 65). Le gouvernement, c'est-à-dire la politique, n'est donc qu'une réalité secondaire, résiduelle. « La société, écrit-il, est dans tous les cas une bénédiction, alors que le gouvernement, même dans son meilleur état, n'est qu'un mal nécessaire. » C'est l'auto-suffisance de la société qui fonde ainsi la perspective d'une

1. Sur cette question, se reporter au livre très documenté de E. P. Thomson, *The Making of the english working class* (Londres, 1963), en particulier aux chapitres iv, « *The free-born englishman* », et v, « *Planting the liberty tree* ».

2. Cf. L'introduction de R. Zapperi à *Qu'est-ce que le Tiers État ?* (Droz, Genève, 1970). Zapperi y montre de façon détaillée comment Sieyès conçut l'ambition d'implanter sa politique sur le terrain de l'économie de marché.

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

extinction de la politique, d'un dépérissement de l'État au profit de la société civile : « Plus un gouvernement approche de la forme républicaine, moins le souverain a de travail à faire » (*Common Sense*, p. 80). Il n'y a plus de place pour une instance séparée de régulation et d'orientation de l'ordre social (le gouvernement) dans le cadre d'une société conçue comme un marché. L'application des principes de Smith conduit ainsi à l'anarchisme au sens premier du terme, c'est-à-dire à la représentation d'une société immédiate à elle-même, qui n'a pas besoin d'organisation séparée de direction. Transposé à la politique, le principe de l'identité naturelle des intérêts fonde directement la thèse anarchiste<sup>3</sup>.

Le parallèle entre Paine et Smith, déjà lisible dans *Common Sense*, apparaît encore avec beaucoup plus de netteté dans la deuxième partie de *Rights of man* (1791). Paine y déplore que tout ce qui se rapporte à la vie de la nation ait été « absorbé et confondu sous le nom général de gouvernement ». Dans le célèbre chapitre « De la société et de la civilisation », il s'attache ainsi à montrer que la société n'a pas eu besoin du gouvernement pour se développer. « La plus grande part de l'ordre qui règne dans l'humanité, écrit-il, n'est pas l'effet du gouvernement. Il a son origine dans les principes de la société et dans la constitution naturelle de l'homme. Il existait avant tout gouvernement, et continuera à exister si le gouvernement formel disparaissait. La dépendance mutuelle et l'intérêt réciproque que les hommes éprouvent, créent cette grande chaîne qui lie la société. Le propriétaire foncier, le fermier, le manufacturier, le commerçant, et toutes les activités, prospèrent grâce à l'aide que chacun reçoit de chacun et de tous. L'intérêt commun règle leurs rapports et forme leur loi (...). En bref, la société réalise pour elle-même presque tout ce qui est attribué au gouvernement » (p. 185). De tels énoncés semblent presque directement tirés de *la Richesse des nations*. C'est la loi de l'intérêt réciproque qui gouverne à elle seule la

3. Ce rapport entre libéralisme et anarchisme, souligné par Halévy dans *La Formation du radicalisme philosophique*, nous apparaît comme l'une des clefs de bien des ambiguïtés sur l'autogestion.



société, il n'est donc pas besoin d'un organisme séparé, sauf pour répondre « au très petit nombre de cas que la société et la civilisation ne peuvent pas régler commodément » (p. 186). Le principe de l'échange et de la division du travail suffit à garantir la cohésion et la paix de l'ordre social. C'est en effet « de la circulation incessante des intérêts qui, passant à travers des millions de canaux, irrigue l'humanité, beaucoup plus que de ce que peut faire le meilleur gouvernement, que dépend la sécurité et la prospérité de l'individu et de la collectivité » (p. 187). Paine ne se contente d'ailleurs pas de traiter politiquement de cette question du rapport entre la société et le gouvernement. En s'appuyant sur l'exemple américain, il montre aussi longuement que le principal résultat d'une abolition de la forme gouvernementale classique permettrait une réduction fantastique des impôts, laissant à chacun l'essentiel du fruit de son travail. En identifiant le combat révolutionnaire à la lutte pour l'abolition du gouvernement, *Paine identifie ainsi la démocratie à la société de marché*. Ces deux réalités se confondent à ses yeux. Le rapport marchand reste pour lui l'archétype des nouveaux rapports sociaux à instaurer : le commerce est l'instrument de la convivialité entre les hommes et de la paix entre les nations. La révolution démocratique et l'essor du commerce vont de pair pour l'auteur de *Rights of man*. La pensée politique de Paine reste pourtant plus complexe que ne le suggèrent les nombreux passages de *Rights of man* décalqués de *la Richesse des nations*. En effet, il critique le principe de tout gouvernement, tout en semblant parfois ne rejeter que les gouvernements « tels qu'ils ont existé jusqu'à présent dans le monde ». Sa critique paraît ainsi à certains moments se réduire à la dénonciation de « vieux gouvernements » fondés sur la violence alors qu'il parle de la nécessité d'instaurer des gouvernements fondés sur la représentation populaire. Si le but de la Révolution est toujours clairement d'abattre les gouvernements fondés sur la violence ou sur le principe héréditaire, il semble ensuite hésiter entre la constitution d'une société uniquement fondée sur l'harmonie naturelle des intérêts et la mise en place d'un gouvernement représentatif. Pour surmon-

ter cette difficulté, il a recours à une facilité de vocabulaire en substituant au terme de gouvernement, pour qualifier la situation post-révolutionnaire, celui d'*association générale*. « A partir du moment où le gouvernement formel est aboli, écrit-il, la société commence à fonctionner. Une association générale se met en place, et l'intérêt commun produit la sécurité mutuelle » (p. 186). Le « nouveau » gouvernement n'est donc rien d'autre « qu'une association nationale fonctionnant sur les principes de la société » (p. 189). Marx et Engels utiliseront plus tard le même procédé en faisant la différence entre la communauté (le nouvel État) et l'État (l'ancien État). C'est donc chez Paine que l'on trouve l'origine de toute l'ambiguïté de la pensée marxiste sur l'État, qui apparaît ainsi pour ce qu'elle est : le pur produit du refoulement de la question du politique dans le cadre d'une pensée de la société de marché<sup>4</sup>. Mais cette ambiguïté n'est pas la seule de Paine. Il hésite en effet continuellement entre deux principes contradictoires : l'affirmation des droits de l'homme d'une part et l'affirmation du principe d'utilité générale d'autre part. La différence de point de vue entre les deux parties de *Rights of man* est éloquent à cet égard. Il ne surmonte partiellement cette contradiction qu'en articulant ces deux principes dans le temps. Dans le cadre de la lutte contre l'Ancien Régime, le mouvement démocratique s'identifie à la revendication de droits, alors que dans la nouvelle société, c'est le principe de l'utilité et de l'harmonie des intérêts qui gouverne. L'idée de démocratie est donc ambivalente chez Paine : elle est à la fois accession à la sphère du droit à travers l'affirmation des droits de l'homme et dépassement de cette sphère du droit dans la reconnaissance du gouvernement de la loi naturelle. Dans cette mesure, Paine ne peut pas penser l'avenir de la démocratie, au sens de mouvement pour les droits de l'homme ; elle s'éteint au lendemain de la révolution. La démocratie n'est donc qu'un moment du combat contre l'ancienne société. On trouve là encore l'origine de toute la théorie marxiste et léniniste du

4. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre consacré à Marx.

dépérissement de la démocratie sur la base de la distinction entre les droits formels (les droits de l'homme chez Paine) et les droits réels (le règne de la loi naturelle de la société sans classes). Nous y reviendrons également. Il nous suffit pour l'instant de souligner le sens profond des ambiguïtés de Paine dans son essai d'application des idées fondamentales de Smith à la résolution de la question du politique.

C'est à ce moment qu'il nous faut aborder Godwin. Godwin en effet radicalise les idées de Paine, évacuant toute ambiguïté. Dans son ouvrage, *Enquiry concerning political justice*, il opte clairement pour une société sans gouvernement en choisissant le principe de l'identité des intérêts contre celui de l'égalité des droits. Il opère ainsi la fusion complète de l'idée utilitaire avec l'idée démocratique, logiquement confondue avec l'anarchisme. C'est le rejet de la problématique en termes de droits de l'homme qui est au cœur du raisonnement de Godwin. Pour lui, reconnaître que l'homme a des droits, c'est accepter qu'il puisse faire quelque chose d'injuste ou d'absurde. Ni l'homme, ni à fortiori la société, n'ont donc à proprement parler des droits. Ils ne peuvent que se conformer à « la voix immuable de la raison et de la justice ». C'est pourquoi il n'y a pas de place pour la politique dans l'univers de Godwin. Mais son anarchisme — il y a peu d'auteurs qui soient allés aussi loin que lui dans cette direction — ne signifie pas le rejet de tout ordre, bien au contraire. Il distingue en effet trois formes d'autorité. La confiance et le respect pour une personne estimée. Il souligne que c'est d'ailleurs la signification originelle du terme. Il la conçoit comme légitime, si elle n'est pas aveugle. L'autorité de la raison : l'individu ne fait qu'obéir à lui-même. C'est à ses yeux la forme supérieure d'autorité qui est nécessairement liée à l'absence de tout gouvernement, comme autorité politique contraignante extérieure à l'individu. C'est la troisième forme d'autorité — l'autorité politique — que Godwin rejette absolument comme contraire à la nature. Le gouvernement, quel que soit le régime, est en effet une forme d'autorité qui n'offre aucune

garantie de conformité à la justice et à la morale universelles. Il prive en outre l'individu de l'exercice de son jugement privé, ce qu'il a de plus précieux : « L'exercice universel du jugement privé est une doctrine tellement belle que les véritables hommes politiques ressentiront certainement un infini dégoût à la seule idée d'admettre la possibilité de s'y mêler » (*Enquiry*, p. 208). Godwin peut donc logiquement conclure que « le gouvernement est dans tous les cas un mal » (*Enquiry*, p. 566). Il radicalise absolument la méfiance de Locke vis-à-vis de l'idée de gouvernement sur la base des idées de Smith.

La radicalité et la netteté de ses théories contrastent ainsi avec le côté inachevé et ambigu de Paine. Mais les deux hommes ne s'adressent pas au même public. Godwin se conçoit comme un pur théoricien, il n'entend écrire que pour un public limité, choisissant même de publier son livre dans une édition coûteuse à petit tirage. Paine est au contraire un écrivain populaire. *Common Sense* et *Rights of man* sont de prodigieux succès de librairie. Il vit les combats et les révolutions en France, en Grande-Bretagne, aux États-Unis. Il doit composer avec la réalité s'il veut avoir prise sur elle.

Pourtant chez l'un comme chez l'autre, malgré toutes leurs différences, c'est bien une même image de la société et de son avenir qui se développe. La société de marché comme lieu de l'extinction du politique reste l'indépassable horizon de leur pensée théorique.

## 2. *Le simple et le complexe*

Cette représentation de la réduction et de l'extinction de la politique au sens traditionnel se traduit également par la diffusion *d'une idéologie de la simplicité politique*. Cette question est au cœur de l'œuvre de Godwin et de Paine. La notion de simplicité politique recouvre deux aspects chez eux. Tout d'abord, la limitation du champ proprement politique dans la société. C'est le thème de la réduction du gouverne-

ment que nous avons déjà abordé. Mais c'est également l'affirmation de la simplicité de la fonction politique dans un monde nouveau. En effet, ce sont les lois qui doivent gouverner. C'est ce que Paine admire dans l'Amérique naissante. « En Amérique, écrit-il dans *Common Sense*, c'est la loi qui règne. De même que dans un gouvernement absolu le souverain s'identifie à la loi, dans les pays libres la loi *doit être* reine ; et il ne doit pas y avoir d'autre souverain » (p. 98). Cette loi, c'est la loi naturelle du marché et de l'identité des intérêts, c'est la loi morale. « Une bonne régulation politique, note ainsi Godwin, n'est rien d'autre qu'une partie de la loi morale » (*Enquiry*, p. 166).

Cette simplicité n'est pas contradictoire avec la reconnaissance de la complexité sociale. Au contraire, puisque cette complexité sociale est autorégulée par les lois du marché, dès lors qu'elle n'est pas figée et perturbée par des formes de socialisation particulières. C'est pourquoi Paine critique avec une violence égale à celle de Smith toutes les chartes et corporations qui empêchent la société de fonctionner comme un marché. Godwin va encore plus loin. Il dénonce en effet toutes les associations et partis politiques qui reviennent à ses yeux à interférer de façon intolérable dans le déploiement de la loi morale. C'est là un point décisif de clivage philosophique avec Burke. Pour Burke, en effet, la politique est irréductible car elle est un *art* et non pas une *science locale* qui pourrait être englobée dans une autre science globale, celle de la société ou de l'économie par exemple. La politique est donc nécessairement complexe pour lui. « La nature de l'homme est embrouillée, écrit-il, les objets de la société sont aussi complexes qu'il soit possible de l'être ; c'est pourquoi un pouvoir simple dans sa disposition ou sa direction ne peut plus convenir, ni à la nature de l'homme, ni à la qualité de ses affaires » (*Réflexions sur la Révolution de France*, p. 110). Cette question est au centre de la polémique que Paine développe contre lui dans la première partie de *Rights of man*. Pour Paine l'opposition entre le vieux et le neuf est équivalente à l'opposition entre le complexe et le simple : la révolution a pour but de simplifier le monde. C'est pourquoi il

rêve de combattre un ennemi qui soit le pur envers de la simplicité qu'il appelle de ses vœux. Il écrit significativement dans *Common Sense* : « Les gouvernements absolus ont cet avantage qu'ils sont simples ; si le peuple souffre, il sait d'où viennent ses souffrances et il sait comment y remédier sans être désorienté. Mais la constitution de l'Angleterre est si excessivement complexe que la nation peut souffrir pendant des années sans être capable de découvrir d'où vient le mal ; chaque médecin politique (*sic*) conseillera un remède différent » (p. 68). Il souhaite une révolution qui soit une simple inversion du monde. La société complexe est donc doublement dangereuse à ses yeux. Elle l'est à la fois philosophiquement et tactiquement. Burke apparaît plus lucide quand il condamne les théories simplistes qui confondent le droit du peuple avec son pouvoir réel, lorsqu'il perçoit la nature du processus qui conduit de la simplification théorique à la déviation pratique. « C'est le goût dépravé de prendre les chemins les plus courts et des petites facilités trompeuses, remarque-t-il, qui a créé dans tant de parties du monde des gouvernements arbitraires ; c'est ce qui avait produit l'ancien gouvernement arbitraire de la France, c'est ce qui a enfanté la république arbitraire de Paris » (*Considérations*, p. 308-309). Il est le premier à comprendre le mécanisme à travers lequel la simplicité démocratique peut se retourner en totalitarisme, puisque à la différence du despote qui n'est pas invulnérable, « le peuple entier ne peut jamais se servir d'exemple à lui-même » (p. 170).

Godwin, contrairement à Paine, n'aurait d'ailleurs pas renié une telle analyse. *Political Justice* contient même de très vigoureuses critiques vis-à-vis des révolutionnaires jacobins, accusés de vouloir faire entrer de force la société dans les plans préfabriqués de leur imagination politique. Chez lui, la simplicité politique se traduit en effet principalement par une *intériorisation absolue* de la politique par la société civile. La politique se dissout, littéralement, dans le jugement privé de l'ensemble des individus. C'est pourquoi la « sincérité positive » et le « contrôle public » sont au cœur de son système philosophique. L'ordre social est totalement intérieur à la

société : il est le produit de l'existence de chacun sous le regard de tous. « Le contrôle de chacun sur la conduite de ses voisins, écrit-il, constituera une censure tout à fait irrésistible » (*Enquiry*, p. 554). La loi positive et le gouvernement, c'est-à-dire la politique, sont remplacés en dernière instance chez Godwin par l'œil attentif et censeur de l'opinion publique. Il estime ainsi que et la politique et la justice comme institutions peuvent être éliminées de la vie sociale. Sa dénonciation du principe de la punition sociale comme moyen d'obliger les hommes à faire le bien (principe systématisé par Bentham) s'accompagne ainsi logiquement d'une intériorisation absolue de la contrainte sociale. Son « œil de jugement public » fait de la société tout entière une vaste prison, à l'image du panoptique dont rêvait Bentham. Son anarchisme démocratique se transforme directement en un totalitarisme à visage humain : celui de la contrainte invisible, omniprésente, sans limites, que la société tout entière fait peser sur elle-même, effaçant toute frontière entre le domaine privé et le domaine public.

Godwin attend heureusement, si l'on peut dire, que cette vision se réalise progressivement par une lente transformation morale des individus, repoussant sévèrement la conception des radicaux de son époque, auxquels il reprochait de vouloir supprimer la politique par la politique.

L'autocontrôle radical de la société prôné par Godwin est pourtant contradictoire dans les termes : il implique en effet à ses yeux une réduction du rôle de l'économie dans la société alors même que sa philosophie sociale est le point ultime d'aboutissement d'une représentation de la société comme marché. Expliquons-le. Le rejet de la politique est pensé par Godwin à partir des concepts de Smith. Or Godwin conçoit la réalisation de son projet comme indissociable d'une égalité des conditions, seul garant à ses yeux d'une parfaite fluidité sociale. Dans le même temps, il reconnaît que c'est au niveau économique que se définissent les inégalités fondamentales. Reconnaissant que « l'amour de la différenciation » est au cœur des passions humaines, il ne pense pas possible de le supprimer, mais simplement de le dériver de la sphère

économique à la sphère culturelle. En un mot que la différence entre l'intellectuel et le poète, ou entre l'artiste et l'orateur remplace l'inégalité entre le riche et le pauvre. Il se montre donc un ferme partisan de la limitation du développement de l'économie, condamnant notamment la technologie moderne (il rejoint ici indirectement l'hypothèse implicite de la frugalité consentie sur laquelle reposait la *Théorie des sentiments moraux de Smith*, dont nous avons parlé dans un précédent chapitre). Mais, ce faisant, il fragilise le principe de l'harmonie naturelle des intérêts sur lequel s'appuie l'ensemble de sa philosophie qui apparaît donc intérieurement contradictoire.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse de Godwin ou de Paine, l'idéologie de la simplicité politique se révèle bien comme la transposition des idées de Smith sur le terrain politique, fondant l'idéalisme libéral ou encore le libéralisme utopique comme réalisation de la démocratie.

### 3. *La main invisible et le suffrage universel*

L'exercice du suffrage universel est l'un des principaux fondements de la démocratie. Mais peut-on le considérer comme l'équivalent dans l'ordre politique de la main invisible dans l'ordre économique et social? La réponse à cette question est décisive pour comprendre les liens qui unissent la notion moderne de démocratie à la représentation de la société comme marché. Les analyses de Godwin et de Paine sont particulièrement éclairantes sur ce point.

Pour Godwin, la démocratie n'est pas un régime politique à proprement parler, elle est un *état social*. Il la définit significativement comme « un système de gouvernement selon lequel chaque membre de la société est considéré comme un homme, et rien de plus » (*Enquiry*, p. 486). La démocratie s'identifie ainsi à l'*égalité des conditions*, c'est



l'état dans lequel « chaque homme est regardé comme égal » (*ibid.*). A ses yeux, elle n'a donc rien à voir avec un mode de décision collective; elle n'est pas une forme d'exercice populaire de la souveraineté. « La voix du peuple, écrit-il, n'est pas, comme on l'a parfois ridiculement soutenu " la voix de la vérité et de Dieu " ; le consensus universel ne peut pas changer le faux en vrai » (*Enquiry*, p. 196). C'est en effet la loi naturelle qui peut seule gouverner. Les hommes ne peuvent qu'interpréter et suivre cette loi qui constitue une autorité à laquelle ils ne peuvent échapper. C'est pourquoi « le forum le plus peuplé ou le plus vénérable sénat ne peuvent ériger une seule règle de justice qui n'ait pas déjà existé comme telle préalablement à leur décision » (*ibid.*, p. 197). La démocratie comme exercice collectif de la liberté se réduit donc à la reconnaissance de la supériorité de la loi morale. Elle n'existe que comme intellection de la nécessité, pour employer un langage hégélien. La démocratie comme exercice de la souveraineté populaire, qui ne reconnaît aucune autorité extérieure à la sienne, est donc dangereuse; elle peut mener l'humanité à sa perte.

Godwin reconnaît pourtant que la véritable démocratie, l'égalité des conditions liée à l'extinction du politique, n'est pas encore réalisée. Il accepte donc qu'une forme de transition puisse avoir lieu. Mais autant il se montre radical dans sa perspective, autant il se montre prudent et modéré quant aux chemins à emprunter pour la réaliser. Rejetant à la différence des radicaux anglais toute solution politique à l'extinction du politique, c'est à une élite qu'il confie le soin de faire accéder progressivement l'humanité au règne du jugement privé. « Les hommes de génie, écrit-il, doivent se manifester pour analyser la machine de la société, pour démontrer comment ses différentes parties sont reliées entre elles et pour en trouver les défauts et les solutions. C'est seulement ainsi que les grandes réformes peuvent être produites<sup>5</sup>. » Seule cette élite, en effet, possède un savoir suffisant et une vertu assez

5. *The Enquirer* (1797), cité par I. Kramnick dans l'introduction de *Political Justice*.

accomplie pour guider la société vers son avenir. Il n'y a pour lui aucune contradiction entre la fin et les moyens dans cette proposition, puisqu'il comprend la démocratie comme un état social et non pas comme une forme de régime politique. La démocratie politique, *stricto sensu*, est même à ses yeux le contraire de la démocratie puisqu'elle implique fatalement l'acceptation des principes de représentation et de majorité. Comme Rousseau, il pense en effet que la souveraineté ne peut se déléguer à des représentants. Mais alors que Rousseau s'appuie sur une vision globale de la société pour fonder cette impossibilité, Godwin se fonde sur une représentation radicalement atomisée de la société. C'est parce que la société n'est pour lui qu'un agrégat d'individus que le principe de la représentation est condamnable ; il est contradictoire avec l'affirmation de la souveraineté absolue du jugement privé. Pour la même raison, il refuse le principe majoritaire qui reviendrait à aliéner le droit à l'exercice du jugement privé de la minorité. La plupart des théoriciens classiques du contrat social, de Hobbes à Rousseau, avaient d'ailleurs soigneusement évité de s'affronter à ce problème du rapport majorité/minorité en insistant sur le *caractère consensuel* du contrat originaire qui était fondé sur une décision volontaire. Dans ce cadre, l'application du principe majoritaire aurait en effet été l'équivalent d'un véritable droit à l'exclusion sociale.

Les positions de Thomas Paine sur cette question sont plus difficiles à cerner. Il partage en effet à la fois la vision de Godwin et la vision politique traditionnelle. La démocratie est pour lui en même temps un état social et un régime politique. Mais il prend bien soin de distinguer soigneusement démocratie et représentation, affirmant que ce sont deux réalités différentes. C'est ce qui lui permet de concilier les deux conceptions de la démocratie. Il comprend la démocratie comme état social et la représentation comme forme politique. Cette dernière lui apparaît techniquement indispensable, tout en ayant pour objet de constituer un gouvernement dont le champ d'intervention est strictement limité et dont la position ne soit pas supérieure à celle de la société.

L'ensemble du raisonnement de Paine repose d'ailleurs, et

c'est ce qui lui donne toute sa logique, sur une conception purement économique du rôle du gouvernement. Il n'oublie pas que c'est le slogan « *no taxation without representation* » qui a mobilisé les colons d'Amérique contre la Grande-Bretagne. La politique n'a donc pas pour but de diriger la société, elle n'est que le lieu de la gestion des intérêts économiques communs à l'ensemble des citoyens (ce sont ces intérêts économiques communs qui définissent la citoyenneté). Son approche de la question politique est sur ce point totalement identique à celle développée par Smith dans le livre V de *la Richesse des nations*. C'est cette réduction de la fonction politique qui lui permet de traiter de façon originale de la question des rapports entre minorité et majorité et de dépasser la dénonciation du risque d'oppression de la minorité par la majorité. Les choix politiques, réduits aux intérêts économiques communs aux différents membres de la société, s'appréhendent en effet chez lui dans les mêmes termes que ceux de l'échange économique normal. « Chaque homme, écrit-il, est un propriétaire du gouvernement, et il le considère comme une partie nécessaire des affaires qu'il a à gérer. Il examine le coût et le compare avec les avantages ; et par-dessus tout, il ne suit pas la coutume qui consiste à suivre aveuglément ceux que l'on appelle dans les autres gouvernements les leaders » (*Rights of man*, p. 206). Dès lors que la vie politique et le suffrage universel sont réduits à un calcul de coût-avantage, la notion de majorité et de minorité perd en effet tout son sens. Il n'y a pas plus de minorité qu'il n'y a de perdants dans un échange économique. Dans cette mesure, de la même façon qu'il y a toujours un gain mutuel dans l'échange de marchandises, le résultat du suffrage universel est toujours avantageux pour tous. En poursuivant son raisonnement, on pourrait dire que les concepts de majorité et de minorité sont dans l'ordre politique l'équivalent du « juste prix » dans la pensée économique médiévale : ils n'ont de validité que pour autant que l'échange économique ou le suffrage politique sont considérés comme des jeux à somme nulle. La grande rupture de Smith dans la théorie économique avait justement consisté dans ce point : montrer que

l'échange, développé sur la base de l'extension et de la division du travail, est avantageux pour l'ensemble des partenaires concernés. En transposant cette conception de Smith dans la sphère politique, transposition rendue possible par une compréhension économique de la fonction politique, Paine fonde ainsi une nouvelle représentation de la démocratie. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que l'école américaine contemporaine du « Public choice » ne fait que reprendre cette démarche en se fixant comme objectif de généraliser l'application des concepts économiques classiques à l'analyse de l'ensemble des activités sociales et politiques<sup>6</sup>.

Dans une telle perspective, il n'y a plus de contradiction entre la main invisible et le suffrage universel : le principe de l'harmonie naturelle des intérêts gouverne les deux d'une façon identique. Le suffrage universel produit automatiquement des décisions consensuelles et unanimes parce que son but est de déterminer le prix (c'est-à-dire le taux) de l'impôt et que ce prix, comme tous les autres, trouve nécessairement à travers le mécanisme du marché politique son point d'équilibre. Voter, c'est en somme exprimer une demande sur le marché de l'impôt. Ce dépassement de l'antagonisme entre principe de majorité et principe d'unanimité implique donc de limiter le champ politique à la gestion des activités nécessaires à la poursuite de l'intérêt économique de chacun des individus (infrastructures, éducation, etc.). La politique se réduit à la fiscalité.

### 4. *Janus libéral*

Il est habituel de distinguer libéralisme politique et libéralisme économique. Le premier étant une théorie politique d'essence démocratique alors que le second n'est qu'une doctrine, voire seulement une idéologie économique justifiant

6. Cf. par exemple, J. Buchanan et G. Tullock, *The Calculus of consent* (logical foundations of constitutional democracy), Chicago, 1962 ; notamment le ch. xvii : « The orthodox model of majority rule ».

le développement du capitalisme sauvage. Cette distinction ne me semble pas vraiment opératoire. Elle distingue en effet dans un à priori axiologique et méthodologique deux réalités dont il est justement essentiel de comprendre le rapport avec précision. Il est fréquent de voir le libéralisme économique « excusé » par le libéralisme politique, comme s'ils n'étaient que les deux faces indissociables d'une même doctrine de la liberté. On sait toute la force de cette argumentation quand il s'agit de justifier le capitalisme comme un moindre mal. On sait aussi pratiquement que le libéralisme économique l'emporte presque toujours sur le libéralisme politique lorsque les deux entrent en conflit. L'histoire des sociétés modernes l'a souvent tragiquement montré.

Mais la seule dénonciation du libéralisme économique et du capitalisme sert également trop souvent d'écran à la critique du libéralisme politique proprement dit. Cette absence d'une véritable analyse critique de la signification profonde du libéralisme me paraît grave. Mon hypothèse est que le fait de remplir le blanc de cette critique permettrait de mieux comprendre le sens de l'idéologie moderne, d'approfondir la nature des liens qui peuvent rendre compte du retournement de la démocratie en totalitarisme et plus généralement des complicités étranges qui se tissent parfois entre idéologies politiques ennemies.

Il nous faut tout d'abord souligner que l'on ne peut pas se contenter de définir le libéralisme comme une apologie de la liberté dans tous les domaines, fondée sur l'affirmation concomitante du sujet et du droit naturel. Ce qu'il est convenu d'appeler en général le libéralisme politique renvoie en fait à deux doctrines : l'affirmation des droits de l'homme d'une part et l'affirmation de la société de marché d'autre part. Nous appellerons le premier *libéralisme positif* et le second *libéralisme utopique*. Ces deux formes de libéralisme se distinguent à plusieurs niveaux. Ils entretiennent d'abord un rapport différent à l'histoire. Le libéralisme positif est une doctrine de défense des droits de l'homme ; il reconnaît donc implicitement qu'il n'en a jamais fini avec son objet, qu'il faudra toujours et partout veiller pour défendre, développer

ou rétablir ces droits qui sont sans cesse menacés par toutes les formes de domination économiques, politiques ou sociales. Le libéralisme utopique se donne au contraire comme objectif de réaliser une société de marché représentant l'âge adulte du bonheur de l'humanité. Il tend ainsi à clore l'histoire. Ces deux formes de libéralisme se donnent comme démocratiques. Mais elles renvoient à deux conceptions différentes de la démocratie : la démocratie comme état social d'une part (libéralisme utopique) ; la démocratie comme défense et extension des droits de l'homme d'autre part (libéralisme positif).

L'ambiguïté libérale vient de la confusion ou de l'assimilation entre ces deux conceptions qui entretiennent des rapports tout à fait différents avec le libéralisme économique. Le libéralisme positif n'a pas de lien avec le libéralisme économique ; c'est pourquoi d'ailleurs il est souvent contradictoire avec ce dernier et qu'il est si fréquemment sacrifié de par le monde aux intérêts capitalistes qui s'appuient sur la défense du libéralisme économique. Il en va tout différemment pour le libéralisme utopique. Comme nous l'avons montré dans les pages précédentes, il n'est qu'une extension à la politique des principes d'Adam Smith. On peut également le qualifier en ce sens d'anarchisme démocratique. Il est l'accomplissement politique de la représentation de la société comme marché. C'est ce libéralisme utopique qui me semble dangereux, c'est à partir de lui qu'il faut comprendre le retournement possible de la démocratie en totalitarisme. Ce retournement n'est pas toujours facile à appréhender car il n'est bien sûr qu'une possibilité logique. Dans bien des cas, en effet, l'anarchisme démocratique se limite à une idéologie sans effets pratiques. Il est une utopie lointaine dont les effets théoriques mêmes semblent paradoxalement modérés par les contradictions ou les prudences de ceux qui le développent. C'est par exemple le cas pour Godwin qui rêve contradictoirement d'une société de marché dans laquelle l'échange économique ne jouerait qu'un rôle restreint et qui n'attend sa réalisation que des lents effets d'une réforme morale de l'individu. De la même façon, le libéralisme économique sauvage auquel Smith ouvre théori-

quement la voie est compensé dans son œuvre par son apologie de la frugalité. Chez Thomas Paine, c'est son ambiguïté même qui l'empêche de « dérapier politiquement », dans la mesure où il se réfère plus ou moins toujours à la fois au libéralisme positif et au libéralisme utopique. Confrontées à la réalité, ses théories sont d'ailleurs facilement réévaluées. Alors qu'il n'avait cessé dans *Common Sense* et dans *Rights of man* de pourfendre le gouvernement qui « vole à l'industrie les honneurs qui lui sont dus », il propose dans *la Justice agraire* (an V), dédié au « directoire exécutif de la République française », de créer un fonds national d'État pour « réparer les inégalités liées à la défense du droit de propriété », anticipant ainsi toutes les politiques de Welfare.

Mais tous les fondements intellectuels du libéralisme utopique permettent d'aller dans des voies autrement plus brutales. Refus du politique, utopie de la société transparente, critique des structures sociales intermédiaires autonomes : tout est en place pour que la saisie politique d'une telle idéologie puisse conduire à une société totalitaire. C'est en ce sens et à partir de ces caractéristiques de l'anarchisme démocratique dérivé de la représentation de la société comme marché qu'il est possible d'analyser les conditions du retournement de la démocratie, comprise comme libéralisme utopique, en totalitarisme. Ce totalitarisme, c'est à la fois celui de la perspective d'une société de surveillance généralisée (cf. Godwin) et celui de la multiplication des contraintes politiques et sociales requises pour tenter de faire entrer de force dans la réalité cette utopie. Le totalitarisme est en effet le produit d'un effort politique insensé pour dissoudre la politique. On voit donc que Smith ne mène pas principalement au capitalisme sauvage, dont il ne soupçonnait d'ailleurs même pas le déferlement dans le siècle qui allait le suivre, tant son univers était étranger à celui des possibilités ouvertes par la révolution industrielle. Si Adam Smith est au carrefour de la modernité, c'est beaucoup plus profondément parce que son œuvre constitue la matrice à partir de laquelle se développe le libéralisme utopique. Le prolongement politique de Smith impliquait en effet de rompre avec ce qu'on pourrait appeler

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

*l'indétermination* de son libéralisme. Expliquons-le. Chez lui, libéralisme positif et libéralisme économique restent encore relativement indifférenciés dans la mesure où il développe sa théorie de la société de marché sans analyser son rapport avec la tradition constitutionnelle anglaise de l'État de droit à laquelle il adhère spontanément. Il présuppose ainsi constamment la possibilité de leur juxtaposition, voire de leur unité, même s'il perd parfois conscience de la nature extrêmement instable et fragile de ce lien (cf. chapitre III). Sa pensée est en ce sens inachevée<sup>7</sup> et c'est pourquoi Paine et Godwin, ses héritiers, seront amenés à tenter de dépasser la contradiction pratique entre l'État de droit et la société de marché dans la figure du libéralisme utopique.

7. Il faut rappeler à ce sujet que Smith manifestait, encore peu de temps avant sa mort, le projet d'écrire un grand livre de « théorie et d'histoire du droit et du gouvernement » (cf. sa lettre à un correspondant du 1<sup>er</sup> novembre 1785). Mais il n'y a aucun indice précis, morceau de manuscrit ou autre, qui permette de se faire une idée du contenu que Smith entendait donner à ce livre. Mon hypothèse est qu'il aurait été *logiquement* amené à s'engager dans une voie proche de celle de Godwin. Cela n'aurait aucun intérêt de se demander si la connaissance de ce qu'allait être pratiquement le capitalisme l'aurait au contraire invité à se rapprocher des théories de l'État de droit démocratique. Smith en effet n'est possible que comme penseur précapitaliste (sur ce point se reporter au chapitre IX).



## 7. Hegel, de la main invisible à la ruse de la raison

### 1. Hegel, héritier de l'économie politique anglaise

Par rapport à la question qui nous préoccupe, celle de la représentation de la société comme marché, Hegel occupe une place déterminante. La découverte de l'économie politique, à travers les auteurs anglais, joue en effet un rôle central dans sa formation intellectuelle. Il sera le premier philosophe à élaborer sa pensée sur ce terrain. S'il lit les grands auteurs allemands de son temps, Herder, Fichte, Kant, Schelling, c'est au contact de Ferguson, de Hume, de Steuart et de Smith que se forment progressivement les éléments clefs de son système. C'est à Berne, de 1793 à 1796, qu'il découvre l'économie politique anglaise. Son premier biographe, Karl Rosenbranz, parle même d'un *Glossierender Commentar* qui aurait été écrit par Hegel de février à mars 1799 sur le principal livre de Steuart, *An inquiry into the principles of political oeconomy*, traduit en allemand de 1769 à 1772<sup>1</sup>. On sait également qu'il étudia attentivement pendant cette période de maturation *la Richesse des nations* de Smith et *l'Essai sur l'histoire de la société civile* de Ferguson, à travers les traductions établies par Garve.

Pourtant, ce n'est pas l'économie en tant que telle qui l'intéresse. Il ne se soucie guère de la théorie de la valeur ou du débat sur les rôles respectifs de l'agriculture et de l'industrie qui mobilisent les « économistes ». L'originalité de Hegel est de comprendre l'économie politique comme la

1. *Hegels Leben*, p. 85. Voir également P. Chamley, *Économie politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*.

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

*scienza nuova* des temps modernes. Comme il l'écrira plus tard dans les *Principes de la philosophie du droit*, « c'est une de ces sciences qui sont nées des temps modernes comme d'un terrain qui leur serait propre ». Peut-être alerté par Garve<sup>2</sup>, il comprend l'immense portée philosophique des principaux enseignements de cette science du monde nouveau. Le monde du travail et le système des besoins lui apparaissent en effet comme le lieu d'unification du sujet et de l'objet, de réconciliation de l'esprit et de la nature, d'accession du particulier à l'universel. *La Première Philosophie de l'esprit*, et, à un degré moindre, le *Système de la vie éthique* et le *Droit naturel*, traduisent cette découverte. Dès cette période, il comprend le système du besoin « en tant que système de l'universelle dépendance physique réciproque des uns à l'égard des autres » (*Système de la vie éthique*, p. 188). Il écrit dans le *Droit naturel* : « Les besoins dans leur implication réciproque infinie obéissent à une nécessité et ils forment un système où tous dépendent de tous au point de vue du besoin naturel en travaillant et en accumulant pour lui ; comme science c'est ce qu'on appelle le système de l'économie politique » (p. 119). Hegel trouve ainsi dans l'économie politique les références qui lui permettent de donner un rôle central à la praxis et de rompre avec l'idéalisme allemand traditionnel. Dès cette période, le *travail* est le concept central à partir duquel il conçoit le développement de la société. De ce point de vue, on peut même lire *la Première Philosophie de l'esprit* (1803-1804) comme un essai de traduction philosophique de l'économie politique de Smith. Il ne peut en effet comprendre que « le travail devient dans sa singularité même un travail universel » (p. 124) que dans la mesure où il intègre la découverte fondamentale de Smith selon laquelle l'échange précède le travail et la division du travail et non l'inverse. Il fait d'ailleurs explicitement référence à Smith dans ce livre en

2. Garve notait en effet dans sa traduction de 1794 de *La Richesse des nations* : « J'ai été attiré par ce livre comme par peu d'autres dans mes études, non seulement par le nombre de vues nouvelles qu'il contient sur son sujet propre mais également par tout ce qui relève de la philosophie civile et sociale. » Cité par C. W. Hasek, *The Introduction of Adam Smith's doctrines into Germany*, p. 69.

mentionnant son nom dans la marge en face d'un passage où il reprend le célèbre exemple de la division du travail dans une manufacture d'épingles (cf. p. 128). Dans un premier temps, Hegel semble même reprendre à son compte le concept de « main invisible » en le transformant en « ruse de la raison ». L'universalité de la richesse décrite dans *la Phénoménologie de l'esprit* provient à ses yeux d'une sorte de ruse de la raison dialectique : « Chaque entité singulière croit bien à l'extérieur de ce moment (de la richesse) agir en vue de son intérêt égoïste [...] mais, considéré aussi seulement de l'extérieur, ce moment se montre tel que la jouissance de chacun donne à jouir à tous, et que, dans son travail, chacun travaille aussi bien pour tous que pour soi et tous pour lui » (t. II, p. 60-61).

Il y a donc une harmonie cachée qui résulte de l'interaction du travail et de la jouissance individuelle de tous les membres de la société. Hegel est bien ici sur le terrain même d'Adam Smith.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le concept hégélien de société civile qui sera développé dans les *Principes de la philosophie du droit*. Sur l'origine même du terme, il semble bien qu'il l'ait emprunté soit à Ferguson, soit à Stuart<sup>3</sup>. Mais il lui donnera un sens nouveau. Chez Ferguson, ce terme garde en effet le sens classique qu'il a dans la philosophie politique anglaise (cf. 1<sup>re</sup> partie). Chez Stuart, le terme de société civile a au contraire un sens très restreint : il désigne la classe sociale particulière, subdivisée en corporations professionnelles, qui se consacre à l'activité économique. *La société civile de Hegel reprend en fait la nation de Smith* : elle est constituée par le système socio-économique des besoins. Elle se limite à ce qui est impliqué par « la médiation du besoin et la satisfaction de l'individu par son

3. Les traductions de leurs ouvrages donnent *bürgerliche Gesellschaft* pour *civil society* ; c'est ce premier terme qui sera employé par Hegel. Il n'y a donc pas lieu de le retraduire en français par « société civile bourgeoise » comme le fait J.-P. Lefèvre dans sa récente traduction de certains paragraphes des *Principes de la philosophie du droit* (Maspero, 1975).

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

travail et par le travail et la satisfaction des besoins de tous les autres » (*Principes de la philosophie du droit*, § 188). Hegel comprend ainsi historiquement la société civile, idée qui sera reprise avec force par Marx. Il voit en elle le produit de l'économie moderne ; elle n'est plus confondue avec le mouvement même de civilisation qui instaure la rupture avec l'état sauvage primitif. Prolongeant les réflexions de Smith sur le travail libre, il comprend le lien qui unit le développement de la société civile, comme nouvelle société, et la montée de la revendication de liberté politique qui est au cœur des mouvements révolutionnaires de son temps. C'est l'avènement de la société moderne fondée sur le travail et la division du travail qui appelle à ses yeux l'affirmation de l'idée révolutionnaire de la liberté de tous. C'est seulement dans la société civile que « l'homme vaut parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien » (§ 209). Elle réalise donc le principe d'universalité en destructurant les distinctions antérieures de races, d'ordres et de religions et en effaçant les barrières et les frontières géographiques. Avec l'avènement de la société civile, le monde tout entier peut devenir aussi fluide que la mer qui porte le développement de son commerce ; il finit par acquérir sa transparence et sa liquidité. Il est d'ailleurs frappant de voir tout le sens que donne Hegel à cette opposition entre le solide et le liquide, entre la terre et la mer, comme si elle était l'expression tout à la fois métaphorique et réelle de la différence entre une société d'ordres et une société de marché. Il écrit ainsi : « De même que le principe de la vie de famille a pour condition la terre, le fonds et le sol, de même, pour l'industrie, l'élément qui l'anime du dehors est la mer. La recherche du gain, en tant qu'elle comporte un risque pour l'obtenir, élève celle-ci au-dessus de son but et substitue à l'attachement de la glèbe, et au cercle limité de la vie civile, des plaisirs et des désirs particuliers qui accompagnent le facteur de fluidité, de danger et d'engloutissement possible (...). Toutes les grandes nations, celles qui font un effort sur elles-mêmes, tendent à la mer » (§ 247).

L'*homo œconomicus*, que Hegel appelle le bourgeois, est

donc le fondement de l'avenir de l'homme libre et universel. Il est la condition de la pleine reconnaissance de l'homme par l'homme, mouvement sans fin dans la mesure où il définit les besoins comme produits par la dialectique besoin d'imitation/besoin de différence (cf. § 193). L'échange et la division du travail prennent ainsi chez Hegel un sens philosophique essentiel. Il transcende philosophiquement l'économie politique de Smith. C'est en ce sens que l'on peut comprendre Smith comme le grand interlocuteur de Hegel. Ce dernier est visiblement fasciné par ce qu'il comprend être le marché : le grand principe d'organisation du monde moderne et non pas simplement un mécanisme économique. A bien des reprises, il ne fait d'ailleurs que recopier Smith. Lorsqu'il écrit par exemple que « le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de l'individu sont mêlés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous » (§ 183), il est difficile de ne pas penser à la célèbre formule de Smith : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, etc. » Il pense encore dans des termes proches de ceux de Smith l'harmonie naturelle des intérêts que réalise le marché, notant même qu' « il est réconciliant de reconnaître dans la sphère des besoins cette apparence et cette lueur de la *rationalité* qui se trouve et s'active dans cette matière » (§ 189, c'est moi qui souligne). L'économie politique est bien pour Hegel la grande science du monde moderne, celle qui en dit la vérité et en indique l'avenir ; elle est une science parfaitement adéquate à son objet. Il l'exprime d'ailleurs sans détours : « Ce fourmillement d'arbitraire engendre à partir de lui-même des déterminations universelles, et cette apparente dispersion et absence d'idée conductrice est tenue par une nécessité qui intervient spontanément. Découvrir ici cette nécessité est l'objet de l'économie politique, science qui fait honneur à la pensée parce qu'elle trouve les lois qui rendent compte d'une masse de contingences (...) ; le passage de l'un dans l'autre, auquel on ne voit pas tout d'abord parce que tout semble être abandonné à l'arbitraire de l'individu singulier, est tout particulièrement remarquable et présente une ressemblance

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

avec le système planétaire qui ne montre jamais aux yeux que des mouvements irréguliers ; mais dont les lois peuvent être connues » (*additif Gans*, § 189).

La philosophie hégélienne peut aussi être comprise comme un travail sur l'économie politique anglaise. Il est un des seuls philosophes, sinon le seul, à en comprendre la véritable portée. Or nous avons montré dans la première partie comment cette économie politique devait être comprise à l'intérieur même du mouvement de la philosophie politique classique, Smith ne devenant en quelque sorte économiste que dans le mouvement de sa philosophie morale. En travaillant à partir de Smith et de Steuart, Hegel ne fait donc que continuer à travailler philosophiquement, mais c'est cette médiation qui lui permet d'innover, elle est le lieu à partir duquel il peut rebondir et s'émanciper de l'idéalisme allemand traditionnel. S'il en était resté là, il n'aurait pourtant fait qu'importer en Allemagne la philosophie morale anglaise du xviii<sup>e</sup>, se contentant de construire véritablement philosophiquement le concept de sympathie (cf. le thème de la lutte pour la reconnaissance dans *la Phénoménologie*) et celui d'harmonie (en passant de la main invisible à la ruse de la raison) dans le cadre d'une pensée historique de la philosophie<sup>4</sup>. Il ne serait alors qu'une synthèse philosophique de Smith et de Steuart. Mais la force de Hegel est d'avoir été plus loin, en raison même de son intérêt pour l'économie politique. Tout en étant fasciné par la découverte de la société de marché comme lieu de réalisation de l'universel, il en comprend mieux qu'aucun autre économiste de son époque les limites et les contradictions. C'est en cela qu'Hegel nous intéresse justement ici : la force de sa pensée vient de ce qu'elle est à la fois le produit d'une fascination pour l'économie politique anglaise et le produit d'une résistance à cette fascination.

4. Empruntant sur ce point à Steuart comme l'a bien montré Paul Chamley.

## 2. *La critique de la société civile et le retour du politique*

On peut déjà trouver chez Adam Smith les éléments d'une critique de la division du travail. C'est notamment sous l'influence de Rousseau qu'il fut amené à en considérer les aspects négatifs et aliénants<sup>5</sup>. Dans le livre V de *la Richesse*, il parle ainsi du métier des gens du peuple comme « si simple et si uniforme qu'il donne très peu d'exercice à leur intelligence ; tandis qu'en même temps leur travail est à la fois si dur et si constant qu'il ne leur laisse guère de loisir et encore moins de disposition à s'appliquer, ni même à penser à aucune autre chose » (t. II, p. 445). Mais il se contente de proposer d'y remédier par l'éducation ; ce qui aurait d'ailleurs comme avantage, selon Smith, de prévenir la superstition et l'enthousiasme « qui sont chez les nations ignorantes les sources ordinaires des plus affreux désordres ». Cette attitude de Smith n'est pas isolée. Il ébauche à de nombreuses reprises une critique des inégalités et de l'aliénation que la société de marché engendre, reprenant d'ailleurs sur ce point les analyses souvent virulentes de Ferguson dans son *Essai sur l'histoire de la société civile*. Mais comme son cadre théorique ne lui permet pas de les traiter et d'en rendre compte, il finit toujours par les évacuer et par les minimiser. C'est en définitive la vertu et la frugalité qui permettent de sauver le principe de l'harmonie naturelle des intérêts. Toute sa théorie repose ainsi en fin de compte sur un « sophisme de composition », pour reprendre l'expression éclairante de Samuelson : elle est une généralisation abusive d'un principe qui n'est réalisée que dans des conditions sociales et morales particulières.

La préoccupation de Hegel sera au contraire de pouvoir intégrer l'ensemble de ces « effets pervers » et de les traiter comme une conséquence normale et non pas accidentelle du

<sup>5</sup> Cf N Rosenberg, « *Adam Smith on the division of labour : two views or one ?* » in *Readings in the history of economics ideas* (éd. I. H. Rima), New York, 1970.

développement de la société civile. Il comprend par exemple que la division du travail produit nécessairement à la fois de la richesse sociale et de l'aliénation. Avec la division du travail, note-t-il, « le travail devient d'autant plus absolument mort, il devient le travail d'une machine ; l'habileté de l'ouvrier singulier devient d'autant plus infiniment bornée, et la conscience de l'ouvrier d'usine est rabaissée au dernier degré d'abrutissement » (*Première Philosophie de l'esprit*, p. 128). Le rapport d'un travail singulier avec l'ensemble des besoins devient littéralement illisible (Hegel dit qu'il est « impossible à voir »), il se transforme alors en une « dépendance aveugle ». Hegel insiste d'autant plus sur ce processus qu'il est pratiquement le seul philosophe de son temps à pressentir les conséquences de la révolution industrielle qui s'annonce. Il comprend donc comment la société civile, c'est-à-dire le marché, construit et détruit en même temps la société. Cette constatation, qui est déjà présente dans ses premiers écrits, trouvera sa pleine expression dans les *Principes de la philosophie du droit*. « Si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, y écrit-t-il, on peut la concevoir comme un progrès continu et intérieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente, d'une part, car cette universalité produit les plus grands gains ; mais, d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps, l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement des avantages spirituels de la société civile » (§ 243). Tout en comprenant que la société civile est la condition de l'émancipation politique des individus, puisqu'elle implique le travail libre et présuppose la liberté et la mobilité sociale, Hegel est ainsi amené à développer une critique sévère du marché sur trois points principaux :

1. Le marché engendre une inégalité croissante entre les classes. L'inégalité naturelle s'accroît sans cesse par une sorte de nécessité mécanique, car entre le riche et le pauvre, la



détresse de ce dernier crée un lien. Il en résulte que « malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse, elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre » (§ 245). Il est d'ailleurs intéressant de signaler de ce point de vue que Hegel s'est intéressé de très près à tout le système anglais des *poor laws*, lisant notamment la traduction donnée par Garve du livre de J. MacFarlan, *Inquiries concerning the poor*. La limite de la société civile, c'est que, loin de pouvoir réduire la pauvreté, elle soit finalement obligée de la consacrer et de l'instituer.

2. Le mécanisme économique lui-même est sujet à différentes formes de déséquilibre qui ne peuvent pas se rétablir spontanément : fluctuations des marchés, changements de modes, innovations techniques, etc.

3. L'ensemble de l'économie obéit à une loi de déséquilibre tendanciel. Le paradoxe de ce déséquilibre est de prendre sa source dans la misère de ceux qu'il atteint le plus. Il y a donc un cycle infernal qui mène des inégalités de revenus à la sous-consommation. Ce mouvement est sans solution. En effet, si l'on impose à la classe riche d'entretenir les pauvres, la société civile contredit son principe de base selon lequel n'est membre de la société que celui qui assure sa subsistance par son travail indépendant. En étant assisté, le pauvre est socialement exclu, retombant dans sa situation de dépendance antérieure (cf. § 245).

Hegel comprend ainsi que la société civile, par une dialectique qui lui est propre, est « poussée au-delà d'elle-même » (§ 246). Elle est amenée à chercher, en dehors d'elle-même, des consommateurs ; il lui faut trouver de nouveaux débouchés. Elle doit donc s'extérioriser absolument pour se préserver. Mais une telle extériorisation ne saurait suffire : la société civile, laissée à son libre développement, ne peut pas être un moyen de réalisation de l'universel.

C'est sur la base de cette analyse que se développe la pensée hégélienne comme alternative au libéralisme économique. Elle peut être comprise, dès la *Phénoménologie de*

*l'esprit*, comme une tentative d'assumer jusqu'au bout la modernité tout en résolvant la contradiction entre l'universalisation de l'homme abstrait (*l'homo oeconomicus* des besoins) qu'elle réalise et l'appauvrissement de l'homme concret qu'elle provoque.

Pour mener à bien cette tentative, Hegel effectue un retour au politique. Contrairement à la représentation libérale de la société comme marché, il n'attend pas de l'économie qu'elle réalise la politique. La sphère de la richesse n'est pour lui que l'un des deux moments de la conscience objective, elle n'est que l'un des deux moyens de réalisation de l'universel. C'est pourquoi il comprend la question du monde moderne comme celle de l'opposition entre l'État (dans lequel l'individu est directement universel) et la société civile (dans laquelle l'individu ne réalise l'universel qu'indirectement). Il comprend d'ailleurs d'autant mieux la tentation libérale de réduction du monde à la sphère de la richesse qu'il a lui-même été fasciné par le monde économique de la société civile et qu'il a perçu la « nature » de la société civile comme historique. Pour les philosophes libéraux en effet, tout se passe comme si la dialectique État/société civile se réduisait à la manifestation d'une transition historique, le nouveau monde de la richesse se construisant sur les ruines de l'ancien pouvoir de l'État. Hegel, tout en étant parfois très proche de cette analyse (cf. notamment dans *la Phénoménologie*) en tire une conclusion différente : s'il conçoit la société civile comme dépassement de l'ancien monde, il pense également son avenir dans son propre dépassement. Pour lui, la société civile n'est qu'un moment de l'histoire, elle ne la clôt pas. Son développement, acquis dans le mouvement d'émancipation des structures historiques de la famille et de l'État, appelle en retour la constitution d'un nouvel ordre politique, adéquat aux problèmes qu'elle pose. Il évite ainsi de retomber dans la confusion entre la politique en général et la politique telle qu'elle est, qui est à la base de l'ambiguïté libérale et sur laquelle celle-ci fonde son projet de dissolution de la politique, toujours assimilée à la vieille politique (cf. en particulier Thomas Paine).

Il peut dépasser l'horizon libéral de la représentation de la société comme marché parce qu'il comprend historiquement cette représentation. La critique du concept d'utilité qu'il développe dans *la Phénoménologie de l'esprit* est particulièrement significative à cet égard. Dans son chapitre sur « l'*Aufklärung* », il montre bien comment le concept d'utilité a été un puissant outil d'émancipation de la vision religieuse du monde, le lien social n'ayant plus besoin d'être institué que par l'utilité naturelle des hommes les uns pour les autres. « Comme tout est utile à l'homme, écrit-il, l'homme est également utile à l'homme et sa destination est également de faire de lui-même un membre de la troupe utile à la communauté, et universellement serviable » (t. II, p. 113). Chaque homme devient ainsi à la fois une fin et un moyen : la morale sociale s'exprime donc par l'utilitarisme. Mais Hegel conçoit ce concept d'utilité comme un concept de combat. Il remplit une fonction positive en tant qu'il est un instrument d'émancipation, mais en fait il ne construit rien. Il montre ainsi l'impossibilité de transformer un concept polémique en concept positif. « Cette propre sagesse de l'*Aufklärung* se manifeste, écrit-il, nécessairement en même temps comme la *platitude même* et comme la *confession* de cette platitude » (*ibid.*). L'*Aufklärung* ne progresse donc qu'en réduisant la complexité et la richesse des relations sociales au schéma abstrait de l'utilité. Ce faisant, elle escamote la question essentielle, celle du mouvement de réalisation de cette utilité. Or, il s'agit justement pour Hegel de résoudre cette question. Il n'est plus simplement question pour lui de critiquer l'ancien monde ; il veut rendre le monde moderne vivable.

### 3. *Le dépassement difficile de la société de marché*

Hegel est ainsi le premier philosophe à comprendre l'importance de l'économie politique comme science de la société civile. Il est également le premier à en proposer une critique

conséquente, dénonçant la dictature de l'abstraction à laquelle revient un mode d'émancipation qui réduit l'homme concret à l'homme abstrait des besoins. Il comprend que le refoulement de la politique qu'implique le libéralisme équivaut à son réinvestissement déguisé sous la forme la pire qui soit : celle de la guerre. La guerre économique entre peuples, la guerre économique entre classes sociales devient en effet à ses yeux la conséquence naturelle du développement de la société civile.

Mais comment dépasser cette situation ? L'originalité de la pensée hégélienne est de concevoir le devenir du monde moderne d'une façon neuve. Son *Aufhebung* de Smith se fonde ainsi sur un triple refus :

1. Il refuse l'attitude romantique qui s'exprime dès 1799 avec *Die Christenheit oder Europa* (la Chrétienté ou l'Europe) de Novalis qui célèbre les « belles et brillantes époques où l'Europe était un pays chrétien ». Dans le mouvement romantique, la critique de la société civile et de la société industrielle se réfugie dans une simple nostalgie de la *Gemeinschaft*. Cette attitude n'a aucun sens pour Hegel, car il n'est pas possible de nier ainsi l'histoire. C'est pourquoi il critiquera également la Restauration politique qui est contradictoire : elle veut s'opposer au principe présent et nie ainsi la substance historique que cependant elle veut sauvegarder et restaurer<sup>6</sup>. Pourtant, comme les romantiques allemands, Hegel doit faire face à une triple déception : l'échec de la Révolution française, la perversion du nouveau monde économique de la société civile, l'incapacité de l'Allemagne à former un État. Mais il ne surmonte pas cette déception par une apologie de l'empire ou de la chrétienté, montrant même le caractère dérisoire d'une telle attitude. Il est d'ailleurs important de souligner que, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux auteurs, parmi les plus lucides dans leur analyse de la société moderne, se montreront incapables de dépasser une telle perspective nostalgique. C'est notamment dans ce sens

6. Cf. sur ce point l'excellent livre de J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*.

que l'on peut lire l'œuvre monumentale de Gierke. D'une façon générale, la naissance de la sociologie moderne sera significativement étroitement liée à cette question du rapport et de l'opposition entre communauté et société, pour reprendre la célèbre distinction de Tönnies (Cf. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887).

2. Hegel dénonce également l'impasse de l'étatisme. « En face de la liberté du commerce et de l'industrie dans la société civile, écrit-il, existe un autre extrême, qui est l'administration et la réglementation du travail de tous par des institutions publiques, ainsi par exemple, le travail antique des Pyramides et des autres ouvrages monstrueux d'Égypte et d'Asie, qui ont été produits pour des buts publics, sans la médiation du travail de l'individu déterminé par sa volonté et son intérêt particulier » (*Principes de la philosophie du droit*, § 236). Cet étatisme est en effet la négation et non pas le dépassement de la société civile : c'est au fond considérer l'esclavage comme un mode de réponse aux effets négatifs du développement du travail libre. Un tel étatisme se présente donc à son tour comme une forme nostalgique. Pour Hegel, la société civile est en effet un progrès historique, sur lequel il n'est pas possible de revenir : elle est la condition de l'émancipation de l'individu par rapport aux formes antérieures de dépendance représentées par la famille et l'État traditionnel. Il vaut encore mieux être « fils de la société civile » que sujet d'une autorité politique arbitraire.

3. Hegel refuse enfin la clôture du monde et la renonciation à l'universalité qu'impliquent par exemple les thèses développées par Fichte dans *l'État commercial fermé* (1800). Fichte ne fait en effet que prêcher le retour au nationalisme sur la base d'une politique économique rigoureusement mercantiliste. Il combine à la fois les inconvénients d'une société fondée sur le système des besoins et d'un État classique et autoritaire. « L'État juridique, explique-t-il, est formé par une multitude fermée d'hommes qui sont soumis aux mêmes lois, et au même pouvoir collectif suprême. Or, il s'agit de restreindre cette foule de gens aux limites d'un commerce et d'une industrie mutuels entre eux et pour eux, et quiconque n'est

pas soumis à la même législation et au même pouvoir coercitif doit être exclu de toute participation à ces relations. Elle formerait alors un *État commercial* et à la vérité un *État commercial fermé*, comme elle forme actuellement un *État juridique fermé* » (p. 24). Les propositions de Fichte sont en outre contradictoires avec le principe du développement historique de la société civile. Toute sa théorie du « droit exclusif à une activité libre et déterminée », comme renouvellement de la conception du droit de propriété, revient en effet à découper les activités économiques et sociales en autant de petits monopoles qu'il y a d'individus. Une telle formule, au demeurant originale, signifie en effet la suppression de tout progrès, puisque la division du travail ne peut plus exercer ses bienfaits. Hegel ne peut également que refuser la conception de l'État organisateur et répartiteur que doit parallèlement développer Fichte pour assurer l'égalité économique dans la société. L'égalité devient en effet dans ce cas un instrument de réduction de la liberté. C'est ainsi l'axe central de la pensée politico-économique allemande du XIX<sup>e</sup> siècle que Hegel critique par avance (cf. notamment List et Lassalle).

Que propose alors Hegel ?

Dans un premier temps, il semble se contenter de prôner un « libéralisme interventionniste », selon la formule de P. Chamley. Les intérêts des producteurs et des consommateurs pouvant entrer en conflit, il faut en effet « une réglementation intentionnelle supérieure aux deux parties » ; la dépendance dans laquelle se trouvent de grosses branches d'industrie par rapport à des aléas extérieurs dont les hommes isolés ne peuvent avoir une vue d'ensemble « rend nécessaire une prévoyance et une direction d'ensemble » (*Principes*, § 236). Mais Hegel ne se limite pas à corriger les effets naturels du marché ; son véritable objet n'est pas le rapport entre économie politique et politique économique. La vraie question n'est pas à ses yeux d'équilibrer les mécanismes économiques spontanés par une action centrale de régulation. Raisonner en ces termes, c'est en effet réduire l'action politique à l'intervention économique et donc rester en un certain sens dans le cadre de la philosophie libérale ; Adam Smith lui-

même n'écarte pas à priori une telle intervention, si elle a pour but d'aider le marché à se réaliser. La véritable préoccupation de Hegel c'est de construire politiquement ce que le marché promet mais ne peut pas tenir : la réalisation de l'universel. Contrairement à Godwin ou à Paine, il ne cherche pas à traduire politiquement les principes de Smith, mais à les transcender dans une vision nouvelle de la politique. C'est donc l'économique qui devient subordonné au politique et non l'inverse.

La solution de Hegel au problème réside dans le développement de sa théorie de l'État. Mais il a parfaitement intégré le sens de la tentative de dépassement de la politique dans le mouvement conduisant du concept de contrat au concept de marché. Il ne confond pas la réalisation de l'État comme « réalité en acte de l'Idée morale objective » avec l'apparition d'une *volonté collective*. Il ne peut dépasser Smith de façon positive et non pas régressive qu'à cette condition. Critiquer le marché sans assumer Smith, c'est en effet à ses yeux se condamner à retrouver Hobbes ou Rousseau. La politique ne peut donc transcender l'économie qu'à la condition de s'émanciper de la théorie du contrat. C'est ce que fait Hegel en concevant l'État comme expression d'une *volonté universelle*. Il reprend ainsi d'un même mouvement et Smith et Rousseau. L'avenir de la modernité consiste alors à comprendre le dépassement de la société civile, comme « État extérieur » des besoins et de l'entendement, dans l'État moderne comme « unité intime de l'universel et de l'individuel ».

Parallèlement, il conçoit le développement de la corporation comme expérience immédiate et limitée de l'universel que l'État est amené à réaliser totalement. « Le membre de la société civile, écrit-il, devient selon ses aptitudes particulières membre de la corporation dont le but universel est dès lors tout concret et ne déborde pas l'extension qui, dans l'industrie, appartient aux affaires et aux intérêts privés qui lui sont propres » (*Principes*, § 251). La corporation devient ainsi une « seconde famille » pour les individus, une « racine morale de l'État implantée dans la société civile ». En son sein les

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

contradictions propres à la société civile se réduisent. Le principe d'assistance qui équivaut à une forme d'exclusion sociale dans la société civile perd par exemple son caractère injustement humiliant lorsqu'il s'exerce à l'intérieur de la corporations fonctionne à la fois comme relais de l'universel et en tant que main invisible dans la société civile, ne se réalise ainsi que dans l'État à l'intérieur duquel la reconnaissance des corporations fonctionne à la fois comme relais de l'universel et comme garant du respect des droits individuels. Il ne s'agit pas pour Hegel d'un dépassement volontariste ou idéaliste de la société civile puisqu'il conçoit l'État comme réalisation d'une raison déjà présente et agissante. C'est en lui que la reconnaissance de tous et de chacun par tous et chacun, dont le principe de sympathie n'était qu'une approximation grossière, se réalise pleinement.

On sait toutes les accusations souvent injustes, aujourd'hui fort à la mode, dont est accablé cet aboutissement pratique de la philosophie hégélienne. Notre but n'est pas ici de le discuter en tant que tel<sup>7</sup>. Il nous semble par contre important de souligner que c'est sur le terrain de l'alternative à la pensée libérale, comme pensée de la société de marché, que se déploie l'œuvre hégélienne. Ce dépassement n'est certes que partiel, à l'intérieur même de sa propre logique. Hegel est par exemple contraint de reconnaître le côté irréductible de la guerre entre nations que le libéralisme avait pensé éliminer par le principe de l'harmonie naturelle des intérêts. Ce faisant, il renoue avec Machiavel que la tradition philosophique anglaise, de Hobbes à Smith, avait continuellement nié (pour Hobbes en refoulant la violence dans l'état de nature ; pour Smith en généralisant le principe d'identité naturelle des intérêts aux rapports entre nations). C'est dans les relations internationales que se condense en effet pour lui « le jeu le plus mobile de la particularité intérieure, des passions, des intérêts, des buts, des talents, des vertus, de la violence, de

7. On peut se reporter au classique *Hegel et l'État* de E. Weil, Vrin, Paris 1970.



l'injustice et du vice, de la contingence extérieure à la plus haute puissance que puisse prendre ce phénomène » (*Principes de la philosophie du droit*, § 340). Mais la guerre n'est à ses yeux que la dernière épreuve dans le mouvement de réalisation de l'Universel.

Il ne décrète pourtant pas la suppression des conflits et de la violence (comme les physiocrates par exemple), il ne fait que penser la nécessité et donc la possibilité de leur dépassement. Son utopie est historique en ce sens qu'il pense que le devenir de l'histoire universelle n'est pas dans « le simple jugement de la force » (§ 342) ; elle n'est plus contingente comme celle des théoriciens de la société de marché. Il réalise ainsi philosophiquement l'utopie de l'économie politique anglaise, faisant de l'État le lieu véritable de la société globale et totale. C'est en ce sens qu'il a pu lui-même se comprendre comme le moment ultime, et indépassable, de la modernité : il la reprend tout entière, assumant toute la négativité de son développement (cf. la critique de la société civile) mais en n'ayant pas d'autre horizon que de remplir son programme, celui de la réalisation d'une société unifiée et transparente. Il représente ainsi à la fois le moment le plus lucide de la critique du monde moderne et le redoublement de son illusion de réalisation de l'universel.

## 8. Marx et le retournement du libéralisme

### 1. *L'horizon libéral de la pensée de Marx*

On sait que la critique de Hegel constitue le moment fondateur de la pensée de Marx. Ce renversement de Hegel par Marx a généralement été compris comme un retournement ayant pour objet de remettre Hegel sur ses pieds. Mais le rapport Marx/Hegel est constamment réduit, du moins pour le marxisme dominant, à une simple opposition entre une pensée idéaliste et une pensée matérialiste. Du même coup, les véritables racines historiques de la pensée de Marx se trouvent gommées et occultées. Pourtant, il n'est pas faux de raisonner en termes de retournement. Mais cette interprétation ne prend tout son sens que si on la situe par rapport au travail de Hegel sur l'économie politique anglaise. Dans ce cadre, l'*Aufhebung* de Hegel par Marx doit être comprise comme un retour au libéralisme. *Marx critique en fait Hegel avec Adam Smith*. Toute sa lecture des *Principes de la philosophie du droit* témoigne de cette critique libérale de Hegel. Si elle ne se donne pas explicitement comme telle, ce n'est que parce que Marx lit Hegel et Smith comme s'ils étaient sans rapports. Il lit Hegel comme un pur philosophe et il lit Smith comme un pur économiste. Il est d'ailleurs significatif qu'il se soit seulement concentré dans sa *Critique du droit politique hégélien* sur les chapitres que Hegel consacre à l'État, comme si cet aboutissement de la pensée hégélienne n'était pas le produit d'une réflexion sur la société civile. De la même façon, Marx ne s'intéresse qu'à *la Richesse des nations* ; il se préoccupe visiblement peu de la *Théorie des sentiments*

*moraux*<sup>1</sup>. Il se masque ainsi à la fois la formation philosophique de l'économie politique de Smith et la formation économique de la philosophie de Hegel. On peut seulement signaler à sa décharge que certains textes fondamentaux de Hegel, comme *la Première Philosophie de l'esprit* (Iéna, 1803), dans lesquels le travail sur l'économie politique anglaise est particulièrement lisible, n'étaient pas connus de son temps.

Si Marx critique Adam Smith, cette critique se développe uniquement sur le terrain économique. On serait presque tenté de dire qu'elle reste « technique » comme en témoignent notamment les longs développements des *Théories sur la plus-value*. Il peut ainsi « dépasser » économiquement Smith, notamment à partir de la production du concept de plus-value, tout en restant sur le terrain de sa philosophie politique implicite. Ce rapprochement apparaît encore plus net si on compare sa critique de Hegel avec les théories d'un Godwin qui n'avait fait que transposer et prolonger Smith dans le champ politique. Toute l'œuvre de Marx est en effet traversée par deux thèmes politiques essentiels qui sont également centraux dans ce que nous avons appelé le libéralisme utopique : l'extinction du politique et la critique des droits de l'homme. Il nous semble que la philosophie de Marx prend un sens nouveau si on la comprend dans cette perspective.

La critique essentielle que Marx adresse à Hegel, c'est d'avoir théorisé la séparation entre la société civile et l'État et de n'avoir pu surmonter cette division qu'en développant un véritable « formalisme de l'État ». Pour Marx, la division entre la société civile et l'État, qui se donne dans la coupure entre le citoyen et le bourgeois (comme homme, pour reprendre la problématique hégélienne), est l'expression d'une société brisée. Or, l'État ne représente qu'un universel

1. Ce dernier livre n'est cité qu'une seule fois dans *Le Capital* (livre I, La Pléiade, p. 1128) et encore n'est-ce que pour se féliciter de la peur que Smith inspirait aux bien-pensants qui l'accusaient de propager l'athéisme en Angleterre.

abstrait et extérieur, parce qu'il ne peut être que séparé. C'est donc une illusion et une contradiction que de penser réaliser l'unité de la société dans la société politique. C'est la société civile seule qui peut être le lieu de cette unité. Il écrit ainsi dans *la Sainte Famille* : « C'est l'intérêt qui tient unis les membres de la société bourgeoise dont le lien réel est donc constitué par la vie civile et non par la vie politique (...). La superstition politique est seule à se figurer de nos jours que la cohésion de la vie civile est le fait de l'État, alors que, en réalité, c'est au contraire la cohésion de l'État qui est maintenue du fait de la vie civile » (p. 147). Toute la *Critique du droit politique hégélien* est fondée sur une telle réhabilitation de la société civile contre l'État. Et si Marx critique radicalement la société bourgeoise, c'est en tant qu'elle n'est pas une société civile véritablement réalisée, comme nous le verrons plus loin.

C'est en ce sens qu'il renverse Hegel : en renouant avec la vision libérale de l'autosuffisance de la société civile. Toute la philosophie politique de Marx se fonde sur cette représentation. Comme Godwin, il conçoit la démocratie comme un état social et non pas comme une forme de gouvernement politique. « Dans la vraie démocratie, écrit-il, l'État politique disparaît » (p. 70). Elle part de l'homme pour faire de l'État l'homme objectivé et non pas, comme Hegel, de l'État pour faire de l'homme l'État subjectivé. Pour Marx, la démocratie véritable n'est donc rien d'autre que « l'élément réel qui se donne dans l'organisme politique total, sa forme raisonnable » (p. 178). Elle se confond avec le mouvement naturel d'une véritable société civile. C'est pourquoi « l'abrogation de la bureaucratie peut seulement consister en ce que l'intérêt universel devienne *réellement* l'intérêt particulier » (p. 93, c'est Marx qui souligne). A ses yeux, la politique ne peut être qu'aliénation et subordination dès lors qu'elle est identifiée avec une séparation. A ce propos, il ne craint d'ailleurs pas de manifester une certaine admiration pour la période du Moyen Age dans laquelle « propriété, commerce, société, homme, tout est politique » et où « chaque sphère privée a un caractère politique ou est une sphère politique » (p. 71).

« Quand l'articulation de la société civile était encore politique et que l'État politique était la société civile, écrit-il, cette séparation, le *doublement* de la signification des états, n'existait pas. Ils ne signifiaient pas telle chose dans le monde civil et telle autre chose dans le monde politique. Ils ne prenaient pas une signification dans le monde politique mais *se signifiaient eux-mêmes* » (p. 138). C'est donc logiquement qu'il définit le Moyen Age comme « *la démocratie de la non-liberté* » (p. 71, c'est moi qui souligne). La démocratie véritable n'est pour lui que la résorption du politique dans le social, elle est la réalisation d'une société immédiate à elle-même.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la critique que Marx fait de la constitution comme « système de médiation » (Hegel). Pour lui la démocratie représentative, qu'il s'agisse d'une représentation d'états sociaux ou d'une représentation de citoyens indifférenciés et égaux, est une contradiction dans les termes. La société civile ne peut que se séparer et se diviser si elle se représente. Il reprend Rousseau, qui estimait que la *volonté commune* ne se représente pas, en posant que *l'intérêt commun* ne se représente pas. Sur ce point sa critique de Hegel est pratiquement une reprise de Smith : « Le passage de l'intérêt privé à l'universel n'est pas non plus une loi organique consciente mais il est au contraire médiatisé par le hasard et s'accomplit à *l'encontre* de la conscience. Et Hegel veut partout dans l'État la réalisation de la volonté libre ! » (p. 103). C'est en fait la théorie de la main invisible et de l'harmonie naturelle des intérêts qui lui sert à critiquer le mouvement hégélien de réalisation de la volonté universelle dans l'État. Mais si la démocratie comme forme de gouvernement représentatif est inacceptable, elle peut pourtant mener à la démocratie réelle à travers le processus d'*universalisation* de l'élection. Le suffrage universel, une fois libéré de toutes les limitations dont il reste l'objet, revient en effet à manifester à l'intérieur même de la sphère politique comme domaine séparé l'exigence de sa dissolution : il tend à faire coïncider la société civile et la société politique. « Dans ces conditions, écrit-il, la signification du pouvoir législatif considéré comme

un pouvoir représentatif disparaît entièrement. Le pouvoir législatif est ici représentation au sens où *chaque* fonction est représentative, au sens où le cordonnier, par exemple, dans la mesure où sa fonction répond à un besoin social est mon représentant, où chaque activité sociale déterminée comme activité générique, représente seulement le genre, c'est-à-dire une détermination de ma propre essence, où chaque homme est le représentant de l'autre. Ici, il est représentant non par quelque chose d'autre qu'il représente mais au contraire parce qu'il *est et fait* » (p. 183). A la limite, le suffrage universel tend donc à supprimer la politique, *il se confond avec le marché*. Ce texte est remarquablement éclairant. Il manifeste, en effet, de façon limpide l'horizon libéral de la pensée de Marx qui voit dans la réalisation d'une société de marché la figure de la démocratie véritable. Dire que chacun est mon représentant dans la mesure où sa fonction répond à un besoin social, c'est en effet faire de la répartition sociale des tâches le fondement suffisant du lien social : c'est reconnaître le marché comme principe d'organisation sociale. C'est en ce sens que *l'on peut comprendre le retournement de Hegel par Marx comme un retour à Smith* : c'est la négation de la négation de Smith par Hegel.

Dans cette perspective, le but de Marx est bien de théoriser le dépérissement de la politique. La question du dépérissement de l'État n'est que seconde à ses yeux, elle n'est guère qu'une conséquence. Mais il ne confond pas la question du politique avec celle du gouvernement. Il conçoit au contraire tout à fait que le dépérissement de l'État, comme expression de la division sociale (qu'il identifie avec la division des classes), laisse subsister des fonctions gouvernementales. Mais elles ne sont plus à proprement parler politiques, elles se transforment en de « simples fonctions administratives ». Nous retrouvons là le thème libéral de la *simplicité politique* : la politique devient simple parce qu'elle n'est constituée que de tâches de *gestion*, elle n'est donc plus à proprement parler politique. C'est ce qui permet de comprendre que le dépérissement de l'État chez Marx, n'étant que la forme que prend l'extinction du politique, n'est pas contradictoire avec le

maintien des fonctions simples d'administration sociale. L'État moderne est à la fois critiqué en tant que forme politique exprimant la division de la société en classes (thème de l'extinction du politique) et en tant qu'appareil bureaucratique compliqué (thème de la simplicité politique) ; ces deux aspects n'étant que superficiellement reliés par Marx qui établit un lien fragile entre le développement du parasitisme bureaucratique et l'intérêt de la bourgeoisie qui consiste à occuper des postes de fonctionnaires bien rémunérés<sup>2</sup>. Mais par-delà cette question du dépérissement de l'État, il nous apparaît essentiel de souligner que Marx ne fait pas que dénoncer l'État de classe et l'État bureaucratique, c'est également l'État comme *État de droit* qu'il vise. Comme Godwin et la plupart des utilitaristes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Marx critique en effet le concept même de droits de l'homme.

Pour Marx, parler des droits de l'homme, c'est accepter de renoncer à l'universel. A ses yeux, la problématique des droits de l'homme revient à répéter et à consolider la séparation État/société civile et la coupure homme/citoyen. Il voit dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1791 la formulation accomplie de cette séparation qu'il analyse longuement dans sa réponse de 1843 à *la Question juive* de Bruno Bauer. Les droits de l'homme consistent en effet à poser le principe de la liberté de chacun sans nuire à autrui ; ce faisant « le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le *droit* de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même » (*Question juive*, p. 38). Ils ne sont ainsi que le complément de l'abstraction politique. Revendiquer les droits de l'homme, ce n'est donc rien d'autre que de revendiquer « l'esclavage émancipé » (*la Sainte Famille*, p. 148), c'est confondre l'émancipation de l'homme avec sa transformation en bourgeois, puisque la société bourgeoise est justement l'expression

2. Cette analyse caractériserait en effet davantage un « État clientéliste » qu'un État moderne. Sur cette question, se reporter à l'analyse du dépérissement de l'État dans *Pour une nouvelle culture politique* (p. 48-50).

de la division entre le travailleur et le citoyen ; c'est conforter la réduction de la société civile en société civile bourgeoise, réduction qui a pour corollaire nécessaire la constitution d'une société politique séparée. Dans une véritable société civile (nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par là chez Marx) au contraire, « l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique » (*Question juive*, p. 45). C'est pourquoi il dira dans *la Sainte Famille* que l'État moderne et la société bourgeoise ce sont les droits de l'homme. Ceux-ci sont à la société moderne ce que l'esclavage est à la société antique. La lutte pour les droits de l'homme n'est donc qu'une lutte illusoire. « Aucun des prétendus droits de l'homme, écrit-il dans *la Question Juive*, ne dépasse l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (p. 39). On retrouve là encore une problématique très proche de celle de Godwin, avec cette différence importante que Marx n'y prend pas comme Godwin, qui reste ambigu sur ce point, la société bourgeoise comme véritable figure de la société civile. Dans la *Critique du droit politique hégélien*, il emploie d'ailleurs des termes proches de ce dernier en faisant du principe du gouvernement de la raison la condition d'un véritable dépérissement de la sphère du droit. « La volonté d'un peuple, affirme-t-il, peut tout aussi peu que la volonté d'un individu passer par-dessus les lois de la raison (...); le pouvoir législatif ne fait pas la loi : *il la découvre et la formule seulement* » (p. 105, c'est moi qui souligne). Extinction du politique et dépérissement du droit sont ainsi logiquement articulés chez Marx comme chez Godwin. La distinction marxiste classique entre droits formels et droits réels doit ainsi être bien comprise. Il ne s'agit pas d'opposer des droits véritables, complets, à des droits limités et contradictoires, des droits pour tous les hommes à des droits principalement utiles à la bourgeoisie (la liberté de l'industrie par exemple). Marx montre au contraire que l'on ne peut pas choisir entre



les droits. Les droits « réels » n'expriment donc rien d'autre que la suppression des droits de l'homme tout court. La véritable émancipation est inséparable d'une extinction du droit. Cette conception n'est pas seulement caractéristique du « jeune Marx », elle traverse bien l'ensemble de son œuvre. La *Critique du programme de Gotha* (1875) est particulièrement significative à cet égard. Marx y montre longuement que le droit, qui n'existe que comme *droit égal*, est toujours, dans son principe même, le droit bourgeois. C'est la société marchande, régie par le système de la valeur d'échange, qui est en réalité « le système de la liberté et de l'égalité » (*Grundrisse*, II, p. 621), puisque l'échange s'y fait toujours valeur contre valeur<sup>3</sup>. Dans ce contexte, le droit égal ne peut être qu'un droit inégal pour un travail inégal. Il insiste longuement sur ce point pour montrer aux socialistes allemands que leur revendication d'un « partage équitable du produit », loin de dépasser le droit bourgeois s'y inscrit totalement ; ce qu'il ne conteste pas comme nécessité dans une période de transition, au contraire, puisque la perfection du capitalisme précède nécessairement l'avènement du socialisme, mais à condition que cette signification bourgeoise de la revendication d'égalité soit bien claire. Pour Marx, il faudra en effet aller au-delà et dépasser dans une phase supérieure de la société communiste cet horizon borné du droit bourgeois, de façon à réaliser le principe réellement novateur : « De chacun ses capacités à chacun selon ses besoins. »

C'est sur la base de cette théorie de l'extinction du politique et du dépérissement du droit que se construit l'ensemble de la philosophie marxiste. Et c'est en ce sens que le libéralisme politique, du type de celui de Godwin, en constitue l'horizon indépassable. Et il n'est guère possible, à ce propos, de trancher entre les œuvres de Marx. C'est bien dans l'ensemble d'entre elles que l'on retrouve cette philosophie qui ne fait qu'être « gérée tactiquement » de façon différente selon qu'il

3. On sait d'ailleurs que c'est à partir de cette constatation fondamentale, déjà mise en lumière par Smith, que Marx peut développer toute sa théorie de la plus-value.

s'agit d'œuvres à dominante théorique ou de textes d'intervention politique. Mais dans tous les cas, même s'il développe des principes apparemment contradictoires, Marx reste toujours fidèle à ce fondement libéral. Quand il substitue la nécessité pratique d'une prise du pouvoir politique par le prolétariat à la théorie du « mouvement réel » de la société, son objectif reste bien le même : celui du dépérissement de la sphère politique. Il ne fait alors qu'articuler dans le temps le moment du renforcement du politique (dictature du prolétariat avec renforcement de l'État) et le moment du dépérissement du politique. On comprend pourquoi ses épigones, Lénine en tête, ont érigé la dialectique, réduite à la possibilité d'affirmer des choses contradictoires, en grand principe de justification de tous leurs changements de cap tactiques !

S'il fallait trouver une coupure chez Marx, ce n'est pas entre les œuvres de jeunesse et les œuvres dites de la maturité qu'il faudrait trancher, mais bien plutôt à l'intérieur même des œuvres de jeunesse. La seule et fondamentale rupture dans la pensée de Marx, il n'est en effet possible de la localiser qu'au début des années 1840. C'est à cette période, en effet, que Marx passe d'une conception de la démocratie fondée sur les droits de l'homme à une conception de l'extinction du politique. C'est entre son article de 1842 sur « Les vols de bois », dans lequel il réclame pour les pauvres un élargissement des droits, et la *Critique du droit politique hégélien* qu'il faut situer la rupture, si l'on tient absolument à en découvrir une.

## 2. *L'individualisme de Marx*

Toute la philosophie moderne peut être comprise comme une philosophie du sujet. Elle se pose en effet en s'opposant à la représentation organique traditionnelle de la société qui concevait celle-ci comme un tout dont chaque individu n'était qu'une parcelle sans autonomie. Dans cette mesure la distinction holisme/individualisme rend assez bien compte de la

différence fondamentale entre les sociétés traditionnelles et la société moderne telle qu'elle s'est progressivement développée à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Comment Marx s'inscrit-il dans cette distinction ? La réponse à cette question est décisive car elle constitue une clef essentielle d'analyse de son rapport à la modernité ; tout du moins si l'on accepte, comme une première approximation, le caractère pertinent du clivage holisme/individualisme. Au niveau des idées reçues, la plupart des marxistes et des anti-marxistes s'accorderaient probablement sans peine pour convenir que Marx n'est pas individualiste, au sens vulgaire et commun du terme, et que sa philosophie prend au contraire la société globale ou la collectivité comme sujet de référence. Je pense avec Louis Dumont et Michel Henry qu'il n'en est rien<sup>4</sup>.

Toute la philosophie de Marx peut en effet être comprise comme une tentative d'*approfondissement de l'individualisme moderne*. Sa critique du capitalisme et de la société bourgeoise ne prend tout son sens que si on la situe dans cette perspective. Il montre même longuement dans *le Capital* comment le capitalisme présente la particularité de faire progresser la société considérée globalement et abstraitement tout en faisant régresser les hommes individuellement. « En fait, écrit-il, c'est seulement par le gaspillage le plus énorme du développement d'individus particuliers qu'est assuré et réalisé le développement de l'humanité en général » (t. VI, livre III, p. 107). *Le Capital* regorge d'exemples qui illustrent cette contradiction ; Marx ne cesse d'y accumuler les références précises aux rapports et reportages sur la condition ouvrière qui manifestent le contraste entre la richesse globale de la société et la pauvreté de la majorité de ceux qui la constituent. Michel Henry a justement écrit à ce propos que *le Capital* est le mémorial et le martyrologe des individus de son temps. Le concept de lutte des classes lui-même n'a d'ailleurs de sens que dans le cadre d'une représentation

4. Notre réflexion sur ce point a été fortement stimulée par la lecture de *Homo aequalis* de Louis Dumont et de *Marx*, t. II : *Une philosophie de l'économie* de Michel Henry.

individualiste de la société. Dans une société traditionnelle, il n'a au contraire aucune signification. Les différences sociales s'inscrivent alors dans une représentation organique globale d'ordres sociaux distincts mais complémentaires qu'il est impossible de bouleverser ; chaque individu ne peut que revendiquer un plus juste traitement mais sans jamais songer à s'émanciper de la place à laquelle il est assigné. La lutte des classes implique au contraire la possibilité d'un renversement des places dans la société ; elle inclut la perspective d'une société sans classes, c'est-à-dire d'une société mobile et indifférenciée. La lutte des classes est impensable en dehors d'une représentation de la société comme marché.

Mais Marx n'en accepte pas pour autant la conception de l'individu telle qu'elle se donne dans la philosophie du XVIII<sup>e</sup>. S'il repousse l'idée hégélienne de *volonté* universelle, il consacre également de longues pages à critiquer *l'Unique et sa propriété* de Max Stirner qui exalte le rôle de la volonté individuelle. L'individualisme de Marx se construit dans un mouvement critique dans lequel on peut distinguer trois étapes.

1. Dans un premier temps, Marx dénonce la fiction de l'individu isolé sur laquelle se fondent nombre de théories du contrat social primitif, selon lesquelles ce sont des individus naturellement indépendants (cf. Rousseau) qui décident librement de s'unir pour former une société. Sur ce point il rejoint tout à fait les analyses de Hume ou des historiens de l'école écossaise qui avaient bouleversé les représentations traditionnelles de l'institution du social en montrant comment c'était le besoin et non pas le désir abstrait de société qui avait réuni les hommes. Marx montre longuement dans *la Sainte Famille* le non-sens de cette représentation de l'individu comme atome. Il vaut la peine de le citer longuement. « L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, écrit-il, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument*

*plein*, en pleine félicité, l'infortunée réalité sensible, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu ; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui (...). Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un besoin, une nécessité, qui transforme son égoïsme, son intérêt personnel en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui » (p. 146-147). C'est donc la logique économique de l'intérêt qui constitue le lien social réel et non pas l'État. C'est pourquoi « ces atomes ne sont des atomes que dans la *représentation*, dans le ciel de leur imagination ».

2. Dans un deuxième temps, Marx montre comment cette *représentation* de l'individu n'est qu'un produit historique de circonstances déterminées. « Cet individu du XVIII<sup>e</sup> siècle, note-t-il, est le produit, d'une part de la dissolution des formes sociales du féodalisme et, d'autre part, des forces productives nouvelles, surgies depuis le XVI<sup>e</sup> siècle » (*Grundrisse*, t. I, p. 11). L'individu isolé, l'*homo æconomicus* libre de ses déterminations, n'a jamais existé à ses yeux, « ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la société bourgeoise que les divers liens sociaux apparaissent à l'individu comme de simples moyens pour atteindre ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure » (*ibid.*, p. 12). Pour Marx, il y a toujours eu « au départ des individus produisant en société ». La conception de l'individu telle qu'elle se développe au XVIII<sup>e</sup> n'est donc rien d'autre qu'une *représentation historique* ; elle n'est qu'une idéologie qui fait apparaître comme une vérité éternelle ce qui n'est que le produit d'un mode d'existence sociale particulier. L'explication de Marx sur ce point n'est pourtant pas complètement cohérente. Si cette représentation de l'individu naît au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la société bourgeoise, comment expliquer alors les fondements de la représentation de l'individu qui sont à la base de toutes les théories du contrat social depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ? Pour résoudre cette contradiction, Marx est contraint logiquement de n'y voir que des « anticipations de la société bourgeoise » (*Grundrisse*, t. I, p. 11). Du même coup, il gomme la distinction entre le mouvement d'émancipation

de la politique vis-à-vis du religieux (qui s'opère dès le XIII<sup>e</sup> siècle) et le mouvement d'autonomisation de l'économie par rapport à la politique (qui se réalise effectivement au XVIII<sup>e</sup> siècle). Capitalisme, société bourgeoise et société moderne s'équivalent à ses yeux. Alors que les robinsonnades ne sont que l'effet dans la sphère économique de la représentation politique moderne de l'individu, Marx les considère implicitement comme le fondement de cette représentation. Il n'y a d'ailleurs aucune robinsonnade chez Smith. Quand il parle du pêcheur et du chasseur isolés, ce n'est que dans un but démonstratif, ce sont des abstractions qu'il construit dans un but pédagogique, pour faciliter la compréhension de certains raisonnements. C'est une facilité méthodologique, et non pas une prise de position philosophique. Pour Smith, c'est en effet au contraire l'échange qui est premier, c'est à partir de lui qu'il faut comprendre la division du travail et non l'inverse : sans échange, il n'y aurait pas des pêcheurs et des chasseurs séparés, il n'y aurait que des pêcheurs qui seraient en même temps des chasseurs.

Malgré ces contradictions, il est pourtant possible de saisir le sens de la critique de Marx : ce n'est pas la notion d'individu qu'il repousse en tant que telle, ce n'est que l'abstraction de l'*homo œconomicus* qui se développe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il ne fait même que dénoncer cette abstraction pour restituer à la notion d'individu son sens intégral. Le paradoxe de la société bourgeoise réside en effet dans le fait que la reconnaissance de l'individu s'effectue dans le mouvement même qui produit son aliénation. C'est la catégorie d'intérêt qui se trouve alors remise en cause.

3. Dans un troisième temps, Marx procède ainsi à une critique radicale du concept d'intérêt sur lequel se fonde la représentation bourgeoise de l'individu. Pour lui, l'intérêt n'est que l'expression d'une séparation entre l'individu et sa vie : « Quand il est question d'intérêt, le bourgeois qui réfléchit glisse toujours un troisième terme entre lui et sa vie » (*Idéologie allemande*, p. 241). Il constitue une médiation destructrice, il pose l'individu en le rendant étranger à lui-même. La catégorie d'intérêt revient en effet à réduire la

multiplicité des besoins et des aspirations. Comme il le développera longuement dans *le Capital* ou dans les *Grundrisse*, le travail de l'individu est condamné à prendre « la forme abstraite de la généralité », à n'être appréhendé qu'en référence à un équivalent général. La société bourgeoise constitue ainsi un obstacle à l'universalité des besoins, en les rendant tous homogènes et équivalents. La richesse se présente donc d'une façon limitée si elle n'est appréhendée que dans ces termes : c'est tout le sens que Marx donne à la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange. En réduisant l'individu à son intérêt économique, l'activité sociale est donc « pétrifiée », elle se transforme en une puissance objective qui domine les individus et sur laquelle ils n'ont plus aucun contrôle. La propriété elle-même renforce cette aliénation. Loin d'être un attribut qui élargirait l'existence de l'individu, elle ne fait qu'accentuer sa division intérieure : elle contraint chacun à exister comme bourgeois, c'est-à-dire comme individu dont l'existence est rétrécie à la seule sphère de l'intérêt (cf. *Idéologie allemande*, p. 260-264). C'est pourquoi le seul objectif révolutionnaire est d'abolir la propriété et non pas de l'élargir.

La critique de l'intérêt se traduit ainsi par une critique de la société marchande dans laquelle les rapports entre les individus se figent dans les choses. La vie sociale y est réduite aux « rapports de trafic (qui) sont devenus la base de tous les autres », les relations entre personnes se présentent de façon inversée comme un rapport social entre les choses. Tous ces éléments de l'analyse de Marx sont suffisamment connus pour qu'il ne soit pas nécessaire de les développer plus longuement. Il est seulement utile de souligner que Marx ne pensait pas pouvoir dépasser cet état de choses par une généralisation du concept d'intérêt. Il ne s'agit pas pour lui de substituer l'intérêt commun à l'intérêt privé. Agnès Heller a bien montré que le concept d'intérêt de classe était introuvable chez Marx<sup>5</sup>. L'intérêt général ne peut être que l'ensemble des intérêts égoïstes. Se référer à la catégorie d'intérêt, même en

5. Cf. A. Heller, *La Théorie des besoins chez Marx*.

parlant d'intérêt général ou d'intérêt de classe, c'est obligatoirement pour Marx rester à l'intérieur du monde capitaliste. Il ne s'agit donc pas d'élargir la notion d'intérêt, mais de la supprimer, de ne plus en faire le fondement de l'activité individuelle et sociale.

Le projet de Marx s'inscrit en ce sens très clairement dans une perspective d'élargissement et de dépassement de la représentation traditionnelle de l'individu. Il se présente comme le théoricien d'une sorte d'*individualisme intégral*, fondé sur la recherche d'un développement de l'ensemble des potentialités et des virtualités dont chaque individu est riche. Mais il ne conçoit pas ces potentialités comme ayant une existence autonome, c'est la société qui est à ses yeux la condition de l'individualité : l'homme « n'est pas seulement un animal social, mais encore un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société » (*Grundrisse*, t. I, p. 12). Conception qui est au demeurant fort proche de celle d'Adam Smith, puisque pour celui-ci c'est la propension à l'échange qui fonde la division du travail et donc la capacité à exister à la fois comme être singulier et comme être indispensable aux autres êtres. La conception de Marx n'est absolument pas essentialiste, elle est principalement relationnelle : « L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux » (*Thèses sur Feuerbach*, vi). La pleine réalisation de l'individu suppose ainsi une société de communication pleinement réalisée, transparente. La société doit être un pur commerce entre individus sans médiation de la marchandise. Ce point doit d'ailleurs retenir notre attention. Il est en effet significatif que Marx emploie souvent les termes de *Verkehr*, *Verkehrsform* pour désigner les relations sociales. Or ces termes ont en fait un sens commercial très net en allemand. Il est ainsi frappant que Marx les ait employés : comme s'il était lui-même tout entier immergé dans une représentation commerçante de la société, comme si le commerce était l'archétype de toute communication (on peut d'ailleurs se souvenir sur ce point de la dualité de signification économique et sociale du mot commerce depuis le xviii<sup>e</sup> siècle).



cle ; cf. chapitre III). Sa perspective est ainsi celle de la réalisation d'une véritable société civile qui soit une *menschliche Gesellschaft* et non plus seulement une *bürgerliche Gesellschaft*<sup>6</sup>. La société bourgeoise n'est qu'une caricature, une réduction de la société civile comprise comme commerce pur entre les hommes. Ce n'est que dans le communisme que l'individu se réalisera à la fois comme individualité et comme être social ; le communisme n'est en effet rien d'autre que « le retour complet de l'homme à lui-même en tant qu'être social, c'est-à-dire en tant qu'être humain » (*Manuscrits de 1844*), il est la condition du « libre développement des individus » (*Idéologie allemande*).

### 3. L'extinction de l'économie

Le communisme comme dépassement de la société bourgeoise nécessite la suppression de la médiation de l'intérêt dans les rapports sociaux sur laquelle elle se fonde. C'est seulement à cette condition que les rapports entre les hommes pourront se transformer en un pur commerce. *Le Communisme implique en ce sens l'extinction de l'économique*. Ce point est souvent négligé dans l'analyse de la pensée de Marx. Il est pourtant essentiel car il constitue une des clefs de voûte de l'ensemble de son système. Expliquons-le. Marx n'entend pas seulement contrôler ou réorienter l'économie, de telle sorte qu'elle soit dirigée vers la satisfaction des besoins et non plus vers la production de profit. Son analyse philosophique est beaucoup plus radicale : c'est le principe même de l'échange marchand qu'il remet en cause. C'est même la sphère économique *en tant que telle* qui est à ses yeux la source de l'aliénation des individus. Il assimile en effet explicitement le capitalisme à la société marchande et plus profondément

6. Le fait que Marx emploie uniformément le terme de *bürgerliche Gesellschaft* rend d'ailleurs difficile la traduction parce qu'il désigne tour à tour soit la « vraie » société civile, soit la société bourgeoise.

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

encore le capitalisme à l'économie tout court<sup>7</sup>. L'ensemble de l'œuvre de Marx est incompréhensible en dehors de cette assimilation qui constitue le chaînon logique qui articule sa philosophie et sa critique de l'économie bourgeoise. C'est pourquoi le communisme est équivalent à la société d'abondance. C'est seulement dans une société d'abondance que l'économie est abolie, puisqu'il n'y a plus de rareté. Sinon, écrit-il dans *l'Idéologie allemande*, « c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue » (p. 64). Dans *le Capital*, il reprendra à plusieurs reprises cette idée-force : c'est seulement au-delà de la production que commence l'épanouissement de la richesse humaine. Le monde de la richesse intégrale est radicalement contradictoire avec celui de la richesse limitée (l'économie). Cette constatation est fondamentale pour Marx et elle est présente dès ses premiers écrits. Elle est à la fois le produit de son analyse de l'aliénation, qui reste prisonnière de la représentation libérale de l'économie, et le résultat de sa fascination par le capitalisme. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux points.

1. A partir du moment où il définit l'aliénation comme séparation, Marx est amené à critiquer *toutes* les formes de séparation de l'individu d'avec lui-même. C'était le sens de sa critique du politique en tant qu'elle se fonde sur la distinction entre l'homme et le citoyen. Logiquement, Marx devait être amené à reprendre cette analyse sur le terrain économique. Le divorce entre l'homme et le producteur ne peut être surmonté que par une critique radicale de l'économie politique, *en tant que science séparée et autonome* ; séparation qui n'est d'ailleurs que la reprise dans le champ de la théorie de ce qui se passe réellement dans la société (c'est le sens de la théorie marxiste de l'idéologie). Le communisme est ainsi à la

7. Au sens « substantif » du terme pour reprendre la distinction de Polanyi, c'est-à-dire l'économie comme science de la production et de la distribution des richesses dans un univers de rareté.

fois extinction de la politique et extinction de l'économie. Ce n'est qu'à la condition de cette double extinction que des « relations universelles » du genre humain pourront être établies. Le divorce entre l'homme et le producteur, qui se donne dans la contradiction historique entre les forces productives et les rapports sociaux, ne peut donc être dépassé que si les forces productives deviennent *pure praxis*, totalement identifiables à l'activité humaine dans toute sa richesse et sa diversité. Forces productives et rapports sociaux s'identifiant complètement : « C'est seulement à ce stade que la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle (...) à ce stade correspond la transformation du travail en manifestation de soi et la métamorphose des relations conditionnées jusqu'alors en relations des individus en tant qu'individus » (*Idéologie allemande*, p. 104). La suppression de l'aliénation comme séparation se traduit alors par une universalisation intérieure de la société par chaque individu ; l'activité de chaque individu prend un caractère universel, il n'y a plus de « sphère d'activité exclusive ». Chacun a « la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire la critique après le repas, selon son bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » (*Idéologie allemande*, p. 63). Dans ces conditions l'échange devient purement gratuit, il n'est plus fondé sur la nécessité et la dépendance, il devient don et communication. Les individus n'échangent plus des marchandises mais partagent leur pleine individualité. En effet, le travail humain, qui est la mesure de la valeur, n'est véritablement une valeur interchangeable que pour l'individu qui l'effectue. C'est seulement dans l'individu que des travaux qualitativement différents peuvent être la même chose puisqu'ils sont alors cet individu lui-même. L'échange marchand repose au contraire sur l'acceptation de la séparation de l'individu d'avec lui-même puisqu'il transforme nécessairement la particularité propre à un individu en généralité abstraite et commensurable (le temps de travail). C'est d'ailleurs pourquoi Marx parle si souvent du développement de l'art dans la société communiste : il représente par

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

excellence l'incommensurable, ce qui ne peut qu'être donné ou reçu mais en aucun cas échangé au sens strict du terme, c'est-à-dire réduit à une quantité abstraite et interchangeable de travail. C'est dans cette mesure que le communisme est indissociable de l'extinction de l'économie, désormais réduite à son sens formel (économiser, épargner). L'économie n'existe plus comme *sphère* d'activité séparée, elle n'est plus que l'*action* individuelle et collective en vue d'épargner le temps de travail pour accroître le temps libre. L'économie change ainsi de signification, elle devient le moyen du développement de l'individualité désormais transparente aux conditions de sa vie matérielle : « Le temps économisé peut être considéré comme servant à produire du capital fixe, *un capital fixe fait homme* » (*Grundrisse*, t. II, p. 230). C'est donc le temps libre, qu'il est impossible d'échanger, et non plus le temps de travail qui devient la vraie mesure de la richesse. C'est pourquoi il serait absurde de parler d'une économie politique du communisme. L'économie comme science de la richesse limitée disparaît avec son objet. Dans *son action économique*, la société n'a plus besoin que de méthodes *simples* de gestion de la production sociale. Il lui suffit de savoir compter pour économiser le travail. C'est en fait le retour à l'arithmétique politique, Marx dirait l'arithmétique sociale. La simplicité politique et la simplicité économique suffisent donc à gouverner la société communiste. Devenue immédiate à elle-même, elle n'a plus besoin de produire un savoir sur sa propre pratique. On sait que Lénine en politique et Trotski en économie en étaient suffisamment persuadés pour être contraints de s'étonner de la brutale résistance que les faits opposèrent à cette vision idyllique de la société simple !

Au fond de cette conception de l'extinction de l'économique, on peut se demander si ce n'est pas le rapport que Marx entretient avec son objet d'étude, le capitalisme, qui est en cause. Il finit en effet par faire de l'économie politique classique l'expression théorique exactement adéquate à la nature réelle de la société capitaliste. La façon dont il critique List (*Système national de l'économie politique*, 1841) est

particulièrement significative<sup>8</sup>. List reproche aux économistes classiques d'avoir conçu le genre humain sous forme d'une grande communauté internationale cosmopolite où régnerait l'entente universelle entre les différents intérêts individuels. Il fonde une théorie de l'économie nationale reposant sur les forces productives et critique la théorie de la valeur d'échange. List critique ainsi la *représentation* que les classiques se font de la vie économique internationale en montrant l'impact concret des problèmes politiques qu'ils négligent. Or, Marx le prend vivement à partie sur ce point. « Nulle part, écrit-il, il ne peut lui venir à l'esprit que les économistes n'ont fait que donner à cette situation sociale une expression théorique correspondante (...). Il ne critique jamais la société réelle, mais en bon Allemand, il critique l'expression théorique de cette société en lui reprochant d'exprimer la chose elle-même et non l'impression qu'on s'en fait » (*Critique de l'économie nationale*, p. 67). Marx est ainsi prisonnier de sa propre théorie de l'idéologie. En prenant l'expression théorique de l'économie politique comme la vérité du système capitaliste, il exclut qu'elle puisse être une *représentation inexacte ou fausse*. Il finit donc lui-même par prendre cette représentation pour la réalité. Sa critique de certains socialistes français mérite également d'être rappelée à ce propos (cf. *Grundrisse*, t. II, p. 620-622). Il leur reproche de vouloir démontrer que le socialisme est la réalisation des idées bourgeoises de la Révolution française. C'est pour Marx une tâche vaine que « la mise en pratique des idéaux de cette société, qui sont purement et simplement l'image réfléchie de la réalité existante ». Il considère en effet explicitement que le système de la valeur d'échange, c'est-à-dire le capitalisme, « est le système de la liberté et de l'égalité ». A la suite de cette critique, il reproche également à l'économiste américain Carey de vouloir faire appel à l'État pour rétablir l'harmonie économique, et défend l'idée que c'est au contraire l'intervention extérieure de l'État qui est la cause de la falsification des

8. List fut une des chevilles ouvrières de la réalisation du Zollverein ; il fut le secrétaire d'une association d'industriels dont le but était d'obtenir la suppression des douanes intérieures.

« harmonies naturelles » (p. 622-623). Marx se situe ainsi paradoxalement comme un intransigeant défenseur des représentations libérales les plus sommaires de la société. S'il ne les partage évidemment pas, il les conçoit toujours comme exactes. Dans ces conditions, toute sa théorie et sa critique de l'aliénation suivent les simplifications et les illusions de cette représentation. Sa critique radicale de la société bourgeoise est donc en grande partie la critique de la représentation libérale de la société bourgeoise, ce qui le conduit à situer à un niveau très abstrait les conditions de dépassement de cette société. La perspective communiste d'extinction de l'économie peut être comprise en ce sens comme l'effet de l'illusion du libéralisme économique dans le marxisme.

2. Mais Marx n'est pas seulement prisonnier de sa théorie générale de l'idéologie. Il est à la fois prisonnier des représentations libérales de l'économie et fasciné par le capitalisme dont la puissance se développe sous ses yeux. Il est le témoin à la fois horrifié et admiratif de la révolution industrielle qui bouleverse la face du monde. Il me semble que cet aspect de la pensée de Marx a trop peu souvent été souligné ; il a pourtant une fonction essentielle dans la formation de la radicalité de ses analyses. Marx conçoit la force du capitalisme comme irrésistible, il considère que son développement est inéluctable. On pourrait citer de longues pages du *Capital* ou d'autres œuvres qui témoignent de son rapport au capitalisme, à la fois fait de répulsion violente et d'attrance ambiguë. La façon brutale dont il dénonce les limites de l'action ouvrière en est le signe, comme s'il estimait parfois que le capitalisme méritait historiquement de vaincre. Il n'y voit que des escarmouches, bien incapables d'entamer le formidable pouvoir du capital, ne faisant même que le renforcer involontairement (cf. par exemple *Salaires, Prix et Profits*). Le capital ne peut être dépassé qu'à la condition de son triomphe absolu : cette intime conviction est partout présente chez Marx. Il ne conçoit donc le communisme que comme la conclusion du processus historique dont le capitalisme est porteur : lorsque l'appauvrissement de la masse de l'humanité ira de pair avec un développement des forces productives permettant de

réaliser l'abondance. Marx considère ainsi explicitement que c'est de la pleine réussite économique du capitalisme que dépend la possibilité de son abolition. C'est à cette condition qu'il peut penser simultanément la réalisation du communisme et l'extinction de l'économie comme sphère d'activité. Si le capitalisme ne remplissait pas sa mission historique, s'il n'amenait pas aux portes de l'abondance, le communisme deviendrait impossible. Marx est ici logique avec lui-même. Puisque l'économie est déterminante, elle ne peut être que tout ou rien. Il est impossible à ses yeux de subordonner l'économie à la politique (ce serait en outre remplacer un mode d'aliénation par un autre), comme le suggérait Hegel, ou de réduire la sphère d'activité économique dans la société, comme le proposait Godwin.

Sa critique de l'aliénation et sa fascination pour la puissance du capitalisme se conjuguent ainsi pour l'aider à penser le communisme comme extinction de l'économie. Son analyse présente pourtant une contradiction sur laquelle il est utile d'insister. En faisant de l'abondance, résultat du développement des forces productives, une condition pratique *préalable* du communisme, Marx est en effet amené à se contredire. Expliquons-le. L'abondance, en supprimant la rareté, supprime le besoin. Or, il reconnaît lui-même que « le besoin social, ce qui règle le principe de la demande, est essentiellement conditionné par les rapports des différentes classes entre elles et par leur position économique respective » (*le Capital*, t. VI, livre III, p. 197). La notion de besoins n'existe donc que saisie dans le système social des besoins ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une redondance du concept de rapports sociaux (idée déjà fortement exprimée par Hobbes et par Hegel). L'abondance, comme suppression des besoins, n'a rien à voir en ce sens avec le niveau de développement des forces productives : elle est uniquement le produit de l'égalité des rapports sociaux. L'abondance peut se définir ainsi comme l'état social dans lequel la dialectique besoin d'imitation/besoin de différenciation ne joue plus ; elle exprime simplement le fait que la diversité des individus est vécue sur le mode de la différence et non plus de l'inégalité. La frugalité et l'abondance s'équiva-

lent en ce sens (se reporter sur ce point au rôle que joue la frugalité dans la philosophie économique de Smith, cf. chapitre II). Marx n'aurait donc logiquement aucun besoin de s'appuyer sur le développement des forces productives pour penser la réalisation d'une société communiste. Au contraire, il est plus facile de travailler avec un concept relativement opératoire (la frugalité) qu'avec un concept limite (l'abondance). Si Marx pense le développement du capitalisme et des forces productives, ce n'est donc pas parce qu'il part de la présupposition, nulle part démontrée, que le mouvement du capitalisme ne peut être ni freiné, ni contrôlé et que son émergence constitue la seule véritable révolution qui ait jamais eu lieu dans l'histoire de l'humanité. Le matérialisme historique est ainsi également le produit indirect de sa fascination pour le capitalisme.

#### *4. De l'harmonie naturelle des intérêts à l'harmonie naturelle des hommes*

Le mouvement de la pensée de Marx est double. Dans un premier temps, il reprend la représentation économique libérale de la société pour critiquer la politique comme médiation inutile et aliénante. Cette représentation est en effet à ses yeux la traduction exacte de la réalité de la société bourgeoise. Dans un deuxième temps il critique philosophiquement la société bourgeoise proprement dite, et non pas sa représentation, en dénonçant l'aliénation qu'engendre la médiation de l'intérêt économique. Il conçoit aussi logiquement le communisme comme double extinction de la politique et de l'économie, c'est-à-dire comme une société qui n'est plus séparée et dans laquelle aucune médiation extérieure ne règle les rapports entre les hommes. C'est la société bourgeoise qui dépasse en elle-même la médiation politique et c'est le communisme qui, réalisant l'abondance, permet de supprimer la médiation économique.



Marx détend en ce sens une conception de l'*harmonie naturelle des hommes* qui transcende les limites bourgeoises de l'harmonie naturelle des intérêts. L'harmonie naturelle des intérêts est en effet une représentation qui ne correspond qu'à une réalité historique déterminée et dépassable, bien qu'elle ait été un progrès nécessaire. Marx dira dans cette perspective de l'utilitarisme qu'il est une « illusion philosophique, historiquement justifiée » (*Idéologie allemande*, p. 452). Il parcourt ainsi un chemin qui est exactement l'inverse de celui de Smith. Nous avons montré que le grand tournant de la *Théorie des sentiments moraux* résidait dans le passage de l'harmonie par la sympathie, jugée précaire par Smith, à l'harmonie des intérêts. Pour Smith, l'intérêt ou l'utilité constituent en effet une garantie de l'harmonie, le terrain concret sur lequel le lien social peut continuer de s'établir même s'il n'y a plus de bienveillance réciproque entre les hommes (cf. chapitre II). Dans sa critique de la société bourgeoise et de la médiation de l'intérêt, Marx ne fait donc que renouer avec les théories classiques du XVIII<sup>e</sup> sur la sympathie et l'harmonie naturelle des hommes. Il ne dépasse Smith qu'au prix d'une véritable régression ; redoublant ainsi la régression politique de Smith et de toute la modernité vis-à-vis de Machiavel<sup>9</sup>. C'est pourquoi Marx se sent aussi à l'aise avec tous les « matérialistes » du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'hésitant pas à qualifier Mandeville de « caractéristique de la tendance socialiste du matérialisme » (*la Sainte Famille*, p. 158). Ce « matérialisme » lui apparaît en effet comme le véritable naturalisme. Et on se souvient que, dans les *Manuscrits de 1844*, il ne définissait pas le communisme autrement que comme naturalisme achevé. Pour Marx, c'est la société bourgeoise qui a corrompu l'individu, en le réduisant à n'être socialement que la manifestation de son intérêt économique. Dans un autre contexte que la société bourgeoise, l'arithmétique des passions produira spontanément l'harmonie, elle n'aura plus besoin du support de l'intérêt pour produire l'harmonie sociale. Marx se consi-

9. Penser Marx comme « l'autre de Machiavel » (Claude Lefort) est donc doublement juste et éclairant.

dère ainsi comme l'héritier direct d'Helvétius. Il pense implicitement le fonctionnement naturel de la société communiste dans les termes avec lesquels Helvétius pensait le fonctionnement de la société en général<sup>10</sup>. Le communisme devient ainsi le lieu de réalisation de la philosophie la plus classique du XVIII<sup>e</sup>, il retourne à La Rochefoucauld. Marx exprime d'ailleurs très clairement cette filiation dans *la Sainte Famille* : « Quand on étudie les doctrines matérialistes de la bonté originelle et des dons intellectuels égaux des hommes, écrit-il, de la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, de l'influence des circonstances extérieures sur l'homme, de la grande importance de l'industrie, de la légitimité de la jouissance, etc., il n'est pas besoin d'une grande sagacité pour découvrir les liens qui le rapprochent nécessairement au communisme et au socialisme » (p. 157). Alors que Smith avait conçu l'économie comme réalisation de la philosophie du XVIII<sup>e</sup>, Marx pense cette réalisation dans la suppression de l'économie, c'est-à-dire qu'il la pense en elle-même.

Comment rendre compte de ce qu'il faut bien appeler une régression ? Il me semble que les causes sont de deux sortes. Marx a d'abord une vision très simplifiée du mouvement de la modernité. Il ne distingue pas le moment d'émancipation de la politique vis-à-vis du religieux et le moment d'émancipation de l'économique par rapport au politique. Or nous avons montré que la naissance de l'économie politique n'est compréhensible que si on la saisit dans ce double mouvement de la modernité confronté à une redéfinition de l'institution et de la régulation du social. Pour Marx, la question de l'émancipation vis-à-vis de la religion résume à elle seule la modernité. Le communisme n'est rien d'autre qu'un athéisme intégral. C'est la religion qui exprime en définitive toutes les aliénations de l'homme. Il écrira significativement dans *le Capital* : « Le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions de travail et de la vie pratique présente-

10. On se souvient que chez Helvétius le terme d'intérêt n'est pas économiquement caractérisé. Il n'est que le nom générique de la puissance des passions humaines.

ront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature » (t. I, livre I, p. 91). La société ne produit donc des effets pervers qu'en tant qu'elle est aliénée, la religion étant le symbole de l'aliénation comme séparation. Marx réalise ainsi absolument l'illusion moderne de la transparence sociale, le libéralisme de Smith ayant en quelque sorte compensé son idéalisme politique par un certain cynisme économique. C'est sa critique de la religion qui lui masque la réalité d'une division fondamentale et intérieure de l'homme et de la société ; elle lui permet de saisir cette division comme purement historique et extérieure. Il reste là encore prisonnier de sa théorie de l'idéologie. Puisque la religion peut être à priori supprimée et dépassée, la division et l'aliénation de l'homme qu'elle représente exactement peuvent donc être supprimées. Toute son « utopie » repose logiquement sur ce postulat de la possibilité de suppression de la religion ; il ne se pose jamais la question de savoir, pour reprendre ses propres termes, si elle n'exprime pas une détresse réelle qui est ontologiquement celle de l'homme. Il ne la conçoit que comme historique et passagère. C'est à partir de ce dernier point que l'on peut d'ailleurs analyser la deuxième cause de ce que nous avons appelé la régression de Marx. C'est sa conception de l'histoire qui est ici en cause : il la survalorise et la dévalorise en même temps. Il la survalorise en ce sens qu'elle est pour lui le moyen d'idéaliser la vraie nature de l'homme, en montrant que la division sociale n'est qu'un produit historique : l'histoire devient chargée d'expliquer tout ce qui est manquement à la transparence dans l'homme et dans le rapport entre les hommes.

Mais parallèlement, il est logiquement contraint de la clore avec l'instauration du communisme puisque celui-ci réalise la transparence. L'histoire n'existe ainsi que comme histoire de l'aliénation : elle devient elle-même historique.

Il nous faut pourtant résoudre une dernière question, centrale chez Marx : celle du rapport entre la future société communiste comme transparence réalisée, association de la

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

pleine liberté entre les hommes, et les formes historiques antérieures de vie communautaire. On sait que Marx s'est souvent appuyé sur celles-ci pour critiquer la société bourgeoise, qualifiant même le Moyen Age de « démocratie de la non-liberté ». Dans *le Capital*, il souligne longuement que dans la société du Moyen Age les rapports sociaux apparaissent pour ce qu'ils sont, des rapports entre personnes, la forme naturelle du travail se présentant dans sa particularité et non pas dans sa généralité abstraite, comme dans la société marchande. « Ces vieux organismes sociaux, écrit-il, sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise ; mais ils ont pour base l'immaturité de l'homme individuel » (t. I, livre I, p. 91). Est-ce à dire que le communisme n'est rien d'autre que ces vieux organismes sociaux plus la maturité et l'épanouissement de l'homme individuel ? Marx n'est pas loin de le penser. C'est pourquoi il s'est intéressé à la commune paysanne russe, qui réalise à ses yeux l'association immédiate, de la même façon il fait référence à l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans qui produit pour ses propres besoins. Les célèbres brouillons de sa *Lettre à Vera Zassoulitch* sont particulièrement intéressants de ce point de vue. Il y montre que la communauté paysanne est le point d'appui de la régénération sociale en Russie, mais qu'elle ne peut être préservée qu'au prix d'une Révolution car elle est contradictoire avec le capitalisme ambiant qui ne cesse de vouloir la dissoudre : « Pour sauver la commune russe, il faut une Révolution russe. » Il y a dans toute l'œuvre de Marx *une nostalgie sous-jacente pour la Gemeinschaft* ; c'est d'ailleurs ce terme qu'il emploiera pour décrire le communisme comme communauté immédiate et transparente. Marx vitupère de façon significative H. Sumner Maine<sup>11</sup> qui distingue société et communauté en montrant le progrès que représente le passage d'une société régie par le statut (communauté) à une société régie par le contrat ; il ne voit dans cette distinction

11. Auteur du célèbre *Ancient law : its Connection with the Early History of Society, and its Relations to Modern Ideas* (1861).

qu'un simple souci d'apologie du capitalisme (cf. Pléiade, t. II, p. 1568). Comme l'a très bien montré Louis Dumont (cf. *Homo aequalis*), le communisme apparaît ainsi comme la réappropriation de l'aspect communautaire primitif ou médiéval dans le cadre d'un plein épanouissement de l'individu moderne libéré de ses limitations propres à la société bourgeoise. Ce qui ne va pas sans poser une question. Car comment concilier pleinement le principe de communauté et le principe d'individualité qui sont par définition contradictoires ? Marx n'avait justement pas les moyens théoriques de traiter cette question puisque sa conception du développement capitaliste l'amenait, allant en sens inverse de sa nostalgie immédiate, à insister sur la *continuité* du développement des forces productives (le capitalisme étant en germe dès le développement des villes et la renaissance du commerce) et à gommer les éléments de rupture culturelle. C'est donc là encore son incompréhension du mouvement de la modernité qui est en cause ; mais elle lui sert, là, à ne pas percevoir la nature de la contradiction qu'il développe.

Mais il me semble qu'il faut aller encore plus loin. En définissant le communisme comme société immédiate et transparente, Marx finit par concevoir une société complètement abstraite, dans laquelle chaque individu est un résumé de l'universalité, la société n'étant structurée que par un pur commerce entre les hommes. Le communisme, allant jusqu'au bout du retournement du libéralisme, finit par imaginer la possibilité d'un lien social qui ne repose sur rien d'autre que les « doux nœuds de l'amour », pour reprendre l'expression de Smith, écartant toute médiation politique ou économique dans les rapports entre les hommes. Marx perçoit cette difficulté et il la traite explicitement dans les *Grundrisse*, comme s'il était un moment conscient du caractère utopique de la vision d'une société sans médiation. « *Il faut naturellement une médiation* », écrit-il (*Grundrisse*, t. I, p. 109, c'est moi qui souligne). « Dans le premier cas (la société marchande), poursuit-il, on part de la production autonome des individus particuliers, qui est déterminée et modifiée *post festum* par des rapports complexes : la médiation s'effectue

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

par l'échange de marchandises, la valeur et l'argent, autant d'expressions d'un seul et même rapport. Dans le second cas (la société communiste), *c'est la présupposition elle-même qui sert de médiation* ; autrement dit, la présupposition c'est une production collective, la communauté étant le fondement de la production. D'emblée, le travail de l'individu y est posé comme travail social » (souligné par Marx). Ce texte est décisif. C'est la présupposition de la société comme totalité qui fonde la possibilité du lien social. Autrement dit, la suppression de la médiation politique et économique est rachetée par l'identification de tous les individus en un seul et même corps. Le communisme comme société de marché pure, société du pur commerce entre les hommes, achève donc l'utopie libérale au prix de la constitution contradictoire d'un organisme social total. Les aliénations ponctuelles sont remplacées par une seule et unique aliénation globale : l'homme est contraint à une universalité qui ne peut être réalisée que par une force extérieure à lui d'autant moins saisissable qu'elle se présente comme n'étant rien d'autre que lui-même. Le totalitarisme constitue ainsi le dernier mot de l'utopie de la transparence sociale. Cette vision n'a pas effleuré Marx pour une raison à mon sens essentielle : c'est qu'il fait souvent du modèle de la famille la référence de la communauté réalisée (cf. *le Capital*, t. I, livre I, p. 90, et t. II, p. 168). Qui se serait méfié de cette rassurante référence au XIX<sup>e</sup> siècle ? Qui n'aurait pas vibré à l'évocation d'un monde futur conçu comme une grande famille ?

## 9. Capitalisme, socialisme et idéologie économique

### 1. *Le libéralisme introuvable*

On a souvent dit que le xix<sup>e</sup> siècle marquait le triomphe du capitalisme libéral. Cette constatation est ambiguë. Si le capitalisme tout court impose en effet sa loi au monde entier, bouleversant les modes de vie et révolutionnant les modes de production, le libéralisme est par contre singulièrement absent de ce mouvement.

Au niveau des échanges internationaux et à l'échelle du siècle, c'est le protectionnisme qui est la règle et le libre-échange qui est l'exception. La France reste obstinément protectionniste pendant toute la première moitié du xix<sup>e</sup> siècle, maintenant même certaines prohibitions absolues en matière d'importations. Les États-Unis ne s'écartent pratiquement pas d'une politique douanière très restrictive pendant tout le siècle. L'Allemagne se referme sur elle-même après avoir réalisé son unité douanière intérieure avec la constitution du Zollverein en 1834. Seule la Grande-Bretagne fait exception en abolissant en 1846 les barrières douanières sur les céréales et en 1850 le célèbre *Acte de navigation* (1651), qui interdisait l'importation de marchandises de provenance coloniale sur des navires qui n'étaient pas anglais. Mais l'Angleterre n'est libre-échangiste que parce qu'elle est au faite de sa puissance industrielle. Elle espère inonder l'Europe, dont elle est l'atelier, de ses produits manufacturés. List écrira dans son *Système national d'économie politique* que le libre-échange n'est pour elle qu'un moyen de sa politique impérialiste : « C'est une règle de prudence vulgaire, lorsqu'on est parvenu au faite de la grandeur, de rejeter l'échelle avec laquelle on l'a atteint, afin d'ôter aux autres les moyens

d'y monter. » Cet exemple de l'Angleterre provoquera pourtant une certaine tendance à libéraliser les échanges en Europe dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup>, du moins sur une base strictement bilatérale : traité de libre-échange entre la France et l'Allemagne en 1862, traité de 1860 entre la France et la Grande-Bretagne. Mais ce mouvement ne sera qu'une courte parenthèse. Bismarck établira un tarif très protectionniste en 1879 et la III<sup>e</sup> République fera de même sous l'impulsion de Méline. En Angleterre même, la Chambre de commerce de Manchester, véritable citadelle du libre-échange qui avait formé l'*anti-Corn-law league* en 1839, réclamera en 1887 le retour au tarif. Si la majorité des théoriciens de l'économie continuent à prôner le libre-échange et à en démontrer les bienfaits, force est de constater que c'est pratiquement le protectionnisme qui triomphe.

C'est également au XIX<sup>e</sup> siècle que la plupart des pays européens développent une politique de colonialisation à outrance alors même qu'Adam Smith, suivi par tous les autres économistes classiques, avait longuement dénoncé l'illusion coloniale d'un point de vue économique. « Pour les inconvénients résultant de la possession des colonies, écrivait-il, chaque nation se les est pleinement réservés tout entiers ; quant aux avantages qui sont le fruit de leur commerce, elle a été obligée de les partager avec plusieurs autres nations » (cf. chapitre IV). La France, l'Allemagne et l'Angleterre se lancent pourtant dans une coûteuse compétition pour se partager le contrôle de l'Afrique.

En matière de politique intérieure, le libéralisme semble aussi oublié. Le rôle économique et social de l'État s'accroît presque partout, principalement en France et en Allemagne. Il s'agit beaucoup plus de faire aller que de laisser faire. La demande d'État devient l'une des revendications essentielles du mouvement ouvrier qui ne voit pas d'autre moyen pour améliorer sa condition<sup>1</sup>. Parallèlement, l'État se développe en suivant une logique politique propre.

1. Cf. *Pour une nouvelle culture politique*, ch. II : « Naissance d'une culture politique : le social-étatisme ».



Le principe sacro-saint de la libre concurrence ne résiste guère à la formation de trusts et de cartels puissants. Les ententes et les monopoles dominent le marché. Au XIX<sup>e</sup> siècle, il n'y a guère que la classe ouvrière qui soit soumise aux aléas et aux fluctuations du marché, d'ailleurs faussé à son détriment par l'entretien d'une forte armée industrielle de réserve. L'utopie de la société de marché n'a été que l'instrument intellectuel qui a permis de briser les réglementations qui faisaient obstacle à la constitution d'une classe ouvrière disponible pour les capitalistes (cf. par exemple l'abolition en 1834 de la loi de Speenhamland en Grande-Bretagne).

Au XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas le capitalisme libéral, c'est le capitalisme sauvage qui triomphe. Les « idées » libérales sont partout battues en brèche par la classe dominante quand elle ne peut pas les utiliser à son profit. L'efficacité pratique des théories libérales s'est limitée à l'abolition de la loi de Speenhamland, qui garantissait depuis 1795 une sorte de revenu minimum à tout individu, et à la victoire de Cobden, à la tête de l'*anti-Corn-law league*, pour faire abolir en 1846 les barrières douanières sur les céréales. C'est notamment à cette dernière action que se référeront tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle les économistes libéraux pour continuer d'espérer dans la force transformatrice de leurs idées. Bastiat ne cessera de s'attacher à cet exemple comme à un véritable mythe, l'entretenant dans l'illusion qu'il suffisait d'une action de propagande pour dissiper les ténèbres des préjugés et de l'ignorance et pour faire éclater les lumières de la raison et de la science. Le monde de l'économie politique et le monde de la société capitaliste resteront en général sans rapport. Pareto dira justement qu'« au point de vue exclusivement direct et pratique, on ne saurait trouver, jusqu'à ce jour, une grande utilité aux théories de l'économie politique » (*Marxisme et Économie pure*, p. 163). Pourquoi ce peu d'effets pratiques des théories libérales sur l'économie capitaliste concrète, alors même que l'économie politique classique se présente comme la science du monde nouveau ? La réponse à cette question est décisive. Elle est à la fois la clef d'une meilleure compréhens-

sion de ce qu'est le capitalisme et le moyen de clarifier le statut de l'économie politique classique.

L'expression de « système » capitaliste a souvent induit en erreur. Le capitalisme n'est pas la réalisation d'une utopie ou d'un plan de société. Il n'est pas le résultat d'une construction rationnelle et préméditée. Le capitalisme n'est que la *résultante de pratiques économiques et sociales concrètes*. Il désigne une forme de société dans laquelle une classe sociale, les capitalistes, contrôle l'économie et les formes d'organisation sociale qui interfèrent avec la vie économique. Cette définition peut sembler banale, et elle l'est effectivement. Elle permet pourtant de lever une équivoque permanente : celle qui consiste à assimiler le capitalisme à une idéologie (au sens de représentation du monde). Si la classe capitaliste peut masquer et justifier sa domination en ayant recours à une idéologie (au sens de discours justificateur et mystificateur), elle n'obéit à aucune autre règle que celle de son intérêt. C'est pourquoi elle peut être successivement libre-échangiste et protectionniste, étatiste et anti-étatiste. L'utopie libérale de la société de marché est en ce sens tout à fait étrangère au capitalisme. Le capitalisme n'a retenu de cette utopie que ce qui l'arrangeait pratiquement (l'affirmation de la propriété privée comme fondement de la société par exemple); il entretient en ce sens un rapport purement instrumental au libéralisme. Il combat l'État quand celui-ci échappe à son contrôle mais il le renforce en tant qu'il est un État de classe au service de ses intérêts et qu'il a alors pour fonction, selon la saisissante formule d'Adam Smith, de « permettre aux riches de dormir tranquillement dans leur lit ». Cela n'a donc aucun sens de critiquer le capitalisme en tant qu'il ne se conforme pas fidèlement aux principes du libéralisme économique et qu'il ne réalise pas le programme de l'utopie libérale. La seule liberté qu'il revendique est celle du capital, il est indifféremment libre-échangiste ou protectionniste selon que l'un ou l'autre favorise cette liberté. Il est d'abord un *pragmatisme de classe*. C'est ce qui rend les économistes classiques incapables

de saisir la nature du capitalisme : ils prennent pour un système ce qui n'est que la résultante d'une pratique sociale. Leurs velléités de transformation du capitalisme, avec la perspective de le rendre conforme à leur représentation libérale de l'économie, sont donc nécessairement sans effets. Ils perçoivent par exemple comme un mal ou une incohérence, qu'ils attribuent à l'ignorance de la « science économique », le développement de l'intervention de l'État et sont incapables de le comprendre comme un produit nécessaire. Marx sera le premier à rompre apparemment avec cette illusion de l'économie politique classique. Dans son *Discours sur le libre-échange* (1848), il montre ainsi qu'il ne sert à rien d'opposer le protectionnisme et le libre-échange. S'il se prononce en faveur de ce dernier, c'est dans une optique radicalement différente de celle de Bastiat par exemple : « En général, de nos jours, écrit-il ainsi, le système protecteur est conservateur, tandis que le système du libre-échange est destructeur. Il dissout les anciennes nationalités et pousse à l'extrême l'antagonisme entre la bourgeoisie et le prolétariat. En un mot, le système de la liberté commerciale hâte la révolution sociale. C'est seulement dans ce sens révolutionnaire, Messieurs, que je vote en faveur du libre-échange » (Pléiade, t. I, p. 156). Mais en même temps, Marx reste prisonnier de sa conception de l'idéologie, persistant à prendre le capitalisme comme la réalisation de l'idéologie libérale (cf. chapitre précédent). Il ne fait ainsi que déplacer l'illusion de l'économie politique classique. Au lieu de penser que le capitalisme sera la réalisation de la bonne société s'il se conforme aux principes libéraux, il considère qu'il ne sera révolutionnaire, c'est-à-dire qu'il mènera au socialisme dans le mouvement de ses contradictions, qu'à cette même condition. Le capitalisme ne remplit son « programme », sa mission historique, que s'il incarne l'utopie libérale.

C'est dans cette conception qu'il faut rechercher l'origine de toutes les critiques du capitalisme qui consistent paradoxalement à l'accuser de ne pas être fidèle à lui-même (en étant étatiste ou protectionniste) et de l'être trop (le libéralisme, c'est la liberté du seul capital et le capitalisme sauvage). Cette

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

ambiguïté n'est que le produit de l'incompréhension de la différence entre le capitalisme comme résultante de pratiques sociales et le capitalisme comme système théorique. Du même coup, c'est à la fois la critique de l'économie politique classique et la critique de la société capitaliste qui se trouvent faussées. L'économie politique est dénoncée pour ce qu'elle n'est pas, à savoir le simple reflet dans l'ordre de la théorie économique de l'idéologie bourgeoise. Le capitalisme est appréhendé comme ce qu'il n'est pas : la mise en pratique de l'économie politique classique. Reprenons l'exemple du protectionnisme. On ne peut l'expliquer et rendre compte de sa permanence tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle qu'à la double condition de comprendre le capitalisme comme résultant de pratiques sociales et comme preuve du caractère utopique de l'idéologie libérale. Le protectionnisme est en effet le double produit des intérêts de la classe capitaliste (les manufacturiers de Manchester regroupés autour de Cobden ne sont pour l'abolition des droits d'importation sur les céréales que parce que cela leur permettra de baisser les salaires ouvriers) et de la configuration des rapports de forces entre classes sociales. De ce point de vue le protectionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle est pour une large part le signe de la force politique des milieux paysans. Ferry dira significativement, alors qu'il était président de la commission des douanes au Sénat, que « le mouvement protectionniste actuel a ses racines dans la démocratie qui cultive la vigne, le blé. C'est pour cela qu'il a réussi<sup>2</sup> ». D'un autre côté, le protectionnisme est la manifestation concrète de la persistance et de la force des identités politiques nationales dont l'utopie libérale avait cru pouvoir se débarrasser en faisant du lien économique le rapport suffisant entre les hommes. Le succès du protectionnisme est ainsi à la fois la critique concrète de l'impensé politique et de la naïveté sociologique de l'économie politique classique et la manifestation de la nature réelle du capitalisme compris comme résultante de pratiques sociales. Le libéralisme est

2. Cité par J.-M. Mayeur, *Les Débuts de la III<sup>e</sup> République*, p. 205, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

donc doublement introuvable. Son échec historique n'est que l'envers de son illusion théorique. Même réduit à la seule recette du « laisser faire, laisser passer », il n'aura guère produit d'effets concrets. C'est la constatation de cet échec qui est la cause de nombreuses interrogations sur le statut même de l'économie politique tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

## 2. *Développement du capitalisme et désenchantement de l'économie politique*

La prise en compte de la distance entre la société concrète et le discours de l'économie politique classique fait éclater l'unité apparente de cette dernière. Mis à part des économistes finalement marginaux comme Bastiat, la plupart des théoriciens sont à nouveau amenés à se poser la question du statut et de la définition de l'économie politique. Ces interrogations se développent dans trois directions :

- le retour au projet politique : l'économie au service de la politique (List).
- L'économie politique réduite à un simple moyen pour assurer le bien-être général dans la société (Sismondi).
- L'économie pure comme théorie scientifique de l'échange (Walras).

1. List publie en 1841 son *Système national d'économie politique* après avoir été l'animateur d'une « association générale des industriels et commerçants allemands » militant pour l'union douanière intérieure de l'Allemagne. Le Zollverein ayant réalisé cet objectif en 1834, la question est rapidement posée de savoir quelle attitude adopter vis-à-vis de l'extérieur en matière douanière. List se fait alors l'ardent défenseur du protectionnisme, démontrant que l'instauration du libre-échange ne ferait que provoquer la soumission de l'Allemagne à l'économie anglaise alors toute-puissante. Mais

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

sa thèse ne peut pas simplement être comprise du point de vue de la défense des intérêts des industriels allemands. Il s'appuie également sur une critique extrêmement précise de l'économie politique de Smith dont il conteste les fondements. Il lui reproche notamment son « hypothèse cosmopolite » qui lui fait oublier qu'entre l'individu et l'humanité, la nation reste un espace décisif d'identité politique et sociale. List comprend la nation d'un point de vue politique et non plus seulement d'un point de vue social comme Smith (nation = société civile). Il retrouve ainsi les conceptions mercantilistes<sup>3</sup> qui ne séparent pas richesse économique et puissance politique. Le protectionnisme devient donc pour lui un instrument de gestion politique dans un univers à l'intérieur duquel les intérêts des nations sont regardés comme divergents (les relations politiques internationales en termes de puissance étant nécessairement un jeu à somme nulle). Il revient globalement sur l'acquis essentiel de la révolution de Smith consistant à considérer l'économie comme réalisation et dépassement de la politique, notamment au niveau international. L'économie politique change donc de statut théorique. List définit l'économie politique ou nationale comme « celle qui, prenant l'idée de nationalité pour point de départ, enseigne comment une nation donnée, dans la situation actuelle du monde et eu égard aux circonstances qui lui sont particulières, peut conserver et améliorer son état économique » (*Système national d'économie politique*, p. 227). L'économie politique est comprise comme politique économique. Elle n'est pas une science historique, mais un art appliqué. List montre par exemple comment il n'est pas possible de concevoir les tarifs douaniers comme application d'une théorie purement « économique ». Ils sont nécessairement à ses yeux la résultante d'un compromis entre les intérêts extérieurs propres aux nations et les intérêts intérieurs des différentes classes sociales (il montre même longuement comment les considérations électorales jouent un rôle déterminant dans la

3. Il est d'ailleurs intéressant de signaler les nombreuses rééditions d'auteurs mercantilistes classiques dans l'Allemagne de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

fixation des tarifs). L'originalité de List vient du fait qu'il rompt définitivement avec toute vision purement théorique de la vie économique. Le protectionnisme est prudemment présenté dans une perspective « d'éducation industrielle de la nation ». Il ne repousse pas le libre-échange dans son principe, laissant même entendre à plusieurs reprises qu'il s'agit seulement d'en rendre les conditions favorables. Il ne spéculé pas sur les possibilités de réalisation d'un monde dans lequel l'équilibre du rapport des forces favoriserait le dépérissement des objectifs politiques de l'économie. Il se place ainsi sur un terrain différent de celui de Smith dont il juge les théories utopiques plus que fausses, dans la mesure où elles correspondent à une représentation du monde et de la société qui n'a aucun rapport avec la réalité présente.

2. Comme List, Sismondi constate que l'économie politique classique construit un univers qui ne correspond pas à la réalité. Ses *Nouveaux principes d'économie politique* (1819) constituent la première critique sociale des conséquences de l'industrialisation. Il constate que le monde de l'économie est le champ des affrontements et des divisions entre les hommes et non pas de l'harmonie. Il est le témoin du capitalisme naissant et « des crises tout à fait inattendues (qui) se sont succédé dans le monde commercial ». Il voit les souffrances qui accompagnent l'industrialisation, les riches devenant plus riches et les pauvres plus pauvres. « C'est en présence de ces *convulsions de la richesse*, écrira-t-il, que j'ai cru devoir me placer pour revoir mes raisonnements, et les comparer avec les faits » (*Nouveaux Principes*, p. 51, c'est moi qui souligne). La démarche de Sismondi est particulièrement intéressante sur ce point. Il ne considère pas ces « effets pervers » de l'industrialisation comme de simples manquements de la réalité à l'économie politique classique. Il comprend au contraire ces effets inattendus comme un appel à remettre radicalement en cause les fondements mêmes de l'économie comme discipline. Tout le mal vient à ses yeux de ce que l'économie politique ait été progressivement conçue comme un savoir séparé des autres. Il s'agit pour lui de la remettre sur

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

ses pieds en partant du principe que « l'accroissement des richesses n'est pas le but de l'économie politique mais le moyen dont elle dispose pour procurer le bonheur à tous ». Son disciple Buret diagnostique dans le même sens : « Tout le mal vient de ce qu'on a fait d'une science morale une science mathématique et, surtout, de ce qu'on a séparé violemment des choses qui devaient rester unies. » L'économie politique doit donc être considérée comme une science sociale, comme celle du bonheur de l'homme. De ce point de vue, Sismondi se considère en rupture complète avec les économistes classiques. Parlant des *Principes de l'économie politique et de l'impôt* de Ricardo, il note clairement : « Nous sentons tellement que nous marchons sur un autre terrain, qu'à peine aurions-nous eu occasion de citer cet ouvrage, ou pour nous appuyer sur ses calculs, ou pour les combattre, si sa célébrité ne nous en avait quelquefois fait un devoir » (p. 92). C'est la dictature de l'abstraction que Sismondi dénonce chez les classiques ; il voit les désordres de l'industrialisation comme une sorte de coûteuse revanche de la réalité contre leurs simplifications et surtout leur étroitesse de vue. Il est d'ailleurs intéressant de noter sur ce point que Smith est épargné dans cette critique. Sismondi voit même en lui un « génie créateur ». Il l'apprécie dans la mesure où *la Richesse des nations*, « ouvrage immortel », se présente, selon lui, comme le résultat d'une étude philosophique du genre humain éclairée par l'analyse des révolutions économiques des temps passés. « Il s'efforçait, écrit-il, d'examiner chaque fait dans l'état social auquel il appartenait, et de ne jamais perdre de vue les circonstances diverses auxquelles il était lié, les résultats divers par lesquels il pouvait influencer sur le bonheur national » (p. 91). C'est aux disciples de Smith, qui se sont jetés dans l'abstraction, qu'il s'en prend, estimant que « la science entre leurs mains est tellement spéculative qu'elle semble se détacher de toute pratique ». Le mot d'ordre de Sismondi est donc le retour au concret. C'est dans cette perspective qu'il estime nécessaire que le gouvernement intervienne dans l'économie pour assurer le bien-être social, remettant en cause le principe du laisser faire et du laisser passer. De ce point de vue, économie



et politique sont inséparables, « haute politique » et « économie politique » étant les deux branches indissociables de la science du gouvernement qui doit se proposer pour but le bonheur des hommes réunis en société. Il reprend ainsi l'économie politique dans son sens étymologique (administration de la richesse nationale), revenant comme List, quoique dans un sens très différent (il prend en compte tous les membres de la société et non pas la société en général), à une conception politique de l'économie : « Nous regardons le gouvernement, écrit-il, comme devant être le protecteur du faible contre le fort, le défenseur de celui qui ne peut point se défendre par lui-même, et le représentant de l'intérêt permanent, mais calme, de tous, contre l'intérêt temporaire, mais passionné, de chacun » (p. 90). Sismondi se définit ainsi en complète opposition avec l'utopie libérale d'une extinction de la politique dans le cadre d'une harmonie naturelle des intérêts.

3. C'est dans un sens complètement différent que Walras cherchera à dépasser les limites et les abstractions de l'économie politique classique. Son point de départ est pourtant proche de celui de Sismondi ou même de List. Comme eux, il commença par s'interroger sur le statut et le champ de l'économie politique. Mais il n'aboutit ni au nationalisme pragmatique de List, ni au socialisme politique de Sismondi. Il entend rester entièrement dans le domaine scientifique. Il distingue à cet effet dans sa *Recherche de l'idéal social* (1868) trois parties dans l'économie politique et la science sociale :

— L'étude des lois naturelles de la valeur d'échange et de l'échange : *l'économie politique pure*.

— La théorie de la production économique de la richesse sociale, ou de l'organisation de l'industrie dans la division du travail : *l'économie politique appliquée*.

— L'étude des meilleures conditions de la propriété et de l'impôt, ou théorie de la répartition des richesses : *l'économie sociale*.

Walras se contentera volontairement d'approfondir la théo-

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

rie de l'économie politique pure<sup>4</sup>. Il entend ainsi faire strictement œuvre de science, refusant à priori de la confondre avec l'art (économie politique appliquée) ou avec la morale (économie sociale). Walras répond ainsi à l'abstraction généralisée et involontaire des classiques par le développement d'une abstraction spécifiée et conçue comme telle. L'économie pure se conçoit ainsi comme tout à la fois limitée dans son champ (l'échange sous un régime hypothétique de libre concurrence absolue) et dans sa finalité (la théorie mathématique d'un tel type d'échange). Walras pense qu'il part d'un sujet abstrait, l'*homo œconomicus*, et ne prétend pas le confondre avec l'homme concret ; il ne prétend pas que cette science soit toute l'économie politique. Mais il revendique que l'on considère l'économie pure comme n'importe quelle autre science physico-mathématique et que l'on accepte qu'elle puisse définir des types idéaux sur la base desquels est construit à priori un échafaudage de théorèmes et de démonstrations. A la question : « Ces vérités pures sont-elles d'une application fréquente ? », Walras répond : « A la rigueur, ce serait le droit du savant de faire de la science pour la science comme c'est le droit du géomètre (et il en use tous les jours) d'étudier les propriétés les plus singulières de la figure la plus bizarre, si elles sont curieuses. Mais on verra, ajoute-t-il, que ces vérités d'économie politique pure fourniront la solution des problèmes les plus importants, les plus débattus et les moins éclaircis d'économie politique appliquée et d'économie sociale » (*Éléments d'économie politique pure*, p. 30). Walras revendique ainsi la filiation avec toute la tradition fondée sur la séparation de l'économie et de la morale. Il critique à de nombreuses reprises le spiritualisme qui substitue partout le droit à l'intérêt, violentant le principe de la vérité scientifique en économie pure et anéantissant le principe de la justice en économie sociale, lui substituant la pratique de la philanthropie. Il se réclame au contraire d'une démarche matérialiste qui cherche à faire prévaloir l'intérêt

4. Bien qu'il ne se désintéresse pas du reste puisque son premier livre, publié en 1865, est même consacré aux *Associations populaires de consommation, de production et de crédit*.

contre le droit (cf. *Recherche de l'idéal social*, p. 58-59). C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il défendra constamment la solution mutualiste et coopérative et qu'il se considérera toute sa vie comme socialiste. Pareto, tout en ayant des opinions politiques différentes des siennes, continuera son œuvre en radicalisant sa séparation de l'économie et de la morale. Il donne ainsi la meilleure définition de l'économie pure : « Comme la mécanique rationnelle considère des points matériels, l'économie pure considère l'*homo œconomicus*. C'est un être abstrait, sans passions ni sentiments, recherchant en toute chose le maximum de plaisir, ne s'occupant d'autre chose que de transformer les uns en les autres les biens économiques. Il y a une mécanique du point ; il y a une économie pure de l'individu » (*Marxisme et Économie pure*, p. 107).

L'économie politique se définit chez Walras dans une radicale renonciation à l'universel. Elle réduit son champ et limite son objet au point de n'avoir que très peu de rapports avec l'économie politique classique. Cette accession à la théorie pure et à la modestie sonne le glas des grandes ambitions du xviii<sup>e</sup> siècle.

Le xix<sup>e</sup> siècle se traduit ainsi par un désenchantement généralisé de l'économie politique : qu'elle soit économie pure, politique économique, ou simple branche de la science du gouvernement, elle renonce à se présenter comme la science globale et unifiée du monde moderne. List, Sismondi et Walras, tout en travaillant dans des directions très différentes, contribuent à remettre l'économie dans une place subordonnée. Le marché n'est plus le concept central à partir duquel l'ensemble des relations sociales sont saisies : il n'est plus qu'un concept théorique à construire ou un mécanisme économique à corriger. De ce point de vue il y a bien double rupture dans l'histoire de l'économie politique. La première rupture, au xviii<sup>e</sup> siècle, traduit le passage de l'arithmétique politique à la science de la richesse, l'économie étant comprise comme réalisation de la politique et de la philosophie. La

seconde rupture, au XIX<sup>e</sup> siècle, traduit la volonté de dépasser la différence entre la réalité et la représentation libérale en renonçant aux ambitions de l'économie politique classique. Ce sont ces ruptures qui sont décisives et sur lesquelles il faut insister contre toutes les perspectives reconstructives qui imaginent le progrès continu et sans heurt d'un savoir unique qui cheminerait lentement de l'ignorance à la vérité. L'économie n'est pas un édifice auquel chacun aurait apporté sa petite ou sa grande contribution depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, voire depuis Aristote ; elle est d'abord le lieu d'une continuelle interrogation sur la nature même de son objet et les limites de son champ.

Il nous faut maintenant éclaircir une dernière question. Comment se fait-il que la théorie économique soit marquée du sceau de la modestie et de la conscience de ses limites au moment même où la société devient tout entière dominée par les activités économiques ? Ou encore, pourquoi l'économie politique classique apparaît-elle dans un monde qui ne soupçonne pas encore le développement du capitalisme et réduit-elle son champ et ses ambitions en un siècle où le capitalisme économique triomphe ? Mon hypothèse est la suivante : l'idéologie économique qu'exprime l'économie politique classique du XVIII<sup>e</sup> siècle ne se donne plus au XIX<sup>e</sup> siècle dans la science économique elle-même, pour toutes les raisons que nous avons évoquées dans les pages qui précèdent ; *elle se transfère globalement dans le champ politique.*

### 3. *L'effet politique de l'idéologie économique*

Rappelons tout d'abord les grandes caractéristiques de l'idéologie économique, telle que nous l'avons définie jusqu'à présent :

— Réduction du commerce au marché comme seule forme

« naturelle » de rapport économique. Occultation de l'économie du don et de l'économie administrée.

— L'échange, nécessairement égalitaire, est considéré comme l'archétype de tous les autres rapports sociaux.

— L'économie réalise la philosophie et la politique. L'harmonie naturelle des intérêts suffit à régler la marche du monde ; la médiation politique entre les hommes est considérée comme inutile, voire nuisible. La société civile, conçue comme un marché fluide, s'étend à tous les hommes et permet de dépasser les divisions de pays et de races.

Cette idéologie économique est celle qui se donne dans l'économie politique anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle, principalement chez Adam Smith. La société industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle façonne un monde totalement opposé à cette représentation. Il est évident que le capitalisme ne réalise pas cette utopie libérale. Il faudra toute la foi aveugle d'un Bastiat dans les vertus d'un « pur » capitalisme qui serait identifiable au « vrai » libéralisme pour continuer de penser que l'économie du XIX<sup>e</sup> peut remplir le programme de l'économie politique classique. Bastiat écrira significativement qu'il n'y a que deux préservatifs contre le communisme : la diffusion au sein des masses des connaissances économiques et la parfaite équité des lois émanées de la bourgeoisie ! Il ira même jusqu'à dire dans ses *Harmonies économiques* : « Communistes, vous rêvez la communauté. Vous l'avez. L'ordre social rend toutes les utilités communes, à condition que l'échange des valeurs appropriées soit libre » (*Œuvres*, p. 140). Cette phrase de Bastiat prête évidemment à sourire. Elle va pourtant beaucoup plus loin qu'une simple boutade. Elle manifeste en effet une réalité essentielle : entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, l'utopie libérale s'est transférée du champ économique au champ politique<sup>5</sup>. Bastiat reste l'un des rares économistes à conti-

5. Il va de soi que nous continuons dans tout ce chapitre de définir le libéralisme, sans autre précision, comme libéralisme utopique (représentation de la société comme marché) et non pas comme libéralisme positif (droits de l'homme).

nuer de penser dans les termes d'Adam Smith le rôle de l'économie dans la société, supposée réaliser en elle-même l'harmonie sociale. C'est pourquoi, globalement, l'utopie de l'économie politique anglaise semble s'être évanouie au XIX<sup>e</sup> siècle, se dégradant en une idéologie primaire véhiculée par la bourgeoisie montante alors même que la plupart des économistes désertaient le champ de l'économie du XVIII<sup>e</sup>. Ce n'est donc pas chez Ricardo, Sismondi ou Walras qu'il faut chercher le véritable héritage d'Adam Smith. Seule la réduction de Smith à un théoricien de l'économie, au sens nouveau que prend cette discipline au XIX<sup>e</sup> siècle, peut donner cette illusion. Tous les économistes du XIX<sup>e</sup> siècle se sont ainsi trompés dans leur lecture de Smith. Abordant *la Richesse des nations* avec leurs propres préoccupations, ils l'ont réduite à un traité scientifique sur la théorie de la valeur et de l'échange. Or, nous n'avons cessé de le souligner, la véritable signification de cette œuvre est philosophique, sociologique et politique. Les vrais héritiers de Smith, ce sont Godwin, Proudhon, Fourier, Bakounine, Saint-Simon, Marx. L'ensemble des grands thèmes de l'idéologie économique du XVIII<sup>e</sup> se retrouvent à la fois incorporés et transposés dans les idées socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle. L'internationalisme des producteurs, le ciment de l'intérêt de classe, l'apologie du travail et de l'industrie, le dépérissement de l'État et le passage du gouvernement des hommes à l'administration des choses : tous ces thèmes socialistes ne sont que le décalque et le prolongement des idées-forces de l'économie anglaise. Le libéralisme, comme idéologie économique développée, est impensable dans la société capitaliste du XIX<sup>e</sup>. Il ne peut exister que traduit dans une autre idéologie, annonçant un monde futur, non encore réalisé. C'est en effet parce qu'elle est une utopie que l'idéologie économique du XVIII<sup>e</sup> a pu se développer : elle ne peut se penser que dans un contexte qui ne présente pas le capitalisme et la révolution industrielle. L'utopie n'existe qu'antérieurement à toute possibilité d'infirmité historique. C'est justement parce qu'il est le premier à pressentir la nature réelle de ce monde nouveau, dans sa différence avec l'utopie économique, que Hegel peut critiquer

l'économie politique anglaise et s'efforcer de penser dans des termes nouveaux la réalisation de l'universel. L'utopie libérale continue donc de faire son chemin au XIX<sup>e</sup>, mais elle est contrainte de prendre un nouveau visage pour retrouver toute son ampleur. Pareto a ainsi raison de mettre sur le même pied l'utopie libérale (économique) et l'utopie socialiste (politique), constatant d'ailleurs que la première s'est à ce point dégradée au XIX<sup>e</sup> siècle qu'elle doit réduire son ambition à la poursuite d'objectifs fort modestes (la réalisation de tel traité de commerce, l'abrogation de telle loi, etc.). « L'utopie libérale, note-t-il, promettait à ses croyants un paradis terrestre, comme l'utopie socialiste, mais elle avait le tort de le placer dans des régions trop proches et accessibles. De telles promesses n'enflamment les hommes que lorsque leur réalisation est tellement lointaine que l'on ne peut la vérifier par l'expérience » (*les Systèmes socialistes*, t. II, p. 65). Le socialisme du XIX<sup>e</sup> reste en ce sens prisonnier du libéralisme. C'est l'absence d'une véritable critique du XVIII<sup>e</sup> qui constitue ainsi l'impensé radical du socialisme au XIX<sup>e</sup> siècle. Impensé largement dû à une occultation du rapport entre les idées révolutionnaires de 1789 et l'idéologie économique. Ce sont Sieyès, Paine et Robespierre, pour ne citer que quelques noms, qui ont délivré un certificat de révolution à l'idéologie économique, en tant qu'elle paraissait manifester avec l'assomption du marché la rupture la plus visible avec ce qu'ils pensaient être l'ancien régime. Il est vrai que la Révolution française présente la particularité de traduire dans les faits une mutation culturelle qui s'opérait depuis plus de quatre siècles tout en précédant de peu la mutation économique provoquée par la révolution industrielle. Extraordinaire coïncidence historique d'un retard excessif et d'une trop faible avance qui permet de comprendre ou d'excuser la lecture trop étroite de la modernité faite par le XIX<sup>e</sup> siècle, ses différentes étapes semblant se résumer en un moment unique.

Ce point de vue n'est évidemment que celui des théoriciens du socialisme. Le mouvement ouvrier, comme mouvement social, se réclame au contraire spontanément du libéralisme positif pour conquérir des droits et notamment le suffrage

universel. Mais le socialisme ne revendique que tactiquement ce libéralisme positif, il ne le conçoit que comme un moment historique et transitoire du processus de réalisation d'une société dont la finalité reste de dépasser la sphère politique elle-même. Lénine s'en est clairement expliqué dans *l'État et la Révolution*. Cette distinction est suffisamment connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y attarder.

Globalement, c'est donc dans la sphère politique que sont transférés les idéaux placés au XVIII<sup>e</sup> dans la sphère économique. L'utopie de l'extinction du politique trouve ainsi sa formulation définitive. Chez les auteurs de droite eux-mêmes, ce déplacement est d'ailleurs également sensible. Mais il ne s'opère pas sur le mode de l'utopie : il sert simplement de support, à l'intérieur même de la sphère politique, à un combat contre les idées démocratiques fondées sur les droits de l'homme. Si la bourgeoisie peut difficilement prétendre avoir réalisé l'harmonie universelle, elle cherche au moins à reprendre à son compte l'idée d'une extinction de la politique et des conflits, *hic et nunc*. Elle veut accréditer l'idée que la démocratie est un état social, qu'il est déjà réalisé même s'il est imparfait, et qu'elle n'est pas un mouvement de lutte pour les droits. Quand Guizot écrit *De la démocratie en France* (1849), il commence par affirmer que « le chaos se cache aujourd'hui sous un mot : Démocratie », pour combattre ensuite cette démocratie désordonnée en lui opposant le « fait nouveau et immense » que représente l'unité des lois et l'égalité des droits civils. La droite reprendra toujours à son compte cette conception de la démocratie comme état social, civil, pour l'opposer aux revendications d'extension des *droits* démocratiques au-delà de la seule sphère juridique. Cette conception sera développée et rationalisée tout au long du XX<sup>e</sup> siècle par tous les pouvoirs épris d'ordre. Ludwig von Mises, le grand économiste des années 1930 qui sera le précurseur de l'école de Chicago (de Hayek à Friedman), écrira ainsi que la démocratie a d'abord pour fonction « d'établir la paix et d'éviter tous les bouleversements violents » (*le Socialisme*, p. 80) ; elle n'a pas d'autre but que de réaliser dans le domaine de la politique intérieure ce que le



pacifisme s'efforce de réaliser dans le domaine de la politique extérieure. Comprise en ce sens, « la démocratie n'est pas seulement non révolutionnaire, mais elle a précisément pour fonction d'écartier la Révolution » (*ibid.*, p. 82). Il reprend ainsi, en le transposant dans la société telle qu'elle est, le jugement de Tocqueville sur l'Amérique (cf. *De la démocratie en Amérique*, t. II, 3<sup>e</sup> partie, ch. XXI, « Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares »).

Arithmétique des passions, harmonie des intérêts, fraternité universelle : c'est la même représentation de l'homme et de la société qui est à l'œuvre que ce soit dans l'économie du XVIII<sup>e</sup> ou dans la politique du XIX<sup>e</sup>. C'est en ce sens que l'idéologie économique est au cœur de la modernité. Elle ne fait pas que traduire la reconnaissance du caractère déterminant des problèmes proprement économiques : elle implique beaucoup plus profondément un rapport refoulé à la politique.

#### 4. *Le libéralisme dans nos têtes*

Le rapprochement théorique entre Smith et Marx peut étonner. C'est justement par cet étonnement que se traduit à mon sens l'aveuglement sur le sens profond de la modernité. Mais si on ne peut pas l'excuser, on peut au moins tenter de l'expliquer. Il est en effet possible de distinguer trois séries de phénomènes qui rendent compte de l'incompréhension historique de cette complicité profonde entre le libéralisme utopique du XVIII<sup>e</sup> et le socialisme utopique du XIX<sup>e</sup>.

1. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la lutte des classes s'est identifiée au combat entre le capitalisme et le socialisme, et le libéralisme a en même temps été assimilé au capitalisme. Du même coup, il y a eu continuellement confusion entre le niveau des représentations et celui des pratiques ; et ce particulièrement chez Marx à cause de sa théorie de l'idéologie. Anticapitalisme est devenu synonyme d'antilibéralisme, alors même que le socialisme n'avait pas d'autre perspective réelle que de

## LES AVATARS DE L'IDÉOLOGIE ÉCONOMIQUE

remplir le programme de l'utopie libérale. L'affrontement, au niveau des pratiques sociales, entre capitalistes et prolétaires a occulté cette filiation entre l'utopie libérale et l'utopie socialiste en identifiant à tort utopie libérale et idéologie bourgeoise, pour reprendre la distinction conceptuelle de K. Mannheim entre utopie et idéologie qui s'avère ici fort utile. Car si la bourgeoisie peut avoir une idéologie, elle ne peut plus être mue par une utopie dès lors qu'elle est en situation de gestion de la société : son programme se réduit nécessairement à la direction de la société en fonction de ses intérêts propres. Mais dès que le capitalisme est pensé comme réalisation de l'utopie libérale et qu'il est sensé remplir le programme de l'économie politique classique (cf. Marx), cette distinction entre utopie et idéologie ne peut plus avoir aucun statut. Le rapport entre l'utopie libérale et l'utopie socialiste devient ainsi illisible. De ce point de vue, la critique du libéralisme économique, comme idéologie justificatrice du capitalisme sauvage, a constitué un véritable écran. Si elle reste nécessaire et indispensable, elle a en effet historiquement contribué à occulter les fondements essentiels de la société moderne, en donnant l'illusion de la saisir tout entière alors qu'elle n'en prenait en compte que l'une des manifestations particulières.

2. Cette difficulté est également liée au rapport historique différent que les théoriciens du socialisme et du libéralisme ont entretenu avec la réalité au XIX<sup>e</sup> siècle. Le côté utopique du libéralisme tend en effet à se dégrader au XIX<sup>e</sup> siècle. Le fossé est énorme entre la prétention théorique du libéralisme et ses ambitions pratiques, comme je l'ai déjà souligné (cf. par exemple Bastiat). A l'inverse, les théoriciens du socialisme pensent en termes de bouleversement radical de la société ; ils n'ont pas encore fait à cette époque l'expérience de la résistance de la réalité devant la mise en œuvre de leurs projets de société. Cette différence de radicalité rendait également impensable la compréhension de la filiation entre l'utopie libérale et l'utopie socialiste. Elle n'est en effet lisible que si l'on rapporte le libéralisme utopique du XVIII<sup>e</sup> au socialisme du XIX<sup>e</sup> ; elle ne peut pas l'être dans le face à face

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

du libéralisme économique du XIX<sup>e</sup> et de l'ambition socialiste de la même époque.

3. Les libéraux du XVIII<sup>e</sup> et les socialistes du XIX<sup>e</sup> ne pensent ni les uns ni les autres à la possibilité d'un avenir qui n'aurait pas le visage de leur utopie. Ils se représentent comme le dernier mot de la modernité mais ils n'en analysent pas le mouvement et ne conçoivent donc à aucun moment la possibilité de son dépassement. Ils sont radicalement incapables de l'appréhender comme étant elle-même historique et transitoire. Du même coup, ils sont polarisés sur la question de son accomplissement et ne s'intéressent pas à sa genèse. Ils ne voient derrière eux que le vide, la barbarie, le malheur et ils ne savent parler du plein, de la civilisation et du bonheur que comme des idées et des réalités neuves (cf. Saint-Just : « Le bonheur est une idée neuve en Europe. »). Dans cette mesure, l'utopie socialiste, qui est historiquement postérieure, ne peut se comprendre elle-même comme répétition et transposition.

C'est parce que nous pensons maintenant la modernité comme *relative* et *historique* que nous pouvons comprendre cette connivence entre l'utopie libérale et l'utopie socialiste, et à partir de là leurs limites communes. Elles entretiennent en effet un rapport analogue à leurs perversions propres et à leurs critiques réciproques. Le socialisme utopique rejette globalement le capitalisme mais reste aveugle sur le sens profond de l'idéologie économique à l'intérieur de laquelle il se moule entièrement. De la même façon, le libéralisme dénonce le collectivisme, mais il ne l'appréhende que comme un despotisme radical ; il ne l'analyse pas dans son rapport à l'individualisme, dans la mesure où il véhicule lui-même l'illusion d'une société dépolitisée dans laquelle la démocratie se réduit au consensus.

# Bibliographie

## 1. Œuvres antérieures au XIX<sup>e</sup> siècle

- ANONYME (attribué à Duclos ou à Prault), *l'Esprit de M. de Necker*, Paris, 1788.
- ARISTOTE, *Les Économiques*, édition Tricot, Paris, Vrin, 1958.  
— *Éthique à Nicomaque*, édition Tricot, Paris, Vrin, 1972.  
— *La Politique*, édition Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- BASTIAT, Frédéric, *Œuvres choisies*, Paris, Dalloz, 1962.
- BAUDEAU, abbé Nicolas, *Première Introduction à la philosophie économique, ou analyse des États policés (1771)* in *Physiocrates* (collection des principaux économistes), Paris, 1846.
- BECCARIA, Cesare, *Des délits et des peines (1764)*, Genève, librairie Droz, 1965 (trad. française).
- BENTHAM, Jeremy, *Œuvres en quatre volumes*, Bruxelles, 1829-1834.  
*Economic writings*, trois volumes, Londres, 1952-1954.
- BOISGUILBERT, Pierre de, *Œuvres manuscrites et imprimées* in *Pierre de Boisguilbert ou la Naissance de l'économie politique*, t. II, INED, Paris, 1966.
- BOULAINVILLIERS, Cte Henri de, *État de la France...*, extrait des mémoires adressés par les intendants du Royaume par ordre du Roi Louis XIV. Deux volumes, Londres 1727.  
*Mémoires présentés à Monseigneur le duc d'Orléans*. Deux tomes en un volume, Paris 1727.
- BURKE, Edmond, *Réflexions sur la révolution de France (1790)*, Paris, 1823 (trad. française).
- CANTILLON, Richard, *Essai sur la nature du commerce en général (1755)*, Paris, INED, 1952.
- CONDILLAC, abbé Étienne Bonnot de, *Le Commerce et le Gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre (1776)* in *Mélanges d'économie politique*, t. I (collection des principaux économistes), Paris, 1847.
- CONDORCET, Jacques-Marie Caritat de, *Mélanges d'économie politique* in *Mélanges d'économie politique*, t. I, Paris, 1847.

- DAVENANT, Charles, *De l'usage de l'arithmétique politique dans le commerce et les finances* (1698), traduit dans *Le Négociant anglais* (voir Véron de Forbonnais).
- DUDLEY North, Sir (attribué à), *Considerations upon the East India Trade* (1701) in *Select Collection of early english tracts on commerce* (ed. by Mac Culloch), London, 1856.
- DUPIN, Claude, *Les Œconomiques* (1745), deux volumes, Paris, Marcel Rivière, 1913.
- DUPONT de NEMOURS, Pierre Samuel, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768), *Abrégé des principes de l'économie politique* (1772) in *Physiocrates*, Paris, 1846.
- ESSUILLE, Jean-François, comte d', *Traité politique et économique des communes*, Paris, 1770.
- FERGUSON, Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), Paris, 1783 (trad. française en deux volumes).
- FICHTE, Johann Gottlieb, *L'État commercial fermé* (1800), LGDG, Paris, 1940 (trad. française).
- FORBONNAIS, Véron de, *Le Négociant anglais*, ou traduction libre du livre *The British Merchant*, de Ch. King, deux volumes, Paris, 1743.
- GALIANI, Ferdinand, *Dialogues sur le commerce des blés* (1770) in *Mélanges d'économie politique*, t. II (collection des principaux économistes), Paris, 1848.
- GODWIN, William, *Enquiry concerning political justice* (1793), édition critique I. Kramnick, Londres, Pelican, 1976.
- HEGEL, G. W. F., *System der Sittlichkeit* (1802), *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976 (trad. française).  
 — *Le droit naturel* (1802-1803), Paris, Gallimard, 1972 (trad. française).  
 — *Jenaer Realphilosophie I* (1803-1804), *La Première Philosophie de l'Esprit*, Paris, PUF, 1969 (trad. française).  
 — *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807), par J. Hyppolite, Paris, Aubier, (trad. française par J. Hyppolite).  
 — *Principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Gallimard, 1940 (trad. française).
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'Esprit* (1758), Paris, Éditions sociales, 1968.
- HOBBS, Thomas, *De la nature humaine* (1650), reprint, Paris, Vrin, 1971 (trad. française par d'Holbach).  
 — *Le Corps politique* (1650), reprint Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1977 (trad. française de Sorbière).

## BIBLIOGRAPHIE

- *Léviathan* (1651), Paris, Sirey, 1971 (trad. française par Tricaud).
- HUME, David, *Traité de la nature humaine* (1739), Paris, Aubier, 1973 (trad. française en deux volumes).
- *Essays* (1741-1752), trad. française partielle dans *Essais politiques*, Paris, Vrin, 1972, et dans *Essais sur le commerce, le luxe, l'argent, l'intérêt de l'argent, les impôts, le crédit public, etc.*, in *Mélanges d'économie politique*, t. I, Paris, 1847.
- KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle* (1795), Paris, Vrin, 1975.
- *Critique de la faculté de juger* (1790), Paris, Vrin, 1968 (trad. française par Philonenko).
- LAVOISIER, Antoine-Laurent, *De la richesse territoriale du royaume de France* (1791) in *Mélanges d'économie politique*, t. I., Paris, 1847. *L'Essai d'arithmétique politique sur les premiers besoins de l'intérieur de la République* (1791) de Lagrange est mis en annexe du texte de Lavoisier.
- Le TROSNE, Guillaume-François, *De l'intérêt social, par rapport à la valeur, à la circulation, à l'industrie et au commerce intérieur et extérieur* (1777) in *Physiocrates*, Paris, 1846.
- LIST, Frédéric, *Système national d'économie politique* (1841), Paris, 1857 (trad. française).
- LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil* (1690), Paris, Vrin, 1967 (trad. française par B. Gilson).
- MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the bees* (1714), édition critique de F. B. Kaye en deux volumes, Clarendon Press, Oxford, 1924. La traduction française complète en quatre volumes de 1740 est de très mauvaise qualité. Récente traduction partielle (l'introduction plus les remarques) de L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1974.
- MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien* (1843), Paris, Éditions sociales, 1975.
- *La Question juive* (1843), suivi de *La Question juive* (1841) de Bruno Bauer, Paris, UGE, coll. « 10-18 », 1968.
- *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1968.
- *Critique de l'économie nationale* (sur le livre de F. List, *Le Système national d'économie politique*), 1845, Paris, EDI, 1975.
- *La Sainte Famille*, en coll. avec F. Engels (1845), Paris, Éditions sociales, 1969.
- *L'Idéologie allemande*, en coll. avec F. Engels (1845), édition intégrale, Paris, Éditions sociales, 1968.
- *Discours sur le libre-échange* (1848) in *Œuvres* t. I, La Pléiade.

- *Le Capital, critique de l'économie politique* (1867), 8 volumes, Paris, Éditions sociales, 1969.
- *Grundrisse (Fondements de la critique de l'économie politique)* (1857-1858), 2 vol., éditions Anthropos, 1969.
- *Critique du programme de Gotha* (1875), Paris, Éditions sociales, 1966.
- *Théories sur la plus-value*, 2 tomes parus, Paris, Éditions sociales, 1974.
- *Lettre de Marx à Vera Zassoulitch* (1881), in *Œuvres*, t. II, La Pléiade.
- MELON, Jean-François, *Essai politique sur le commerce* (1734) in *Économistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1843.
- MERCIER de la RIVIÈRE, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), in *physiocrates*, Paris, 1846.
- MILLAR, John, *An historical view of the english government*, deux volumes, Londres 1787.
- *Observations concerning the distinction of ranks in society* (1771), Amsterdam, 1773 (trad. française « Observations sur les commencements de la société »).
- MONTCHRESTIEN, Antoine de, *Traicté de l'æconomie politique* (1615), Paris, édition Funck-Brentano, 1889.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- NECKER, Jacques, *Sur la législation et le commerce des grains* (1775) in *Mélanges d'économie politique*, t. II, Paris, 1848.
- PAINE, Thomas, *Common Sense* (1776), Londres, Pelican, 1976.
- *Rights of man* (1791), Londres, Pelican, 1969.
- *Dissertation sur les principes du premier gouvernement*, Paris, 1793.
- *La Justice agraire opposée à la loi et monopole agraire ou plan d'amélioration du sort des hommes*, Paris, 1796.
- PARETO, Wilfredo, *Les Systèmes socialistes*, (1902-1903), deux tomes en 1 volume, Genève, Droz, 1965.
- *Marxisme et Économie pure*, recueil d'essais publiés de 1892 à 1919, Genève, Droz, 1966.
- PETTY, William, *The Economic Writings of Sir W. Petty*, ed. by Ch. Henry Hull, Cambridge UP, 1899. Comprennent notamment : *Political Arithmetic* (1676) et *Political Anatomy of Ireland* (1672) (trad. française de *L'Arithmétique politique*, deux vol., Paris, 1905).
- PRICE, Richard, *Observations sur la nature de la liberté civile*, Rotterdam, 1776.

## BIBLIOGRAPHIE

- PUFENDORF, Samuel, *Le Droit de la nature et des gens* (1672), Basle, 1750 (trad. française de Barbeyrac en deux volumes).
- QUESNAY, François, *Œuvres économiques in François Quesnay et la Physiocratie*, t. II, Paris, INED, 1958.  
— *Œuvres philosophiques et économiques*, éditées par Oncken, Francfort, 1888.
- ROBERTSON, William, *The history of Scotland* (1759).  
— *History of America* (1777), (trad. française in *Œuvres complètes*), Paris, 1867 (2 vol.).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, t. III, « Écrits politiques », La Pléiade.  
— *Œuvres complètes*, t. II, pour Narcisse, La Pléiade.
- SAVARY, Jacques (père), *Le Parfait Négociant*, Paris, 1688.
- SAVARY des Bruslons (fils), *Dictionnaire universel de commerce, d'histoire naturelle et des arts et métiers*, Paris, 1723.
- SISMONDI, J. C. L. Sismonde de, *Nouveaux Principes d'économie politique* (1819), Paris, Calmann-Lévy, 1971.
- SMITH, Adam, *The Glasgow Edition of the Work and Correspondence of Adam Smith*, Oxford University Press, 1976-1980. La grande édition critique du bicentenaire : I. *Theory of Moral Sentiments*; II. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (2 vol.); III. *Essays on Philosophical Subjects*; IV. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*; V. *Lectures on Jurisprudence*; VI. *Correspondence of Adam Smith*. Deux volumes ont été associés à cette édition : *Essays on Adam Smith* edited by A. Skinner et T. Wilson, *Life of Adam Smith* by I. S. Ross.
- Pour les traductions en français : *La Richesse des nations*, avec des notes de Daire, Blanqui, etc., Paris, « collection des principaux économistes », 1843 ; *La Théorie des sentiments moraux*, éditée par H. Baudrillart (reprend la médiocre traduction de 1790), Paris, 1860 ; *Essais philosophiques*, Paris, 1797 (contient notamment la « Lettre aux auteurs du journal d'Edimbourg » de 1755).
- STEUART, James, *An inquiry into the principles of political œconomy* (1767) (trad. française en cinq volumes), Paris, 1789. Récente édition critique établie par la Scottish Economic Society, Édimbourg, 1966.
- TURGOT, Anne-Robert-Jacques, *Œuvres*, éditées par G. Schelle en cinq volumes, Paris, Félix Alcan, 1913-1923.  
— *Œuvres*, éditées par E. Daire (avec les notes de Dupont de Nemours) en deux volumes, collection des principaux économistes, Paris, 1844.



- VAUBAN, Sébastien de Prestre, *Dîme royale* (1707) in *Économistes financiers du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1843.  
 — *Œuvres* (« Oisivetés ») dans *Vauban, sa famille et ses écrits*, Paris, 1910.
- WALRAS, Léon, *Les Associations populaires de consommation, de production et de crédit*, Paris, 1865.  
 — *Recherche de l'idéal social*, Paris, 1868.  
 — *Éléments d'économie politique pure* (1874), édition définitive, Paris, LGDJ, 1952.
- YOUNG, Arthur, *Arithmétique politique*, La Haye, 1775 (trad. française en deux tomes).

## 2. Œuvres postérieures au XIX<sup>e</sup> siècle

- ARDANT, Gabriel, *Histoire de l'impôt*, Paris, Fayard, 1971-1972 (2 vol.).
- AVINERI, Shlomo, *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge, Cambridge UP, 1972.
- BAECHLER, Jean, *Les Origines du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1971.
- BENVENISTE, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969 (2 vol.).
- BONAR, James, *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, London, 1894.
- BOUTMY, Émile, *Le Développement de la Constitution et de la société politique en Angleterre*, Paris, 1912 (6<sup>e</sup> édition).
- BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle et Capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1967.
- CHAMLEY, Paul, *Économie politique et Philosophie chez Stewart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963.  
 — *Les origines de la pensée économique de Hegel*, in « Hegel-Studien III », Bonn, 1965.
- CHALK, Alfred F., *Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England*, in *Readings in the History of Economic Theory*, edited by I.H. Rima, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970.
- CHAUNU, Pierre, « L'État », in *Histoire économique et sociale de la France*, t. I, de 1450 à 1660, Paris, PUF, 1977.
- CLAVAL, Paul, *Régions, Nations, Grands Espaces. Géographie générale des ensembles territoriaux*, Paris, éditions Génin, 1968.
- COLE, C. W., *French Mercantilist Doctrine before Colbert*, New York, 1931.

## BIBLIOGRAPHIE

- *Colbert and a Century of French Mercantilism*, New York, 1939 (2 vol.).
- COLEMAN, D. C. (editor), *Revisions in Mercantilism*, London, Methuen and Cie, 1969.
- DÉRATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.
- DOCKES, Pierre, *L'Espace dans la pensée économique du xv<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1969.
- DOBB, Maurice, *Études sur le développement du capitalisme*, Paris, Maspero, 1969 (trad. française).
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.  
— *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.  
— « La conception moderne de l'individu », revue *Esprit*, février 1978.
- ELIAS, Norbert, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 (trad. française).
- FAURÉ-SOULET, J.-F., *Économie politique et Progrès au « siècle des Lumières »*, Paris, Gauthier-Villars, 1964.
- FEBVRE, Lucien, *La Terre et l'Évolution humaine* (1922), Paris, Albin Michel, 1970.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.  
— *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- GIERKE, Otto, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957 (trad. anglaise).
- GUIOMAR, Jean-Yves, *L'Idéologie nationale, nation, représentation, propriété*, Paris, éditions Champ libre, 1974.
- GUÉNÉE, Bernard, *L'Occident au xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècle, les États*, Paris, PUF, 1971.  
— « Les limites » in *La France et les Français*, Encyclopédie de la Pléiade.
- HALÉVY, Élie, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I, *La Jeunesse de Bentham*; t. II, *L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*; t. III, *Le Radicalisme philosophique*, Paris, Felix Alcan, 1900-1903.
- HASEK, Carl William, *The Introduction of Adam Smith's Doctrines into Germany*, New York, 1925.
- HECKSCHER, Éli F., *Mercantilism* (1931), Londres, George Allen and Unwin, 1955 (2 vol., trad. anglaise, 2<sup>e</sup> éd. révisée).
- HEERS, Jacques, *L'Occident aux xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles, aspects économiques et sociaux*, Paris, PUF, 1973 (4<sup>e</sup> éd.).  
— *Le Clan familial au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1974.

## LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

- HELLER, Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx*, Paris, UGE, coll. « 10-18 », 1978.
- HENRY, Michel, *Marx*, t. II, *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
- HIRSCHMAN, Albert O., *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton UP, 1977.
- LACOSTE, Yves, *La Géographie ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Maspero, Paris, 1976.
- LANDES, David S., *Prometheus unbound* (1969), trad. française, *L'Europe technicienne*, Paris, Gallimard, 1975.
- LASKI, Harold J., *Le Libéralisme européen du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1950 (trad. française).
- LEFORT, Claude, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.  
— « Machiavel, la dimension économique du politique » in *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
- LEPAGE, Henri, *Autogestion et Capitalisme*, Paris, Dunod, 1978.
- LICHTENBERGER, André, *Le Socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, F. Alcan, 1895.
- LOMBARD, Maurice, *Espaces et Réseaux du haut Moyen Age*, Paris, Mouton, 1972.
- MACPHERSON, C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971 (trad. française).
- MANENT, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.
- MANTOUX, Paul, *La Révolution industrielle au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1928), Paris, éditions Génin, 1973.
- MARTIN, Germain, *La Grande Industrie sous le règne de Louis XIV*, Paris, 1898.
- MAUSS, Marcel, « Essai sur le don » (1923-1924) in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- MEEK, Ronald L., *Economics and Ideology*, Londres, Chapman and Hall, 1967.
- MISES, Ludwig von, *Le Socialisme, étude économique et sociologique* (1922), Paris, 1938 (trad. française).
- PERROUX, François, *L'Économie du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1969 (3<sup>e</sup> éd.).
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation* (1944), Boston, Beacon Press, 1957.  
— *Primitive, Archaic and Modern Economics* (essays of Karl Polanyi, edited by G. Dalton), Boston, Beacon Press, 1968.  
— *Trade and Market in the Early Empires* (1957), edited by

## BIBLIOGRAPHIE

- Polanyi, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson, Chicago, Gateway, 1971.
- RAE, John, *The Life of Adam Smith*, New York, 1895.
- RITTER, Joachim, *Hegel et la Révolution française*, suivi de *Personne et Propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970 (trad. française).
- SAHLINS, Marshall, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976 (trad. française).
- SCHATZ, Albert, *L'Œuvre économique de David Hume*, Paris, A. Rousseau, 1902.
- *L'Individualisme économique et social* (ses origines, son évolution, ses formes contemporaines), Paris, A. Colin, 1907.
- SCHUMPETER, Joseph A., *History of economic analysis* (1954), Londres, George Allen and Unwin, 1967 (6<sup>e</sup> éd.).
- *Esquisse d'une histoire de la science économique*, Paris, Dalloz 1962 (trad. française).
- STRAUSS, Léo, *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1954 (trad. française).
- TAWNEY, R. H., *La Religion et l'Essor du capitalisme*, Paris, Rivière, 1951 (trad. française).
- THOMSON, E. P., *The Making of the English Working Class*, London, Pelican, 1968.
- TILLY, Charles, *The Formation of National States in Western Europe* (edited by) Princeton, Princeton UP, 1975.
- TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et Société* (1887), Paris, CEPL, 1977 (trad. française).
- VINER, Jacob, *Studies in the theory of international trade*, Harper, New York, 1937.
- *The Long View and the Short, Studies in Economic Theory and Policy*, The Free Press, Glencoe Ill., 1958.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1920), Paris, Plon, 1967 (trad. française).
- *Économie et Société* (1922), t. I, Paris, Plon, 1971 (trad. française).
- WEULERSSE, Georges, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, deux vol., Paris, F. Alcan, 1910.
- *La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770-1774)*, Paris, PUF, 1959.
- *La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*, Paris, PUF, 1950.
- WILSON, T. et SKINNER, A. S. (editors), *The Market and the State : Essays in honour of A. Smith*, Londres, Clarendon Press, 1976.

*Complément bibliographique*

Depuis 1979, date de première publication de cet ouvrage, de nombreux travaux ont été publiés dans le domaine de l'histoire intellectuelle du libéralisme. A noter tout particulièrement deux recueils d'études : I. Hont et M. Ignatieff, *Wealth and Virtue : The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge U. P., 1983 et J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History : Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge U. P., 1985 (le même auteur avait déjà abordé le problème du conflit entre la tradition de l'humanisme civique et la montée de la « commercial society » dans *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*, Princeton, U. P., 1975). On pourra également se rapporter à M. Ignatieff, *La Liberté d'être humain*, Paris, La Découverte, 1984 (spécialement le chapitre « Le marché et la république ») et consulter la traduction française du livre de A. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts* (Paris, PUF, 1980) ; voir également de ce dernier *L'Économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1984. Pour une lecture philosophique et politique du thème de la « main invisible », lire J.-C. Perrot, « La main invisible et le Dieu caché » in *Différences, Valeurs, Hiérarchies : textes offerts à Louis Dumont*, Paris, éd. de l'EHESS, 1982, et surtout les travaux de Jean-Pierre Dupuy sur Adam Smith et la naissance du libéralisme (ses textes publiés dans des brochures d'accès difficile seront prochainement rassemblés chez Calmann-Lévy). Voir aussi S. C. Kolm, *Le Libéralisme moderne*, Paris, PUF, 1984.

Pour une vision plus générale du libéralisme, se reporter en priorité au livre très éclairant de Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987 et à son introduction très dense au recueil de textes *Les Libéraux*, Paris, coll. Pluriel, 1986, 2 vol. Un article stimulant enfin : Bernard Manin, « Les deux libéralismes : marché ou contrepouvoirs », *Intervention*, n° 9, mai 1984.

## Table



Première partie :  
Économie et société de marché

1. <i>La question de l'institution et de la régulation du social aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles</i>	11
1. L'arithmétique des passions et l'institution du social	11
2. La politique comme institution du social, de Hobbes à Rousseau	15
3. La loi comme régulation du social, de Helvétius à Bentham	28
2. <i>L'économie comme réalisation de la politique (le marché et le contrat)</i>	34
1. Hume et Smith, philosophes du XVIII <sup>e</sup> siècle	34
2. L'économie comme réalisation de la philosophie et de la politique	39
3. La signification du paradoxe physiocratique	50
4. Adam Smith, l'anti-Machiavel	57
3. <i>Le nouveau commerce ou la société civile comme marché</i>	63
1. Le nouveau commerce	63
2. L'évolution du concept de société civile de Locke à Smith	65
3. La société de marché généralisé	70
4. La sociologie du monde nouveau	77
5. Laissez-faire et faire aller	82



4. <i>La déterritorialisation de l'économie</i>	89
1. Espace économique et territoire politique	89
2. L'intérieur et l'extérieur	95
3. La constitution d'un espace homogène	99
4. Déterritorialisation de l'économie et territorialisation des droits de propriété	107
5. La ruse géographique du libéralisme	111
5. <i>L'État-nation et le marché</i>	113
1. La formation de l'État-nation et le développement de la société de marché : le cas de la France	113
2. Généralisation : le marché dans la géographie des espaces économiques et politiques	121
3. La naissance de l'économie comme arithmétique politique	128
4. L'économie comme science de la richesse	136

## Deuxième partie : Les avatars de l'idéologie économique

6. <i>Paine, Godwin et le libéralisme utopique</i>	143
1. Société de marché et extinction du politique	143
2. Le simple et le complexe	149
3. La main invisible et le suffrage universel	153
4. Janus libéral	157
7. <i>Hegel, de la main invisible à la ruse de la raison</i>	162
1. Hegel, héritier de l'économie politique anglaise	162
2. La critique de la société civile et le retour du politique	168
3. Le dépassement difficile de la société de marché	172
8. <i>Marx et le retournement du libéralisme</i>	179
1. L'horizon libéral de la pensée de Marx	179
2. L'individualisme de Marx	187
3. L'extinction de l'économie	194
4. De l'harmonie naturelle des intérêts à l'harmonie naturelle des hommes	201

<b>9. Capitalisme, socialisme et idéologie économique</b>	<b>208</b>
1. Le libéralisme introuvable	208
2. Développement du capitalisme et désenchantement de l'économie politique	214
3. L'effet politique de l'idéologie économique	221
4. Le libéralisme dans nos têtes	226
<i>Bibliographie</i>	229



**IMPRIMERIE BUSSIÈRE À SAINT-AMAND (CHER)**  
**DÉPÔT LÉGAL FÉVRIER 1989. N° 10527 (6824)**



# Collection Points

## SÉRIE POLITIQUE

1. La Démocratie, *par Georges Burdeau*
2. L'Afrique noire est mal partie, *par René Dumont*
3. Communisme, Anarchie et Personnalisme  
*par E. Mounier*
4. Que faire ?, *par Lénine*
5. Machiavel, *par Georges Mounin* (épuisé)
6. Dans trente ans la Chine, *par Robert Guillaïn* (épuisé)
7. Citations du président Mao Tsé-toung
8. Pour une réforme de l'entreprise, *par François Bloch-Lainé* (épuisé)
9. Les Socialistes, *par André Philip* (épuisé)
10. Hô Chi-minh, *par Jean Lacouture* (épuisé)
11. Histoire de la Révolution russe, 1. Février, *par Trotsky*
12. Histoire de la Révolution russe, 2. Octobre, *par Trotsky*
13. Réflexions sur l'histoire d'aujourd'hui, *par Tibor Mende* (épuisé)
14. Histoire du syndicalisme britannique, *par Henry Pelling* (épuisé)
15. Trois Encycliques sociales, *de Jean XXIII et Paul VI* (épuisé)
16. Bilan de l'URSS, 1917-1967, *par J.-P. Nettl* (épuisé)
17. Mahomet, *par Maxime Rodinson*
18. Citations du président de Gaulle, *par Jean Lacouture* (épuisé)
20. Les Libertés à l'abandon, *par Roger Errera* (épuisé)
21. Qu'est-ce que la politique ?, *par Julien Freund*
22. Citations de Fidel Castro  
*par Henri de la Vega et Raphaël Sorin*
23. Les lycéens gardent la parole, *par les CAL* (épuisé)
24. Les Communistes français, *par Annie Kriegel* (épuisé)
25. La CGT, *par André Barjonet* (épuisé)
26. Les 20 Amériques latines, t. 1, *par Marcel Niedergang*
27. Les 20 Amériques latines, t. 2, *par Marcel Niedergang*
28. Les 20 Amériques latines, t. 3, *par Marcel Niedergang*
29. Introduction à une politique de l'homme, *par Edgar Morin*
30. Le Nouveau Christianisme, *par H. de Saint-Simon*
31. Le PSU, *par Michel Rocard* (épuisé)
32. La Nouvelle Classe ouvrière, *par Serge Mallet* (épuisé)
33. Réforme et Révolution, *par André Gorz*
34. L'État SS, *par Eugen Kogon*
35. L'État, *par Georges Burdeau*
36. Cuba est-il socialiste ?, *par René Dumont* (épuisé)
37. Les Paysans dans la lutte des classes  
*par Bernard Lambert* (épuisé)

38. La Pensée de Karl Marx, *par Jean-Yves Calvez*
39. La Pensée politique arabe contemporaine  
*par Anouar Abdel-Malek*
40. Pour le nouveau parti socialiste, *par Alain Savary*
41. Autogestion, *par Daniel Chauvey*
42. Un socialisme du possible, *par François Mitterrand* (épuisé)
43. La CFDT, *ouvrage collectif* (épuisé)
44. Paris libre 1871, *par Jacques Rougerie*
45. Les Nouveaux Intellectuels  
*par F. Bon et M.-A. Burnier* (épuisé)
46. Les Origines du gauchisme, *par Richard Gombin*
47. La Société bloquée, *par Michel Crozier*
48. Classe ouvrière et Révolution,  
*par F. Bon et M.-A. Burnier* (épuisé)
49. Histoire des démocraties populaires
1. L'ère de Staline, *par François Fejtő*
50. Histoire des démocraties populaires
2. Après Staline, *par François Fejtő*
51. La Faute à Voltaire, *par Nelcya Delanoë*
52. Géographie de la faim, *par Josué de Castro*
53. Le Système totalitaire, *par Hannah Arendt*  
Les origines du totalitarisme, 3
54. Le Communisme utopique, *par Alain Touraine*
55. Japon, troisième grand, *par Robert Guillain*
56. Les Partis politiques dans la France d'aujourd'hui  
*par François Borella*
57. Pour un nouveau contrat social, *par Edgar Faure*
58. Le Marché commun contre l'Europe  
*par Bernard Jaumont, Daniel Lenègre et Michel Rocard* (épuisé)
59. Le Métier de militant, *par Danie! Mothé*
60. Chine-URSS, *par François Fejtő*
61. Critique de la division du travail, *par André Gorz*
62. La Civilisation au carrefour, *par Radovan Richta*
63. Les Cinq Communismes, *par Gilles Martinet* (épuisé)
64. Bilan et Perspectives, *par Léon Trotsky*
65. Pour une sociologie politique, t. 1  
*par J.-P. Cot et J.-P. Mounier*
66. Pour une sociologie politique, t. 2  
*par J.-P. Cot et J.-P. Mounier*
67. L'Utopie ou la Mort, *par René Dumont*
68. Fascisme et Dictature, *par Nicos Poulantzas*
69. Mao Tsé-toung et la Construction du socialisme  
*textes inédits traduits et présentés par Hu Chi-hsi*
70. Autocritique, *par Edgar Morin*

71. Nouveau Guide du militant, *par Denis Langlois*
72. Les Syndicats en France, t. 1, *par Jean-Daniel Reynaud*
73. Les Syndicats en France, t. 2, Textes et documents  
*par Jean-Daniel Reynaud*
74. Force ouvrière, *par Alain Bergounioux*
75. De l'aide à la recolonisation, *par Tibor Mende*
76. Le Patronat, histoire, structure, stratégie du CNPF  
*par Bernard Brizay*
77. Lettres à une étudiante, *par Alain Touraine*
78. Sur la France, *par Stanley Hoffmann*
79. La Cuisinière et le Mangeur d'hommes, *par André Glucksmann*
80. L'Age de l'autogestion, *par Pierre Rosanvallon*
81. Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui  
*par Nicos Poulantzas*
82. Regards froids sur la Chine, *ouvrage collectif*
83. Théorie politique, *par Saint-Just*
84. La Crise des dictatures, *par Nicos Poulantzas (épuisé)*
85. Les Dégâts du progrès, *par la CFDT*
86. Les Sommets de l'État, *par Pierre Birnbaum*
87. Du contrat social, *par Jean-Jacques Rousseau*
88. L'Enfant et la Raison d'État, *par Philippe Meyer*
89. Écologie et Politique, *par A. Gorz/M. Bosquet*
90. Les Racines du libéralisme, *par Pierre-François Moreau*
91. Syndicat libre en URSS, *par le Comité international  
contre la répression*
92. L'Informatisation de la société, *par Simon Nora et Alain Minc*
93. Manuel de l'animateur social, *par Saul Alinsky*
94. Mémoires d'un révolutionnaire, *par Victor Serge*
95. Les Partis politiques en Europe  
*par François Borella*
96. Le Libéralisme, *par Georges Burdeau*
97. Parler vrai, *par Michel Rocard*
98. Mythes révolutionnaires du tiers monde, *par Gérard Chaliand*
99. Qu'est-ce que la social-démocratie ?, *par la revue « Faire »*
100. La Démocratie et les Partis politiques, *par Moisei Ostrogorsky*
101. Crise et Avenir de la classe ouvrière  
*par la revue « Faire » (épuisé)*
102. Le Socialisme des intellectuels, *par Jan Waclav Makhaïski*
103. Reconstruire l'espoir, *par Edmond Maire*
104. Le Tertiaire éclaté, *par la CFDT*
105. Le Reflux américain, *par la revue « Faire »*
106. Les Pollueurs, *par Anne Guérin-Henni*
107. Qui a peur du tiers monde ?  
*par Jean-Yves Carfantan et Charles Condamines*



108. La Croissance... de la famine, *par René Dumont*
109. Stratégie de l'action non violente, *par Jean-Marie Muller*
110. Retournez les fusils !, *par Jean Ziegler*
111. L'Acteur et le Système  
*par Michel Crozier et Erhard Friedberg*
112. Adieux au prolétariat, *par André Gorz*
113. Nos droits face à l'État, *par Gérard Soulier*
114. Les Partis politiques, *par Maurice Duverger*
115. Les « Disparus », *par Amnesty International*
116. L'Afrique étranglée  
*par René Dumont et Marie-France Mottin*
117. La CGT, *par René Mouriaux*
118. Le Mal-développement en Amérique latine  
*par René Dumont et Marie-France Mottin*
119. Les Assassinats politiques, *par Amnesty International*
120. Vaincre la faim, c'est possible  
*par Jean-Yves Carfantan et Charles Condamines*
121. La Crise de l'État-providence, *par Pierre Rosanvallon*
122. La Deuxième Gauche, *par Hervé Hamon et Patrick Rotman*
123. Sur l'antisémitisme, *par Hannah Arendt*  
Les origines du totalitarisme, 1
124. La Torture, *par Amnesty International*
125. L'Impérialisme, *par Hannah Arendt*  
Les origines du totalitarisme, 2
126. Les Rebelles, *par Jean Ziegler*
127. Le Pari français, *par Michel Albert*
128. La Fin des immigrés  
*par Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber*
129. Les Régimes politiques occidentaux  
*par Jean-Louis Quermonne*
130. A l'épreuve des faits, *par Michel Rocard*
131. Introduction aux relations internationales  
*par Jacques Huntzinger*
132. Individu et Justice sociale. Autour de John Rawls  
*ouvrage collectif*
133. Mai 68. Histoire des événements  
*par Laurent Joffrin*
134. Le Libéralisme économique, *par Pierre Rosanvallon*

### Le libéralisme économique

La naissance du libéralisme économique n'a pas seulement été une théorie — ou une idéologie — accompagnant le développement des forces productives et la montée de la bourgeoisie comme classe dominante. Elle doit d'abord être comprise comme une réponse aux problèmes non résolus par les théoriciens politiques du contrat social.

C'est dans cette perspective qu'il faut appréhender le concept de marché tel qu'il se forme au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est un concept sociologique et politique qui s'oppose à celui de contrat. L'affirmation du libéralisme économique traduit l'aspiration à l'avènement d'une société civile immédiate à elle-même, autorégulée. Dans la *société de marché*, c'est le marché (économique) et non pas le contrat (politique) qui est le vrai régulateur de la société (et pas seulement de l'économie). Dans cet ouvrage, paru en 1979, sous le titre *Le Capitalisme utopique*, et enrichi ici d'une préface inédite, Pierre Rosanvallon fait l'histoire intellectuelle de cette idée de marché.

### Pierre Rosanvallon

Né en 1948, maître de conférence à l'École des hautes études en sciences sociales. Ses travaux d'histoire intellectuelle portent sur le XIX<sup>e</sup> siècle (*Le Moment Guizot*, 1985), mais c'est aussi un observateur des problèmes politiques et sociaux contemporains (*La Crise de l'État providence*, 1981, *La Question syndicale*, 1988, *La République du centre*, 1988).

