

Le capitalisme utopique

Le concept de marché tel qu'il se forme au XVIII^e siècle ne définit pas seulement un mode de régulation de l'économie. Il a surtout une dimension sociologique et politique. La société de marché renvoie à la perspective d'une société civile autonome, la confrontation des intérêts étant censée mener à une « harmonie » que ni la politique ni la morale ne savent réaliser. Elle s'oppose de la sorte aux théories du *contrat social* qui impliquent une organisation volontariste du lien social. D'où la notion de *capitalisme utopique*. Depuis deux siècles, ce dernier n'a cessé de constituer à la fois une tentation et une illusion : substituer au face à face des individus et au débat des citoyens le règne de procédures anonymes et impersonnelles.

Retraçant de façon élargie l'histoire de l'idée de marché (il fut le premier à employer l'expression de « société de marché »), Pierre Rosanvallon éclaire de façon neuve tous les débats contemporains sur le libéralisme et sa critique.

Pierre Rosanvallon

Professeur au Collège de France, il a récemment publié au Seuil, *Le Modèle politique français* (2004). Ses principaux travaux sont consacrés à l'histoire et à la théorie de la démocratie. Mais il est aussi un observateur attentif des problèmes politiques et sociaux contemporains.

www.seuil.com



9

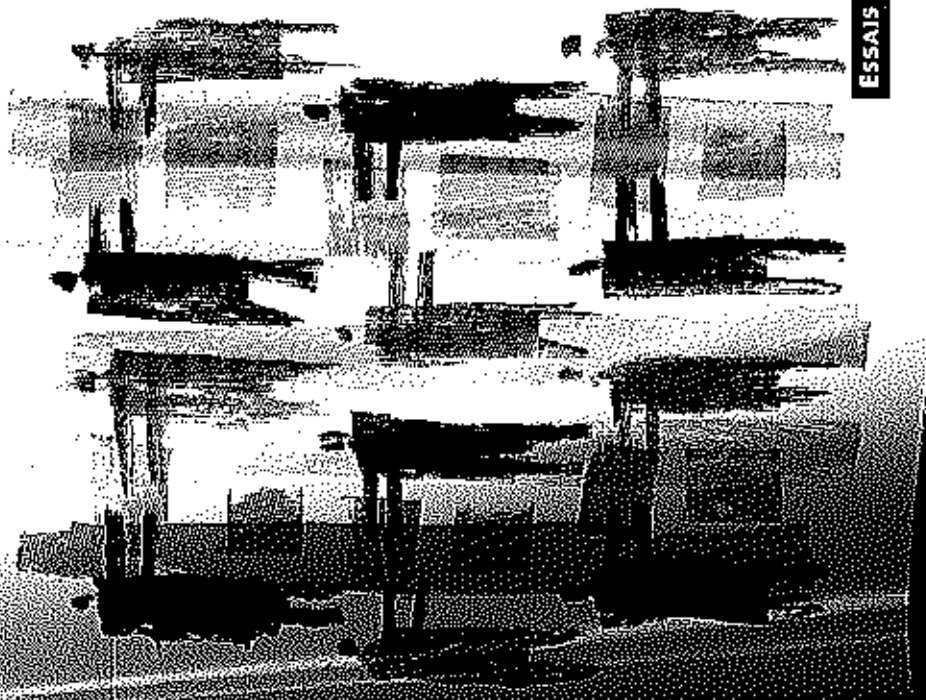
Illustration Christian Roux
Seuil, 27 r. Jacob, Paris 6
ISBN 2 02 036493 X / Exp. en Europe 2,99 €

7,50 €

Pierre Rosanvallon

Le capitalisme utopique

Histoire de l'idée de marché



ESSAIS

1. La question de l'institution et de la régulation du social aux xvii^e et xviii^e 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^e siècle, s'est accélérée au xvi^e 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'Etat 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 puzzle¹. 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 xviii^e et du xix^e 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^e 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^e 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^e :

« 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^e 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^e 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^e 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^e siècle par les théoriciens du droit naturel, la notion de pacte social est largement répandue au XVIII^e 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^e et xviii^e 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^{re} 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^{re} 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^{re} 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^{re} 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^e partie, ch. xvi, 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^e 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 xvi^e siècle et le xviii^e 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^e 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 insistant un dualisme de légitimité puisque la personnalité de l'État se trouve répartie entre le peuple et le souverain².

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'autorité institutionnelle de la société comme différence par rapport à un hypothétique état de nature.

Locke s'inscrita 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 défilé 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 hobbienne 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^e* et *xviii^e* 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 conséquences 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 Rousseau³. 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. Déraethé, *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 entrave, 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^e 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^e 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 originnaire, 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^e 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 contrepoids 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 dignité 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 récompenses⁴ ». 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^e 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^e 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*.

politique et de la philosophie morale des xvii^e et xviii^e 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^e siècle

Le XVIII^e 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.

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^e siècle ne doit pas, en outre, être idéalisée. Le pouvoir de la *gentry*, comme oligarchie tyrannique, reste déterminant. L'Angleterre du XVIII^e siècle est loin d'être régie par un véritable État de droit. Cf. sur ce point le livre remarquable de Boumy, *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^e 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^e 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^e 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 aimé, 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^e 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^e 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 Bentham² (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^e. « 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 édulcoré 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^e 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^e 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*³.

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^e 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 boulangier 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^e 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 économique⁴. 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^e et du xviii^e 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*⁵, 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^e et du xviii^e 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

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^e 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

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.

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'économie 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 économie » du XVIII^e 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 originnaire 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^e 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^e 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^e. 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^e. 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^{re} 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 œconomicus*, 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 *xviii^e* et du *xviii^e* 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 », écrit 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^e 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 blés⁶. » 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 », écrit 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 exècrant 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 ? » 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 apparaît en regard beaucoup plus logique dans la mesure où ils se contentent de faire dériver la politique de l'économie. 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 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'économie 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 mauvais effets de la folie et de l'injustice humaines, tout comme elle en a mis dans le corps physique pour remédier à ceux de l'intempérance et de l'oisiveté » (*la Richesse*, t. II, livre IV, ch. ix, 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^e 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 préférable⁸ » (*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 distrahit 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 vue⁹. 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'économie, comme le sont largement les différents auteurs de l'école historique écossaise. Il est plus profondément celui qui *élargit* la société à l'économie, 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^e 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 lacedémonien 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'économie 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 social¹⁰.

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^e 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.

deux des anti-Machiavel. Tout le xix^e siècle et le xx^e 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^e 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*, Emile 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 Âge 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-poux* 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'économie, 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^e 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^e siècle parlera beaucoup de « doux commerce », de « commerce des idées », de l'amour, du monde, des hommes, etc. Dès la fin du XVI^e 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 élargi, mais bien l'inverse. Évolution significative de cette mutation du monde moderne dans lequel ce n'est plus l'économie qui est englobée dans le social, mais, au contraire, le social qui est englobé dans l'économie. L'intégration 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 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 juriconsultes du xvi^e comme nous l'avons déjà montré. Elle continuera d'être largement partagée au xvii^e 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 reçoit 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^e 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^e 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. 1). 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 l'innée 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

choses¹. 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 contingents 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 Tézénas 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 patri-moine 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 Âge 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^e 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)².

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 rousséiste 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 dîme³. 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 général⁴ ».

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 développons 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^e siècle les domestiques étaient beaucoup plus nombreux que les employés des manufactures et les artisans. Au milieu du XIX^e 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 Angleterre⁵. 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 dépendent 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^e siècle. Ils n'auront 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^e 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^e 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 in conséquence 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 dissolutions 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 parasitaires (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 Quesnay⁶. 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 Nemours⁷. 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 arithmétique⁸. » 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^e 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 libre⁹. » 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'Etat 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^e 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. I, 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.

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 incompétent¹⁰ ». 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.

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 qui motiveur 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