UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UFR 02

Licence d'économie, première année (L1)

MINEURE PHILOSOPHIE

L'autonomisation de la science économique en question

Cours de Jean Dellemotte

Année Universitaire 2025-2026

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Table des matières

Dossier 1 : Trois thèses sur l'autonomisation de la réflexion économique (**p. 2**)

Dossier 2 : La légitimité du commerce. Aristote vs. Thomas d'Aquin (**p. 11**)

Dossier 3 : Utopie et machiavélisme. Essor du capitalisme au XVI^{e} siècle (**p. 25**)

Dossier 4 : Droit naturel et utilitarisme (**p.35**)

Dossier 5 : L'inversion des rapports de force entre économie et Politique. Hobbes vs. Locke (**p. 42**)

Dossier 6 : Querelle du luxe et « Doux commerce ». Montesquieu et Mandeville (**p. 55**)

Dossier 7 : Adam Smith, de la Théorie des sentiments moraux à la Richesse des nations (**p. 71**)

Bibliographie (**p. 88**)

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 1 : Trois thèses sur l'autonomisation de la réflexion économique

Contenu du dossier

Texte 1 : Louis Dumont, *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977), chapitre 5, extraits (pp. 83-86, 92-93).

Texte 2 : Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché* (1979), extraits (pp. 11, 14-15, 39-47).

Texte 3 : Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts. Les justifications politiques du libéralisme avant son apogée* (1977), extraits (pp. 98, 100-102).

Questions de compréhension en fin de dossier

Présentation

L'économie, en tant que corps de connaissance et de réflexion, est issue de la philosophie politique et morale, et ne s'en est que tardivement émancipée, il y a à peine deux siècles.

Ainsi les écrits économiques d'Aristote ou Thomas d'Aquin s'inscrivent dans une réflexion générale sur l'articulation des conduites individuelles au « bien commun », soumettant le discours et ses conclusions à des ordres de préoccupations prioritaires relatifs à la justice et à l'organisation de la cité, à la légitimité morale de telle activité (le commerce, l'usure, la production et la consommation somptuaires), ou tout simplement théologiques. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, lorsque les idées libérales et la philosophie individualiste prennent leur essor, l'économie est encore, en règle générale, considérée comme une branche de la philosophie politique et morale. L'œuvre protéiforme d'Adam Smith, le « père fondateur », est à ce titre caractéristique des antécédents et des ramifications de la discipline : auteur d'essais philosophiques traitant de thèmes aussi divers que la philosophie des sciences, les arts imitatifs ou l'origine du langage, l'économie ne constituait qu'une partie de son enseignement de philosophie morale dispensé à l'Université de Glasgow.

Plusieurs grandes thèses – sur lesquelles on reviendra au fil du cours tout en les questionnant – ont été mises en avant afin d'élucider la progressive autonomisation de la discipline.

Louis Dumont (*Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977)

Selon Dumont, le basculement d'une représentation holiste vers une représentation individualiste des rapports sociaux (voir encadré) aurait été une condition nécessaire pour que l'économie se constitue en tant que corps de connaissance autonome, affranchi du politique et de la morale. Dumont situe le moment de l'émancipation de l'économie vis-à-vis du politique dans le second *Traité de gouvernement* de Locke (1690), celui de l'autonomisation vis-à-vis de la morale dans la *Fable des abeilles* (1714) de Mandeville, et l'achèvement du processus d'autonomisation de « l'idéologie économique » avec la parution de la *Richesse des nations* (1776). Trois œuvres qui seront ultérieurement mobilisées dans la suite du cours.

Pierre Rosanvallon (*Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, 1979)
Rosanvallon oppose deux « paradigmes », le contrat (paradigme politique des théories jus naturalistes du 17e siècle) et le marché (paradigme économique du 18e) qui se seraient succédés afin d'élucider la question de la régulation politique, devenue cruciale suite à l'érosion de la société d'ancien régime. Le triomphe théorique du marché sur le contrat aurait favorisé celui de l'économie sur le politique : en résolvant la question politique cruciale de l'époque, l'économie aurait absorbé le politique et gagné son autonomie.

Albert Hirschman (*Les passions et les intérêts. Les justifications politiques du libéralisme avant son apogée*, 1977)
Selon Hirschman, du 17e au 18e siècle, un tournant s'opère dans la pensée politique occidentale : on commence à concevoir que les activités mercantiles favorisent la stabilité politique en ce qu'elles permettraient de compenser les passions portant les sociétés et les hommes au conflit (« doux commerce », voir séance 5 infra). Derrière cette découverte s'élabore une doctrine visant à opposer les passions et les intérêts, dont Hirschman nous expose la généalogie et l'historique, et dont il situe l'achèvement dans la *Richesse des Nations* d'Adam Smith, qui identifierait selon lui toutes les passions à l'intérêt privé

Société holistes et individualistes au sens de L. Dumont

L'anthropologue Louis Dumont a élaboré dans son ouvrage *Homo æqualis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977), une distinction désormais classique entre sociétés « holistes » et « individualistes ». Les premières sont des sociétés dans lesquelles le tout social est valorisé par rapport à l'individu humain en tant que tel. Les conduites individuelles sont articulées à la poursuite d'un bien commun, et il existe en général une hiérarchie sociale clairement identifiée, dans laquelle chacun sait qu'elle est sa place et la fonction qu'il remplit (par exemple, les sociétés antique et médiévale, les castes de la société indienne, l'armée *etc*.). Les sociétés individualistes sont au contraire des sociétés dans lesquelles la notion de bien commun est dissoute, et les valeurs individuelles (liberté, égalité en tant qu'elle s'oppose à la hiérarchie, propriété *etc*.) l'emportent sur les valeurs collectives.

Selon Dumont, c'est le type holiste de société qui, historiquement et géographiquement, prédomine, notre société occidentale moderne constituant le seul type pratique de société individualiste. Et ce basculement d'une société de type holiste vers une société individualiste (qu'il situe vers le XVIIIe siècle) aurait été une **condition nécessaire pour que l'économie se constitue en tant que corps de connaissance autonome**, affranchi du politique et de la morale.

Texte n° 1 : DUMONT Louis (1977), *Homo aequalis I, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
Chapitre 5 (extraits, pp. 83-86 et 92-93)

5

La « Fable des abeilles » de Mandeville : l'économique et la moralité

La nécessité, pour l'affirmation indépendante de la dimension économique, de son émancipation vis-à-vis du politique est claire d'après le point de départ, où on la trouve encastrée dans le politique. Qu'un changement du même genre ait dû aussi se produire par rapport à la moralité est moins évident et n'apparaît immédiatement que d'après le produit final du processus, la *Richesse des nations*. A vrai dire, parler d'une émancipation est ici trop simple : c'est tout à la fois excessif et insuffisant, car dans ce cas la relation est plus subtile. Il y a bien émancipation par rapport *au cours général et commun de la moralité*, mais elle s'accompagne de la notion que l'action économique est par elle-même orientée au bien, qu'elle a *un caractère moral qui lui est spécial* ; c'est en vertu de ce caractère spécial qu'il lui est permis d'échapper à la forme générale du jugement moral. En somme il y aurait seulement une spécialisation de la morale, ou plus exactement l'économique n'échappe aux entraves de la moralité générale qu'en assumant lui-même un caractère normatif propre.

On peut illustrer ce point en anticipant sur ce qui va suivre (p. 92) : Adam Smith n'est pas seulement l'auteur de la *Richesse* mais aussi de la *Théorie des sentiments moraux*. Pour lui, en opposition à la sphère générale des « sentiments moraux » fondée sur la *sympathie*, l'activité économique est la seule activité de l'homme où il n'y a besoin que d'égoïsme : en poursuivant seulement leurs intérêts particuliers les hommes y travaillent sans le vouloir au bien commun, et c'est ici qu'entre en opération la fameuse « Main invisible ». Dans cette doctrine de l'harmonie naturelle des intérêts, comme Élie Halévy l'a appelée, la moralité est supplantée pour cette sphère particulière d'activité. Qu'enseigne en effet la moralité, sinon que l'égoïsme doit être subordonné à des fins supérieures ? La Main invisible d'Adam Smith remplit ici une fonction qu'on a peu remarquée. C'est comme si Dieu nous disait : « N'aie pas peur mon enfant d'enfreindre apparemment mes commandements ici. J'ai ainsi arrangé toutes choses que tu es justifié à négliger la moralité dans ce cas particulier. » (• • •)

On admet généralement que le thème central d'Adam Smith, l'idée que l'égoïsme (*self-love :* « amour de soi ») travaille pour le bien commun, vient de Mandeville. Dans son introduction à son édition de la *Richesse* (SMITH, 1904) Edwin Cannan a insisté sur ce point et a donné de bonnes raisons de supposer qu'Adam Smith ait eu connaissance de Mandeville alors qu'il était encore l'élève de Hutcheson à Glasgow. Mandeville ramenait à l'égoïsme tous les motifs de l'action humaine et identifiait l'égoïsme au vice, et Hutcheson tenait beaucoup à le réfuter et doit avoir parlé de lui de façon répétée dans ses cours. Lorsque Adam Smith à son tour, dans la *Théorie des sentiments moraux*, rejette le « système licencieux » de Mandeville, il ajoute quelque chose de révélateur ; « mais si destructif que ce système puisse apparaître, il n'aurait jamais pu en imposer à tant de gens... s'il n'avait pas à certains égards approché du vrai... » (SMITH, 1963, p. 555). A quels égards, Adam Smith ne le dit pas dans ce passage, mais toute la *Richesse* est une réponse à la question : Mandeville avait raison en ce qui concerne la place de l'égoïsme dans les phénomènes économiques. En vérité, si l'on se souvient que la « bienveillance » avait un rôle important dans la théorie morale de Hutcheson, un passage fameux de la *Richesse* cité par Cannan ressemble fort à une fin de non-recevoir adressée à Hutcheson au nom de Mandeville : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur, ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais de leur souci de leur intérêt propre. » (I, II ; 1904, p. 16).

Nous sommes ainsi renvoyés d'Adam Smith à Mandeville quant à l'origine du postulat central de la *Richesse des nations*, et il y a plus ici qu'un détail d'histoire littéraire, car, nous allons le voir, le problème de la relation entre l'économique et la moralité avait été posé de façon aiguë, voire explosive par Mandeville au début du siècle.

Bernard de Mandeville, né aux Pays-Bas, s'était établi à Londres comme médecin. Il publia en 1705 une satire à six pence en vers appelée *La Ruche bougonne, ou les Vauriens devenus honnêtes. (The Grumbling Hive : or, Knaves Turn'd Honest.)* Ce poème en vers irréguliers devint tout un livre avec l'addition de Remarques et d'autres pièces dans deux éditions successives (1714, 1723) sous le titre : *La Fable des abeilles, ou Vices privés, bénéfices publics* (édition critique par F. B. Kaye : MANDEVILLE, 1924 [1]). Le sous-titre résume l'argument du poème : une ruche, miroir de la société humaine, vit dans la corruption et la prospérité. Elle éprouve une certaine nostalgie de la vertu, et prie pour la retrouver. Lorsque la prière est exaucée, une transformation extraordinaire a lieu : avec le vice disparaissent activité et prospérité, remplacées par l'inactivité, la pauvreté et l'ennui, dans une population fort réduite. L'édition de 1723 fut le point de départ d'un scandale que Mandeville attribua lui-même à l'inclusion dans cette édition d'un Essai sur la charité et les écoles de charité qui faisait tort à la bonne conscience, à l'humanitarisme à bon marché de leurs patrons. Quoi qu'il en soit, les réfutations se suivirent, le livre devint un objet d'exécration, et fut connu de tout le monde dans l'Europe instruite, comme on le voit au fait que tous les moralistes y ont fait référence (cf. le répertoire de Kaye, *ibid.*)

(. . .)

Kaye a raison de localiser dans sa « philosophie individualiste » le premier et principal legs de Mandeville aux économistes (p. CXL) : que les passions sont ainsi disposées que « leurs discordances apparentes s'harmonisent pour le bien public », représente un pas en avant dans l'émancipation de l'Individu. Nous pouvons maintenant retourner à Adam Smith et voir comment il est parvenu à « réconcilier » les deux ennemis inconciliables, Shaftesbury et Mandeville, comme Bonar l'a dit (1927). Il suffit de se souvenir qu'il est aussi l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, antérieure de loin à la *Richesse des nations*. Dans la sphère de la moralité, le sujet humain est rendu un être social par l'opération de la « sympathie », et ceci est en continuité avec Hutcheson et Shaftesbury, même si pour Smith la sympathie est dans une grande mesure composée à la manière de Mandeville d'éléments égoïstes, et s'il remplace ce qui était chez Hutcheson une prédominance des tendances altruistes par la prédominance des tendances égoïstes. Dans la sphère de l'économie au contraire, ce que nous appelons dans notre jargon la « socialisation » des actions humaines est effectuée par un mécanisme automatique, une propriété non consciente qui est identifiée à l'opération de la « Main invisible ». La sphère économique est le domaine particulier où il y a de bonnes raisons de lâcher les rênes à la passion prédominante, l'égoïsme, sous la forme de l'intérêt égoïste. Globalement, Adam Smith a différencié l'action économique à l'intérieur de l'action humaine en général comme le type particulier qui échappe à la moralité sans être contraire à la morale dans un sens plus large. Ceci se produit avec la *Richesse* et n'était pas encore accompli dans les Leçons de 1763 où Halévy montre que les deux principes jouent selon la question dont il s'agit (1901-1904, I, p. 161). Cependant la place de la *Richesse* était marquée d'avance dans les *Sentiments moraux*, par exemple quand il est dit qu'un rapport social peut subsister sans amour et sans affection, fondé seulement sur l'utilité ou la justice, un « échange mercenaire de bons offices d'après une évaluation commune [5] ».

Texte n° 2 : Pierre Rosanvallon (*Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché,* 1979), Paris, Seuil. Extraits (pp. 11, 14-15, 39-47).

1. La question de l'institution et de la régulation du social aux XVIIe et XVIIIe 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 XIIIe siècle, s'est accélérée au XVIIe 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-i1, 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.

(…)

Dès le XVIIe 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 XVIIe 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 XVIIIe siècle comme la réponse globale aux questions que les théories du pacte social ne pouvaient pas résoudre de façon totalement satisfaisante et opératoire.

(…)

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

(…)

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 *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,* 2e partie, p. 97).

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

Avec Smith, l'économie se présente comme l'énigme résolue de toutes les constitutions, pour paraphraser l'expression fameuse de Marx sur la démocratie. C'est au cœur, et non à la périphérie, de la pensée moderne que prend naissance ce qu'on peut appeler avec Louis Dumont l'idéologie économique. 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 XVIIe et du XVIIIe siècles : ceux de l'institution et de la régulation du social.

(…) 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 marchés,* 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 XVIIe et du XVIIIe 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'Etat 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 Etat 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 XVIIIe siècle. C'est sur cette base que de nombreux auteurs développeront le thème, encore bien vivant aujourd'hui, des « armes de la paix ». Montesquieu écrira par exemple que « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix» *(Esprit des lois,* XX, 2, p. 651). Dans son *Essai sur la jalousie commerciale,* Hume proclamera, à un moment où les rapports sont très tendus entre la France et l'Angleterre : « Comme sujet anglais, je fais des vœux pour voir fleurir le commerce de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et de la France elle-même» *(Mélanges d'économie politique,* t. l, 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.

(…)

2. Le concept de marché permet de résoudre la difficile question du fondement de l'obligation dans le pacte social. Chez Hobbes cette question est facilement résolue. Dans la mesure où le pacte social originaire n'est pas chez lui un contrat au sens juridique du terme entre le souverain et ses sujets, mais une action de désistement mutuel en faveur d'un tiers bénéficiaire, le problème de l'obligation ne se pose pas. Hobbes pense en termes de contrainte et non d'obligation. La société civile n'est pas menacée de dissolution puisque le souverain est au-dessus des lois et qu'il gouverne par la crainte. C'est le Léviathan qui garantit le bon ordre social. La critique du despotisme au XVIIIe siècle impliquait de trouver une solution.

(…)

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).

(…)

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 XVIIIe. 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* XVIIe. 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.

Texte n°3 : HIRSCHMAN Albert O. (1977), *Les passions et les intérêts. Les justifications politiques du libéralisme avant son apogée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
Extraits, pp. 98 et 100-102.

Mais nous ne touchons pas encore ici à l'aspect essentiel de l'influence de la pensée d'Adam Smith sur le courant d'idées en question. En effet, non seulement l'auteur de *La Richesse* ne partage pas les vues optimistes de l'école de Montesquieu sous les divers aspects que nous venons de noter ; mais en sapant les fondements mêmes d'une analyse qui attribue au capitalisme naissant la capacité d'améliorer l'ordre politique par l'apprivoisement des passions les plus dangereuses, il lui donnera en quelque sorte le coup de grâce. Nous avons vu que dans son ouvrage principal – celui qui a exercé l'influence la plus sensible – Smith fait du « désir d'améliorer son sort » l'unique mobile de l'homme et précise que le moyen par lequel « la majeure partie des hommes » se proposent d'y parvenir est « une augmentation de fortune »[148]. On dirait que Smith ne laisse ici aucune place à cette autre conception, combien plus riche, de la nature de l'homme, selon laquelle il est mû, et souvent déchiré, par les passions les plus diverses – « l'avarice » n'en étant qu'une parmi bien d'autres.

En soutenant que l'ambition, la soif de pouvoir et le besoin de considération peuvent être assouvis l'un comme l'autre par l'amélioration des conditions matérielles, Smith sape les fondements mêmes de l'idée d'opposer les passions les unes aux autres, ou de combattre les passions par les intérêts. Du jour au lendemain tout cet enchaînement d'idées devient incompréhensible, voire absurde – et l'on se retrouve au stade prébaconien où les passions formaient un tout indivisible et se nourrissaient l'une l'autre*. On ne saurait donc s'étonner qu'Adam Smith en vienne à identifier pour ainsi dire les passions avec les intérêts dans un passage clef de *La Richesse* où il explique comment fonctionne la société de marché :

« C'est ainsi 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. Mais si, par une suite de cette préférence naturelle, ils venaient à diriger vers ces emplois une trop grande quantité de capital, alors la baisse des profits qui se ferait sentir dans ceux-ci, et la hausse qui aurait lieu dans tous les autres, les amèneraient sur-le-champ à réformer cette disposition vicieuse. Ainsi, sans aucune intervention de la loi, les intérêts privés et les passions des hommes les amènent à diviser et à répartir le capital d'une société entre tous les différents emplois qui y sont ouverts pour lui, dans la proportion qui approche le plus possible de celle que demande l'intérêt général de la société »[152].

Les deux termes « intérêts » et « passions », si souvent employés comme antonymes pendant les trois demi-siècles qui séparent *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté* de *La Richesse des nations*, sont traités ici, à deux reprises, comme synonymes. Prétendre qu'Adam Smith le fasse consciemment ou de propos délibéré serait certainement excessif. Il n'en reste pas moins que la quasi-identification des deux termes a pour effet de priver de sens toute la construction de l'esprit fondée sur l'opposition des intérêts aux passions, la capacité de ceux-là de dompter celles-ci et, enfin, l'assurance qui en découle de trouver dans l'intérêt personnel un point d'appui solide et durable. Le texte de Smith que nous venons de citer intronise son propre principe explicatif, à savoir l'idée qu'en laissant à chacun la liberté de poursuivre son intérêt particulier, on favorise le progrès matériel de « l'ensemble du corps social » ; et, du même coup, l'auteur démolit en passant, par les mots qu'il emploie et le sens qu'il leur donne, le principe concurrent.

Parmi les raisons qui expliquent l'accouplement pléonastique des « passions » aux « intérêts » dans le texte en question, il y a le fait qu'Adam Smith s'intéresse bien plus que ses prédécesseurs à la « grande masse » des hommes, autrement dit, à l'homme moyen et à son comportement. Or, à l'époque, il est encore admis, en vertu d'une longue tradition, que c'est surtout chez les aristocrates que se manifestent nombre de passions, depuis les plus nobles jusqu'aux plus basses, suscep-

tibles de se heurter aux exigences du devoir ou de la raison, ou encore de s'entre-déchirer. Parlant du Prince, Machiavel retenait cette vérité établie que « ses passions (...) sont bien plus nombreuses » que celles du peuple[153]. Hobbes écrivait de même : « Tous les hommes recherchent par nature les honneurs et les promotions ; mais surtout ceux qui sont le moins tourmentés par le souci du nécessaire » et « qui, à tous autres égards, vivent dans l'aisance, à l'abri du besoin »[154]. C'est précisément pour cette raison que seuls les gentilshommes et les princes de tous les temps sont jugés dignes d'occuper le devant de la scène dans les tragédies et les autres formes de la « grande » littérature consacrées comme il convient aux passions et aux conflits qu'elles font naître[155]. Il est clair que le commun des mortels ignore de telles complications. On ne lui connaît qu'un grand souci, celui de la subsistance et du mieux-être matériel, dont il est réputé faire des fins en soi ou, en mettant les choses au mieux, des moyens pour s'assurer la considération ou l'admiration d'autrui. Bref, ou l'homme ordinaire est dépourvu de passions, ou celles qu'il est capable d'éprouver sont de nature à être assouvies par la poursuite de ses intérêts.

Questions de compréhension

Texte 1

1) "Globalement, Adam Smith a différencié l'action économique à l'intérieur de l'action humaine en général comme le type particulier qui échappe à la moralité sans être contraire à la morale dans un sens plus large". Expliquez ce que veux dire Dumont.

Textes 2 et 3

2) Trouvez dans le texte 3 d'Hirschman une définition de « l'arithmétique des passions » à laquelle fait référence Rosanvallon dans le texte 2

Textes 1, 2 et 3

3) Quelle phrase extraite de la *Richesse des nations* de Smith est mise en exergue par Dumont et Rosanvallon au soutien de leurs thèses respectives. Celle-ci vous semble-t-elle également susceptible d'alimenter la thèse d'Hirschman ?

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 2 : La légitimité du commerce. Aristote *vs*. Thomas d'Aquin

Contenu du dossier

Texte 1 : Aristote, *Politiques* (extrait), traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1874).

Texte 2 : Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* (1266-1273), *Secunda secundae*, question 77.

Questions de compréhension en fin de dossier

Présentation

Qui était Aristote?

Fils de médecin, Aristote naît à Stagire en Macédoine en 384 avant notre ère. Après avoir été l'élève de Platon à l'Académie, qu'il quitte en 348 après la mort de son maître, il devient le précepteur du futur Alexandre le Grand.

A son retour de Macédoine, il crée en 335 à Athènes sa propre école, concurrente de l'Académie, le Lycée. L'enseignement d'Aristote se démarque de celui de Platon, jugé beaucoup trop ésotérique et exigeant (avant d'accéder à la véritable sagesse, Platon réclamait à ses élèves dix ans d'épreuves physiques et dix ans supplémentaires de méditation !).

La mort d'Alexandre excitant les sentiments anti-macédoniens, Aristote quitte de nouveau Athènes sous la pression politique en 323, et décède l'année suivante à Chalcis.

Les sujets de nature économique sont envisagés par Aristote essentiellement, et de façon incidente, dans deux œuvres : l'*Ethique à Nicomaque* et les *Politiques*. Le texte du dossier présent est issu de la seconde.

Qui était Thomas d'Aquin?

Né en 1224 (ou 1225) au château de Rocca Secca, près d'Aquino dans la région de Naples, Thomas d'Aquin est le philosophe et le théologien le plus célèbre et le plus influent du XIII^{e} siècle, voire du Moyen-âge. Après des études à l'Université de Naples, il entre dans l'ordre mendiant des dominicains en 1244, contre l'avis de sa famille qui appartenait à l'aristocratie lombarde. Il poursuit ses études à Paris et Cologne, où il suit son maître Albert le Grand, avant d'enseigner dans diverses villes d'Europe, dont Paris, où il séjournera de 1252 à 1259 et de 1269 à 1272. Il meurt en 1274 sur la route du concile de Lyon.

Dans la *Somme théologique* (que l'on estime rédigée entre 1266 à 1273), il tente de réaliser la synthèse de la philosophie aristotélicienne et de la pensée chrétienne (synthèse visant, à l'instar d'un mouvement déjà observé dans l'islam et le judaïsme, à concilier la foi et la raison, que l'on qualifiera ultérieurement de Thomisme). Les dimensions et la densité de ce grand œuvre, quoique inachevé, donnent le vertige : environ 3000 articles, deux millions de mots, quatorze millions de caractères!

Son œuvre fut temporairement l'objet d'un relatif discrédit en raison de sa proximité supposée avec celle d'Averroès (l'archevêque anglais Robert Kilwarby la condamne en 1277), puis réhabilitée sous l'influence de l'ordre dominicain. Thomas d'Aquin sera finalement canonisé en 1323 par le pape Jean XXII. Au XIX^{e} siècle, le pape Léon XIII fait du Thomisme la doctrine officielle de l'Eglise (encyclique *Æterni Patris*).

Lire la Somme théologique

Plan descriptif de l'ouvrage

La ***Prima pars*** (I pars) examine 119 questions, qui vont de ce qu'est la « doctrine sacrée » (question 1) à la « propagation corporelle de l'homme » (question 119). C'est l'étude de Dieu, de Dieu en tant que créateur (*de deo Creatore*) et la création elle-même, c'est-à-dire les anges, l'âme humaine, la providence et la manière dont la création de l'univers s'est déroulée.

La ***Prima secundae*** (Ia, IIae) examine 114 questions, qui vont de « la fin ultime de la vie humaine » à la question du « mérite ». C'est l'étude des actes humains en général (*in universali*), c'est-à-dire du mouvement de la créature raisonnable et libre vers Dieu.

La ***Secunda secundae*** (IIa, IIae) examine 189 questions, qui vont de « l'objet de la foi » à « l'entrée en religion ». C'est l'étude des actes humains en particulier (*in particulari)*, dans leurs singularités et leurs particularités. On trouve notamment des descriptions très précises de actes humains tels que la colère, la fatigue, etc...

La ***Tertia pars*** (III pars) examine 90 questions (+ 99 questions en comptant le supplément) qui vont de « la convenance de l'Incarnation » aux « parties de la pénitence en général ». C'est l'étude du Christ en tant que médiateur et chemin pour remonter à Dieu (*de Christo mediatore*), c'est-à-dire de l'Incarnation, de ses raisons, des sacrements, de l'Église, *etc*...

Décomposition d'un article

La *Somme théologique* examine différentes *questions* d'ordre théologique, dont plusieurs divisées en *articles* qui en constituent autant d'aspects. Les questions représentent un thème qui est décomposé en autant d'articles qu'il faut d'éléments pour y répondre de façon claire et complète. Une question ne peut se comprendre que dans l'enchaînement des articles qui la composent.

Un article possède généralement une forme en quatre parties :

- *objections* (*sententiae*) ;
- *en sens contraire*[1] (*sed contra*);
- *réponse*[2] (*respondeo dicendum*);
- *solution* (*explicatio*).

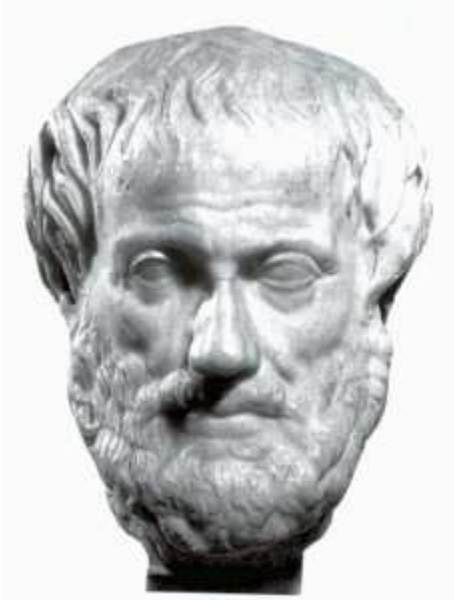
La première partie énumère les principaux arguments contre la position que soutiendra la réponse. La deuxième partie, *en sens contraire* est plus brève dans la *Somme de théologie* que dans les autres écrits théologiques sous forme de questions. Il s'agit d'arguments tenus par d'autres auteurs et qui semblent contraires aux objections; la plupart du temps un seul, parfois deux ou trois arguments. La *réponse* est l'argumentation de Thomas d'Aquin lui-même pour trancher entre les deux positions. Les *solutions* constituent, dans la ligne des philosophes ioniens, une école d'honnêteté intellectuelle : Thomas montre quels arguments invoqués dans l'une ou l'autre des parties ne portent pas, mais également la plupart du temps *sous quel angle* ils sont vrais.

La *Somme théologique* contient 512 Questions (*quaestiones*), ce qui donne environ 3000 articles (sans compter le supplément).

(source : wikipedia.fr)

[1] L'expression est remplacée par l'adverbe « cependant » dans la traduction du présent dossier.
[2] Remplacé par « Conclusion » dans la traduction du dossier.

Texte 1 : Aristote, *Politiques* (extrait), traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1874)



CHAPITRE III. De la propriété naturelle et artificielle. - Théorie de l'acquisition des biens ; l'acquisition des biens ne regarde pas directement l'économie domestique, qui emploie les biens, mais qui n'a pas à les créer. - Modes divers d'acquisition : l'agriculture, le pacage, la chasse, la pêche, le brigandage, etc. ; tous ces modes constituent l'acquisition naturelle. - Le commerce est un mode d'acquisition qui n'est pas naturel ; double valeur des choses, usage et échange ; nécessité et utilité de la monnaie ; la vente ; avidité insatiable du commerce ; réprobation de l'usure.

[**1256a**] § 1. Puisque aussi bien l'esclave fait partie de la propriété, nous allons étudier, suivant notre méthode ordinaire, la propriété en général et l'acquisition des biens.

La première question est de savoir si la science de l'acquisition[3] ne fait qu'un avec la science domestique[4], ou si elle en est une branche, ou seulement un auxiliaire. Si elle en est l'auxiliaire, est-ce comme l'art de faire des navettes sert à l'art de tisser ? ou bien comme l'art de fondre les métaux sert au statuaire ? Les services de ces deux arts subsidiaires sont en effet bien distincts : là, c'est l'instrument qui est fourni ; ici, c'est la matière. J'entends par matière la substance qui sert à confectionner un objet : par exemple, la laine pour le fabricant, l'airain pour le statuaire. Ceci montre que l'acquisition des biens ne se confond pas avec l'administration domestique, puisque l'une emploie ce que l'autre fournit. A qui appartient-il, en effet, de mettre en œuvre les fonds de la famille, si ce n'est à l'administration domestique ?

§ 2. Reste à savoir si l'acquisition des choses n'est qu'une branche de cette administration, ou bien une science à part. D'abord, si celui qui possède cette science doit connaître les sources de la richesse et de la propriété, on doit convenir que la propriété et la richesse embrassent des objets bien divers. En premier lieu, on peut se demander si l'art de l'agriculture, et en général la recherche et l'acquisition des aliments, est compris clans l'acquisition des biens, ou s'il forme un mode spécial d'acquérir. (…)

[3] *i.e.* la chrématistique
[4] *i.e.* l'économique

§ 5, Voici donc à peu près tous les modes d'existence où l'homme n'a besoin d'apporter que son travail personnel, sans demander sa subsistance aux échanges ou au commerce : nomade, agriculteur, pillard, pêcheur ou chasseur. [**1256b**] Des peuples vivent à l'aise en combinant ces existences diverses, et en empruntant à l'une de quoi remplir les lacunes de l'autre : ils sont à la fois nomades et pillards, cultivateurs et chasseurs, et ainsi des autres, qui embrassent le genre de vie que le besoin leur impose. (…)

§ 7. Cette possession des aliments est également acquise aux animaux quand ils sont entièrement développés ; et il faut croire que les plantes sont faites pour les animaux, et les animaux, pour l'homme. Privés, ils le servent et le nourrissent ; sauvages, ils contribuent, si ce n'est tous, au moins la plupart, à sa subsistance et à ses besoins divers ; ils lui fournissent des vêtements et encore d'autres ressources. Si donc la nature ne fait rien d'incomplet, si elle ne fait rien en vain, il faut nécessairement qu'elle ait créé tout cela pour l'homme.

§ 8. Aussi la guerre est-elle encore en quelque sorte un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle comprend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre ; c'est une guerre que la nature elle-même a faite légitime.

Voilà donc un mode d'acquisition naturelle, faisant partie de l'économie domestique, qui doit le trouver tout fait ou se le procurer, sous peine de ne point accumuler ces indispensables moyens de subsistance sans lesquels ne se formeraient, ni l'association de l'État, ni l'association de la famille.

§ 9. Ce sont même là, on peut le dire, les seules véritables richesses et les emprunts que le bien-être peut faire à ce genre d'acquisition sont bien loin d'être illimités, comme Solon l'a poétiquement prétendu :

L'homme peut sans limite augmenter ses richesses.

C'est qu'au contraire, il y a ici une limite comme dans tous les autres arts. En effet il n'est point d'art dont les instruments ne soient bornés en nombre et en étendue ; et la richesse n'est que l'abondance des instruments domestiques et sociaux.

Il existe donc évidemment un mode d'acquisition naturelle commun aux chefs de famille et aux chefs des États. Nous avons vu quelles en étaient les sources.

§ 10. Reste maintenant cet autre genre d'acquisition qu'on appelle plus particulièrement, et à juste titre, l'acquisition des biens ; et pour celui-là, on pourrait vraiment croire que la richesse et la propriété peuvent s'augmenter indéfiniment. [**1257a**] La ressemblance de ce second mode d'acquisition avec le premier, est cause qu'ordinairement on ne voit dans tous deux qu'un seul et même objet. Le fait est qu'ils ne sont ni identiques, ni bien éloignés ; le premier est naturel ; l'autre ne vient pas de la nature, et il est bien plutôt le produit de l'art et de l'expérience. Nous en commencerons ici l'étude.

§ 11. Toute propriété a deux usages, qui tous deux lui appartiennent essentiellement, sans toutefois lui appartenir de la même façon : l'un est spécial à la chose, l'autre ne l'est pas. Une chaussure peut à la fois servir à chausser le pied ou à faire un échange. On peut du moins en tirer ce double usage. Celui qui, contre de l'argent ou contre des aliments, échange une chaussure dont un autre a besoin, emploie bien cette chaussure en tant que chaussure, maïs non pas cependant avec son utilité propre ; car elle n'avait point été faite pour l'échange. J'en dirai autant de toutes les autres propriétés ; l'échange, en effet, peut

s'appliquer à toutes, puisqu'il est né primitivement entre les hommes de l'abondance sur tel point et de la rareté sur tel autre, des denrées nécessaires à la vie.

§ 12. Il est trop clair que, dans ce sens, la vente ne fait nullement partie de l'acquisition naturelle. Dans l'origine, l'échange ne s'étendait pas au-delà des plus stricts besoins, et il est certainement inutile dans la première association, celle de la famille. Pour qu'il se produise, il faut que déjà le cercle de l'association soit plus étendu. Dans le sein de la famille, tout était commun ; parmi les membres qui se séparèrent, une communauté nouvelle s'établit pour des objets non moins nombreux que les premiers, mais différents, et dont on dut se faire part suivant le besoin. C'est encore là le seul genre d'échange que connaissent bien des nations barbares ; il ne va pas au-delà du troc des denrées indispensables ; c'est, par exemple, du vin donné ou reçu pour du blé; et ainsi du reste.

§ 13. Ce genre d'échange est parfaitement naturel, et n'est point, à vrai dire, un mode d'acquisition, puisqu'il n'a d'autre but que de pourvoir à la satisfaction de nos besoins naturels. C'est là, cependant, qu'on peut trouver logiquement l'origine de la richesse. A mesure que ces rapports de secours mutuels se transformèrent en se développant, par l'importation des objets dont on était privé et l'exportation de ceux dont on regorgeait, la nécessité introduisit l'usage de la monnaie, les denrées indispensables étant, en nature, de transport difficile.

§ 14. On convint de donner et de recevoir dans les échanges une matière qui, utile par elle-même, fût aisément maniable dans les usages habituels de la vie ; ce fut du fer, par exemple, de l'argent, ou telle autre substance analogue, dont on détermina d'abord la dimension et le poids, et qu'enfin, pour se délivrer des embarras de continuels mesurages, on marqua d'une empreinte particulière, signe de sa valeur.

§ 15. Avec la monnaie, née des premiers échanges indispensables, naquit aussi la vente, autre forme d'acquisition, excessivement simple dans l'origine, mais perfectionnée bientôt par l'expérience, qui révéla, dans la circulation des objets, les sources et les moyens de profits considérables.

§ 16. Voilà comment il semble que la science de l'acquisition a surtout l'argent pour objet, et que son but principal est de pouvoir découvrir les moyens de multiplier les biens ; car elle doit créer les biens et l'opulence. C'est qu'on place souvent l'opulence dans l'abondance de l'argent, parce que c'est sur l'argent que roulent l'acquisition et la vente ; et cependant cet argent n'est en lui-même qu'une chose absolument vaine, n'ayant de valeur que par la loi et non par la nature, puisqu'un changement de convention parmi ceux qui en font usage peut le déprécier complètement, et le rendre tout à fait incapable de satisfaire aucun de nos besoins. En effet, un homme, malgré tout son argent, ne pourra-t-il pas manquer des objets de première nécessité ? Et n'est-ce pas une plaisante richesse que celle dont l'abondance n'empêche pas de mourir de faim ? C'est comme ce Midas de la mythologie, dont le voeu cupide faisait changer en or tous les mets de sa table.

§ 17. C'est donc avec grande raison que les gens sensés se demandent si l'opulence et la source de la richesse ne sont point ailleurs ; et certes la richesse et l'acquisition naturelles, objet de la science domestique, sont tout autre chose. Le commerce produit des biens, non point d'une manière absolue, mais par le déplacement d'objets déjà précieux en eux-mêmes. Or c'est l'argent qui paraît surtout préoccuper le commerce ; car l'argent est l'élément et le but de ses échanges ; et la fortune qui naît de cette nouvelle branche

d'acquisition semble bien réellement n'avoir aucune borne. La médecine vise à multiplier ses guérisons à l'infini; comme elle, tous les arts placent dans l'infini l'objet qu'ils poursuivent, et tous y prétendent de toutes leurs forces. Mais du moins les moyens qui les conduisent à leur but spécial sont limités, et ce but lui-même leur sert à tous de borne ; bien loin de là, l'acquisition commerciale n'a pas même pour fin le but qu'elle poursuit, puisque son but est précisément une opulence et un enrichissement indéfinis.

§ 18. Mais si l'art de cette richesse n'a pas de bornes, la science domestique en a, parce que son objet est tout différent. Ainsi, l'on pourrait fort bien croire à première vue que toute richesse sans exception a nécessairement des limites. Mais les faits sont là pour nous prouver le contraire ; tous les négociants voient s'accroître leur argent sans aucun terme.

Ces deux espèces si différentes d'acquisition, employant le même fonds qu'elles recherchent toutes deux également, quoique dans des vues bien diverses, l'une ayant un tout autre but que l'accroissement indéfini de l'argent, qui est l'unique objet de l'autre, cette ressemblance a fait croire à bien des gens que la science domestique avait aussi la même portée; et ils se persuadent fermement qu'il faut à tout prix conserver ou augmenter à l'infini la somme d'argent qu'on possède.

§ 19. Pour en venir là, il faut être préoccupé uniquement du soin de vivre, sans songer à vivre comme on le doit. [**1258a**] Le désir de la vie n'ayant pas de bornes, on est directement porté à désirer, pour le satisfaire, des moyens qui n'en ont pas davantage. Ceux-là mêmes qui s'attachent à vivre sagement recherchent aussi des jouissances corporelles ; et comme la propriété semble encore assurer ces jouissances, tous les soins des hommes se portent à amasser du bien ; de là, naît cette seconde branche d'acquisition dont je parle. Le plaisir ayant absolument besoin d'une excessive abondance, on cherche tous les moyens qui peuvent la procurer. Quand on ne peut les trouver dans les acquisitions naturelles, on les demande ailleurs ; et l'on applique ses facultés à des usages que la nature ne leur destinait pas.

§ 20. Ainsi, faire de l'argent n'est pas l'objet du courage, qui ne doit nous donner qu'une mâle assurance ; ce n'est pas non plus l'objet de l'art militaire ni de la médecine, qui doivent nous donner, l'un la victoire, l'autre la santé ; et cependant, on ne fait de toutes ces professions qu'une affaire d'argent, comme si c'était là leur but propre et que tout en elles dût viser à atteindre ce but.

Voilà donc ce que j'avais à dire sur les divers moyens d'acquérir le superflu ; j'ai fait voir ce que sont ces moyens, et comment ils peuvent nous devenir un réel besoin. Quant à l'art de la véritable et nécessaire richesse, j'ai montré qu'il était tout différent de celui-là ; qu'il n'était que l'économie naturelle, uniquement occupée du soin de la subsistance ; art non pas infini comme l'autre, mais ayant au contraire des limites positives. (…)

§ 23. L'acquisition des biens étant double, comme nous l'avons vu, c'est-à-dire à la fois commerciale et domestique, celle-ci nécessaire et estimée à bon droit, celle-là dédaignée [**1258b**] non moins justement comme n'étant pas naturelle, et ne résultant que du colportage des objets, on a surtout raison d'exécrer l'usure, parce qu'elle est un mode d'acquisition né de l'argent lui-même, et ne lui donnant pas la destination pour laquelle on l'avait créé. L'argent ne devait servir qu'à l'échange; et l'intérêt qu'on en tire le multiplie lui-même, comme l'indique assez le nom que lui donne la langue grecque. Les pères ici sont absolument semblables aux enfants. L'intérêt est de l'argent issu d'argent, et c'est de toutes les acquisitions celle qui est la plus contraire à la nature.

Texte 2 : Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* (1266-1273), *Secunda secundae*, question 77 (source : http://docteurangelique.free.fr)

QUESTION 77 ─ LA FRAUDE

1. La vente rendue injuste par le prix demandé, autrement dit : Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut ? - 2. La vente injuste en ce qui concerne la marchandise. - 3. Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise ? - 4. Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée ?

ARTICLE 1 ─ Est-il permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut ?

Objections :

1. Il semble que ce soit permis. Car c'est aux lois civiles de déterminer ce qui est juste dans les échanges de la vie humaine. Or ces lois autorisent l'acheteur et le vendeur à se tromper mutuellement; ce qui a lieu lorsque le vendeur vend sa marchandise plus cher qu'elle ne vaut, ou que l'acheteur la paie au-dessous de sa valeur. Il est donc permis de vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut.

2. Ce qui est commun à tout le monde paraît venir de la nature et ne peut pas être un péché.

Or S. Augustin rapporte ce mot d'un comédien, qui fut admis par tous : « Vous voulez acheter à bas prix et vendre cher. » Ce qui rejoint cette réflexion du livre des Proverbes (20, 14) : « "Mauvais! Mauvais !", dit l'acheteur; et en s'en allant il se félicite. » Il est donc permis de vendre une chose plus cher et de l'acheter moins cher qu'elle ne vaut.

3. Il ne semble pas qu'il soit interdit de faire par contrat ce que l'on est déjà tenu de faire d'après les règles de l'honnêteté. Or, suivant Aristote, dans l'amitié fondée sur l'utilité, celui qui a reçu un bienfait doit donner une compensation proportionnée. Mais le bienfait dépasse parfois la valeur de la chose donnée; c'est ce qui arrive lorsqu'on a grandement besoin d'une chose, soit pour éviter un risque, soit pour obtenir un avantage. Il est donc permis dans un contrat d'achat ou de vente de livrer une chose pour un prix supérieur à sa valeur réelle.

Cependant, il est écrit en S. Matthieu (7, 12) : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux. » Or personne ne veut qu'on lui vende une chose plus cher qu'elle ne vaut. Donc personne ne doit vendre une chose au-dessus de sa valeur.

Conclusion :

User de fraude pour vendre une chose au-dessus de son juste prix est certainement un péché, car on trompe le prochain à son détriment. C'est ce qui fait dire à Cicéron : « Tout mensonge doit être exclu des contrats; le vendeur ne fera pas venir un acheteur qui enchérisse, ni l'acheteur un vendeur qui offre un prix moins élevé. ». Mais toute fraude exclue, nous pouvons examiner l'achat et la vente sous un double point de vue. D'abord en eux-mêmes. De ce point de vue, l'achat et la vente semblent avoir été institués pour l'intérêt commun des deux parties, chacune d'elles ayant besoin de ce que l'autre possède, comme le montre Aristote. Or, ce qui est institué pour l'intérêt commun ne doit pas être plus onéreux à l'un qu'à l'autre. Il faut donc établir le contrat de manière à observer l'égalité entre eux. Par ailleurs la quantité ou valeur d'un bien qui sert à l'homme se mesure d'après le prix qu'on en donne; c'est à cet effet, dit Aristote, qu'on a inventé la monnaie. Par conséquent, si le prix dépasse en valeur la quantité de marchandise fournie, ou si inversement la marchandise vaut plus que son prix, l'égalité de la justice est détruite. Et voilà pourquoi vendre une marchandise plus cher ou l'acheter moins cher qu'elle ne vaut est de soi injuste et illicite.

En second lieu, l'achat et la vente peuvent en certaines circonstances tourner à l'avantage d'une partie et au détriment de l'autre; par exemple lorsque quelqu'un a grandement besoin d'une chose et que le vendeur soit lésé s'il ne l'a plus. Dans ce cas le juste prix devra être établi non seulement d'après la valeur de la chose vendue, mais d'après le préjudice que le vendeur subit du fait de la vente. On pourra alors vendre une chose au-dessus de sa valeur en soi, bien qu'elle ne soit pas vendue plus qu'elle ne vaut pour celui qui la possède.

Mais si l'acheteur tire un grand avantage de ce qu'il reçoit du vendeur, et que ce dernier ne subisse aucun préjudice en s'en défaisant, il ne doit pas le vendre au-dessus de sa valeur. Parce que l'avantage dont bénéficie l'acheteur n'est pas au détriment du vendeur, mais résulte de la situation de l'acheteur; or on ne peut jamais vendre à un autre ce qui ne vous appartient pas, bien qu'on puisse lui vendre le dommage que l'on subit. Cependant celui qui acquiert un objet qui lui est très avantageux, peut spontanément payer au vendeur plus que le prix convenu; c'est honnête de sa part.

Solutions :

1. Comme nous l'avons écrit la loi humaine régit une société dont beaucoup de membres n'ont guère de vertu; or elle n'a pas été faite seulement pour les gens vertueux. La loi ne peut donc réprimer tout ce qui est contraire à la vertu, elle se contente de réprimer ce qui tendrait à détruire la vie en commun; on peut dire qu'elle tient tout le reste pour permis, non qu'elle l'approuve, mais elle ne le punit pas. C'est ainsi que la loi, n'infligeant pas de peine à ce sujet, permet au vendeur de majorer le prix de sa marchandise et à l'acheteur de l'acheter moins cher, pourvu qu'il n'y ait pas de fraude et qu'on ne dépasse pas certaines limites; dans ce dernier cas, en effet, la loi oblige à restituer, par exemple si l'un des contractants a été trompé pour plus de la moitié du juste prix. Mais rien de ce qui est contraire à la vertu ne reste impuni au regard de la loi divine. Or la loi divine considère comme un acte illicite le fait de ne pas observer l'égalité de la justice dans l'achat et dans la vente. Celui qui a reçu davantage sera donc tenu d'offrir une compensation à celui qui a été lésé, si toutefois le préjudice est notable. Si j'ajoute cette précision, c'est que le juste prix d'une chose n'est pas toujours déterminé avec exactitude, mais s'établit plutôt à l'estime, de telle sorte qu'une légère augmentation ou une légère diminution de prix ne semble pas pouvoir porter atteinte à l'égalité de la justice.

2. S. Augustin explique au même endroit : « Ce comédien, en se regardant lui-même ou d'après son expérience des autres, a cru que tout le monde veut acheter à bas prix et vendre cher. Mais comme ce sentiment est certainement vicieux, chacun peut acquérir la justice qui lui permettra d'y résister et de le vaincre. » Et il cite l'exemple d'un homme qui, pouvant avoir

un livre pour un prix modique à cause de l'ignorance du vendeur, paya néanmoins le juste prix. Cela prouve que ce désir généralisé n'est pas un désir naturel mais vicieux. Aussi est-il commun à beaucoup : ceux qui marchent dans la voie large des vices.

3. En justice commutative, on considère principalement l'égalité des choses échangées. Mais dans l'amitié utile, on considère l'égalité de l'utilité respective; et c'est pourquoi la compensation qu'il faut accorder doit être proportionnée à l'utilité dont on a tiré profit. Dans l'achat au contraire, elle sera proportionnée à l'égalité de la chose échangée.

ARTICLE 2 ─ La vente injuste en ce qui concerne la marchandise.

Objections :

1. Il semble qu'une vente ne devienne pas injuste et illicite en raison de la chose vendue. Car dans une chose, on doit estimer sa substance propre plus que tout le reste. Or un défaut qui porte sur la substance de la chose vendue ne rend pas une vente illicite; ainsi par exemple, si quelqu'un vend, comme étant véritables, de l'argent ou de l'or fabriqué par les alchimistes, qui peuvent servir à tous les usages pour lesquels l'or et l'argent sont nécessaires, comme des vases ou d'autres objets. Donc, beaucoup moins encore la vente sera-t-elle rendue illicite pour des défauts accessoires.

2. Lorsque le défaut de la marchandise porte sur la quantité, il paraît léser davantage la justice, car celle-ci consiste dans l'égalité. Or la quantité est connue à l'aide de mesures. Et comme l'a noté Aristote, les mesures que l'homme applique aux choses dont il se sert ne sont pas déterminées, mais sont plus ou moins grandes selon les pays. On ne pourra donc éviter ce défaut de quantité de la marchandise. Par suite il ne peut rendre la vente illicite.

3. Il y a encore un défaut dans la marchandise si elle n'a pas la qualité requise. Mais pour apprécier cette qualité, il faut une grande science, qui manque à la plupart des vendeurs. La vente ne sera donc pas rendue illicite du fait d'un tel défaut.

Cependant, S. Ambroise écrit : « La règle évidente de la justice est que l'homme de bien ne doit pas s'écarter de la vérité, ni faire subir à personne un dommage injuste, ni frauder sur la marchandise. »

Conclusion :

Trois défauts peuvent affecter un objet à vendre. L'un porte sur la nature de cet objet. Si le vendeur sait que l'objet qu'il vend a ce défaut, il commet une fraude dans la vente, et celle-ci par là-même devient illicite. C'est ce qu'Isaïe (1, 22) reproche à ses contemporains : « Votre argent a été changé en scories; votre vin a été coupé d'eau » , car ce qui est mélangé perd sa nature propre. - Un autre défaut porte sur la quantité que l'on connaît au moyen de mesures. Si donc au moment de la vente on use sciemment d'une mesure défectueuse, on commet encore une fraude et la vente est illicite. Aussi le Deutéronome (25, 13) prescrit-il : « Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, un gros et un petit. Tu n'auras pas dans ta maison deux sortes de boisseaux, un grand et un petit », et plus loin : « Car il est en abomination à Dieu, celui qui fait ces choses; Dieu a en horreur toute injustice. » - Le troisième défaut possible est celui de la qualité; par exemple vendre une bête malade comme saine. Si le vendeur fait cela sciemment, il commet une fraude et la vente est illicite.

Dans tous ces cas, non seulement on pèche en faisant une vente injuste, mais on est tenu à restitution. Si cependant le vendeur ignore que l'objet qu'il vend est affecté de ces défauts, il ne pèche pas, car il ne commet que matériellement une injustice et son action morale elle-

même n'est pas injuste, nous l'avons déjà vu. Mais lorsqu'il S'en aperçoit, il est tenu à dédommager l'acheteur.

Ce que nous disons du vendeur vaut également pour l'acheteur. Il arrive en effet que le vendeur estime moins cher qu'elle ne vaut l'espèce de l'objet qu'il vend, lorsque, par exemple, il croit vendre du cuivre jaune alors que c'est de l'or; l'acheteur, s'il en est averti, fait un achat injuste et est tenu à restitution. Il en va de même pour les erreurs de qualité et de quantité.

Solutions :

1. Ce qui fait la cherté de l'or et de l'argent, ce n'est pas seulement l'utilité des objets qu'ils servent à fabriquer ou les autres usages auxquels on les emploie; mais aussi la noblesse et la pureté de leur substance. C'est pourquoi si l'or ou l'argent issu du creuset des alchimistes n'a pas la substance véritable de l'or ou de l'argent, la vente en est frauduleuse et injuste : et surtout parce que l'or et l'argent servent, par leurs propriétés naturelles, à certains usages auxquels l'or artificiel des alchimistes ne peut servir; comme, par exemple, pour dissiper certaines humeurs tristes et servir de remède contre certaines maladies. En outre, l'or naturel peut servir à des emplois plus fréquents et conserve plus longtemps sa pureté que l'or fabriqué. - Mais si l'alchimiste parvenait à faire de l'or véritable, il ne serait pas illicite de le vendre pour tel; car rien n'interdit à un artisan de se servir de certaines causes naturelles pour produire des effets naturels et vrais; S. Augustin fait cette remarque au sujet de l'art des démons.

2. Il est nécessaire que les mesures appliquées aux marchandises varient avec les lieux, selon l'abondance ou la pénurie de ces produits; parce que là où règne l'abondance, les mesures sont ordinairement plus fortes. Cependant en chaque lieu, c'est aux chefs de la cité qu'il appartient de déterminer les mesures exacte des articles en vente, en tenant compte des conditions des lieux et des choses elles-mêmes. Ainsi n'est-il pas permis de dépasser ces mesures fixées par les pouvoirs publics ou par la coutume.

3. S. Augustin fait remarquer que le prix des marchandises ne s'estime pas d'après la hiérarchie des natures, puisqu'il arrive parfois qu'un cheval se vende plus cher qu'un esclave, mais d'après l'utilité que les hommes peuvent en retirer. Il n'est donc pas nécessaire que le vendeur ou l'acheteur connaisse les qualités cachées de l'objet en vente, mais seulement celles qui le rendent apte à servir aux besoins humains, par exemple, s'il s'agit d'un cheval, qu'il soit fort et rapide, etc. Or ce sont là des qualités que le vendeur et l'acheteur peuvent facilement reconnaître.

ARTICLE 3 ─ Le vendeur est-il tenu de dire les défauts de sa marchandise ?

Objections :

1. Il ne semble pas. Comme le vendeur, en effet, ne force personne à acheter, il semble soumettre au jugement de l'acheteur l'objet qu'il lui vend. Or c'est à la même personne qu'il appartient de connaître l'objet et de décider. On ne devra donc pas s'en prendre au vendeur si l'acheteur se trompe dans son appréciation, faisant son achat en hâte et sans avoir suffisamment examiné les qualités de la marchandise.

2. Il est insensé de poser un acte qui empêche de réaliser ce qu'on veut faire. Mais déclarer les défauts de l'objet que l'on veut vendre, c'est empêcher sa vente. Comme le fait dire Cicéron à un personnage qu'il met en scène : « Quoi de plus absurde pour un propriétaire, que de faire annoncer par le crieur public : "je vends une maison insalubre ?" » Donc le vendeur n'est pas tenu de dévoiler les défauts de sa marchandise.

3. Il est plus nécessaire à l'homme de connaître la voie de la vertu que les vices des objets à vendre. Or on n'est pas tenu de donner des conseils à tout venant et de lui dire la vérité concernant sa moralité, encore qu'on ne doive dire de mensonge à personne. Donc le vendeur sera bien moins tenu encore de révéler les vices de sa marchandise et de donner ainsi une sorte de conseil à l'acheteur.

4. Si quelqu'un est tenu de dire les défauts de sa marchandise, ce ne peut être que pour faire baisser son prix. Or quelquefois, le prix serait quand même diminué, sans aucun défaut de la marchandise, mais pour une autre raison; par exemple si le vendeur porte son blé dans un pays qui en manque et sait que beaucoup d'autres marchands viendront après lui pour en vendre également; si les acheteurs le savaient, ils offriraient au premier vendeur un prix inférieur. Or celui-ci, semble-t-il, n'est pas tenu de les avertir. Donc, pour la même raison, il n'a pas à les aviser des défauts de sa marchandise.

Cependant, S. Ambroise écrit : « Dans les contrats, on est tenu de déclarer les défauts de la marchandise que l'on vend; si le vendeur ne le fait pas, bien que la marchandise soit passée aux mains de l'acheteur, le contrat est annulé comme entaché de fraude. »

Conclusion :

Il est toujours illicite de fournir à autrui une occasion ou de danger ou de préjudice. Pourtant, il n'est pas nécessaire qu'un homme donne toujours à son prochain un secours ou un conseil capable de lui procurer un avantage quelconque; ce ne serait requis qu'en certains cas déterminés, par exemple envers quelqu'un dont on a la charge, ou lorsque nul autre ne pourrait lui venir en aide. Or le vendeur qui offre sa marchandise à l'acheteur, lui fournit par là même une occasion de préjudice ou de danger, si cette marchandise a des défauts tels que son usage puisse entraîner un préjudice ou un danger. Un préjudice, si le défaut est de nature à diminuer la valeur de la marchandise mise en vente, et que néanmoins le vendeur ne rabatte rien du prix; un danger si, du fait de ce défaut, l'usage de la marchandise devient difficile ou nuisible; comme par exemple, si l'on vendait un cheval boiteux comme un cheval rapide, ou une maison qui menace ruine comme une maison en bon état, ou des aliments avariés ou empoisonnés comme des aliments sains. Si ces vices sont cachés et que le vendeur ne les révèle pas, la vente sera illicite et frauduleuse, et il sera tenu de réparer le dommage.

Mais si le défaut est manifeste, comme s'il s'agit d'un cheval borgne; ou si la marchandise qui ne convient pas au vendeur, peut convenir à d'autres, et si par ailleurs le vendeur fait de lui-même une réduction convenable sur le prix de la marchandise, il n'est pas tenu de manifester le défaut de sa marchandise. Car à cause de cela, l'acheteur pourrait vouloir une diminution de prix exagérée. Dans ce cas, le vendeur peut licitement veiller à son intérêt, en taisant le défaut de la marchandise.

Solutions :

1. On ne peut porter un jugement que sur une chose connue, car « chacun, dit Aristote, juge d'après ce qu'il connaît ». Donc, si les défauts d'une marchandise mise en vente sont cachés à moins que le vendeur ne les révèle, l'acheteur n'est pas à même de se faire un jugement sur ce qu'il achète. Au contraire si les défauts sont apparents.

2. Il n'est pas nécessaire que l'on fasse annoncer par le crieur public les défauts de la marchandise; des annonces de ce genre feraient fuir les acheteurs et leur laisserait ignorer les autres qualités qui rendent cette marchandise bonne et utile. Mais il faut révéler ce défaut à chacun de ceux qui viennent acheter; ils pourront ainsi comparer entre elles les qualités bonnes et mauvaises. Rien n'empêche en effet qu'une chose atteinte d'un défaut puisse rendre beaucoup de services.

3. Si l'homme n'est pas tenu d'une manière absolue de dire la vérité à son prochain en ce qui regarde la pratique de la vertu, il y est cependant obligé quand, par son fait, quelqu'un serait menacé d'un danger où la vertu serait engagée, s'il ne disait pas la vérité. C'est le cas ici.

4. Le vice d'une marchandise diminue sa valeur présente. Mais dans le cas envisagé par l'objection, c'est seulement plus tard que la valeur de la marchandise doit baisser, du fait de l'arrivée de nouveaux marchands, et cette circonstance est ignorée des acheteurs. Par conséquent, le vendeur peut, sans blesser la justice, vendre sa marchandise au taux du marché où il se transporte, sans avoir à révéler la baisse prochaine. Si toutefois il en parlait ou s'il baissait lui-même ses prix, il pratiquerait une vertu plus parfaite; mais il ne semble pas y être tenu en justice.

ARTICLE 4 — Est-il permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée ?

Objections :

1. Cela semble interdit. En effet, d'après S. Jean Chrysostome : « Celui qui achète une chose pour la revendre telle quelle et sans y rien changer en faisant du bénéfice, c'est l'un des marchands qui furent chassés du temple de Dieu. » De même, commentant ce verset du Psaume (71, 15 Vg) : « Parce que je ne sais pas l'art d'écrire » ou d'après une autre leçon : « Parce que j'ignore le commerce », Cassiodore dit ceci : « Qu'est-ce que le commerce, sinon acheter à bas prix dans l'intention de vendre plus cher ? » et il ajoute : « De tels commerçants, le Seigneur les a chassés du Temple. » Or l'expulsion du Temple est la suite d'un péché. Donc un tel commerce est un péché.

2. Il est contraire à la justice de vendre un objet plus cher ou de l'acheter moins cher qu'il ne vaut. Mais le commerçant qui vend un objet plus cher qu'il ne l'a acheté est obligé, ou de l'achète au-dessous de son prix, ou de le vendre au-dessus. Il ne peut donc éviter le péché.

3. S. Jérôme écrit : « Un clerc homme d'affaires, ex-pauvre devenu riche, ex-roturier devenu fanfaron, fuis-le comme la peste. » Mais le commerce ne pourrait être interdit aux clerc s'il n'était pas un péché. Donc c'est un péché de faire du commerce en achetant à bas prix et en vendant plus cher.

Cependant, sur le même verset Psaume : « Parce que je ne sais pas l'a d'écrire... », S. Augustin remarque : « Le commerçant âpre au gain blasphème lorsqu'il subit une perte, il ment et fait de faux serments sur le prix de sa marchandise. » Mais ces vices sont ceux de l'homme, et non du négoce qui peut s'exercer sans eux. Faire du commerce n'est donc pas, de soi, illicite.

Conclusion :

Le négoce consiste à échanger des biens. Or Aristote Il distingue deux sortes d'échanges. L'une est comme naturelle et nécessaire, et consiste à échanger denrées contre denrées, ou denrées contre argent, pour les nécessités de la vie. De tels échanges ne sont pas propres aux négociants, mais sont surtout effectués par le maître de maison ou le chef de la cité qui sont chargés de procurer à la maison ou à la cité les denrées nécessaires à la vie. - Il y a une autre sorte d'échange; elle consiste à échanger argent contre argent ou des denrées quelconques contre de l'argent, non plus pour subvenir aux nécessités de la vie, mais pour le gain. Et c'est cet échange qui très précisément constitue le négoce, d'après Aristote. Or, de ces deux sortes d'échange, la première est louable, puisqu'elle répond à une nécessité de la nature, mais il réprouve à bon droit la seconde qui, par sa nature même, favorise la cupidité, laquelle n'a pas

de bornes et tend à acquérir sans fin. Voilà pourquoi le négoce, envisagé en lui-même, a quelque chose de honteux, car il ne se rapporte pas, de soi, à une fin honnête et nécessaire.

Cependant si le gain, qui est la fin du commerce, n'implique de soi aucun élément honnête ou nécessaire, il n'implique pas non plus quelque chose de mauvais ou de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc de l'ordonner à une fin nécessaire, ou même honnête. Dès lors le négoce deviendra licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il demande au négoce, à soutenir sa famille ou à secourir les indigents, ou encore quand il s'adonne au négoce pour l'utilité sociale, afin que sa patrie ne manque pas du nécessaire, et quand il recherche le gain, non comme une fin mais comme salaire de son effort.

Solutions :

1. Le texte de S. Jean Chrysostome doit s'entendre du négoce en tant qu'il met sa fin dernière dans le gain. Cette intention se révèle surtout quand on revend un objet plus cher sans l'avoir transformé. Si en effet le vendeur vend plus cher un objet qu'il a amélioré, il apparaît qu'il reçoit la récompense de son travail. On peut pourtant viser le gain licitement, non comme une fin ultime mais, nous l'avons dit, en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête.

2. Tout homme qui vend un objet plus cher que cela ne lui a coûté, ne fait pas pour autant du négoce, mais seulement celui qui achète afin de vendre plus cher. En effet, si l'on achète un objet sans intention de le revendre, mais pour le conserver et que, par la suite, pour une cause ou pour une autre, on veuille s'en défaire, ce n'est pas du commerce, quoi qu'on le vende plus cher. Cela peut être licite, soit que l'on ait amélioré cet objet, soit que les prix aient varié selon l'époque ou le lieu, soit en raison des risques auxquels on s'expose en transportant ou en faisant transporter cet objet d'un lieu dans un autre. En ce cas, ni l'achat ni la vente n'est injuste.

3. Les clercs ne doivent pas seulement s'abstenir de ce qui est mal en soi, mais encore ce qui a l'apparence du mal. Or cela se produit avec le négoce, soit parce qu'il est ordonné à un profit terrestre que les clercs doivent mépriser, soit parce que les péchés qui s'y commettent sont trop fréquents. Comme dit l'Ecclésiastique (26, 29) : « Le commerçant évite difficilement les péchés de la langue. » Il y a d'ailleurs une autre raison, c'est que le commerce exige une trop grande application d'esprit aux choses de ce monde et détourne par-là du souci des biens spirituels; c'est pourquoi S. Paul écrivait (2 Tm 2, 4) : « Celui qui est enrôlé au service de Dieu ne doit pas s'embarrasser des affaires du siècle. » Toutefois il est permis aux clercs d'utiliser, en achetant ou en vendant, la première forme de commerce qui est ordonnée à procurer les biens nécessaires à la vie.

Questions de compréhension

Texte 1

1) Aristote distingue deux types de chrématistique ou « science de l'acquisition ». Quelles caractéristiques les distinguent ?

2) Pourquoi Aristote condamne-t-il la chrématistique artificielle (*i.e.* l'activité commerciale) ?

3) Comment Aristote explique-t-il l'introduction de l'usage de la monnaie dans les échanges ?

Texte 2

4) Le raisonnement moral de Thomas est-il déontologique ou conséquentialiste ? Comparez avec ce que dit Dumont de la « main invisible » dans le dossier 1.

5) Quels arguments permettent à Thomas d'infléchir la réprobation radicale du commerce qui prévalait chez Aristote ?

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 3 : Utopie et machiavélisme. Essor du capitalisme au XVIe siècle

Contenu du dossier

Texte 1 : Thomas More, *L'Utopie* (1516), livre premier (extraits). Traduction française de Victor Stouvenel, 1842.
Texte 2 : Thomas More, *L'Utopie* (1516), livre second (extraits). Traduction française de Victor Stouvenel, 1842..
Texte 3 : Nicolas Machiavel, *Le Prince* (1532), chapitre XVIII. Traduction française de Jean-Vincent Périès, 1825.
Questions de compréhension en fin de présentation du dossier

Présentation

Au mitan de la Renaissance, le début du XVI^{e} siècle est le théâtre, en Europe, de grands bouleversements qui vont favoriser l'essor de ce que l'on appellera rétrospectivement, à partir du XIXe siècle, le capitalisme :
La Réforme protestante, dont la diffusion aurait contribué selon certains commentateurs, au premier rang desquels le sociologue allemand Max Weber (*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905), à un changement fondamental dans les mentalités, l'apparition d'un « esprit nouveau » condamnant l'oisiveté, valorisant la réussite professionnelle et l'enrichissement comme fin en soi.
Les expéditions ayant donné lieu aux Grandes découvertes, qui ont d'importantes conséquences économiques : un afflux de métaux précieux et de nouveaux produits comme le tabac, le coton, la canne à sucre, qui vont jouer un rôle majeur dans le développement du commerce mondial. Mais aussi un lourd bilan humain : populations autochtones amérindiennes décimées, instauration de la traite négrière via la mise en place du commerce triangulaire.
Le premier mouvement des enclosures, c'est-à-dire la disparition progressive des droits d'usage qui prévalaient dans l'agriculture anglaise traditionnelle, qui permet l'enrichissement des capitalistes exportateurs de laine, mais prive de moyens de subsistance et de revenus les petits paysans. Cette privatisation de l'usage des terres aurait, selon Marx, participé à l'amélioration des techniques de culture agricole, contribué à l'enrichissement d'une classe capitaliste émergente (producteurs de laine et grands fermiers), et favorisé l'exode rural nécessaire au développement de la manufacture.
C'est donc dans une période de profondes transformations économiques et sociales que sont rédigées, presque simultanément, deux œuvres fondatrices quoique exposant deux visions orthogonales de la politique. L'*Utopie* de Thomas More, ouvrage normatif et profondément idéaliste, considéré comme précurseur du socialisme et du communisme, parait à Louvain en 1516. *Le Prince* de Machiavel, traité réputé *a contrario* pour son réalisme et son matérialisme, parait à Florence en 1532, cinq ans après le décès de son auteur, mais fut très probablement rédigé une vingtaine d'années plus tôt, en 1513. L'ouvrage n'était pas, à l'origine, destiné à être publié, et son auteur le dédiât, une fois achevé, à Laurent II de Médicis en… 1516.

Qui était Thomas More ?
Né à Londres le 7 février 1478, Thomas More est l'un des principaux représentant de l'humanisme, mouvement intellectuel et philosophique associé à la Renaissance, caractérisé

par la redécouverte et l'étude des textes antiques, ceux de Platon en particulier. Fils d'un juge londonien, More étudie le grec et le latin à Oxford puis le droit à Londres. Il a notamment pour maître Erasme, qui l'influencera profondément et deviendra son ami. Il est ensuite avocat des marchands de la City, puis, à partir de 1504, membre du Parlement. En 1518, il devient conseiller privé du roi Henry VIII. Il exerce successivement les charges de maître des requêtes, ministre des finances, speaker de la chambre des communes, puis est nommé en 1529 Grand Chancelier, le plus haut poste de l'Etat. Catholique pratiquant et ferme adversaire de la Réforme luthérienne, il s'oppose à la volonté d'Henry VIII de rompre avec Rome afin de divorcer de son épouse Catherine d'Espagne, contre l'avis du Pape. En 1531, Henry VIII se fait proclamer chef suprême de l'Eglise d'Angleterre (schisme fondateur de l'église anglicane et point de départ de la réforme anglaise), divorce, puis épouse sa maîtresse Anne Boleyn en 1532. More démissionne alors de sa fonction de Chancelier. C'est le début d'une disgrâce qui le conduira à l'échafaud. Il est emprisonné le 17 avril 1534, jugé et condamné - en dépit d'un parjure manifeste - pour trahison, puis décapité le 6 juillet 1535.
L'église catholique lui sera reconnaissante de sa loyauté : More est béatifié en 1886 puis canonisé en 1935. Dans un autre registre, un obélisque situé au pied du Kremlin à Moscou le mentionne, sur l'initiative de Lénine, comme l'un des principaux inspirateurs du socialisme, aux cotés de Karl Marx et Friedrich Engels

Qui était Machiavel ?
Nicolas Machiavel naît le 3 mai 1469 à Florence dans une famille de la petite bourgeoisie. Il reçoit un éducation humaniste approfondie par ses lectures des grands auteurs antiques grecs (Aristote, Platon, Thucydide, …) et latins (Cicéron, Lucrèce, Sénèque,…). Quelques semaines après l'exécution de Savonarole, il entame en juin 1498 une carrière gouvernementale de quatorze ans au service de la République florentine, au poste de secrétaire de la chancellerie. Cette position l'amène à exercer de multiples missions diplomatiques, à la cour de France, auprès de la papauté, ou de César Borgia dont la rencontre en 1502 l'aurait inspiré pour la rédaction du *Prince*.
Après la chute de la République de Florence, Machiavel est relevé de ses fonctions en novembre 1512, puis emprisonné et torturé en février 1513. Relâché le mois suivant, il se retire et entame la rédaction du *Prince*, ouvrage de théorie politique révolutionnaire en ce qu'il invite à séparer la politique de la morale et de la religion, et à l'exercer en considérant l'homme tel qu'il est – et non tel qu'il devrait être – ouvrant la voie à une arithmétique des passions (ou théorie des « passions compensatrices », voir la thèse d'Hirschman, dossier 1).
Machiavel meurt le 21 juin 1527.

Questions de compréhension

Textes 1 et 2

1) Quelles sont les causes de la « misère publique » en Angleterre, selon Raphaël Hythlodée (le narrateur de l'*Utopie* de More) ?

2) Que pense Raphaël Hythlodée des enclosures ?

3) Comment Raphaël explique-t-il que les Utopiens « produisent abondamment toutes les nécessités et commodités de la vie » tout en travaillant beaucoup moins que les Anglais ?

Texte 3

4) Cherchez quelques illustrations du « réalisme » de Machiavel dans le texte.

Texte 1 : Thomas More, *L'Utopie* (1516), livre premier (extraits). Traduction française de Victor Stouvenel, 1842.

- Pardon, dis-je alors à Raphaël, vous auriez été en Angleterre ?

- Oui, j'y ai séjourné quelques mois, peu après la guerre civile des Anglais occidentaux contre le roi, guerre qui se termina par un affreux massacre des insurgés. Pendant ce temps, je contractai de grandes obligations envers le très révérend père Jean Morton, cardinal-archevêque de Canterbury, et chancelier d'Angleterre.

(…)

Le hasard me fit rencontrer un jour, à la table de ce prélat, un laïque réputé très savant légiste. Cet homme, je ne sais à quel propos, se mit à combler de louanges la justice rigoureuse exercée contre les voleurs. Il racontait avec complaisance comment on les pendait çà et là par vingtaine au même gibet.

- Néanmoins, ajoutait-il, voyez quelle fatalité! à peine si deux ou trois de ces brigands échappent à la potence, et l'Angleterre en fourmille de toutes parts.

Je dis alors, avec la liberté de parole que j'avais chez le cardinal :

- Cela n'a rien qui doive vous surprendre. Dans ce cas, la mort est une peine injuste et inutile ; elle est trop cruelle pour punir le vol, trop faible pour l'empêcher. Le simple vol ne mérite pas la potence, et le plus horrible supplice n'empêchera pas de voler celui qui n'a que ce moyen de ne pas mourir de faim. En cela, la justice d'Angleterre et de bien d'autres pays ressemble à ces mauvais maîtres qui battent leurs écoliers plutôt que de les instruire. Vous faites souffrir aux voleurs des tourments affreux ; ne vaudrait-il pas mieux assurer l'existence à tous les membres de la société, afin que personne ne se trouvât dans la nécessité de voler d'abord et de périr après ?

- La société y a pourvu, répliqua mon légiste l'industrie, l'agriculture offrent au peuple une foule de moyens d'existence ; mais il y a des êtres qui préfèrent le crime au travail.

- C'est là où je vous attendais, répondis-je. Je ne parlerai pas de ceux qui reviennent des guerres civiles ou étrangères, le corps mutilé de blessures. Cependant, combien de soldats, à la bataille de Cornouailles ou à la campagne de France, perdirent un ou plusieurs membres au service du roi et de la patrie! Ces malheureux étaient devenus trop faibles pour exercer leur ancien métier, trop vieux pour en apprendre un nouveau. Mais laissons cela, les guerres ne se rallument qu'à de longs intervalles. Jetons les yeux sur ce qui se passe chaque jour autour de nous.

La principale cause de la misère publique, c'est le nombre excessif des nobles, frelons oisifs qui se nourrissent de la sueur et du travail d'autrui, et qui font cultiver leurs terres, en rasant leurs fermiers jusqu'au vif, pour augmenter leurs revenus ; ils ne connaissent pas d'autre économie. S'agit-il, au contraire, d'acheter un plaisir? Ils sont prodigues jusqu'à la folie et la mendicité. Ce qui n'est pas moins funeste, c'est qu'ils traînent à leur suite des troupeaux de valets fainéants, sans état et incapables de gagner leur vie.

Ces valets tombent-ils malades ou bien leur maître vient-il à mourir, on les met à la porte ; car on aime mieux les nourrir à ne rien faire que les nourrir malades, et souvent l'héritier du défunt n'est pas de suite en état d'entretenir la domesticité paternelle.

Voilà des gens exposés à mourir de faim, s'ils n'ont pas le cœur de voler. Ont-ils, en effet, d'autres ressources ? Tout en cherchant des places, ils usent leur santé et leurs habits ; et quand ils deviennent pâles de maladie et couverts de haillons, les nobles en ont horreur et dédaignent leurs services. Les paysans mêmes ne veulent pas les employer. Ils savent qu'un homme élevé mollement dans l'oisiveté et les délices, habitué à porter le sabre et le bouclier, à regarder fièrement le voisinage et à mépriser tout le monde, ils savent qu'un tel homme est peu propre à manier la bêche et le hoyau, à travailler fidèlement, pour un mince salaire et une faible nourriture, au service d'un pauvre laboureur.

(…)

Les valets, ajoutez-vous, sont plus grands et plus robustes. Mais n'est-il pas dommage de voir des hommes forts et beaux (car les nobles choisissent les victimes de leur corruption), de les voir se consumer dans l'inaction, s'amollir dans des occupations de femmes, tandis qu'on pourrait les rendre laborieux et utiles, en leur donnant un métier honorable, et en les habituant à vivre du travail de leurs mains ?

De quelque manière que j'envisage la question, cette foule immense de gens oisifs me paraît inutile au pays, même dans l'hypothèse d'une guerre, que vous pourrez au reste éviter toutes les fois que vous le voudrez. Elle est, en outre, le fléau de la paix ; et la paix vaut bien qu'on s'occupe d'elle autant que de la guerre.

La noblesse et la valetaille ne sont pas les seules causes des brigandages qui vous désolent ; il en est une autre exclusivement particulière à votre île.

- Et quelle est-elle? dit le cardinal.

- Les troupeaux innombrables de moutons qui couvrent aujourd'hui toute l'Angleterre. Ces bêtes, si douces, si sobres partout ailleurs, sont chez vous tellement voraces et féroces qu'elles mangent même les hommes, et dépeuplent les campagnes, les maisons et les villages.

En effet, sur tous les points du royaume, où l'on recueille la laine la plus fine et la plus précieuse, accourent, pour se disputer le terrain, les nobles, les riches, et même de très saints abbés. Ces pauvres gens n'ont pas assez de leurs rentes, de leurs bénéfices, des revenus de leurs terres ; ils ne sont pas contents de vivre au sein de l'oisiveté et des plaisirs, à charge au public et sans profit pour l'État. Ils enlèvent de vastes terrains à la culture, les convertissent en pâturages, abattent les maisons, les villages, et n'y laissent que le temple, pour servir d'étable à leurs moutons. Ils changent en déserts les lieux les plus habités et les mieux cultivés. Ils craignent sans doute qu'il n'y ait pas assez de parcs et de forêts, et que le sol ne manque aux animaux sauvages.

Ainsi un avare affamé enferme des milliers d'arpents dans un même enclos ; et d'honnêtes cultivateurs sont chassés de leurs maisons, les uns par la fraude, les autres par la violence, les plus heureux par une suite de vexations et de tracasseries qui les forcent à vendre leurs propriétés. Et ces familles plus nombreuses que riches (car l'agriculture a besoin de

beaucoup de bras), émigrent à travers les campagnes, maris et femmes, veuves et orphelins, pères et mères avec de petits enfants. Les malheureux fuient en pleurant le toit qui les a vus naître, le sol qui les a nourris, et ils ne trouvent pas où se réfugier. Alors, ils vendent à vil prix ce qu'ils ont pu emporter de leurs effets, marchandise dont la valeur est déjà bien peu de chose. Cette faible ressource épuisée, que leur reste-t-il ? Le vol, et puis la pendaison dans les formes.

Aiment-ils mieux traîner leur misère en mendiant? on ne tarde pas à les jeter en prison comme vagabonds et gens sans aveu. Cependant, quel est leur crime ? C'est de ne trouver personne qui veuille accepter leurs services, quoiqu'ils les offrent avec le plus vif empressement. Et d'ailleurs, comment les employer? Ils ne savent que travailler à la terre ; il n'y a donc rien à faire pour eux, là où il n'y a plus ni semailles ni moissons. Un seul pâtre ou vacher suffit maintenant à faire brouter cette terre, dont la culture exigeait autrefois des centaines de bras.

(…)

Maintenant, cher More, je vais vous ouvrir le fond de mon âme, et vous dire mes pensées les plus intimes. Partout où la propriété est un droit individuel, où toutes choses se mesurent par l'argent, là on ne pourra jamais organiser la justice et la prospérité sociale, à moins que vous n'appeliez juste la société où ce qu'il y a de meilleur est le partage des plus méchants, et que vous n'estimiez parfaitement heureux l'Etat où la fortune publique se trouve la proie d'une poignée d'individus insatiables de jouissances, tandis que la masse est dévorée par la misère

Texte 2 : Thomas More, *L'Utopie* (1516), livre second (extraits).

DES ARTS ET MÉTIERS

Il est un art commun à tous les Utopiens, hommes et femmes, et dont personne n'a le droit de s'exempter, c'est l'agriculture. Les enfants l'apprennent en théorie dans les écoles, en pratique dans les campagnes voisines de la ville, où ils sont conduits en promenades récréatives. Là, ils voient travailler, ils travaillent eux-mêmes, et cet exercice a de plus l'avantage de développer leurs forces physiques.

Outre l'agriculture, qui, je le répète, est un devoir imposé à tous, on enseigne à chacun une industrie particulière. Les uns tissent la laine ou le lin ; les autres sont maçons ou potiers ; d'autres travaillent le bois ou les métaux. Voilà les principaux métiers à mentionner.

Les vêtements ont la même forme pour tous les habitants de l'île ; cette forme est invariable, elle distingue seulement l'homme de la femme, le célibat du mariage. Ces vêtements réunissent l'élégance à la commodité ; ils se prêtent à tous les mouvements du corps, le défendent contre les chaleurs de l'été et le froid de l'hiver. Chaque famille confectionne ses habits.

Tous, hommes et femmes, sans exception, sont tenus d'apprendre un des métiers mentionnés ci-dessus. Les femmes, étant plus faibles, ne travaillent guère qu'à la laine ou au lin, les hommes sont chargés des états plus pénibles.

En général, chacun est élevé dans la profession de ses parents, car la nature inspire d'habitude le goût de cette profession. Cependant, si quelqu'un se sent plus d'aptitude et d'attrait pour un autre état, il est admis par adoption dans l'une des familles qui l'exercent ; et son père, ainsi que le magistrat, ont soin de le faire entrer au service d'un père de famille honnête et respectable.

Si quelqu'un, ayant déjà un état, veut en apprendre un autre, il le peut aux conditions précédentes. On lui laisse la liberté d'exercer celui des deux

qui lui convient le mieux, à moins que la ville ne lui en assigne un pour cause d'utilité publique.

La fonction principale et presque unique des syphograntes est de veiller à ce que personne ne se livre à l'oisiveté et à la paresse, et à ce que tout le monde exerce vaillamment son état. Il ne faut pas croire que les Utopiens s'attellent au travail comme des bêtes de somme depuis le grand matin jusque bien avant dans la nuit. Cette vie abrutissante pour l'esprit et pour le corps serait pire que la torture et l'esclavage. Et cependant tel est partout ailleurs le triste sort de l'ouvrier!

Les Utopiens divisent l'intervalle d'un jour et d'une nuit en vingt-quatre heures égales. Six heures sont employées aux travaux matériels, en voici la distribution :

Trois heures de travail avant midi, puis dîner. Après midi, deux heures de repos, trois heures de travail, puis souper.

Ils comptent une heure où nous comptons midi, se couchent à neuf heures, et en donnent neuf au sommeil.

Le temps compris entre le travail, les repas et le sommeil, chacun est libre de l'employer à sa guise. Loin d'abuser de ces heures de loisir, en s'abandonnant au luxe et à la paresse, ils se reposent en variant leurs occupations et leurs travaux. Ils peuvent le faire avec succès, grâce à cette institution vraiment admirable.

Tous les matins, des cours publics sont ouverts avant le lever du soleil. Les seuls individus spécialement destinés aux lettres sont obligés de suivre ces cours ; mais tout le monde a droit d'y assister, les femmes comme les hommes, quelles que soient leurs professions. Le peuple y accourt en foule ; et chacun s'attache à la branche d'enseignement qui est le plus en rapport avec son industrie et ses goûts.

Quelques-uns, pendant les heures de liberté, se livrent de préférence à l'exercice de leur état. Ce sont les hommes dont l'esprit n'aime pas s'élever à des spéculations abstraites. Loin de les en empêcher, on les approuve, au contraire, de se rendre ainsi constamment utiles à leurs concitoyens.

Le soir, après souper, les Utopiens passent une heure en divertissements : l'été dans les jardins, l'hiver dans les salles communes où ils prennent leurs repas. Ils font de la musique ou se distraient par la conversation. Ils ne connaissent ni dés, ni cartes, ni aucun de ces jeux de hasard également sots et dangereux. Ils pratiquent cependant deux espèces de jeux qui ont beaucoup de rapport avec nos échecs ; le premier est la *bataille arithmétique,* dans laquelle le nombre pille le nombre ; l'autre est le *combat des vices et des vertus.* Ce dernier montre avec évidence l'anarchie des vices entre eux, la haine qui les divise, et néanmoins leur parfait accord, quand il s'agit d'attaquer les vertus. Il fait voir encore quels sont les vices opposés à chacune des vertus, comment ceux-ci attaquent celles-là par la violence et à découvert, ou par la ruse et des moyens détournés ; comment la vertu repousse les assauts du vice, le terrasse et anéantit ses efforts ; comment enfin la victoire se déclare pour l'un ou l'autre parti.

Ici, je m'attends à une objection sérieuse et j'ai hâte de la prévenir.

On me dira peut-être : Six heures de travail par jour ne suffisent pas aux besoins de la consommation publique, et l'Utopie doit être un pays très misérable.

Il s'en faut bien qu'il en soit ainsi. Au contraire, les six heures de travail produisent abondamment toutes les nécessités et commodités de la vie, et en outre un superflu bien supérieur aux besoins de la consommation.

Vous le comprendrez facilement, si vous réfléchissez au grand nombre de gens oisifs chez les autres nations. D'abord, presque toutes les femmes, qui composent la moitié de la population, et la plupart des hommes, là où les femmes travaillent. Ensuite cette foule immense de prêtres et de religieux fainéants. Ajoutez-y tous ces riches propriétaires qu'on appelle vulgairement *nobles* et *seigneurs ;* ajoutez-y encore leurs nuées de valets, autant de fripons en livrée ; et ce déluge de mendiants robustes et valides qui cachent leur paresse sous de feintes infirmités. Et, en somme, vous trouverez que le nombre de ceux qui, par leur travail, fournissent aux besoins du genre humain, est bien moindre que vous ne l'imaginiez.

Considérez aussi combien peu de ceux qui travaillent sont employés en choses vraiment nécessaires. Car, dans ce siècle d'argent, où l'argent est le dieu et la mesure universelle, une foule d'arts vains et frivoles s'exercent uniquement au service du luxe et du dérèglement. Mais si la masse actuelle des travailleurs était répartie dans les diverses professions utiles, de manière à produire même avec abondance tout ce qu'exige la consommation, le prix de la main-d'œuvre baisserait à un point que l'ouvrier ne pourrait plus vivre de son salaire.

Supposez donc qu'on fasse travailler utilement ceux qui ne produisent que des objets de luxe et ceux qui ne produisent rien, tout en mangeant chacun le travail et la part de deux bons ouvriers ; alors vous concevrez sans peine qu'ils auront plus de temps qu'il n'en faut pour fournir aux nécessités, aux commodités et même aux plaisirs de la vie, j'entends les plaisirs fondés sur la nature et la vérité.

Or, ce que j'avance est prouvé, en Utopie, par des faits. Là, dans toute l'étendue d'une ville et son territoire, à peine y a-t-il cinq cents individus, y compris les hommes et les femmes ayant l'âge et la force de travailler, qui en soient exemptés par la loi. De ce nombre sont les syphograntes ; et cependant ces magistrats travaillent comme les autres citoyens pour les stimuler par leur exemple. Ce privilège s'étend aussi aux jeunes gens que le peuple destine aux sciences et aux lettres sur la recommandation des prêtres et d'après les suffrages secrets des syphograntes. Si l'un de ces élus trompe l'espérance publique, il est renvoyé dans la classe des ouvriers. Si, au contraire, et ce cas est fréquent, un ouvrier parvient à acquérir une instruction suffisante en consacrant ses heures de loisir à ses études intellectuelles, il est exempté du travail mécanique et on l'élève à la classe des lettrés.

(…)

DES RAPPORTS MUTUELS ENTRE LES CITOYENS

Je vais vous exposer maintenant les relations des citoyens entre eux, leur commerce, et la loi de distribution des choses nécessaires à la vie.

La cité se compose de familles, la plupart unies par les liens de la parenté.

Dès qu'une fille est nubile, on lui donne un mari, et elle va demeurer avec lui.

Les mâles, fils et petits-fils, restent dans leurs familles. Le plus ancien membre d'une famille en est le chef, et si les années ont affaibli son intelligence, il est remplacé par celui qui approche le plus de son âge.

Les dispositions suivantes maintiennent l'équilibre de la population, et l'empêchent de devenir trop rare en de certains points, trop dense en d'autres points.

Chaque cité doit se composer de six mille familles. Chaque famille ne peut contenir que de dix à seize jeunes gens dans l'âge de la puberté. Le nombre des enfants impubères est illimité.

Quand une famille s'accroît outre mesure, le trop-plein est versé dans les familles moins nombreuses.

Quand il y a dans une ville plus de monde qu'elle ne peut et qu'elle ne doit en contenir, l'excédent comble les vides des cités moins peuplées.

(…)

Le plus âgé, comme je l'ai dit, préside à la famille. Les femmes servent leurs maris ; les enfants, leurs pères et mères ; les plus jeunes servent les plus anciens.

La cité entière se partage en quatre quartiers égaux. Au centre de chaque quartier, se trouve le marché des choses nécessaires à la vie. L'on y apporte les différents produits du travail de toutes les familles. Ces produits, déposés d'abord dans des entrepôts, sont ensuite classés dans des magasins suivant leur espèce.

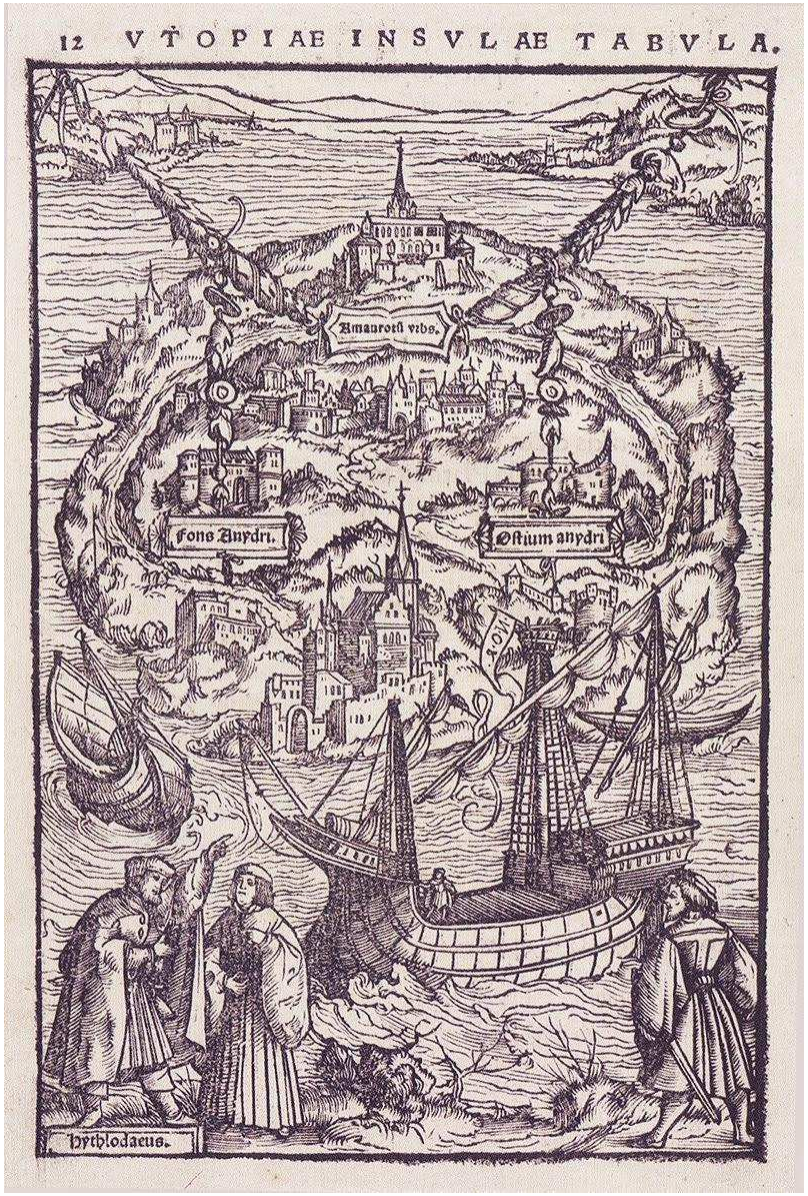
Chaque père de famille va chercher au marché ce dont il a besoin pour lui et les siens. Il emporte ce qu'il demande, sans qu'on exige de lui ni argent ni échange. On ne refuse jamais rien aux pères de famille. L'abondance étant extrême en toute chose, on ne craint pas que quelqu'un demande au-delà de son besoin. En effet, pourquoi celui qui a la certitude de ne manquer jamais de rien chercherait-il à posséder plus qu'il ne lui faut? Ce qui rend les animaux en général cupides et rapaces, c'est la crainte

des privations à venir. Chez l'homme en particulier, il existe une autre cause d'avarice, l'orgueil, qui le porte à surpasser ses égaux en opulence et à les éblouir par l'étalage d'un riche superflu. Mais les institutions utopiennes rendent ce vice impossible.

(…)

J'ai essayé, continua Raphaël, de vous décrire la forme de cette république, que je crois être non seulement la meilleure, mais encore la seule qui puisse s'arroger à bon droit le nom de *république*. Car, partout ailleurs, ceux qui parlent d'intérêt général ne songent qu'à leur intérêt personnel ; tandis que là où l'on ne possède rien en propre, tout le monde s'occupe sérieusement de la chose publique, parce que le bien particulier se confond réellement avec le bien général. Ailleurs, quel est l'homme qui ne sache que, s'il néglige ses propres affaires, quelque florissante que soit la république, il n'en mourra pas moins de faim ? De là, nécessité de penser à soi plutôt qu'à son pays, c'est-à-dire plutôt qu'à son prochain.

En Utopie, au contraire, où tout appartient à tous, personne ne peut manquer de rien, une fois que les greniers publics sont remplis. Car la fortune de l'État n'est jamais injustement distribuée en ce pays ; l'on n'y voit ni pauvre ni mendiant, et quoique personne n'ait rien à soi, cependant tout le monde est riche. Est-il, en effet, de plus belle richesse que de vivre joyeux et tranquille, sans inquiétude ni souci ? Est-il un sort plus heureux que celui de ne pas trembler pour son existence, de ne pas être fatigué des demandes et des plaintes continuelles d'une épouse, de ne pas craindre la pauvreté pour son fils, de ne pas s'inquiéter de la dot de sa fille ; mais d'être sûr et certain de l'existence et du bien-être pour soi et pour tous les siens, femme, enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants, jusqu'à la plus longue postérité dont un noble puisse s'enorgueillir ?



Texte 3 : Machiavel, *Le Prince* (1532), chapitre XVIII (extraits). Traduction française de Jean-Vincent Périès (1825)

CHAPITRE XVIII

Comment les princes doivent tenir leur parole.

Chacun comprend combien il est louable pour un prince d'être fidèle à sa parole et d'agir toujours franchement et sans artifice. De notre temps, néanmoins, nous avons vu de grandes choses exécutées par des princes qui faisaient peu de cas de cette fidélité et qui savaient en imposer aux hommes par la ruse. Nous avons vu ces princes l'emporter enfin sur ceux qui prenaient la loyauté pour base de toute leur conduite.

On peut combattre de deux manières : ou avec les lois, ou avec la force. La première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes ; mais comme souvent celle-là ne suffit point, on est obligé de recourir à l'autre : il faut donc qu'un prince sache agir à propos, et en bête et en homme. C'est ce que les anciens écrivains ont enseigné allégoriquement, en racontant qu'Achille et plusieurs autres héros de l'antiquité avaient été confiés au centaure Chiron, pour qu'il les nourrît et les élevât.

Par là, en effet, et par cet instituteur moitié homme et moitié bête, ils ont voulu signifier qu'un prince doit avoir en quelque sorte ces deux natures, et que l'une a besoin d'être soutenue par l'autre. Le prince, devant donc agir en bête, tâchera d'être tout à la fois renard et lion : car, s'il n'est que lion, il n'apercevra point les pièges ; s'il n'est que renard, il ne se défendra point contre les loups ; et il a également besoin d'être renard pour connaître les pièges, et lion pour épouvanter les loups. Ceux qui s'en tiennent tout simplement à être lions sont très-malhabiles.

Un prince bien avisé ne doit point accomplir sa promesse lorsque cet accomplissement lui serait nuisible, et que les raisons qui l'ont déterminé à promettre n'existent plus : tel est le précepte à donner. Il ne serait pas bon sans doute, si les hommes étaient tous gens de bien ; mais comme ils sont méchants, et qu'assurément ils ne vous tiendraient point leur parole, pourquoi devriez-vous leur tenir la vôtre ? Et d'ailleurs, un prince peut-il manquer de raisons légitimes pour colorer l'inexécution de ce qu'il a promis ?

À ce propos on peut citer une infinité d'exemples modernes, et alléguer un très-grand nombre de traités de paix, d'accords de toute espèce, devenus vains et inutiles par l'infidélité des princes qui les avaient conclus. On peut faire voir que ceux qui ont su le mieux agir en renard sont ceux qui ont le plus prospéré.

Mais pour cela, ce qui est absolument nécessaire, c'est de savoir bien déguiser cette nature de renard, et de posséder parfaitement l'art et de simuler et de dissimuler. Les hommes sont si aveuglés, si entraînés par le besoin du moment, qu'un trompeur trouve toujours quelqu'un qui se laisse tromper.

Parmi les exemples récents, il en est un que je ne veux point passer sous silence.

Alexandre VI[5] ne fit jamais que tromper ; il ne pensait pas à autre chose, et il en eut toujours l'occasion et le moyen. Il n'y eut jamais d'homme qui affirmât une chose avec plus d'assurance, qui appuyât sa parole sur plus de serments, et qui les tînt avec moins de scrupule : ses tromperies cependant lui réussirent toujours, parce qu'il en connaissait parfaitement l'art.

Ainsi donc, pour en revenir aux bonnes qualités énoncées ci-dessus, il n'est pas bien nécessaire qu'un prince les possède toutes ; mais il l'est qu'il paraisse les avoir. J'ose même dire que s'il les avait effectivement, et s'il les montrait toujours dans sa conduite, elles pourraient lui nuire, au lieu qu'il lui est toujours utile d'en avoir l'apparence. Il lui est toujours bon, par exemple, de paraître clément, fidèle, humain, religieux, sincère ; il l'est même d'être tout cela en réalité : mais il faut en même temps qu'il soit assez maître de lui pour pouvoir et savoir au besoin montrer les qualités opposées.

[5] 214e pape de l'Église catholique, né Roderic Llançol i de Borja, père de César Borgia.

On doit bien comprendre qu'il n'est pas possible à un prince, et surtout à un prince nouveau, d'observer dans sa conduite tout ce qui fait que les hommes sont réputés gens de bien, et qu'il est souvent obligé, pour maintenir l'État, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même. Il faut donc qu'il ait l'esprit assez flexible pour se tourner à toutes choses, selon que le vent et les accidents de la fortune le commandent ; il faut, comme je l'ai dit, que tant qu'il le peut il ne s'écarte pas de la voie du bien, mais qu'au besoin il sache entrer dans celle du mal.

Il doit aussi prendre grand soin de ne pas laisser échapper une seule parole qui ne respire les cinq qualités que je viens de nommer ; en sorte qu'à le voir et à l'entendre on le croie tout plein de douceur, de sincérité, d'humanité, d'honneur, et principalement de religion, qui est encore ce dont il importe le plus d'avoir l'apparence : car les hommes, en général, jugent plus par leurs yeux que par leurs mains, tous étant à portée de voir, et peu de toucher. Tout le monde voit ce que vous paraissez ; peu connaissent à fond ce que vous êtes, et ce petit nombre n'osera point s'élever contre l'opinion de la majorité, soutenue encore par la majesté du pouvoir souverain.

Au surplus, dans les actions des hommes, et surtout des princes, qui ne peuvent être scrutées devant un tribunal, ce que l'on considère, c'est le résultat. Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son État : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde. Le vulgaire est toujours séduit par l'apparence et par l'événement : et le vulgaire ne fait-il pas le monde ? Le petit nombre n'est écouté que lorsque le plus grand ne sait quel parti prendre ni sur quoi asseoir son jugement.

De notre temps, nous avons vu un prince[6] qu'il ne convient pas de nommer, qui jamais ne prêcha que paix et bonne foi, mais qui, s'il avait toujours respecté l'une et l'autre, n'aurait pas sans doute conservé ses États et sa réputation.

[6] Ferdinand le Catholique, roi d'Aragon.

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 4 : Droit naturel et utilitarisme

Contenu du dossier

Texte 1 : **Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), deuxième partie, section 3, pp. 178-179.**
Texte 2 : **Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesse des nations*, livre I, chapitre 8, extrait.**
Texte 3 : **Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme* (2002, La Découverte), pp. 80-83.**
Texte 4 : **Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme* (2002, La Découverte), pp. 41-48.**
Questions de compréhension en fin de présentation du dossier (avant les textes)

Présentation

Depuis les XVIIe et XVIIIe siècles en particulier, on distingue deux principales doctrines de philosophie morale : celles qui relèvent du droit naturel et celles qui relèvent de l'utilitarisme. Ces deux doctrines divergent quant au critère qu'elles mettent en avant pour juger du bien - ou du mal – fondé d'une action, d'une institution, d'une décision politique, *etc*. Selon le droit naturel (*jus naturale*), est « juste » ou légitime toute institution ou action conforme à un ensemble de droits qualifiés de « naturels » car pouvant être définis indépendamment des circonstances particulières dans lesquelles les hommes évoluent concrètement. Inversement, tout ce qui enfreint de tels droits est illégitime et doit être condamné. La difficulté réside alors dans la délimitation de l'étendue des droits que l'on appelle « naturels » : droit à la vie et à l'intégrité physique évidemment, mais encore liberté de mouvement, d'association, propriété privée… On peut estimer que le représentant emblématique de ce courant est John Locke.
Selon l'utilitarisme, le critère à promouvoir est le bonheur de la communauté, ou encore le « plus grand bonheur du plus grand nombre » pour reprendre la formule popularisée – mais en réalité formulée par l'Ecossais Francis Hutcheson (texte 1) - par le philosophe anglais Jeremy Bentham (1748-1832). Le bonheur « du plus grand nombre » étant un critère *conséquentialiste*, une difficulté réside ici dans l'anticipation et l'évaluation des conséquences de telle action ou décision. Ce critère doit être distingué de l'hypothèse comportementale selon laquelle l'individu chercherait en permanence à promouvoir son « plaisir » ou son « utilité », même si certains auteurs articulent les deux dans leurs écrits, à l'instar de Bentham et Thomas Hobbes. Une critique récurrente du critère utilitariste consiste à dire qu'il s'articule à une logique majoritaire et potentiellement sacrificielle. Aristote justifiait ainsi l'esclavage par sa nécessité pour l'épanouissement et le bonheur de la communauté. Inversement, le critère du droit naturel peut tendre à privilégier le statu quo et sacraliser les inégalités de propriété, comme nous verrons tard chez Locke.
L'esclavage constitue un cas exemplaire d'évolution de la réflexion des deux courants au siècle des Lumières (texte 4).
La pluralité des lectures d'Adam Smith tend à l'associer tantôt du au droit naturel, tantôt à l'utilitarisme, selon les interprétations. De nombreux indices tendent toutefois à privilégier la seconde d'entre elles (textes 2 et 3).

Questions de compréhension

Question 1 : La « liberté » est-elle plutôt une fin en soi ou un moyen pour Adam Smith (textes 2-3) ?
Question 2 : Dans quelle mesure le postulat de l'inaliénabilité de la « liberté » bouleverse-t-il l'argumentaire du droit naturel vis-à-vis de l'esclavage (texte 4) ?

<u>Texte 1</u> : Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725) , deuxième partie, section 3, pp. 178-179.
Traduction française de A.-D. Balmès (Vrin, 1991)

Comment la bienveillance est affectée par la qualité de ses objets.

VIII. La beauté ou la laideur morale des actions n'est altérée par les qualités morales des objets que dans la mesure où celles-ci augmentent ou diminuent la bienveillance de l'action ou le bien public qu'elle se propose. Ainsi la bienveillance dont on fait preuve à l'égard des personnes les plus mauvaises, ou la recherche de leur bien, peut être aussi aimable que toute autre, et elle l'est même souvent plus que celle qu'on a pour d'autres personnes bonnes, puisqu'elle démontre un degré de bienveillance assez fort pour surmonter le plus grand des obstacles, à savoir le mal moral dans l'objet. De là vient que l'amour pour un ennemi injuste passe pour une des vertus les plus éminentes. Cependant, si notre bienveillance pour les méchants les encourage dans leurs mauvaises intentions, ou les rend plus capables de causer du tort, cela diminue ou détruit la beauté de l'action, ou même la rend mauvaise, puisque cela trahit une négligence à l'égard du bien d'autres personnes de plus grande valeur ; car notre bienfaisance envers celles-ci eut davantage tendu au bien public que celle envers nos favoris. Mais la bienveillance envers des personnes mauvaises, qui ne les encourage pas à faire du tort, ni ne le leur permet, ni ne nous détourne nous-mêmes d'autres personnes à qui elle serait plus utile, a autant de beauté morale qu'une autre.

Qualités qui déterminent notre choix.

En comparant les qualités morales des actions, afin de régler notre choix entre plusieurs d'entre elles qui nous sont proposées, ou de découvrir laquelle à la plus grande exigence morale, notre sens moral de la vertu nous fait

juger ainsi : que lorsqu'un degré de bonheur égal est attendu en résultat d'une action, la vertu est proportionnelle au nombre de personnes auxquelles ce bonheur s'étendra (et la dignité, ou l'importance morale des personnes peut ici compenser le nombre) ; qu'à nombres égaux, la vertu est égale à la quantité de bonheur ou de bien naturel ; ou encore que la vertu est en raison composée de la quantité de bien et du nombre de ses bénéficiaires. De même, le mal moral, ou le vice, est fonction du degré de malheur et du nombre de ceux qui en souffrent ; de sorte que l'action la meilleure est celle qui procure *le plus grand bonheur du plus grand nombre* ; et la pire celle qui, de façon analogue, occasionne le plus grand malheur.

Des conséquences des actions. Comment elles affectent leur moralité.

De même, lorsque les conséquences de l'action sont d'une nature mixte, c'est-à-dire en partie avantageuses et en partie nuisibles, telle action est bonne, dont les bons effets l'emportent sur les mauvais en étant utiles à beaucoup et nuisible à peu ; et telle autre mauvaise quand il en va autrement. Là encore l'importance morale des caractères ou la dignité des personnes peuvent compenser le nombre, ainsi que les degrés de bonheur ou de malheur ; car procurer un bien négligeable à beaucoup, mais un mal immense à quelques-uns peut être mauvais, de même qu'un bien immense pour quelques-uns peut l'emporter sur un moindre mal pour beaucoup. »

<u>Texte 2</u> : Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesse des nations*, livre I (« Des causes qui ont perfectionné les facultés productives du travail, et de l'ordre suivant lequel ses produits se distribuent naturellement dans les différentes classes du peuple »), chapitre 8 (« Des salaires du travail »), extrait. Traduction française de Germain Garnier (1802)

La récompense réelle du travail, la quantité réelle des choses propres aux besoins et commodités de la vie, qu'il peut procurer à l'ouvrier, a augmenté, dans le-cours de ce siècle, dans une proportion bien plus forte encore que son prix en argent. Non seulement le grain a un peu baissé de prix, mais encore beaucoup d'autres denrées qui fournissent au pauvre économe et laborieux des aliments sains et agréables, sont descendues à un prix infiniment plus bas. (…) Les plaintes que nous entendons chaque jour sur les progrès du luxe qui gagne les ouvriers les plus pauvres, lesquels ne se contentent plus aujourd'hui de la nourriture, des vêtements et du logement qui leur suffisaient dans l'ancien temps, ces plaintes nous prouvent que ce n'est pas seulement le prix pécuniaire du travail, mais que c'est aussi sa récompense réelle qui a augmenté.

Cette amélioration survenue dans la condition des dernières classes du peuple doit-elle être regardée comme un avantage ou comme un inconvénient pour la société ? Au premier coup d'œil, la réponse paraît extrêmement simple. Les domestiques, les ouvriers et artisans de toute sorte composent la plus grande partie de toute société politique. Or, peut-on jamais regarder comme un désavantage pour le tout ce qui améliore le sort de la plus grande partie ? Assurément, on ne doit pas regarder comme heureuse et prospère une société dont les membres les plus nombreux sont réduits à la pauvreté et à la misère. La seule équité, d'ailleurs, exige que ceux qui nourrissent, habillent et logent tout le corps de la nation, aient, dans le produit de leur propre travail, une part suffisante pour être eux-mêmes passablement nourris, vêtus et logés.

Texte 3 : Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme* (2002, La Découverte), pp. 80-83.

Il convient de distinguer *deux types de polémiques* différentes dans lesquelles Smith prend position dans *La Richesse des nations.* Premièrement, celle qui avait lieu entre les *trois grands projets de réforme* qui rivalisaient à l'époque (les trois «systèmes d'économie politique») qui offraient, chacun, une explication de la manière dont l'économie fonctionne et avançaient des recommandations concernant la meilleure façon d'augmenter la richesse d'un pays. Les partisans de ces «systèmes» s'affrontaient pour savoir si c'est utile ou non (pour accélérer la croissance économique) de donner des encouragements exceptionnels à certaines branches de l'économie. Le «système *mercantile*» (qui avait été expérimenté en France, sous Colbert, et qui était théorisé par certains contemporains de Smith, comme Jacques Necker) soutenait qu'il fallait donner des encouragements spéciaux à l'industrie (notamment celle des villes) et aussi à certaines branches du commerce extérieur. Les «systèmes *agricoles*» tendaient plutôt à privilégier l'agriculture (bien que les théoriciens français les plus récents - comme Quesnay - eussent été favorables à une très grande liberté), Sur cette question, Smith prend position pour le troisième système, celui de la *«liberté naturelle»* qui soutenait qu'aucune restriction ni aucun encouragement artificiels ne doivent être donnés ni à l'agriculture ni à l'industrie: « Ces systèmes, qui, donnant à l'agriculture la préférence sur tous les autres emplois, cherchent à la favoriser en imposant des gênes aux manufactures et au commerce étranger, agissent contre le but même qu'ils se proposent. ... En écartant entièrement tous ces systèmes ou de préférence ou d'entraves, le système simple et facile de la liberté naturelle vient se présenter de lui même[7].»

Comme nous le verrons longuement dans le chapitre suivant, le système de la liberté naturelle ne doit, en aucun cas, être confondu ni avec la doctrine de la «non-intervention de l'État» ni avec celle de 1' «État minimal». Les mesures «naturelles» (comme l'aide à une industrie naissante), ainsi que les mesures encourageant «tous les secteurs à la fois », sans préférence ni entrave artificielles pour aucun d'entre eux (comme la construction de routes et canaux et l'aide à l'éducation), sont hautement recommandées par ce système.

Cette prise de position de Smith a fait croire à certains commentateurs que le « système de la liberté naturelle » est, dans toutes les questions économiques, son *idéal d'excellence.* C'est oublier qu'il intervient aussi dans une foule d'autres débats dans lesquels il lui arrive de critiquer les libertés «naturelles ». Ainsi, afin de récompenser les entrepreneurs qui ont encouru des investissements très lourds, il approuve - dans certains cas – l'octroi d'un monopole commercial[8] (or le monopole est le *péché absolu* dans le système de la liberté naturelle) ; afin d'améliorer la direction que prend spontanément le crédit, il se prononce en faveur d'un maximum légal pour le taux d'intérêt[9]. Et, lorsqu'il propose que l'on limite la liberté d'émission de certains types de billets de banque, il écrit: «Empêcher un banquier d'émettre de pareils billets, quand tous ses voisins consentent à les recevoir, c'est une *atteinte manifeste* à cette *liberté naturelle* dont c'est l'objet propre de la loi de protéger ... mais, l'exercice de la liberté naturelle de quelques individus, lorsqu'elle pourrait compromettre la sûreté de toute la société, *est et doit être restreint* par les lois, dans tout gouvernement possible, dans le plus libre comme dans le plus despotique[10].»

Et, lorsqu'il admet que - dans certaines situations - il est légitime d'interdire l'exportation de céréales, il écrit: «Il se peut bien quelquefois qu'il soit nécessaire de restreindre l'exportation du blé ... empêcher le fermier, quelles que soient les circonstances, d'envoyer sa marchandise au marché le plus avantageux, c'est évidement sacrifier les lois ordinaires de la justice à une considération d'utilité publique[11]. »

[7] Adam Smith, *Richesse des nations*, vol. II (p. 686-687 de l'édition de Glasgow et p. 307-308 de l'édition Flammarion).

[8] *Ibid.*, vol. II (p. 754 de l'édition de Glasgow et p. 379-380 de l'édition Flammarion).

[9] *Ibid.*, vol. I (p. 357 de l'édition de Glasgow et p. 446-447 de l'édition Flammarion).

[10] *Ibid.*, vol. 1 (p. 324 de l'édition de Glasgow, p. 410 de l'édition Flammarion), nous soulignons.

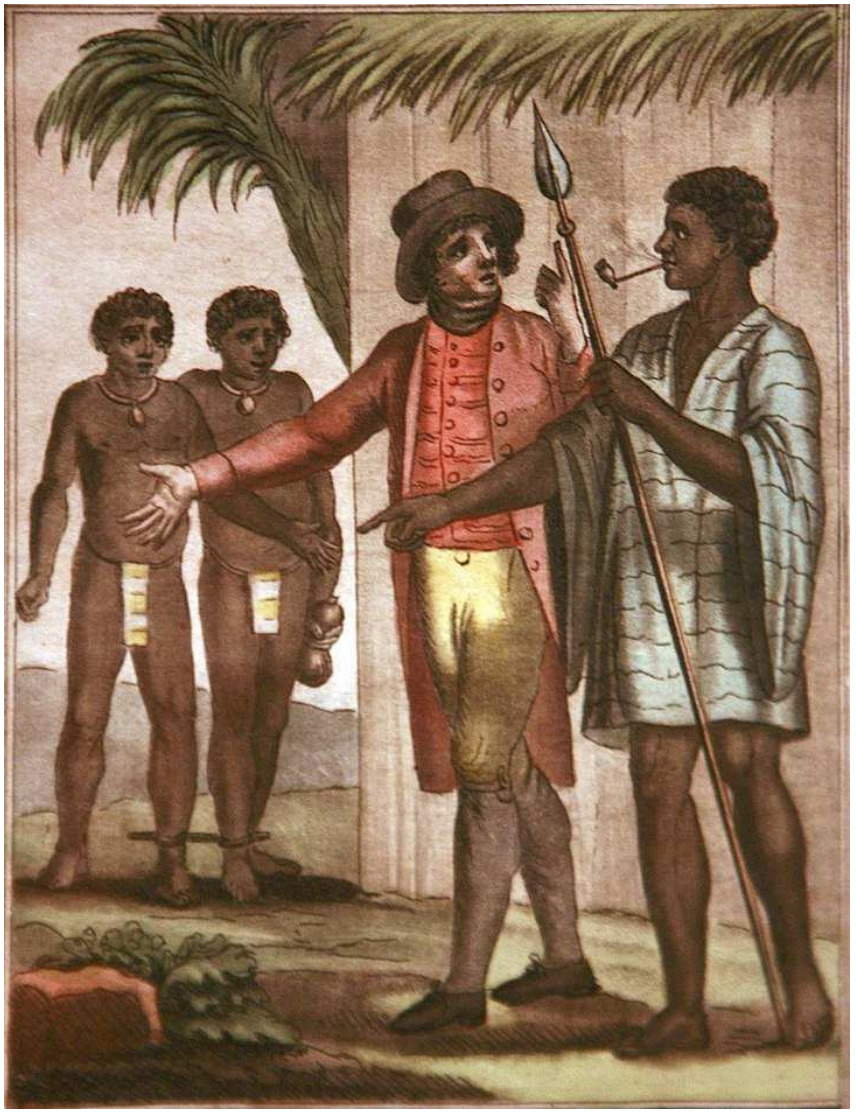
[11] *Ibid.*, vol. I (p. 539 de l'édition de Glasgow, vol. II, p. 140 de l'édition Flammarion).

Il suffit de lire n'importe laquelle des contributions de Smith à ces grands débats de l'époque pour voir que la liberté et les règlements sont approuvés ou condamnés non du point de vue de la *liberté* ou *justice naturelle* mais du point de vue des avantages et inconvénients qu'ils entraînent. Comme l'a très clairement vu un de ses biographes, Dugald Stewart, «il a examiné les règlements politiques qui sont fondés, non sur le principe de *justice*, mais sur celui de *l'utilité* » (les italiques sont de Stewart)[12].

Encore plus clair est T. D. Campbell, professeur de philosophie morale à Glasgow : «Lorsqu'il s'agit de faire des recommandations politiques, il s'appuie sur le principe d'utilité ... c'est par rapport à l'utilité, ou la production de bonheur, qu'il juge que le système de la liberté naturelle est souhaitable, C'est ce même principe qui est derrière les propositions qu'il fait ... en vue de corriger les défauts qui peuvent subsister même lorsque la liberté naturelle sera en place … l'utilité est son principe politique et moral suprême[13]. »

Lionel Robbins aussi avait constaté que les arguments de Smith ont « d'une manière très systématique un caractère utilitariste[14] ».

Remarquons que Hume soutenait aussi que les libertés et droits «naturels» doivent être subordonnés à l'utilité publique: « Toutes les questions de propriété sont subordonnées à l'autorité des lois civiles, qui *étendent, restreignent et altèrent les règles de la justice naturelle,* selon la convenance propre de chaque communauté[15].»



[12] Dugald Stewart, «Account of the Life and Writings of Adam Smith », 1793, *in* Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, The Glasgow Edition, *op. cit.* p. 275.

[13] T.D. Campbell, *Adam Smith 's Science of Morals*, Londres, Allen and Unwin, p. 205-206.

[14] Lionel Robbins, The Theory of Economic Policy in Classical Politic Economy, op. cit., p. 48.

[15] David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, *op. cit.*, p. 100-101 de l'édition Flammarion, nous soulignons.

Texte n°4 : VERGARA Francisco (1992), *Les fondements philosophiques du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2002. Extraits, pp. 41-48

Apparition du libéralisme : l'exemple de l'esclavage

Comme on l'a vu, dans l'introduction, l'idéal libéral surgit à peu près au même moment (au XVIIIe siècle) dans l'esprit de penseurs se réclamant de l'une comme de l'autre des deux grandes doctrines éthiques de l'Occident. Jusqu'à cette époque, ces deux doctrines avaient, en règle générale, approuvé les institutions que le libéralisme allait combattre. Ainsi, à la fin du XVIIe siècle, toutes deux légitimaient des institutions comme l'esclavage et l'usage systématique de la censure à l'encontre d'opinions considérées comme particulièrement nocives (tel l'athéisme).

La condamnation de l'esclavage fournit un bon exemple permettant de comprendre comment s'est faite la transition vers l'idéal de liberté du libéralisme.

L'esclavage dans le droit naturel

Dans le droit naturel, tel qu'il était exposé par les esprits les plus éclairés à la veille du libéralisme (Grotius, Pufendorf, Hobbes et Locke), les raisonnements éthiques partaient du principe selon lequel les hommes « naissent » libres ; mais ils peuvent, par des contrats qui *ne violent aucun droit* (des contrats justes, c'est-à-dire conformes à la Raison et à la Nature) tomber dans l'esclavage[24].

24. Saint Augustin et saint Thomas avaient, depuis longtemps, rejeté l'idée suggérée par Aristote selon laquelle certaines personnes sont, par naissance (par nature), destinées à l'esclavage.

Cette doctrine distinguait ainsi un esclavage légitime (résultant de contrats conformes au droit naturel) d'un esclavage illégitime (résultant de la violence ou la fraude) en recourant à des notions juridico-philosophiques telles que le caractère « juste » ou « injuste » de la guerre à l'issue de laquelle le soldat vaincu avait été réduit en esclavage, l'« équité » du contrat ou de la convention qui avait abouti à la condition d'esclave, etc. Voler un enfant pour le vendre, par exemple, était contraire au droit naturel. Réduire en esclavage un ennemi vaincu dans une « guerre juste » (du côté du vainqueur) était, en revanche, légitime. Le vainqueur ayant le droit de tuer son prisonnier, il peut lui laisser la vie en échange de la promesse formelle d'obéir pendant le reste de son existence. Comme le dit Locke : « Si un homme, par sa mauvaise conduite et par quelque crime, a mérité de perdre la vie, celui qui a été offensé et qui est devenu, en ce cas, maître de sa vie, peut, lorsqu'il a le coupable entre ses mains, différer de la lui ôter, et a le droit de l'employer à son service[25]. »

Le contrat, ou convention, dans lequel ils entrent est conforme à la justice car *aucun des droits* du prisonnier n'est transgressé : « Le vainqueur ne lui fait aucun tort (*he does him no injury*) ; car, dès qu'il trouve que la dureté de son esclavage dépasse la valeur de sa vie, il est en sa disposition de choisir la mort… en résistant à la volonté de son maître[26]. »

C'est de ce contrat ou promesse, et non de la pure force, que naissent le *droit* de commander et le *devoir* de se soumettre. Comme l'explique Hobbes : « Ce n'est pas le succès des armes qui donne le droit d'exercer la

25. John Locke, *Two Treatises of Government*, traité II, ch. IV « Of Slavery », § 23-24.
26. *Ibid.*, *Injury*, qui vient du latin *sine jure*, est utilisé ici comme synonyme de « injustice » ou « violation d'un droit ».

domination sur le vaincu, mais *la convention passée par celui-ci*[27]. »

C'est cette doctrine – selon laquelle la liberté peut, par des contrats conformes au droit naturel, être aliénée – que défendaient aussi Hugo Grotius et Pufendorf, deux des plus célèbres théoriciens du droit naturel, à la veille de l'apparition du libéralisme.

La doctrine n'allait pas tarder à évoluer et les partisans du droit naturel vont contester la légitimité de tous les contrats aboutissant à l'esclavage. Ils vont ainsi ajouter un principe supplémentaire à la doctrine, un principe qui stipule que non seulement les hommes « naissent » mais qu'ils « demeurent » libres. La liberté personnelle sort de la catégorie de ces droits qui peuvent être transférés par contrat et devient « inaliénable ». C'est ce que l'on peut lire, par exemple, dans le deuxième paragraphe de la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis de 1776, rédigée par Thomas Jefferson, où il est dit : « Tous les hommes sont créés égaux ; ils ont été dotés, par leur Créateur, de certains droits inhérents et *inaliénables* : parmi ces droits… [il y a] la *liberté*[28]. »

De même pour la Déclaration française des droits de l'homme de 1789 où on peut lire : « Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale… ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, *inaliénables* et sacrés, de l'homme… Les hommes naissent et *demeurent* libres[29]… »

Pour démontrer la nullité des différents contrats aboutissant à l'esclavage, les théoriciens du droit naturel libéral vont développer un arsenal d'arguments utilisant notamment deux types de raisonnements : la *déduction* à partir de principes généraux « évidents » et l'*analogie*

27. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch. XX, Penguin Classics, 1985, p. 255-256 (p. 212 aux Éditions Sirey, 1971), souligné par nous.
28. Nous soulignons.
29. Nous soulignons.

avec des cas « similaires » (des cas considérés comme « évidents » et incontestables). Pour réfuter des arguments déductifs et analogiques tendant à prouver qu'un contrat (contrat d'esclavage ici) est conforme à la justice naturelle, il faut montrer que ces arguments comportent une *prémisse cachée* ou une *erreur de raisonnement* et aboutissent ainsi à une *contradiction* ou *absurdité* par rapport aux principes explicitement énoncés auparavant.

Un des arguments par *analogie* les plus couramment avancés pour justifier l'esclavage des enfants nés en captivité consistait à affirmer que « de même que le fruit appartient au propriétaire de l'arbre, l'enfant appartient au propriétaire de la mère ». Les adversaires de l'esclavage vont soutenir que cette analogie n'est pas pertinente. L'enfant d'une esclave est, selon les principes, une personne libre (puisque tous les hommes *naissent libres*). Il doit être nourri en vertu du *droit au secours* dû à toute personne en danger de mort, un droit naturel auquel chacun peut prétendre en cas de nécessité absolue. Son cas est *analogue* à celui d'un naufragé en mer trouvé par un bateau ; le naufragé a le *droit naturel* d'être secouru et le capitaine du bateau a le *devoir naturel* correspondant (il peut être puni s'il se dérobe) de lui prêter secours. Le naufragé contracte une dette à l'égard de son sauveur mais ne devient pas son esclave.

Selon un autre argument, l'enfant né de parents esclaves avait été nourri, depuis sa naissance, avec la nourriture appartenant au maître. On supposait que, par une espèce de contrat tacite, il avait cédé sa liberté en échange de la nourriture qui lui a permis de vivre. On répondait à cet argument en rappellant les conditions de validité d'un contrat d'après le droit naturel. Selon les principes du droit naturel un contrat, pour être valable, doit être issu de deux volontés libres disposant chacune de la Raison ; dans le cas envisagé, cela signifierait que

l'enfant disposait de l'usage de la Raison dès sa naissance, ce qui est manifestement absurde. On peut donc conclure que le contrat en question est nul.

C'est de cette manière (par des arguments déductifs et analogiques démontrant la nullité juridique des différents contrats supposés conduire à la perte de la liberté) que, dans ses *Réflexions sur l'esclavage des nègres,* Condorcet réfute, un par un, les arguments défendant la légitimité de cette institution. Et il conclut, contre Locke et Pufendorf qu'« il n'y a donc *aucun cas* où l'esclavage, même volontaire, puisse n'être contraire au Droit naturel[30] ».

L'idée selon laquelle il existe certains droits qui ne peuvent, en conformité avec la Raison, être *cédés* ou *aliénés* à travers quelque contrat que ce soit est en fait assez ancienne dans le droit naturel. C'était le cas, par exemple, du *droit de se défendre* lorsqu'on est menacé de mort. La promesse de ne pas se défendre, dans une telle circonstance, était considérée comme nulle, car elle contrariait le principe de la nature humaine selon lequel un homme en pleine possession de ses facultés ne peut, rationnellement, se vouloir du mal. Comme le dit Hobbes : « L'*injustice* est, en effet, dans les disputes du monde, quelque chose d'assez semblable à ce qui est appelé *absurdité* dans les discussions des Écoles... il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis... un homme ne peut pas se dessaisir du droit de résister à ceux qui l'attaquent de vive force pour lui enlever la vie : car on ne saurait concevoir qu'il vise par là quelque bien pour lui-même[31]. »

30. Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres, in Œuvres*, Édition O'Connor-Arago, F. Didot Frères, Paris 1847-1849, vol. VII, p. 72, souligné par nous.
31. Thomas Hobbes, *Leviathan*,, ch. XIV (p. 191-192 de l'édition Penguin, et p. 131-132 de l'édition Sirey), souligné par nous.

La nouveauté qu'introduit le libéralisme dans le droit naturel consiste à étendre cette inaliénabilité à la liberté personnelle.

Les arguments utilitaristes

Le courant utilitariste, qui existait bien avant que ce mot entre en usage, avançait lui aussi qu'il existe un esclavage légitime et un esclavage illégitime. En résumant, on peut dire que lorsque l'esclavage augmente, plus que toute autre institution envisageable, le bonheur de tous ceux qui sont concernés, il est légitime.

Plus concrètement, ce courant considérait comme éminemment favorable au bonheur de la société que les arts, les sciences et la philosophie se développent ; mais, pour cela, il fallait qu'il y ait des mécènes qui commandent des œuvres d'art et qui entretiennent des savants pour l'éducation de leurs enfants et pour leur propre distraction. S'il n'y avait pas eu d'esclaves, chacun devant donc travailler pour subvenir à ses besoins, il n'y aurait pas eu de riches et la civilisation ne se serait pas développée. Plus tard, au XVIIe siècle, l'esclavage des Noirs sera considéré comme indispensable à l'agriculture des colonies tropicales et, par ce biais, fondamentalement utile à leur prospérité et au bonheur général du royaume.

La doctrine contre l'esclavage que vont développer les libéraux utilitaristes est tout aussi élaborée que celle sur le caractère *juridiquement inaliénable* de la liberté personnelle qu'avaient développée les théoriciens du droit naturel. En économie, le grand argument est que les ouvriers libres (ceux des Pays-Bas et d'Angleterre, par exemple) sont beaucoup plus inventifs et productifs que les esclaves des Antilles. Comme l'accroissement des capacités productives de l'humanité est un facteur tellement favorable à l'augmentation du bonheur géné-

ral, le recul de l'esclavage est indiscutablement souhaitable. Ainsi, Adam Smith écrit que « les esclaves sont rarement inventifs, et les procédés les plus avantageux à l'industrie, ceux qui facilitent et abrègent le travail, soit en fait de machines, soit en fait d'arrangements et de distribution de tâches, ont tous été inventés par des hommes libres[32] » ; « s'il ne faut pas s'attendre à ce que de grands propriétaires fassent jamais d'importantes améliorations, on peut encore moins l'espérer lorsqu'ils emploient le travail de gens qui sont esclaves[33] ».

Et, dans un chapitre de ses *Principes d'économie politique* consacré à l'esclavage, John Stuart Mill écrit : « L'influence de cette institution sur la production est parfaitement comprise. C'est un truisme que d'affirmer que le travail obtenu par la menace est inefficient et improductif... et cette insuffisance dans la qualité du travail n'est compensée par aucune excellence ni dans sa direction ni dans sa surveillance... l'esclavage est incompatible avec tout état élevé des arts de la vie et avec toute efficacité du travail[34]. »

Il ne faudrait pas croire, d'après ces citations, que dans l'arsenal utilitariste l'argument contre l'esclavage est seulement « économique » au sens étroit de ce mot. Les citations de Smith viennent d'un livre dont le sujet est *La Richesse des nations* et celles de Mill d'un traité d'économie politique. Il est normal donc que l'esclavage soit examiné du point de vue de son impact sur la richesse. Rappelons que, pour les auteurs utilitaristes, ainsi que pour les écoles épicuriennes de l'Antiquité, le bonheur n'est jamais identifié à l'accroissement de la

32. Adam Smith, *La Richesse des nations*, vol. II, *op. cit.* (p. 684 de l'édition de Glasgow et p. 305 de l'édition Flammarion).
33. *Ibid.*, vol. I (p. 387 de l'édition de Glasgow et p. 480 de l'édition Flammarion).
34. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Livre II, ch. V, § 2.

consommation de biens matériels. L'idéal de perfection de ces philosophes était celui d'une vie dédiée aux activités scientifiques, philosophiques et artistiques ainsi qu'à l'amitié, aux activités sociales et à l'engagement politique. L'augmentation du bonheur attendu de l'accroissement de la productivité devait venir surtout de la sécurité qu'elle procure et du temps libre qu'elle permet de dégager pour l'exercice des activités « spirituelles » et non de l'accroissement illimité de la consommation. En critiquant l'esclavagisme au Sud des États-Unis, les utilitaristes comme James et John Stuart Mill insistaient principalement sur son effet néfaste sur l'état mental et la trempe morale (tant des propriétaires que des esclaves eux-mêmes) et non sur la faible efficacité matérielle du système.

On ne s'étendra pas ici sur les raisons historiques profondes qui expliquent, à cette époque, cette puissante aspiration à une plus grande liberté dans tant de domaines. On constatera seulement qu'elle a bel et bien eu lieu et qu'elle s'est traduite, dans les deux grandes doctrines éthiques (droit naturel et utilitarisme), par l'apparition d'un vaste corps d'arguments et raisonnements pour condamner non seulement l'esclavage, mais un assez large éventail d'autres contraintes et interdictions.

Le droit naturel fait ainsi appel à une série de doctrines comme celle qui soutient que la liberté est « inaliénable » (Turgot, Condorcet, Jefferson, Paine, etc.), tandis que l'utilitarisme donne naissance à un corps très complet d'arguments exposant l'utilité profonde pour l'humanité de la liberté de disposer de sa personne, de la liberté de discussion, d'expression, d'association et de commerce, doctrines étroitement liées aux noms de Hume, Smith, Bentham, etc.

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 5 : L'inversion des rapports de force entre économie et Politique. Hobbes *vs*. Locke

Contenu du dossier

Texte 1 : Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), traduction de P. Folliot, chapitre XIII.

Texte 2 : John Locke, *Second Traité du gouvernement civil* (1690), traduction de D. Mazel à partir de la 5e édition de Londres en 1725, chapitre V (extraits).

Questions de compréhension en fin de présentation du dossier (avant les textes)

Présentation

Les théories du droit naturel du XVIIe siècle peuvent être considérées comme une étape nécessaire, du point de vue de l'histoire des idées, à l'avènement et à l'essor de l'économie politique des XVIIIe et XIXe siècles. A, au moins, double titre :

- d'une part, on juge que c'est à travers le renouveau des concepts d'état de nature et de contrat social, opéré par les théories du droit naturel moderne au XVIIe siècle, que se serait produit, en occident, le basculement entre représentations holiste et individualiste de la société. Alors que la société médiévale subordonnait toute destinée individuelle à la réalisation du « bien commun », les théories du droit naturel moderne partent toutes d'une fiction, l'état de nature, dans lequel sont mis en scène des individus indépendants les uns des autres et dépouillés de leurs attributs sociaux. C'est désormais l'individu qui précède, d'un point de vue logique et axiologique, la société et non l'inverse. Or l'essor de l'idéologie économique au XVIIIe siècle reposerait précisément sur une conception individualiste des rapports sociaux.
- D'autre part, on a coutume d'opposer le contrat social, concept central des théories du droit naturel moderne du XVIIe siècle, au marché, celui de l'économie politique des XVIIIe et XIXe siècle. Cette opposition renvoie au problème, posé par l'érosion de la société d'Ancien Régime, de la régulation politique ou du lien social. Le droit divin aussi bien que la conception organiciste de la société étant mis en cause, il s'agit de comprendre pourquoi des individus généralement pensés, depuis Machiavel, comme égoïstes et aux destinées indépendantes les unes des autres, sont néanmoins capables de coexister pacifiquement et de former une société. Le concept de contrat social aurait permis de résoudre provisoirement cette problématique, en postulant que les individus coexistent pacifiquement et respectent leurs droits réciproques en vertu d'un contrat social tacitement et perpétuellement reconduit dont l'élaboration remonterait, d'un point de vue théorique, à l'entrée des hommes en société. Mais l'économie politique aurait fourni une réponse plus satisfaisante au XVIIIe siècle, le marché. A l'idée, étrangère au sens commun, d'un contrat tacitement reconduit par les citoyens dans leur pratique quotidienne, se substitue la conception selon laquelle la société est fondée sur les besoins mutuels des individus, et l'échange marchand permet la satisfaction pacifique de ceux-ci. Du XVIIe au XVIIIe siècle, les activités marchandes sont en effet progressivement pensées comme des « instances de pacification ».

En résolvant de façon cohérente la question politique cruciale de l'époque, l'économie aurait absorbé le politique et gagné son autonomie. Cette thèse est notamment défendue par Pierre Rosanvallon dans *Le capitalisme utopique* (voir dossier 1).

Au-delà, l'opposition entre Hobbes et Locke permet de poser certaines questions annexes, d'un intérêt évident pour l'économiste : le caractère naturel ou acquis de la propriété privée ; le rapport de force entre le politique et l'économie.

Qui était Thomas Hobbes ?

Thomas Hobbes nait le 5 avril 1588 à Wesport (Angleterre). Après des études à Oxford, il devient à plusieurs reprises le tuteur de jeunes aristocrates anglais, position qui le conduit à voyager régulièrement sur le continent. Il séjourne notamment à plusieurs reprises à Paris, et vers 1635 à Florence, où il aurait, selon certains biographes, rencontré Galilée, auquel il vouait une grande admiration. Mythe ou réalité, Hobbes cherche à partir du début des années 1640 à appliquer la méthode galiléenne (dite « résolutive-compositive ») à la politique. Ce projet débouchera sur trois ouvrages : *The Elements of Law, natural and politic* (1640), *De Cive* (*Le Citoyen* – 1642), et *Léviathan* (1651), son œuvre la plus aboutie et la plus célèbre.

Son œuvre politique, aujourd'hui considérée comme incontournable, fut très controversée à son époque. Hobbes critique en effet violemment la philosophie d'Aristote, qu'il juge absurde, et le clergé, qu'il accuse d'entretenir à dessein l'obscurantisme. D'où de multiples accusations d'hérésie : on ira jusqu'à attribuer à ses livres « scandaleux » la responsabilité de la peste (1665) et du grand incendie (1666) de Londres ! En fait, les écrits de Hobbes sont motivés par un contexte politique particulier : la guerre civile, qui fait des ravages en Angleterre de 1642 à 1651 (Charles 1er est notamment décapité pour « haute trahison » en janvier 1649). La « guerre de tous contre tous » qui est le théâtre du *Citoyen* et du *Léviathan* lui fut ainsi, de son propre aveu, inspirée par les événement de son temps :

> « Voilà : j'ai mené à son terme mon traité du gouvernement civil et ecclésiastique, occasionné par les désordres de notre époque » (*Léviathan*, Révision et conclusion)

Thomas Hobbes a entretenu une longue controverse avec son contemporain René Descartes, notamment sur des questions d'optique et de mathématiques, domaines dans lesquels ses travaux n'ont pas connu une grande postérité. Parfois considéré comme le premier grand penseur individualiste, il décède le 4 décembre 1679 dans le Derbyshire.

Qui était John Locke ?

John Locke naît le 29 août 1632 à Wrington, dans les environs de Bristol, en Angleterre. Issu d'une famille aisée, il étudie d'abord, de 1647 à 1652, à la Wesminster School, un des établissements les plus prestigieux d'Angleterre, puis achève son cursus à Oxford. En 1666, il fait la connaissance de Lord Ashley, chancelier de l'Echiquier (de 1661 à 1672) et futur premier comte de Shaftesbury, dont il sera le secrétaire particulier jusqu'en 1675. De 1675 à 1679, il voyage en France où il séjourne à Paris et Montpellier. Son retour en Angleterre sera de courte durée : Shaftesbury est accusé de haute trahison et contraint de s'exiler au Pays-Bas, où Locke le rejoint et vit quelques années sous un pseudonyme. Il revient en Angleterre en 1689, et décède le 28 octobre 1704 dans le comté de l'Essex, à l'âge de soixante-douze ans.

Les contributions de Locke regardent aussi bien la philosophie de la connaissance que la philosophie politique. Son *Essai sur l'entendement humain* (1690) en fait un précurseur de l'empirisme, et l'un des principaux inspirateurs du sensualisme, courants de pensée attribuant respectivement à l'expérience et aux sensations l'origine de toute connaissance. Ses deux *Traités de gouvernement civil*, publiés la même année, et son *Essai sur la tolérance* (1689) l'ont fait passer dans la postérité comme l'un des principaux fondateurs du libéralisme politique. Locke y prône notamment la séparation des pouvoirs et la liberté d'expression et de culte (mais condamne toutefois l'athéisme). Thomas Jefferson admettra s'être inspiré du

Second traité de gouvernement lors de la rédaction de la déclaration d'indépendance américaine (1776).
Cette postérité de Locke en tant que « père » des droits de l'homme doit toutefois être tempérée par quelques rappels relatifs à sa vie et ses convictions personnelles. Son plaidoyer en faveur des droits naturels trouve en effet une limite dans l'esclavage, qu'il sera un des derniers grands philosophes à légitimer, qui plus est sur une base raciale. Locke fut ainsi le corédacteur d'un projet de constitution pour la province nord-américaine de Caroline, adoptée en 1669 mais finalement jamais mise en œuvre, attribuant aux « hommes libres » de Caroline une autorité et un pouvoir absolus sur leurs « esclaves nègres ». Davantage, il fut l'un des actionnaires majeurs de la *Royal African Company*, l'une des principales sociétés impliquée dans la traite négrière au XVII^{e} siècle. Dans le *Second traité de gouvernement civil* (cf. texte plus bas), il écrit d'ailleurs sans équivoque que le travail d'un valet doit être considéré comme le bien propre de son maître.

Questions de compréhension

Question 1 : Existe-t-il un espace pour les activités économiques dans l'état de nature hobbesien (justifiez votre réponse) ? Et dans celui décrit par Locke ?

Question 2 : Droit et loi sont-ils équivalents pour Thomas Hobbes ?

Question 3 : La concurrence « naturelle » entre les hommes a-t-elle le même effet chez Hobbes et chez Locke ?

Question 4 : Hobbes et Locke ont-ils le même point de vue sur la nature de la propriété privée ?

Question 5 : La façon dont Locke introduit la monnaie dans son analyse vous paraît-elle satisfaisante ?

Texte 1 : Thomas Hobbes (1588-1679)
***Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651)**
Traduction de P. Folliot.

Chapitre XIII

De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère

La Nature a fait les hommes si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un homme manifestement plus fort corporellement, ou d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la différence entre un homme et un homme n'est pas si considérable qu'un homme particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. Car, pour ce qui est de la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'unissant à d'autres qui sont menacés du même danger que lui-même.

Et encore, pour ce qui est des facultés de l'esprit, sans compter les arts fondés sur des mots, et surtout cette compétence qui consiste à procéder selon des règles générales et infaillibles, appelée science, que très peu possèdent, et seulement sur peu de choses, qui n'est ni une faculté innée née avec nous, ni une faculté acquise en s'occupant de quelque chose d'autre, comme la prudence, je trouve une plus grande égalité entre les hommes que l'égalité de force. Car la prudence n'est que de l'expérience qui, en des temps égaux, est également donnée à tous les hommes sur les choses auxquelles ils s'appliquent également. Ce qui, peut-être, fait que les hommes ne croient pas à une telle égalité, ce n'est que la conception vaniteuse que chacun a de sa propre sagesse, [sagesse] que presque tous les hommes se figurent posséder à un degré plus élevé que le vulgaire, c'est-à-dire tous [les autres] sauf eux-mêmes, et une minorité d'autres qu'ils approuvent, soit à cause de leur renommée, soit parce qu'ils partagent leur opinion. Car telle est la nature des hommes que, quoiqu'ils reconnaissent que nombreux sont ceux qui ont plus d'esprit [qu'eux-mêmes], qui sont plus éloquents ou plus savants, pourtant ils ne croiront guère que nombreux sont ceux qui sont aussi sages qu'eux-mêmes; car ils voient leur propre esprit de près, et celui des autres hommes de loin. Mais cela prouve que les hommes sont plutôt égaux qu'inégaux sur ce point. Car,

ordinairement, il n'existe pas un plus grand signe de la distribution égale de quelque chose que le fait que chaque homme soit satisfait de son lot[16].

De cette égalité de capacité résulte une égalité d'espoir d'atteindre nos fins. Et c'est pourquoi si deux hommes désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir tous les deux, ils deviennent ennemis; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'ils savourent), ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguer l'un l'autre. Et de là vient que, là où un envahisseur n'a plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si quelqu'un plante, sème, construit, ou possède un endroit commode, on peut s'attendre à ce que d'autres, probablement, arrivent, s'étant préparés en unissant leurs forces, pour le déposséder et le priver, non seulement du fruit de son travail, mais aussi de sa vie ou de sa liberté. Et l'envahisseur, à son tour, est exposé au même danger venant d'un autre.

Et de cette défiance de l'un envers l'autre, [il résulte qu'] il n'existe aucun moyen pour un homme de se mettre en sécurité aussi raisonnable que d'anticiper, c'est-à-dire de se rendre maître, par la force ou la ruse de la personne du plus grand nombre possible d'hommes, jusqu'à ce qu'il ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger; et ce n'est là rien de plus que ce que sa conservation exige, et ce qu'on permet généralement. Aussi, parce qu'il y en a certains qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance dans les actes de conquête, qu'ils poursuivent au-delà de ce que leur sécurité requiert, si d'autres, qui autrement seraient contents d'être tranquilles à l'intérieur de limites modestes, n'augmentaient pas leur puissance par invasion, ils ne pourraient pas subsister longtemps, en se tenant seulement sur la défensive. Et par conséquent, une telle augmentation de la domination sur les hommes étant nécessaire à la conservation de l'homme, elle doit être permise.

De plus, les hommes n'ont aucun plaisir (mais au contraire, beaucoup de déplaisir) à être ensemble là où n'existe pas de pouvoir capable de les dominer tous par la peur. Car tout homme escompte que son compagnon l'estime au niveau où il se place lui-même, et, au moindre signe de mépris ou de sous-estimation, il s'efforce, pour autant qu'il l'ose (ce qui est largement suffisant pour faire que ceux qui n'ont pas de pouvoir commun qui les garde en paix se détruisent l'un l'autre), d'arracher une plus haute valeur à ceux qui le méprisent, en leur nuisant, et aux autres, par l'exemple.

[16] "his share" : son lot, sa part, sa portion. (NdT)

De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la défiance ; et troisièmement la fierté[17].

La première fait que les hommes attaquent pour le gain, la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation[18]. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second cas, pour les défendre; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot, un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, [qui atteint] soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parents, leurs amis, leur nation, leur profession, ou leur nom.

Par là, il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur, ils sont dans cette condition qu'on appelle guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme. Car la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition connue au combat, pendant tout le temps où il n'y a aucune assurance du contraire. Tout autre temps est PAIX.

Par conséquent, tout ce qui résulte d'un temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état, il n'y a aucune place pour une activité laborieuse[19], parce que son fruit est incertain; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation, aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force; aucune connaissance de la surface de la

[17] "So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory."
[18] "The first maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation".
[19] "industry".

terre, aucune mesure du temps; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève[20].

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les hommes et les porter à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faire à partir des passions, cet homme désire que la même chose soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ces compatriotes, quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'ils connaissent une loi qui les interdise, et ils ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Peut-être peut-on penser qu'il n'y a jamais eu une telle période, un état de guerre tel que celui-ci; et je crois aussi que, de manière générale, il n'en a jamais été ainsi dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent aujourd'hui ainsi. En effet, en de nombreux endroits de l'Amérique, les sauvages, à l'exception du gouvernement de petites familles, dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas du tout de gouvernement et vivent à ce jour d'une manière animale, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se rendre compte de ce que serait le genre de vie, s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par celui où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, ceux qui ont précédemment vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais, bien qu'il n'y ait jamais eu un temps où les particuliers fussent en un état de guerre de chacun contre chacun, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui possèdent l'autorité souveraine, à cause de leur indépendance, se jalousent de façon permanente, et sont dans l'état et la position des gladiateurs, ayant leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre, c'est-à-dire avec leurs forts, leurs garnisons, leurs canons aux frontières de leurs royaumes et leurs espions à demeure chez les voisins, ce qui est [là] une attitude de guerre. Mais, parce que, par là, ils protègent l'activité laborieuse de leurs sujets, il n'en découle pas cette misère qui accompagne la liberté des particuliers.

De cette guerre de tout homme contre tout homme résulte aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient se trouver en un homme qui serait seul dans le monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives aux hommes en société, non dans la solitude. Il résulte aussi de ce même état qu'il ne s'y trouve pas de propriété, de domination, de distinction du *mien* et du *tien*, mais qu'il n'y a que ce que chaque homme peut obtenir, et aussi longtemps qu'il peut le conserver. Et en voilà assez pour le malheureux état où l'homme se trouve placé par simple nature, quoique avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison.

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent, sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord. Ces clauses sont celles qu'on appelle d'une autre manière les lois de nature, dont je vais parler plus particulièrement dans les deux chapitres suivants.

[20] "and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short".

Chapitre XIV (extrait)

De la première et de la seconde loi de nature, et des contrats

Le DROIT DE NATURE[21], que les auteurs nomment couramment *jus naturale*, est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie; et, par conséquent, de faire tout ce qu'il concevra, selon son jugement et sa raison propres, être le meilleur moyen pour cela.

Par LIBERTÉ, j'entends, selon la signification propre du mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels obstacles peuvent souvent enlever une part du pouvoir d'un homme pour faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent pas l'empêcher d'user du pouvoir restant, selon ce que son jugement et sa raison lui dicteront.

Une LOI DE NATURE[22] (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit à un homme de faire ce qui détruit sa vie, ou lui enlève les moyens de la préserver, et d'omettre ce par quoi il pense qu'elle peut être le mieux préservée. Car, quoique ceux qui parlent de ce sujet aient l'habitude de confondre *jus* et *lex*, *droit* et *loi*, il faut cependant les distinguer, parce que le DROIT consiste en la liberté de faire ou de s'abstenir, alors que la LOI détermine et contraint à l'un des deux. Si bien que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté qui, pour une seule et même chose, sont incompatibles.

Et parce que la condition de l'homme (comme il a été dit au chapitre précédent) est d'être dans un état de guerre de chacun contre chacun, situation où chacun est gouverné par sa propre raison, et qu'il n'y a rien dont il ne puisse faire usage dans ce qui peut l'aider à préserver sa vie contre ses ennemis, il s'ensuit que, dans un tel état, tout homme a un droit sur toute chose, même sur le corps d'un autre homme. Et c'est pourquoi, aussi longtemps que ce droit naturel de tout homme sur toute chose perdure, aucun homme, si fort et si sage soit-il, ne peut être assuré de vivre le temps que la nature alloue ordinairement aux hommes. Et par conséquent, c'est un précepte, une règle générale de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'obtenir, et, que, quand il ne parvient pas à l'obtenir, il peut rechercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre*. La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est *de rechercher la paix et de s'y conformer*. La seconde [contient] le résumé du droit de nature, qui est : *par tous les moyens, nous pouvons nous défendre*.

De cette fondamentale loi de nature qui ordonne aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : *qu'un homme consente, quand les autres consentent aussi, à se démettre de ce droit sur toutes choses, aussi longtemps qu'il le jugera nécessaire pour la paix et sa propre défense; et qu'il se contente d'autant de liberté à l'égard des autres hommes qu'il en accorderait aux hommes à son propre égard*. Car aussi longtemps que chaque homme détient ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre. Mais si les autres hommes ne veulent pas se démettre de leur droit aussi bien que lui, alors il n'y a aucune raison pour quelqu'un de se dépouiller du sien, car ce serait s'exposer à être une proie, ce à quoi aucun homme n'est tenu, plutôt que de se disposer à la paix. C'est cette loi de l'Évangile[23] : *tout ce que vous demandez aux autres de vous faire, faites-le leur*, et c'est cette loi de tous les hommes : *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.[24]

(…)

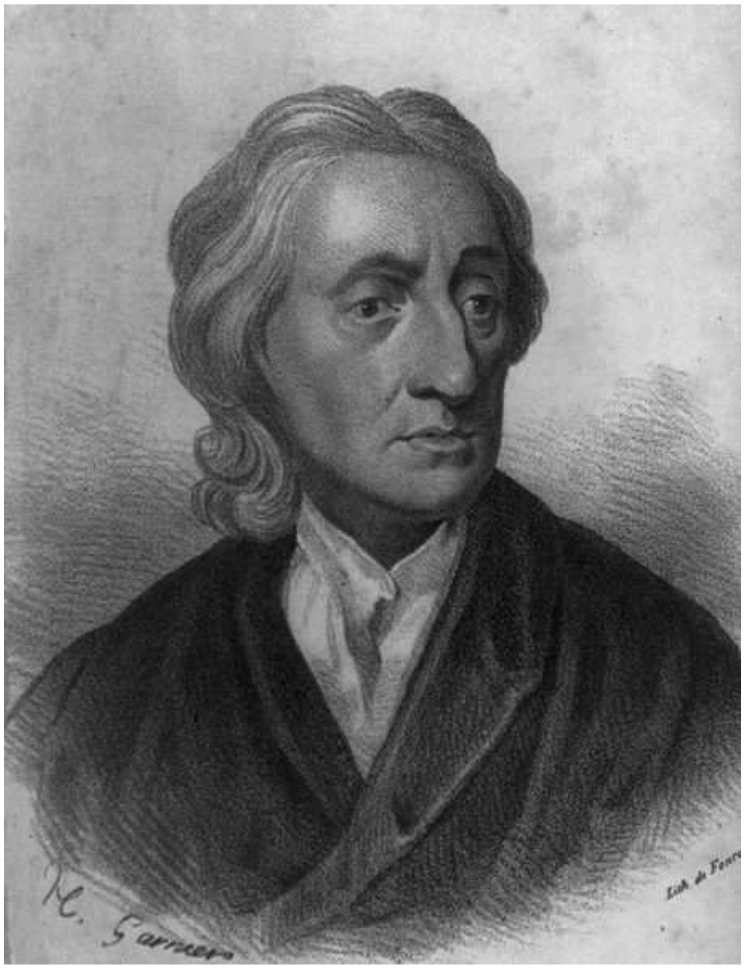
[21] "the right of nature". (NdT)

[22] "a law of nature". (NdT)

[23] *Matthieu*, VII, 12 : "Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes : c'est la Loi et les Prophètes."(T.O.B)

[24] "Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît". La vulgate, en *Matthieu*, VII, 12, donne ; "omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite eis haec est enim lex et prophetae". (NdT)

Texte 2 : John Locke (1632-1704)
Second Traité du gouvernement civil (1690)
Traduction de D. Mazel à partir de la 5e édition de Londres en 1725



Chapitre V (extraits)

De la propriété

25. Soit que nous considérions la raison naturelle, qui nous dit que les hommes ont droit de se conserver, et conséquemment de manger et de boire, et de faire d'autres choses de cette sorte, selon que la nature les fournit de biens pour leur subsistance; soit que nous consultions la révélation, qui nous apprend ce que Dieu a accordé en ce monde à Adam, à Noé, et à ses fils; il est toujours évident, que Dieu, dont David dit*, qu'il a donné la terre aux fils des hommes, a donné en commun la terre au genre humain. Mais cela étant, il semble qu'il est difficile de concevoir qu'une personne particulière puisse posséder rien en propre. je ne veux pas me contenter de répondre, que s'il est difficile de sauver et d'établir la propriété des biens, supposé que Dieu ait donné en commun la terre à Adam et à sa postérité, il s'ensuivrait qu'aucun homme, excepté un Monarque universel, ne pourrait posséder aucun bien en propre : mais je tâcherai de montrer comment les hommes peuvent posséder en propre diverses portions de ce que Dieu leur a donné en commun, et peuvent en jouir sans aucun accord formel fait entre tous ceux qui y ont naturellement le même droit.

26. Dieu, qui a donné la terre aux hommes en commun, leur a donné pareillement la raison, pour faire de l'un et de l'autre l'usage le plus avantageux à la vie et le plus commode. La terre, avec tout ce qui y est contenu, est donnée aux hommes pour leur subsistance et pour leur satisfaction. Mais, quoique tous les fruits qu'elle produit naturellement, et toutes les bêtes qu'elle nourrit, appartiennent en commun au genre humain, en tant que ces fruits sont produits, et ces bêtes sont nourries par les soins de la nature seule, et que personne n'a originellement aucun droit particulier sur ces choses-là, considérées précisément dans l'état de nature ; néanmoins, ces choses étant accordées par le Maître de la nature pour l'usage des hommes, il faut nécessairement qu'avant qu'une personne particulière puisse en tirer quelque utilité et quelque avantage, elle puisse s'en approprier quelques-unes. Le fruit ou gibier qui nourrit un Sauvage des Indes, qui ne reconnaît point de bornes, qui possède les biens de la terre en commun, lui appartient en propre, et il en est si bien le propriétaire, qu'aucun autre n'y peut avoir de droit, à moins que ce fruit ou ce gibier ne soit absolument nécessaire pour la conservation de sa vie.

* Psalm., CXV, 16.

27. Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes.

28. Un homme qui se nourrit de glands qu'il ramasse sous un chêne, ou de pommes qu'il cueille sur des arbres, dans un bois, se les approprie certainement par-là. On ne saurait contester que ce dont il se nourrit, en cette occasion, ne lui appartienne légitimement. Je demande donc : Quand est-ce que ces choses qu'il mange commencent à lui appartenir en propre? Lorsqu'il les digère, ou lorsqu'il les mange, ou lorsqu'il les cuit, ou lorsqu'il les porte chez lui, ou lorsqu'il les cueille ? Il est visible qu'il n'y a rien qui puisse les rendre siennes, que le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs; il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune de tous, n'y a mis; et, par ce moyen, ils deviennent son bien particulier. Dira-t-on qu'il n'a point un droit de cette sorte sur ces glands et sur ces pommes qu'il s'est approprié, à cause qu'il n'a pas là-dessus le consentement de tous les hommes? Dira-t-on que c'est un vol, de prendre pour soi, et de s'attribuer uniquement, ce qui appartient à tous en commun? Si un tel consentement était nécessaire, la personne dont il s'agit, aurait pu mourir de faim, nonobstant l'abondance au milieu de laquelle Dieu l'a mise. Nous voyons que dans les communautés qui ont été formées par accord et par traité, ce qui est laissé en commun serait entièrement inutile, si on ne pouvait en prendre et s'en approprier quelque partie et par quelque voie. Il est certain qu'en ces circonstances on n'a point besoin du consentement de tous les membres de la société. Ainsi, l'herbe que mon cheval mange, les mottes de terre que mon valet a arrachées, et les creux que j'ai faits dans des lieux auxquels j'ai un droit commun avec d'autres, deviennent mon bien et mon héritage propre, sans le consentement de qui que ce soit. Le travail, qui est mien, mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a appropriées.

29. S'il était nécessaire d'avoir un consentement exprès de tous les membres d'une société, afin de pouvoir s'approprier quelque partie de ce qui est donné ou laissé en commun; des enfants ou des valets ne sauraient couper rien, pour manger, de ce que leur père ou leur maître leur aurait fait servir en commun, sans marquer à aucun sa part particulière et précise. L'eau qui coule d'une fontaine publique appartient à chacun; mais si une personne en a rempli sa cruche, qui doute que l'eau qui y est contenue, n'appartienne à cette personne seule? Sa peine a tiré cette eau, pour ainsi dire, des mains de la nature, entre lesquelles elle était commune et appartenait également à tous ses enfants, et l'a appropriée à la personne qui l'a puisée.

30. Ainsi, cette loi de la raison, fait que le cerf qu'un Indien a tué est réputé le bien propre de cet homme, qui a employé son travail et son adresse, pour acquérir une chose sur laquelle chacun avait auparavant un droit commun. Et parmi les peuples civilisés, qui ont fait tant de lois positives pour déterminer la propriété des choses, cette loi originelle de la nature, touchant le commencement du droit particulier que des gens acquièrent sur ce qui auparavant était commun, a toujours eu lieu, et a montré sa force et son efficace. En vertu de cette loi, le poisson qu'un homme prend dans l'Océan, ce commun et grand vivier du genre humain, ou l'ambre gris qu'il y pêche, est mis par son travail hors de cet état commun où la nature l'avait laissé, et devient son bien propre. Si quelqu'un même, parmi nous, poursuit à la chasse un lièvre, ce lièvre est censé appartenir, durant la chasse, à celui seul qui le poursuit. Ce lièvre est bien une de ces bêtes qui sont toujours regardées comme communes, et dont personne n'est le propriétaire : néanmoins, quiconque emploie sa peine et son industrie pour le poursuivre et le prendre, le tire par-là de l'état de nature, dans lequel il était commun, et le rend sien.

31. On objectera, peut-être, que si, en cueillant et amassant des fruits de la terre, un homme acquiert un droit propre et particulier sur ces fruits, il pourra en prendre autant qu'il voudra. Je réponds qu'il ne s'ensuit point qu'il ait droit d'en user de cette manière. Car la même loi de la nature, qui donne à ceux qui cueillent et amassent des fruits communs, un droit particulier sur ces fruits-là, renferme en même temps ce droit dans de certaines bornes. Dieu nous a donné toutes choses abondamment. C'est la voix de la raison, confirmée par celle de l'inspiration. Mais à quelle fin ces choses nous ont-elles été données de la sorte par le Seigneur? Afin que nous en jouissions. La raison nous dit que la propriété des biens acquis par le travail doit donc être réglée selon le bon usage qu'on en fait pour l'avantage et les commodités de la vie. Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres. Dieu n'a rien fait et créé pour l'homme, qu'on doive laisser corrompre et rendre inutile. Si nous considérons l'abondance des provisions naturelles qu'il y a depuis longtemps dans le monde; le petit nombre de ceux qui peuvent en user, et à

qui elles sont destinées, et combien peu une personne peut s'en approprier au préjudice des autres, principalement s'il se tient dans les bornes que la raison a mises aux choses dont il est permis d'user, on reconnaîtra qu'il n'y a guère de sujets de querelles et de disputes à craindre par rapport à la propriété des biens ainsi établie.

32. Mais la principale matière de la propriété n'étant pas à présent les fruits de la terre, ou les bêtes qui s'y trouvent, mais la terre elle-même, laquelle contient et fournit tout le reste, je dis que, par rapport aux parties de la terre, il est manifeste qu'on en peut acquérir la propriété en la même manière que nous avons vu qu'on pouvait acquérir la propriété de certains fruits. Autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits pour son entretien, autant lui en appartient-il en propre. Par son travail, il rend ce bien-là son bien particulier, et le distingue de ce qui est commun à tous. Et il ne sert de rien d'alléguer que chacun y a autant de droit que lui, et que, par cette raison, il ne peut se l'approprier, il ne peut l'entourer d'une clôture, et le fermer de certaines bornes, sans le consentement de tous les autres hommes, lesquels ont part, comme lui, à la même terre commune. Car, lorsque Dieu a donné en commun la terre au genre humain, il a commandé en même temps à l'homme de travailler; et les besoins de sa condition requièrent assez qu'il travaille. Le créateur et la raison lui ordonnent de labourer la terre, de la semer, d'y planter des arbres et d'autres choses, de la cultiver, pour l'avantage, la conservation et les commodités de la vie, et lui apprennent que cette portion de la terre, dont il prend soin, devient, par son travail, son héritage particulier. Tellement que celui qui, conformément à cela, a labouré, semé, cultivé un certain nombre d'arpents de terre, a véritablement acquis, par ce moyen, un droit de propriété sur ses arpents de terre, auxquels nul autre ne peut rien prétendre, et qu'il ne peut lui ôter sans injustice.

33. D'ailleurs, en s'appropriant un certain coin de terre, par son travail et par son adresse, on ne fait tort à personne, puisqu'il en reste toujours assez et d'aussi bonne, et même plus qu'il n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu. Un homme a beau en prendre pour son usage et sa subsistance, il n'en reste pas moins pour tous les autres : et quand d'une chose on en laisse beaucoup plus que n'en ont besoin les autres, il leur doit être fort indifférent, qu'on s'en soit pourvu, ou qu'on ne l'ait pas fait. Qui, je vous prie, s'imaginera qu'un autre lui fait tort en buvant, même à grands traits, de l'eau d'une grande et belle rivière, qui, subsistant toujours tout entière, contient et présente infiniment plus d'eau qu'il ne lui en faut pour étancher sa soif? Or, le cas est ici le même; et ce qui est vrai à l'égard de l'eau d'un fleuve, l'est aussi à l'égard de la terre.

[…]

36. La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes, et selon la commodité de la vie. Le travail d'un homme ne peut être employé par rapport à tout, il ne peut s'approprier tout; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds, ne peut s'étendre que sur peu de chose : ainsi, il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété, qui préjudicie à son prochain, lequel trouvera toujours assez de place et de possession, aussi bonne et aussi grande que celle dont un autre se sera pourvu, et que celle dont il aurait pu se pourvoir auparavant lui-même. Or, cette mesure met, comme on voit, des bornes aux biens de chacun, et oblige à garder de la proportion et user de modération et de retenue; en sorte qu'en s'appropriant quelque bien, on ne fasse tort à qui que ce soit. Et, dans le commencement du monde, il y avait si peu à craindre que la propriété des biens nuisît à quelqu'un, qu'il y avait bien plus de danger que les hommes périssent, en s'éloignant les uns des autres et s'égarant dans le vaste désert de la terre, qu'il n'y en avait qu'ils ne se trouvassent à l'étroit, faute de place et de lieu qu'ils pussent cultiver et rendre propre. Il est certain aussi que la même mesure peut toujours être en usage, sans que personne en reçoive du préjudice. Car, supposons qu'un homme ou une famille, dans l'état où l'on était au commencement, lorsque les enfants d'Adam et de Noé peuplaient la terre, soit allé dans l'Amérique, toute vide et destituée d'habitants; nous trouverons que les possessions que cet homme ou cette famille aura pu acquérir et cultiver, conformément à la mesure que nous avons établie, ne seront pas d'une fort grande étendue, et qu'en ce temps-ci même, elles ne pouvaient nuire au reste des hommes, ou leur donner sujet de se plaindre, et de se croire offensés et incommodés par les démarches d'un tel homme ou d'une telle famille; quoique la race du genre humain, ayant extrêmement multiplié, se soit répandue par toute la terre, et excède infiniment, en nombre, les habitants du premier âge du monde. Et l'étendue d'une possession est de si peu de valeur sans le travail, que j'ai entendu assurer qu'en Espagne même, un homme avait permission de labourer, semer et moissonner dans des terres, sur lesquelles il n'avait d'autre droit que le présent et réel usage qu'il faisait de ces sortes de fonds. Bien loin même que les propriétaires trouvent mauvais le procédé d'un tel homme, ils croient, au contraire, lui être fort obligés à cause que, par son industrie et ses soins, des terres négligées et désertes ont produit une certaine quantité de blé, dont on manquait. Quoi qu'il en soit, car je ne garantis pas la chose, j'ose hardiment soutenir que la même mesure et la même règle de propriété, savoir, que chacun doit posséder autant de bien qu'il lui en faut pour sa subsistance, peut avoir lieu aujourd'hui, et pourra toujours avoir lieu dans le monde, sans que personne en soit

incommodé et mis à l'étroit, puisqu'il y a assez de terre pour autant encore d'habitants qu'il y en a; quand même l'usage de l'argent n'aurait pas été inventé. Or, quant à l'accord qu'ont fait les hommes au sujet de la valeur de l'argent monnayé, dont ils se servent pour acheter de grandes et vastes possessions, et en être les seuls maîtres, je ferai voir ci-après[25] comment cela s'est fait, et sur quels fondements, et je m'étendrai sur cette matière autant qu'il sera nécessaire pour l'éclaircir.

37. Il est certain qu'au commencement, avant que le désir d'avoir plus qu'il n'est nécessaire à l'homme eût altéré la valeur naturelle des choses, laquelle dépendait uniquement de leur utilité par rapport à la vie humaine; ou qu'on fût convenu qu'une petite pièce de métal jaune, qu'on peut garder sans craindre qu'il diminue et déchoie, balancerait la valeur d'une grande pièce de viande, ou d'un grand monceau de blé : il est certain, dis-je, qu'au commencement du monde, encore que les hommes eussent droit de s'approprier, par leur travail, autant des choses de la nature qu'il leur en fallait pour leur usage et leur entretien, ce n'était pas, après tout, grand-chose, et personne ne pouvait en être incommodé et en recevoir du dommage, à cause que la même abondance subsistait toujours en son entier, en faveur de ceux qui voulaient user de la même industrie, et employer le même travail.

Avant l'appropriation des terres, celui qui amassait autant de fruits sauvages, et tuait, attrapait, ou apprivoisait autant de bêtes qu'il lui était possible, mettait, par sa peine, ces productions de la nature hors de l'état de nature, et acquérait sur elles un droit de propriété : mais si ces choses venaient à se gâter et à se corrompre pendant qu'elles étaient en sa possession, et qu'il n'en fît pas l'usage auquel elles étaient destinées; si ces fruits qu'il avait cueillis se gâtaient, si ce gibier qu'il avait pris se corrompait, avant qu'il pût s'en servir, il violait, sans doute, les lois communes de la nature, et méritait d'être puni, parce qu'il usurpait la portion de son prochain, à laquelle il n'avait nul droit, et qu'il ne pouvait posséder plus de bien qu'il lui en fallait pour la commodité de la vie.

38. La même mesure règle assez les possessions de la terre. Quiconque cultive un fonds, y recueille et moissonne, en ramasse les fruits, et s'en sert, avant qu'ils se soient pourris et gâtés, y a un droit particulier et incontestable. Quiconque aussi a fermé d'une clôture une certaine étendue de terre, afin que le bétail qui y paîtra, et les fruits qui en proviendront, soient employés à sa nourriture, est le propriétaire légitime de cet endroit-là. Mais si l'herbe de son clos se pourrit sur la terre, ou que les fruits de ses plantes et de ses arbres se gâtent, sans qu'il se soit mis en peine de les recueillir et de les amasser, ce fonds, quoique fermé d'une clôture et de certaines bornes, doit être regardé comme une terre en friche et déserte, et peut devenir l'héritage d'un autre.

[…]

40. Il ne paraît pas, je m'assure, aussi étrange que ci-devant, de dire, que la propriété fondée sur le travail, est capable de balancer la communauté de la terre. Certainement c'est le travail qui met différents prix aux choses. Qu'on fasse réflexion à la différence qui se trouve entre un arpent de terre, où l'on a planté du tabac ou du sucre, ou semé du blé ou de l'orge, et un arpent de la même terre, qui est laissé Commun, sans propriétaire qui en ait soin : et l'on sera convaincu entièrement que les effets du travail font la plus grande partie de la valeur de ce qui provient des terres. Je pense que la supputation sera bien modeste, si je dis que des productions d'une terre cultivée, 9 dixièmes sont les effets du travail. Je dirai plus. Si nous voulions priser au juste les choses, conformément à l'utilité que nous en retirons, compter toutes les dépenses que nous faisons à leur égard, considérer ce qui appartient purement à la nature, et ce qui appartient précisément au travail : nous verrions, dans la plupart des revenus, que 99 centièmes doivent être attribués au travail.

41. Il ne peut y avoir de plus évidente démonstration sur ce sujet, que celle que nous présentent les divers peuples de l'Amérique. Les Américains sont très riches en terres, mais très pauvres en commodités de la vie. La nature leur a fourni, aussi libéralement qu'à aucun autre peuple, la matière d'une grande abondance, c'est-à-dire, qu'elle les a pourvus d'un terroir fertile et capable de produire abondamment tout ce qui peut être nécessaire pour la nourriture, pour le vêtement, et pour le Plaisir : cependant, faute de travail et de soin, ils n'en retirent pas la centième partie des commodités que nous retirons de nos terres; et un Roi en Amérique, qui possède de très amples et très fertiles districts, est plus mal nourri, plus mal logé, et plus mal vêtu, que n'est en Angleterre et ailleurs un ouvrier à la journée.

42. Pour rendre tout ceci encore plus clair et plus palpable, entrons un peu dans le détail, et considérons les provisions ordinaires de la vie, ce qui leur arrive avant qu'elles nous puissent être utiles. Certainement, nous trouverons qu'elles reçoivent de l'industrie humaine leur plus grande utilité et leur plus grande valeur. Le pain, le vin, le drap, la toile, sont des choses d'un usage ordinaire, et dont il y a une grande abondance. A la vérité, le gland, l'eau, les feuilles, les peaux nous peuvent servir d'aliment, de breuvage, de vêtement : mais le travail nous procure

[25] Dans les § 47 sq.

des choses beaucoup plus commodes et plus utiles. Car le pain, qui est bien plus agréable que le gland; le vin, que l'eau; le drap et la soie, plus utiles que les feuilles, les peaux et la mousse, sont des productions du travail et de l'industrie des hommes. De ces provisions, dont les unes nous sont données pour notre nourriture et notre vêtement par la seule nature, et les autres nous sont préparées par notre industrie et par nos peines, qu'on examine combien les unes surpassent les autres en valeur et en utilité : et alors on sera persuadé que celles qui sont dues au travail sont bien plus utiles et plus estimables; et que la matière que fournit un fonds n'est rien en comparaison de ce qu'on en retire par une diligente culture. Aussi, parmi nous-mêmes, une terre qui est abandonnée, où l'on ne sème et ne plante rien, qu'on a remise, pour parler de la sorte, entre les mains de la nature, est appelée, et avec raison, un désert, et ce qu'on en peut retirer, monte à bien peu de chose.

43. Un arpent de terre, qui porte ici trente boisseaux de blé, et un autre dans l'Amérique, qui, avec la même culture, serait capable de porter la même chose, sont, sans doute, d'une même qualité, et ont dans le fond la même valeur. Cependant, le profit qu'on reçoit de l'un, en l'espace d'une année, vaut 5 livres, et ce qu'on reçoit de l'autre, ne vaut peut-être pas un sol. Si tout le profit qu'un Indien en retire était bien pesé, par rapport à la manière dont les choses sont prisées et se vendent parmi nous, je puis dire véritablement qu'il y aurait la différence d'un centième. C'est donc le travail qui donne à une terre sa plus grande valeur, et sans quoi elle ne vaudrait d'ordinaire que fort peu; c'est au travail que nous devons attribuer la plus grande partie de ses productions utiles et abondantes. La paille, le son, le pain qui proviennent de cet arpent de blé, qui vaut plus qu'un autre d'aussi bonne terre, mais laissé inculte, sont des effets et des productions du travail. En effet, ce n'est pas seulement la peine d'un laboureur, la fatigue d'un moissonneur ou de celui qui bat le blé, et la sueur d'un boulanger, qui doivent être regardées comme ce qui produit enfin le pain que nous mangeons; il faut compter encore le travail de ceux qui creusent la terre, et cherchent dans ses entrailles le fer et les pierres; de ceux qui mettent en oeuvre ces pierres et ce fer; de ceux qui abattent des arbres, pour en tirer le bois nécessaire aux charpentiers; des charpentiers; des faiseurs de charrues ; de ceux qui construisent des moulins et des fours, de plusieurs autres dont l'industrie et les peines sont nécessaires par rapport au pain. Or, tout cela doit être mis sur le compte du travail. La nature et la terre fournissent presque les moins utiles matériaux, considérés en eux-mêmes; et l'on pourrait faire un prodigieux catalogue des choses que les hommes ont inventées, et dont ils se servent, pour un pain; par exemple, avant qu'il soit en état d'être mangé, ou pour la construction d'un vaisseau, qui apporte de tous côtés tant de choses si commodes et si utiles à la vie : je serais infini, sans doute, si je voulais rapporter tout ce qui a été inventé, tout ce qui se fabrique, tout ce qui se fait, par rapport à un seul pain, ou à un seul vaisseau.

44. Tout cela montre évidemment que bien que la nature ait donné toutes choses en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété; et que tout ce en quoi il emploie ses soins et son industrie pour le soutien de son être et pour son plaisir, surtout depuis que tant de belles découvertes ont été faites, et que tant d'arts ont été mis en usage et perfectionnés pour la commodité de la vie, lui appartient entièrement en propre, et n'appartient point aux autres en commun.

[…]

46. La plupart des choses qui sont véritablement utiles à la vie de l'homme, et si nécessaires pour sa subsistance que les premiers hommes y ont eu d'abord recours, à peu près comme font aujourd'hui les Américains, sont généralement de peu de durée; et si elles ne sont pas consumées, dans un certain temps, par l'usage auquel elles sont destinées, elles diminuent et se corrompent bientôt d'elles-mêmes. L'or, l'argent, les diamants, sont des choses sur lesquelles la fantaisie ou le consentement des hommes, plutôt qu'un usage réel, et la nécessité de soutenir et conserver sa vie, a mis de la valeur. Or, pour ce qui regarde celles dont la nature nous pourvoit en commun pour notre subsistance, chacun y a droit, ainsi qu'il a été dit, sur une aussi grande quantité qu'il en peut consumer pour son usage et pour ses besoins, et il acquiert une propriété légitime au regard de tout ce qui est un effet et une production de son travail : tout ce à quoi il applique ses soins et son industrie, pour le tirer hors de l'état où la nature l'a mis, devient, sans difficulté, son bien propre. En ce cas, un homme qui amasse ou cueille cent boisseaux de glands, ou de pommes, a, par cette action, un droit de propriété sur ces fruits-là, aussitôt qu'il les a cueillis et amassés. Ce à quoi seulement il est obligé, c'est de prendre garde de s'en servir avant qu'ils se corrompent et se gâtent : car autrement ce serait une marque certaine qu'il en aurait pris plus que sa part, et qu'il aurait dérobé celle d'un autre. Et, certes, ce serait une grande folie, aussi bien qu'une grande malhonnêteté, de ramasser plus de fruits qu'on n'en a besoin et qu'on n'en peut manger. Que si cet homme, dont nous parlons, a pris, à la vérité, plus de fruits et de provisions qu'il n'en fallait pour lui seul; mais qu'il en ait donné une partie à quelque autre personne, en sorte que cette partie ne se soit pas pourrie, mais ait été employée à l'usage ordinaire; on doit alors le considérer comme ayant fait de tout un légitime usage. Aussi, s'il troque des prunes, par exemple, qui ne manqueraient point de se pourrir en une semaine, avec des noix qui sont capables de se conserver, et seront

propres pour sa nourriture durant toute une année, il ne fait nul tort à qui que ce soit : et tandis que rien ne périt et ne se corrompt entre ses mains, faute d'être employé à l'usage et aux nécessités ordinaires, il ne doit point être regardé comme désolant l'héritage commun, pervertissant le bien d'autrui, prenant avec la sienne la portion d'un autre. D'ailleurs, s'il veut donner ses noix pour une pièce de métal qui lui plait, ou échanger sa brebis pour des coquilles, ou sa laine pour des pierres brillantes, pour un diamant; il n'envahit point le droit d'autrui : il peut ramasser, autant qu'il veut, de ces sortes de choses durables; l'excès d'une propriété ne consistant point dans l'étendue d'une possession, mais dans la pourriture et dans l'inutilité des fruits qui en proviennent.

47. Or, nous voilà parvenus à l'usage de l'argent monnayé, c'est-à-dire, à une chose durable, que l'on peut garder longtemps, sans craindre qu'elle se gâte et se pourrisse; qui a été établie par le consentement mutuel des hommes ; et que l'on peut échanger pour d'autres choses nécessaires et utiles à la vie, mais qui se corrompent en peu de temps.

48. Et comme les différents degrés d'industrie donnent aux hommes, à proportion, la propriété de différentes possessions; aussi l'invention de l'argent monnayé leur a fourni l'occasion de pousser plus loin, d'étendre davantage leurs héritages et leurs biens particuliers. Car supposons une île qui ne puisse entretenir aucune correspondance et aucun commerce avec le reste du monde, dans laquelle se trouve seulement une centaine de familles, où il y ait des moutons, des chevaux, des bœufs, des vaches, d'autres animaux utiles, des fruits sains, du blé, d'autres choses capables de nourrir cent mille fois autant de personnes qu'il y en a dans l'île; mais que, soit parce que tout y est commun, soit parce que tout y est sujet à la pourriture, il n'y a rien qui puisse tenir lieu d'argent : quelle raison peut obliger une personne d'étendre sa possession au-delà des besoins de sa famille, et de l'abondance dont il peut jouir, soit en se servant de ce qui est une production précise de son travail, ou en troquant quelqu'une de ces productions utiles et commodes, mais périssables, pour d'autres à peu près de la même nature? Où il n'y a point de choses durables, rares, et d'un prix assez considérable, pour devoir être regardées longtemps, on n'a que faire d'étendre fort ses possessions et ses terres, puisqu'on en peut toujours prendre autant que la nécessité le requiert. Car enfin, je demande, si un homme occupait dix mille ou cent mille arpents de terre très bien cultivée, et bien pourvue et remplie de bétail, au milieu de l'Amérique, où il n'aurait nulle espérance de commerce avec les autres parties du monde, pour en attirer de l'argent par la vente de ses revenus et des productions de ses terres, toute cette grande étendue de terre vaudrait-elle la peine d'être fermée de certaines bornes, d'être appropriée? Il est manifeste que le bon sens voudrait que cet homme laissât, dans l'état commun de la nature, tout ce qui ne serait point nécessaire pour le soutien et les commodités de la vie, de lui et de sa famille.

49. Au commencement, tout le monde était comme une Amérique, et même beaucoup plus dans l'état que je viens de supposer, que n'est aujourd'hui cette partie de la terre, nouvellement découverte. Car alors on ne savait nulle part ce que c'était qu'argent monnayé. Et il est à remarquer que dès qu'on eut trouvé quelque chose qui tenait auprès des autres la place de l'argent d'aujourd'hui, les hommes commencèrent à étendre et à agrandir leurs possessions.

50. Mais depuis que l'or et l'argent, qui, naturellement sont si peu utiles à la vie de l'homme, par rapport à la nourriture, au vêtement, et à d'autres nécessités semblables, ont reçu un certain prix et une certaine valeur, du consentement des hommes, quoique après tout, le travail contribue beaucoup à cet égard; il est clair, par une conséquence nécessaire, que le même consentement a permis les possessions inégales et disproportionnées. Car dans les gouvernements où les lois règlent tout, lorsqu'on y a proposé et approuvé un moyen de posséder justement, et sans que personne puisse se plaindre qu'on lui fait tort, plus de choses qu'on en peut consumer pour sa subsistance propre, et que ce moyen c'est l'or et l'argent, lesquels peuvent demeurer éternellement entre les mains d'un homme, sans que ce qu'il en a, au-delà de ce qui lui est nécessaire, soit en danger de se pourrir et de déchoir, le consentement mutuel et unanime rend justes les démarches d'une personne qui, avec des espèces d'argent, agrandit, étend, augmente ses possessions, autant qu'il lui plaît.

51. Je pense donc qu'il est facile à présent de concevoir comment le travail a pu donner, dans le commencement du monde, un droit de propriété sur les choses communes de la nature; et comment l'usage que les nécessités de la vie obligeaient d'en faire, réglait et limitait ce droit-là : en sorte qu'alors il ne pouvait y avoir aucun sujet de dispute par rapport aux possessions. Le droit et la commodité allaient toujours de pair. Car, un homme qui a droit sur tout ce en quoi il peut employer son travail, n'a guère envie de travailler plus qu'il ne lui est nécessaire pour son entretien. Ainsi, il ne pouvait y avoir de sujet de dispute touchant les prétentions et les propriétés d'autrui, ni d'occasion d'envahir et d'usurper le droit et le bien des autres. Chacun voyait d'abord, à peu près, quelle portion de terre lui était nécessaire; et il aurait été aussi inutile, que malhonnête, de s'approprier et d'amasser plus de choses qu'on n'en avait besoin.

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 6 : Querelle du luxe et « Doux commerce ». Montesquieu et Mandeville

Contenu du dossier

Texte 1 : Bernard Mandeville, *La fable des abeilles ou Les vices privés font les bénéfices publics* (1714), traduction et adaptation de Jean Bertrand (Londres, 1740).

Texte 2 : Charles Louis de Secondat, dit Montesquieu, *De L'esprit des lois* (1748), livres XX et XXI, extraits.

Texte 3 : Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique* (1901-1904), volume 1 (extraits), Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Questions de compréhension en fin de présentation du dossier (avant les textes)

Présentation

La Fable des abeilles de Mandeville

Né le 15 novembre 1670 à Rotterdam en Hollande, Bernard Mandeville obtient un doctorat de médecine en 1691 et se spécialise dans le traitement des maladies nerveuses. Il s'établit en Angleterre vers 1693, et publie des travaux dans les champs de la médecine, de la religion, de la morale ou encore de la poésie. Son ouvrage le plus célèbre est la *Fable des abeilles*, publié d'abord de façon anonyme en 1705 sous le titre *La Ruche bougonne ou les fripons devenus honnêtes gens*, puis réédité en 1714 sous son titre définitif. Il sera republié quatre fois du vivant de son auteur, et fit scandale dans l'Europe intellectuelle des Lumières.

La fable de Mandeville s'inscrit dans un débat séculaire sur le bien-fondé du luxe qui remonte, au moins, à l'Antiquité. A la question consistant à savoir si production et consommation somptuaires sont moralement condamnables, Mandeville répond sous la forme d'une fable animalière contant l'histoire une ruche qui, bien entendu, symbolise la société humaine. Dans un premier temps du récit, les abeilles sont égoïstes, corrompues, vaniteuses, dépensières… et la ruche est pourtant florissante ! En effet « le luxe fastueux occup[ant] des millions de pauvres », chacun à un emploi, un revenu, et dépense de sorte à alimenter un cercle vertueux de prospérité.

> « C'est ainsi que, chaque partie étant pleine de vice, le tout était cependant un paradis »

Mais soudain, par crainte du jugement dernier, les abeilles décident de devenir vertueuses et frugales. Dès lors les emplois disparaissent, la ruche est désertée par la plupart de ses habitants, et finit par tomber en décrépitude. Morale de la fable : « les vices privés font les bénéfices publics ». Mandeville étend en quelque sorte le constat pessimiste de Hobbes, mais en renverse les conséquences. Les vices humains ne débouchent pas irrémédiablement sur un état de guerre, mais sont au contraire, « grâce aux manipulations habiles d'un politicien avisé », producteurs d'harmonie plutôt que de désordre. Au-delà, Mandeville souligne le rôle bénéfique de la dépense et de la demande en termes de prospérité économique.

Selon Louis Dumont (*Homo Aequalis*, 1977, voir dossier 1) c'est avec cette fable que l'économie se serait émancipée de la morale : en postulant que l'égoïsme, la vanité, le désir de

richesse et de distinction sont le ciment de l'organisation sociale et de la prospérité commune, Mandeville affirme en quelque sorte que les considérations en termes de prospérité économique l'emportent sur les critères de la morale privée ou, plus prosaïquement, que la morale n'a rien d'intéressant à dire dès lors que l'on parle d'économie.

Montesquieu et le doux commerce

La thèse du « doux commerce » attribuée à Montesquieu n'occupe que quelques paragraphes de l'*Esprit des lois* (1748), reproduits dans le dossier. Sa postérité est cependant importante, en ce qu'elle a popularisé l'idée selon laquelle les activités commerciales constitueraient des instances de pacification et de régulation politique : « Le commerce guérit des préjugés destructeurs ; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces. ». A travers cette thèse, l'attrait pour l'argent et le bien-être matériel, autrefois condamné, est désormais conçu comme une passion pacificatrice, qu'il conviendra, sous le qualificatif d'intérêt, de promouvoir (voir texte d'Hirschman du dossier 1). Pointe également l'idée que l'échange harmonise spontanément les intérêts, et résout la problématique de l'articulation des conduites privées au bien commun, dont Smith serait selon certains le grand promoteur (« identité naturelle des intérêts », cf. texte 3 d'Halévy).

Questions de compréhension

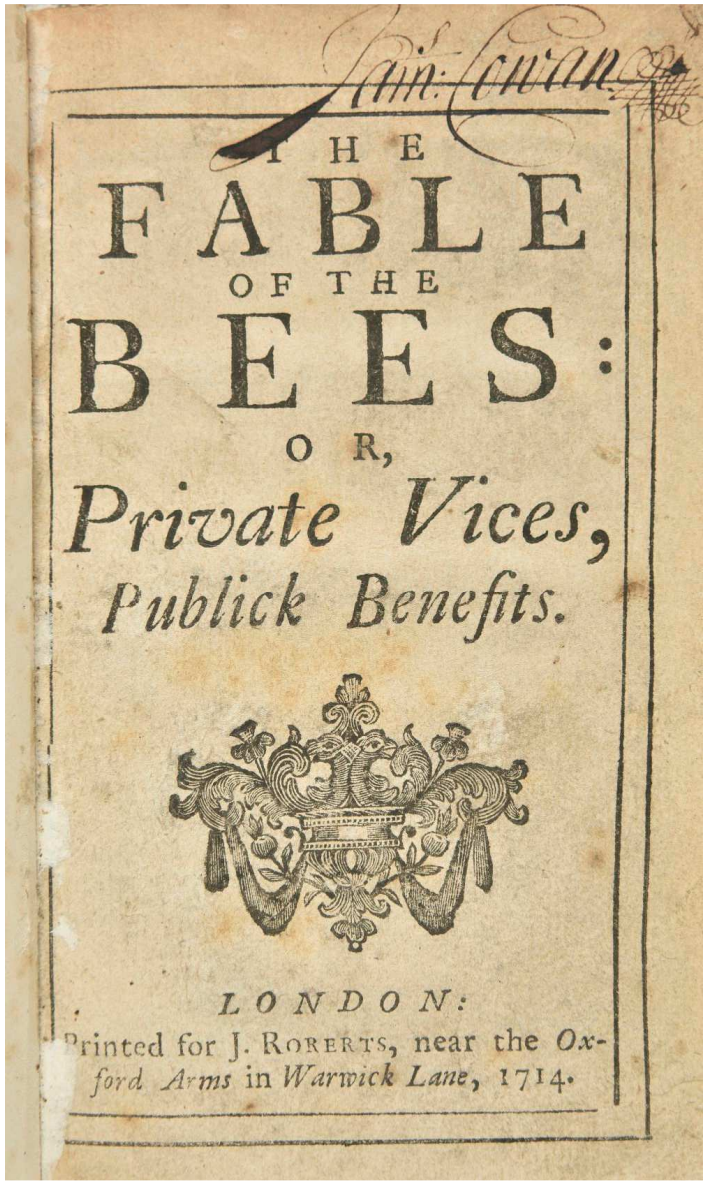
Question 1 : En quoi la fable de Mandeville rompt-elle radicalement avec la morale de Thomas d'Aquin (dossier 2) ?

Question 2 : Dans quelle mesure la confrontation des textes de Mandeville et Montesquieu illustre-t-elle l'opposition théorisée par Hirschman entre passions et intérêt (dossier 1) ?

Question 3 : Quel concept économique théorisé ultérieurement par Adam Smith dans la *Richesse des nations* est évoqué dans les textes de Mandeville et Montesquieu?

Question 4 : Que pense Montesquieu de la concurrence ?

Question 5 : Identifiez, dans les trois textes, des éléments alimentant la thèse selon laquelle les activités économiques participent au bien public.


THE
FABLE
OF THE
BEES:
OR,
Private Vices,
Publick Benefits.
LONDON:
Printed for J. ROBERTS, near the *Oxford Arms* in *Warwick Lane*, 1714.

Texte 1 : **Bernard Mandeville, *La fable des abeilles ou Les vices privés font les bénéfices publics* (1714).**
Traduction et adaptation de Jean Bertrand (Londres, 1740)

LA RUCHE MURMURANTE OU LES FRIPONS DEVENUS HONNÊTES GENS

Un nombreux essaim d'abeilles habitait une ruche spacieuse. Là, dans une heureuse abondance, elles vivaient tranquilles. Ces mouches, célèbres par leurs lois, ne l'étaient pas moins par le succès de leurs armes, et par la manière dont elles se multipliaient. Leur domicile était un séminaire parfait de science et d'industrie. Jamais abeilles ne vécurent sous un plus sage gouvernement : cependant, jamais il n'y en eut de plus inconstantes et de moins satisfaites. Elles n'étaient, ni les malheureuses esclaves d'une dure *tyrannie,* ni exposées aux cruels désordres de la féroce *démocratie.* Elles étaient conduites par des rois qui ne pouvaient errer, parce que leur pouvoir était sagement borné par les lois.

Ces insectes, imitant tout ce qui se fait à la ville, à l'armée ou au barreau, vivaient parfaitement comme les hommes et exécutaient, quoiqu'en petit, toutes leurs actions. Les merveilleux ouvrages opérés par l'adresse incomparable de leurs petits membres, échappaient à la faible vue des humains : cependant il n'est parmi nous, ni machine, ni ouvriers, ni métiers, ni vaisseaux, ni citadelles, ni armes, ni artisans, ni ruses, ni science, ni boutiques, ni instruments, en un mot, il n'y a rien de tout ce qui se voit parmi les hommes dont ces animaux industrieux ne se servissent aussi. Comme donc leur langage nous est inconnu, nous ne pouvons parler de ce qui les concerne qu'en employant nos expressions. L'on convient assez généralement qu'entre autres choses dignes d'être remarquées, ces animaux ne connaissaient point l'usage des cornets ni des dés ; mais puisqu'ils avaient des rois, et par conséquent des gardes, on peut naturellement présumer qu'ils connaissaient quelque espèce de jeux. Vit-on en effet jamais d'officiers et de soldats qui s'abstinssent de cet amusement ?

La fertile ruche était remplie d'une multitude prodigieuse d'habitants, dont le grand nombre contribuait même à la prospérité commune. Des millions

étaient occupés à satisfaire la vanité et l'ambition d'autres abeilles, qui étaient uniquement employées à consumer les travaux des premières[26]. Malgré une si grande quantité d'ouvriers, les désirs de ces abeilles n'étaient pas satisfaits. Tant d'ouvriers, tant de travaux, pouvaient à peine fournir au luxe de la moitié de la nation.

Quelques-uns, avec de grands fonds et très peu de peines, faisaient des gains très considérables. D'autres, condamnés à manier la faux et la bêche, ne gagnaient leur vie qu'à la sueur de leur visage et en épuisant leurs forces par les occupations les plus pénibles. L'on en voyait cependant d'autres qui s'adonnaient à des emplois tout mystérieux, qui ne demandaient ni apprentissage, ni fonds, ni soins.

Tels étaient les chevaliers d'industrie, les parasites, les courtiers d'amour, les joueurs, les filous, les faux-monnayeurs, les empiriques, les devins et, en général tous ceux qui haïssant la lumière tournaient par de sourdes pratiques à leur avantage, le travail de leurs voisins, qui incapables eux-mêmes de tromper, étaient moins défiants. On appelait ces gens-là des *fripons :* mais ceux dont l'industrie était plus respectée, quoique dans le fond peu différents des premiers, recevaient un nom plus honorable. Les artisans de chaque profession, tous ceux qui exerçaient quelque emploi, ou quelque charge, avaient quelque espèce de *friponnerie* qui leur était propre. C'était les subtilités de l'art, et les tours de bâton.

Comme s'ils n'eussent pu, sans l'instruction d'un procès, distinguer le légitime d'avec l'illégitime, ils avaient des *jurisconsultes* occupés à entretenir des animosités, et à susciter de mauvaises chicanes. C'était le fin de leur art. Les lois leur fournissaient des moyens pour ruiner leurs parties et pour profiter adroitement des biens engagés. Uniquement attentifs à tirer de précieux honoraires, ils ne négligeaient rien pour empêcher qu'on ne terminât par voie d'accommodement les difficultés. Pour défendre une mauvaise cause, ils épluchaient les lois avec la même exactitude et dans le même but que les voleurs examinent les maisons et les boutiques. C'était uniquement pour découvrir l'endroit faible dont ils pourraient se prévaloir.

[26] *Millions endeavouring to supply Each other's Lust and Vanity Whilst other Millions were employ'd, To see their Handy-works destroy'd.*

Les médecins préféraient la réputation à la science, et les richesses au rétablissement de leurs malades. La plupart, au lieu de s'appliquer à l'étude des règles de l'art, s'étudiaient à prendre une démarche composée. Des regards graves, un air pensif, étaient tout ce qu'ils possédaient pour se donner la réputation de gens doctes. Tranquilles sur la santé des patients, ils travaillaient seulement à acquérir les louanges des accoucheuses, des prêtres, et de tous ceux qui vivaient du produit des naissances ou des funérailles. Attentifs à ménager la faveur du sexe babillard, ils écoutaient avec complaisance les vieilles recettes de la tante de Madame. Les chalands et toute leur famille étaient soigneusement ménagés. Un sourire affecté, des regards gracieux, tout était mis en usage et servait à captiver ces esprits déjà prévenus. Il n'y avait pas même jusques aux gardes dont ils ne souffrirent les impertinences.

Entre le grand nombre des Prêtres de *Jupiter,* gagés pour attirer sur la *ruche* la bénédiction d'en haut, il n'y en avait que bien peu qui eussent de l'éloquence et du savoir. La plupart étaient même aussi emportés qu'ignorants. On découvrait leur paresse, leur incontinence, leur avarice et leur vanité, malgré les soins qu'ils prenaient pour dérober aux yeux du public ces défauts. Ils étaient fripons comme des tailleurs, et intempérants comme des matelots. Quelques-uns à face blême, couverts d'habits déchirés, priaient mystiquement pour avoir du pain. Ils espéraient de recevoir de plus grosses récompenses ; mais à la lettre ils n'obtenaient que du pain. Et tandis que ces sacrés esclaves mouraient de faim, les fainéants pour qui ils officiaient étaient bien à leur aise. On voyait sur leurs visages de prospérité, la santé et l'abondance dont ils jouissaient.

Les soldats qui avaient été mis en fuite, étaient comblés d'Honneur, s'ils avaient le bonheur d'échapper à l'épée victorieuse, quoiqu'il y en eut plusieurs qui fussent de vrais poltrons, qui n'aimaient point le carnage. Si quelque vaillant général mettait en déroute les ennemis, il se trouvait quelque personne qui, corrompue par des présents, facilitait leur retraite. Il y avait des guerriers qui affrontant le danger, paraissaient toujours dans les endroits les plus exposés. D'abord ils y perdaient une jambe, ensuite ils y laissaient un bras, et enfin, lorsque toutes ces diminutions les avaient mis hors d'état de servir, on les renvoyait honteusement à la demi-paye ; tandis

que d'autres, qui plus prudents n'allaient jamais au combat, tiraient la double paye, pour rester tranquilles chez eux.

Leurs Rois étaient à tous égards mal servis. Leurs propres Ministres les trompaient. Il y en avait à la vérité plusieurs qui ne négligeaient rien pour avancer les intérêts de la couronne ; mais en même temps ils pillaient impunément le trésor qu'ils travaillaient à enrichir. Ils avaient l'heureux talent de faire une très belle dépense, quoique leurs appointements fussent très chétifs ; et encore se vantaient-ils d'être fort modestes. Donnaient-ils trop d'étendue à leurs droits ? ils appelaient cela leurs *tours de bâton.* Et même s'ils craignaient qu'on ne comprît leur jargon, ils se servaient du terme d'Emoluments, sans qu'ils voulussent jamais parler naturellement et sans déguisement de leurs gains. Car il n'y avait pas une abeille qui ne se fut très bien contentée, je ne dis pas de ce que gagnaient effectivement ces ministres, mais seulement de ce qu'ils laissaient paraître de leurs gains. Ils ressemblaient à nos joueurs qui, quoiqu'ils aient joué beau jeu, ne diront cependant jamais en présence des perdants tout ce qu'ils ont gagné.

Qui pourrait détailler toutes les fraudes qui se commettaient dans cette *ruche ?* Celui qui achetait des immondices pour engraisser son pré, les trouvait falsifiés d'un quart de pierres et de mortier inutiles et encore, quoique dupe, il n'aurait pas eu bonne grâce d'en murmurer, puisqu'à son tour il mêlait parmi son beurre une moitié de sel.

La justice même, si renommée pour sa bonne foi quoiqu'aveugle, n'en était pas moins sensible au brillant éclat de l'or. Corrompue par des présents, elle avait souvent fait pencher la balance qu'elle tenait dans sa main gauche. Impartiale en apparence, lorsqu'il s'agissait d'infliger des peines corporelles, de punir des meurtres et d'autres grands crimes, elle avait même souvent condamné au supplice des gens qui avaient continué leurs friponneries après avoir été punis du pilori. Cependant on croyait communément que l'épée qu'elle portait ne frappait que les abeilles qui étaient pauvres et sans ressources ; et que même cette déesse faisait attacher à l'arbre maudit des gens qui, pressés par la fatale nécessité, avaient commis des crimes qui ne méritaient pas un pareil traitement. Par cette injuste sévérité, on cherchait à mettre en sûreté le grand et le riche.

Chaque ordre était ainsi rempli de vices, mais la Nation même jouissait d'une heureuse prospérité[27]. Flattée dans la paix, on la craignait dans la guerre. Estimée chez les étrangers, elle tenait la balance des autres ruches. Tous ses membres à l'envi prodiguaient pour sa conservation leurs vies et leurs biens. Tel était l'état florissant de ce peuple. Les vices des particuliers contribuaient à la félicité publique. Dès que la vertu, instruite par les ruses politiques, eut appris mille heureux tours de finesse, et qu'elle se fut liée d'amitié avec le vice, les plus scélérats faisaient quelque chose pour le bien commun.

Les fourberies de l'Etat conservaient le tout, quoique chaque citoyen s'en plaignît. L'harmonie dans un concert résulte d'une combinaison de sons qui sont directement opposés. Ainsi les membres de la société, en suivant des routes absolument contraires, s'aidaient comme par dépit. La tempérance et la sobriété des uns facilitait l'ivrognerie et la gloutonnerie des autres. L'avarice, cette funeste racine de tous les maux, ce vice dénaturé et diabolique, était esclave du noble défaut de la prodigalité. Le luxe fastueux occupait des millions de pauvres[28]. La vanité, cette passion si détestée, donnait de l'occupation à un plus grand nombre encore. L'envie même et l'amour-propre, ministres de l'industrie, faisaient fleurir les arts et le commerce. Les extravagances dans le manger et dans la diversité de mets, la somptuosité dans les équipages et dans les ameublements, malgré leur ridicule, faisaient la meilleure partie du négoce.

Toujours inconstant, ce peuple changeait de lois comme de modes. Les règlements qui avaient été sagement établis étaient annulés et on leur en substituait bientôt de tout opposés. Cependant en altérant ainsi leurs anciennes lois et en les corrigeant, ils prévenaient des fautes qu'aucune prudence n'aurait pu prévoir.

C'est ainsi que le vice produisant la ruse, et que la ruse se joignant à l'industrie, on vit peu à peu la ruche abonder de toutes les commodités de la vie. Les plaisirs réels, les douceurs de la vie, l'aise et le repos étaient devenus des biens si communs que les pauvres mêmes vivaient plus

[27] *Thus every Part was full of Vice, Yet the whole Mass a Paradise.*
[28] *whilst Luxury Employ'd a Million of the Poor.*

agréablement alors que les riches ne le faisaient auparavant. On ne pouvait rien ajouter au bonheur de cette société.

Mais hélas ! quelle n'est pas la vanité de la félicité des pauvres mortels ? A peine ces abeilles avaient-elles goûté les prémices du bonheur, qu'elles éprouvèrent qu'il est même au dessus du pouvoir des Dieux de rendre parfait le séjour terrestre. La troupe murmurante avait souvent témoigné qu'elle était satisfaite du gouvernement et des ministres ; mais au moindre revers, elle changea d'idées. Comme si elle eût été perdue sans retour, elle maudit les politiques, les armées et les flottes. Ces Abeilles réunissant leurs plaintes, on entendait de tous côtés ces paroles : *Maudites soient toutes les fourberies qui règnent parmi nous*. Cependant chacune se les permettait encore ; mais chacune avait la cruauté de ne vouloir point en accorder l'usage aux autres.

Un personnage qui avait amassé d'immenses richesses en trompant son *Maître,* le *Roi* et le *Pauvre,* osait crier de toute sa force : *Le pays ne peut manquer de périr pour toutes ses injustices*. Et qui pensez-vous que fut ce rigide sermonneur ? C'était un gantier qui avait vendu toute sa vie et qui vendait actuellement des peaux de mouton pour des cabrons. Il ne faisait pas la moindre chose dans cette société qui ne contribuât au bien public. Cependant tous les fripons criaient avec impudence : *Bon Dieux ! accordez-nous seulement la probité.*

Mercure ne put s'empêcher de rire à l'ouïe d'une prière si effrontée. Les autres Dieux dirent qu'il y avait de la stupidité à blâmer ce que l'on aimait. Mais Jupiter, indigné de ces prières, jura enfin que cette troupe criailleuse serait délivrée de la fraude dont elle se plaignait.

Il dit : Au même instant l'honnêteté s'empara de tous les cœurs. Semblable à l'arbre instructif, elle dévoila les yeux de chacun, elle leur fit apercevoir ces crimes qu'on ne peut contempler sans honte. Ils se confessaient coupables par leurs discours et surtout par la rougeur qu'excitait sur leurs visages l'énormité de leurs crimes. C'est ainsi que les enfants qui veulent cacher leurs fautes, trahis par leur couleur, s'imaginent que dès qu'on les regarde, on lit sur leur visage mal assuré la mauvaise action qu'ils ont faite.

Mais grand Dieux ! quelle consternation ! quel subit changement ! En moins d'une heure le prix des denrées diminua partout. Chacun, depuis le Ministre d'Etat jusqu'au Villageois arracha le masque d'hypocrisie qui le couvrait. Quelques-uns, qui étaient très bien connus auparavant, parurent des étrangers quand ils eurent pris des manières naturelles.

Dès ce moment, le Barreau fut dépeuplé. Les débiteurs acquittaient volontairement leurs dettes, sans en excepter même celles que leurs créditeurs avaient oubliées. On les cédait généreusement à ceux qui n'étaient pas en état de les satisfaire. S'élevait-il quelque difficulté, ceux qui avaient tort restaient modestement dans le silence. On ne voyait plus de procès où il entrât de la mauvaise foi et de la vexation. Personne ne pouvait plus acquérir des richesses. La vertu et l'honnêteté régnaient dans la *Ruche.* Qu'est-ce donc que les avocats y auraient fait ? Aussi tous ceux qui avant la révolution n'avaient pas eu le bonheur de gagner du bien, désespérés ils pendaient leur écritoire à leur côté et se retiraient.

La justice, qui jusqu'alors avait été occupée à faire pendre certaines personnes, avait donné la liberté à ceux qu'elle tenait prisonniers. Mais dès que les prisons eurent été nettoyées, la déesse qui y préside devenant inutile, elle se fit contraint de se retirer avec son train et tout son bruyant attirail. D'abord paraissaient quelques SERRURIERS chargés de serrures, de verrous, de grilles, de chaînes et de portes garnies de barres de fer. Ensuite venaient les Geôliers, les GUICHETIERS et leurs suppôts. La déesse paraissait alors précédée de son fidèle ministre l'écuyer Carnifex, le grand exécuteur de ses ordres sévères. Il n'était point armé de son épée imaginaire, à la place il portait la hache et la corde. Dame Justice aux yeux bandés, assise sur un nuage, fut chassée dans les airs accompagnée de ce cortège. Autour de son char et derrière il y avait ses sergents, huissiers, et ses domestiques de toute espèce qui se nourrissent des larmes des infortunés.

La RUCHE avait des MEDECINS, tout comme avant la révolution. Mais la médecine, cet art salutaire, n'était plus confiée qu'à d'habiles gens. Ils étaient en si grand nombre, et si bien répandus dans la ruche qu'ils n'y en avait aucun qui eut besoin de se servir de voiture. Leurs vaines disputes avaient cessé. Le soin de délivrer promptement les patients était ce qui les

occupait uniquement. Pleins de mépris pour les drogues qu'on apporte des pays étrangers, ils se bornaient aux simples que produit le pays. Persuadés que les Dieux n'envoient aucune maladie aux Nations sans leur donner en même temps les vrais remèdes, ils s'attachaient à découvrir les propriétés des plantes qui croissaient chez eux.

LES RICHES ECCLESIASTIQUES, revenus de leur honteuse paresse ne faisaient plus desservir leurs églises par des abeilles prises à la journée. Ils officiaient eux-mêmes. La probité dont ils étaient animés les engageait à offrir des prières et des sacrifices. Tous ceux qui ne se sentaient pas capables de s'acquitter de ces devoirs ou qui croyaient qu'on pouvait se passer de leurs soins, résignaient sans délai leurs emplois. Il n'y avait pas assez d'occupation pour tant de personnes, si même il en restait pour quelques-uns. Le nombre en diminua donc considérablement. Ils étaient tous modestement soumis au GRAND PRETRE, qui uniquement occupé des affaires religieuses, abandonnait aux autres les affaires d'Etat. Le chef sacré, devenu charitable, n'avait pas la dureté de chasser de sa porte les pauvres affamés. Jamais on n'entendait dire qu'il retranchât quelque chose du salaire de l'indigent. C'était au contraire chez lui que l'affamé trouvait de la nourriture, le mercenaire du pain, l'ouvrier nécessiteux sa table et son lit.

Le changement ne fut pas moins considérable parmi les premiers ministres du roi et tous les officiers subalternes. *Economes et tempérants* alors, leurs pensions leur suffisaient pour vivre. Si une pauvre Abeille fut venue dix fois pour demander le juste paiement d'une petite somme, et que quelques Commis bien payé l'eut obligé, ou de lui faire présent d'un écu, ou de ne jamais recevoir son paiement, on aurait ci-devant appelé une pareille alternative, *le tour de bâton du commis ;* mais pour lors on lui aurait tout naturellement donné le nom de *friponnerie manifeste.*

Une SEULE Personne suffisait pour remplir les places qui en exigeaient trois avant l'heureux changement. On n'avait plus besoin de donner des collègues pour éclairer les actions de ceux à qui l'on confiait le maniement des affaires. Les magistrats ne se laissaient plus corrompre ? et ils ne cherchaient plus à faciliter les larcins des autres. Un seul faisait alors mille fois plus d'ouvrage que plusieurs n'en faisaient auparavant.

Il n'y avait plus d'honneur à faire figure aux dépens de ses créditeurs. Les Livrées étaient pendues dans les boutiques des *Fripiers.* Ceux qui brillaient par la magnificence de leurs carrosses les vendaient pour peu de chose. La noblesse se défaisait de tous ses superbes chevaux si bien appariés, et même de leurs campagnes pour payer leurs dettes.

On évitait la vaine dépense avec le même soin qu'on fuyait la fraude. On n'entretenait plus d'Armée dehors. Méprisant l'estime des étrangers, et la gloire frivole qui s'acquiert par les armes, on ne combattait plus que pour défendre la patrie contre ceux qui en voulaient à ses droits et à sa liberté.

Jetez présentement les yeux sur la ruche glorieuse. Contemplez l'accord admirable qui règne entre les commerces et la bonne foi. Les obscurités qui couvraient ce spectacle ont disparu. Tout se voit à découvert. Que les choses ont changé de face !

Ceux qui faisaient des dépenses excessives et tous ceux qui vivaient de ce luxe furent forcés de se retirer. En vain ils tentèrent de nouvelles occupations ; elles ne purent leur fournir le nécessaire.

Le prix des fonds et des bâtiments tomba. Les palais enchantés dont les murs semblables à ceux de *Thèbes* avaient été élevés par la musique, étaient déserts. Les grands qui auraient mieux aimé perdre la vie que de voir effacer les titres fastueux gravés sur leurs superbes portiques, se moquaient aujourd'hui de ces vaines inscriptions. L'architecture, cet art merveilleux, fut entièrement abandonné. Les artisans ne trouvaient plus personne qui voulut les employer. Les peintres ne se rendaient plus célèbres par leur pinceau. Le sculpteur, le graveur, le ciseleur et le statuaire n'étaient plus nommés dans la *Ruche.*

Le peu d'abeilles qui restèrent vivaient chétivement. On n'était plus en peine comment on dépenserait son argent, mais comment on s'y prendrait pour vivre. En payant leur compte à la taverne, elles prenaient la résolution de n'y remettre jamais le pied. On ne voyait plus de salope cabaretière qui gagnât assez pour porter des habits de drap d'or. *Torcol* ne donnait plus de grosses sommes pour avoir du Bourgogne et des ortolans. Le courtisan qui se piquant de régaler le jour de *Noël* sa maîtresse de pois verts, dépensait

en deux heures autant qu'une compagnie de cavalerie aurait dépensé en deux jours, plia bagage, et se retira d'un si misérable pays.

La fière Cloé dont les grands airs avaient autrefois obligé son trop facile mari de piller l'Etat, vend à présent son équipage composé des plus riches dépouilles des *Indes.* Elle retranche sa dépense et porte toute l'année le même habit. Le siècle léger et changeant est passé. Les modes ne se succèdent plus avec cette bizarre inconstance. Dès lors, tous les ouvriers qui travaillaient les riches étoffes de soie et d'argent et tous les artisans qui en dépendent, se retirent. Une paix profonde règne dans ce séjour ; elle a à sa suite l'abondance. Toutes les manufactures qui restent ne fabriquent que des étoffes les plus simples ; cependant elles sont toutes fort chères. La nature bienfaisante n'étant plus contrainte par l'infatigable jardinier, elle donne, à la vérité, ses fruits dans sa saison ; mais aussi elle ne produit plus ni raretés, ni fruits précoces

A mesure que la vanité et le luxe diminuaient, on voyait les anciens habitants quitter leur demeure. Ce n'était plus ni les marchands, ni les compagnies qui faisaient tomber les manufactures, c'était la simplicité et la modération de toutes les abeilles. Tous les métiers et tous les arts étaient négligés. Le contentement, cette peste de l'industrie, leur fait admirer leur grossière abondance. Ils ne recherchent plus la nouveauté, ils n'ambitionnent plus rien.

C'est ainsi que la ruche étant presque déserte, ils ne pouvaient se défendre contre les attaques de leurs ennemis cent fois plus nombreux. Ils se défendirent cependant avec toute la valeur possible, jusqu'à ce que quelques-uns d'entre eux eussent trouvé une retraite bien fortifiée. C'est là qu'ils résolurent de s'établir ou de périr dans l'entreprise. Il n'y eut aucun traître parmi eux. Tous combattirent vaillamment pour la cause commune. Leur courage et leur intégrité furent enfin couronnés de la victoire.

Ce triomphe leur coûta néanmoins beaucoup. Plusieurs milliers de ces valeureuses abeilles périrent. Le reste de l'essaim, qui s'était endurci à la fatigue et aux travaux, crut que l'aise et le repos qui mettait si fort à l'épreuve leur tempérance, était un vice. Voulant donc se garantir tout d'un coup de toute rechute, toutes ces abeilles s'envolèrent dans le sombre creux d'un arbre où il ne leur reste de leur ancienne félicité que le *Contentement et l'Honnêteté.*

MORALITÉ

Quittez donc vos plaintes, mortels insensés ! En vain vous cherchez à associer la grandeur d'une Nation avec la probité. Il n'y a que des fous qui puissent se flatter de jouir des agréments et des convenances de la terre, d'être renommés dans la guerre, de vivre bien à son aise et d'être en même temps vertueux. Abandonnez ces vaines chimères. Il faut que la fraude, le luxe et la vanité subsistent, si nous voulons en retirer les doux fruits. La faim est sans doute une incommodité affreuse. Mais comment sans elle pourrait se faire la digestion d'où dépend notre nutrition et notre accroissement. Ne devons-nous pas le vin, cette excellent liqueur, à une plante dont le bois est maigre, laid et tortueux ? Tandis que ses rejetons négligés sont laissés sur la plante, ils s'étouffent les uns les autres et deviennent des sarments inutiles. Mais si ces branches sont étayées et taillées, bientôt devenus fécondes, elles nous font part du plus excellent des fruits.

C'est ainsi que l'on trouve le vice avantageux, lorsque la justice l'émonde, en ôte l'excès, et le lie. Que dis-je ! Le vice est aussi nécessaire dans un Etat florissant que la faim est nécessaire pour nous obliger à manger. Il est impossible que la vertu seule rende jamais une Nation célèbre et glorieuse. Pour y faire revivre l'heureux Siècle d'Or, il faut absolument outre l'honnêteté reprendre le gland qui servait de nourriture à nos premiers pères.

Texte 2 : Montesquieu, *De L'esprit des lois* (1748)

Livre XX : des lois dans le rapport qu'elles ont avec le commerce considéré dans sa nature et ses distinctions

Chapitre I - Du commerce

Les matières qui suivent demanderaient d'être traitées avec plus d'étendue; mais la nature de cet ouvrage ne le permet pas. Je voudrais couler sur une rivière tranquille; je suis entraîné par un torrent.

Le commerce guérit des préjugés destructeurs et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces.

Qu'on ne s'étonne donc point si nos mœurs sont moins féroces qu'elles ne l'étaient autrefois. Le commerce a fait que la connaissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout: on les a comparées entre elles, et il en a résulté de grands biens.

On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs, par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs. Le commerce corrompt les mœurs pures [29] : c'était le sujet des plaintes de Platon; il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours.

Chapitre II - De l'esprit du commerce

L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes: si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels.

Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que, dans les pays [30] où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales: les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.

L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres.

La privation totale du commerce produit au contraire le brigandage, qu'Aristote met au nombre des manières d'acquérir. L'esprit n'en est point opposé à de certaines vertus morales: par exemple, l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce, se trouve admirablement parmi les peuples brigands.

(…)

Chapitre IV - Du commerce dans les divers gouvernements

Le commerce a du rapport avec la constitution. Dans le gouvernement d'un seul, il est ordinairement fondé sur le luxe; et quoiqu'il le soit aussi sur les besoins réels, son objet principal est de procurer à la nation qui le fait, tout ce qui peut servir à son orgueil, à ses délices, et à ses fantaisies. Dans le gouvernement de plusieurs, il est plus souvent fondé sur l'économie. Les négociants, ayant l'œil sur toutes les nations de la terre, portent à l'une ce qu'ils tirent de l'autre. C'est ainsi que les républiques de Tyr, de Carthage, d'Athènes, de Marseille, de Florence, de Venise et de Hollande ont fait le commerce.

Cette espèce de trafic regarde le gouvernement de plusieurs par sa nature, et le monarchique par occasion. Car, comme il n'est fondé que sur la pratique de gagner peu, et même de gagner moins qu'aucune autre nation, et de ne se dédommager qu'en gagnant continuellement, il n'est guère possible qu'il puisse être fait par un peuple chez qui le luxe est établi, qui dépense beaucoup, et qui ne voit que de grands objets.

C'est dans ces idées que Cicéron [31] disait si bien: « Je n'aime point qu'un même peuple soit en même temps le dominateur et le facteur de l'univers. » En effet, il faudrait supposer que chaque particulier dans cet

[29] César dit des Gaulois que le voisinage et le commerce de Marseille les avaient gâtés de façon qu'eux, qui autrefois avaient toujours vaincu les Germains, leur étaient devenus inférieurs. *Guerre des Gaules, liv. VI* [chap. XXIII].

[30] La Hollande.

[31] *Nolo eumdem populum, imperatorem et portitorem esse terrarum.* [Cie., De Republica, liv. IV, 7, fragment 7].

État, et tout l'État même, eussent toujours la tête pleine de grands projets, et cette même tête remplie de petits : ce qui est contradictoire.

Ce n'est pas que, dans ces États qui subsistent par le commerce d'économie, on ne fasse aussi les plus grandes entreprises, et que l'on n'y ait une hardiesse qui ne se trouve pas dans les monarchies: en voici la raison.

Un commerce mène à l'autre, le petit au médiocre, le médiocre au grand; et celui qui a eu tant d'envie de gagner peu se met dans une situation où il n'en a pas moins de gagner beaucoup.

De plus, les grandes entreprises des négociants sont toujours nécessairement mêlées avec les affaires publiques. Mais, dans les monarchies, les affaires publiques sont, la plupart du temps, aussi suspectes aux marchands qu'elles leur paraissent sûres dans les États républicains. Les grandes entreprises de commerce ne sont donc pas pour les monarchies, mais pour le gouvernement de plusieurs.

En un mot, une plus grande certitude de sa propriété, que l'on croit avoir dans ces États, fait tout entreprendre; et, parce qu'on croit être sûr de ce que l'on a acquis, on ose l'exposer pour acquérir davantage; on ne court de risque que sur les moyens d'acquérir: or, les hommes espèrent beaucoup de leur fortune.

Je ne veux pas dire qu'il y ait aucune monarchie qui soit totalement exclue du commerce d'économie; mais elle y est moins portée par sa nature. Je ne veux pas dire que les républiques que nous connaissons soient entièrement privées du commerce de luxe; mais il a moins de rapport à leur constitution.

Quant à l'État despotique, il est inutile d'en parler. Règle générale: dans une nation qui est dans la servitude, on travaille plus à conserver qu'à acquérir; dans une nation libre, on travaille plus à acquérir qu'à conserver.

(…)

Chapitre VI - Quelques effets d'une grande navigation

Il arrive quelquefois qu'une nation qui fait le commerce d'économie, ayant besoin d'une marchandise d'un pays qui lui serve de fonds pour se procurer les marchandises d'un autre, se contente de gagner très peu, et quelquefois rien, sur les unes, dans l'espérance ou la certitude de gagner beaucoup sur les autres. Ainsi, lorsque la Hollande faisait presque seule le commerce du midi au nord de l'Europe, les vins de France, qu'elle portait au nord, ne lui servaient, en quelque manière, que de fonds pour faire son commerce dans le nord.

On sait que souvent, en Hollande, de certains genres de marchandise venue de loin ne s'y vendent pas plus cher qu'ils n'ont coûté sur les lieux mêmes. Voici la raison qu'on en donne: un capitaine qui a besoin de lester son vaisseau prendra du marbre; il a besoin de bois pour l'arrimage, il en achètera: et pourvu qu'il n'y perde rien, il croira avoir beaucoup fait. C'est ainsi que la Hollande a aussi ses carrières et ses forêts.

Non seulement un commerce qui ne donne rien peut être utile, un commerce même désavantageux peut l'être. J'ai ouï dire en Hollande que la pêche de la baleine, en général, ne rend presque jamais ce qu'elle coûte: mais ceux qui ont été employés à la construction du vaisseau, ceux qui ont fourni les agrès, les apparaux, les vivres, sont aussi ceux qui prennent le principal intérêt à cette pêche. Perdissent-ils sur la pêche, ils ont gagné sur les fournitures. Ce commerce est une espèce de loterie, et chacun est séduit par l'espérance d'un billet noir. Tout le monde aime à jouer; et les gens les plus sages jouent volontiers, lorsqu'ils ne voient point les apparences du jeu, ses égarements, ses violences, ses dissipations, la perte du temps, et même de toute la vie.

Chapitre VII - Esprit de l'Angleterre sur le commerce

L'Angleterre n'a guère de tarif réglé avec les autres nations; son tarif change, pour ainsi dire, à chaque parlement, par les droits particuliers qu'elle ôte, ou qu'elle impose. Elle a voulu encore conserver sur cela son indépendance. Souverainement jalouse du commerce qu'on fait chez elle, elle se lie peu par des traités, et ne dépend que de ses lois.

D'autres nations ont fait céder des intérêts du commerce à des intérêts politiques: celle-ci a toujours fait céder ses intérêts politiques aux intérêts de son commerce.

C'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté.

(…)

Chapitre IX - De l'exclusion en fait de commerce

La vraie maxime est de n'exclure aucune nation de son commerce sans de grandes raisons. Les Japonais ne commercent qu'avec deux nations, la chinoise et la hollandaise. Les Chinois [32] gagnent mille pour cent sur le sucre, et quelquefois autant sur les retours. Les Hollandais font des profits à peu près pareils. Toute nation qui se conduira sur les maximes japonaises sera nécessairement trompée. C'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises, et qui établit les vrais rapports entre elles.

Encore moins un État doit-il s'assujettir à ne vendre ses marchandises qu'à une seule nation, sous prétexte qu'elle les prendra toutes à un certain prix. Les Polonais ont fait pour leur blé ce marché avec la ville de Dantzig; plusieurs rois des Indes ont de pareils contrats pour les épiceries avec les Hollandais [33]. Ces conventions ne sont propres qu'à une nation pauvre, qui veut bien perdre l'espérance de s'enrichir, pourvu qu'elle ait une subsistance assurée; ou à des nations dont la servitude consiste à renoncer à l'usage des choses que la nature leur avait données, ou à faire sur ces choses un commerce désavantageux.

Chapitre X - Établissement propre au commerce d'économie

Dans les États qui font le commerce d'économie, on a heureusement établi des banques qui, par leur crédit, ont formé de nouveaux signes des valeurs. Mais on aurait tort de les transporter dans les États qui font le commerce de luxe. Les mettre dans les pays gouvernés par un seul, c'est supposer l'argent d'un côté, et de l'autre la puissance: c'est-à-dire, d'un côté, la faculté de tout avoir sans aucun pouvoir; et de l'autre, le pouvoir avec la faculté de rien du tout. Dans un gouvernement pareil, il n'y a jamais eu que le prince qui ait eu, ou qui ait pu avoir un trésor; et partout où il y en a un, dès qu'il est excessif, il devient d'abord le trésor du prince.

Par la même raison, les compagnies de négociants, qui s'associent pour un certain commerce, conviennent rarement au gouvernement d'un seul. La nature de ces compagnies est de donner aux richesses particulières la force des richesses publiques. Mais, dans ces États, cette force ne peut se trouver que dans les mains du prince. Je dis plus: elles ne conviennent pas toujours dans les États où l'on fait le commerce d'économie; et, si les affaires ne sont si grandes qu'elles soient au-dessus de la portée des particuliers, on fera encore mieux de ne point gêner, par des privilèges exclusifs, la liberté du commerce.

(…)

Chapitre XII - De la liberté du commerce

La liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent; ce serait bien plutôt sa servitude. Ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour cela le commerce. C'est dans les pays de la liberté que le négociant trouve des contradictions sans nombre; et il n'est jamais moins croisé par les lois que dans les pays de la servitude.

L'Angleterre défend de faire sortir ses laines; elle veut que le charbon soit transporté par mer dans la capitale; elle ne permet point la sortie de ses chevaux, s'ils ne sont coupés; les vaisseaux [34] de ses colonies qui commercent en Europe, doivent mouiller en Angleterre. Elle gêne le négociant, mais c'est en faveur du commerce.

(…)

Livre XXI : des lois dans le rapport qu'elles ont avec le commerce considéré dans les révolutions qu'il a eues dans le monde

(…)

Chapitre XVI - Du commerce des Romains avec l'Arabie et les Indes

(…)

Les Romains et les Parthes furent deux puissances rivales, qui combattirent, non pas pour savoir qui devait régner, mais exister. Entre les deux empires, il se forma des déserts; entre les deux empires, on fut

[32] Le P. Du Halde, t. II, p. 170.

[33] Cela fut premièrement établi par les Portugais. Voyages *de François Pyrard*, chap. XV, part. II [p. 218].

[34] *Acte de navigation* de 1660. Ce n'a été qu'en temps de guerre que ceux de Boston et de Philadelphie ont envoyé leurs vaisseaux en droiture jusque dans la Méditerranée porter leurs denrées.

toujours sous les armes; bien loin qu'il y eût du commerce, il n'y eut pas même de communication. L'ambition, la jalousie, la religion, la haine, les mœurs, séparèrent tout. Ainsi le commerce entre l'Occident et l'Orient, qui avaient eu plusieurs routes, n'en eut plus qu'une; et Alexandrie étant devenue la seule étape, cette étape grossit.

Je ne dirai qu'un mot du commerce intérieur. Sa branche principale fut celle des blés qu'on faisait venir pour la subsistance du peuple de Rome: ce qui était une matière de police plutôt qu'un objet de commerce. À cette occasion, les nautoniers reçurent quelques privilèges 35, parce que le salut de l'empire dépendait de leur vigilance.

Chapitre XVII - Du commerce après la destruction des Romains en Occident

L'empire romain fut envahi; et l'un des effets de la calamité générale fut la destruction du commerce. Les Barbares ne le regardèrent d'abord que comme un objet de leurs brigandages; et, quand ils furent établis, ils ne l'honorèrent pas plus que l'agriculture et les autres professions du peuple vaincu.

Bientôt il n'y eut presque plus de commerce en Europe; la noblesse, qui régnait partout, ne s'en mettait point en peine.

La loi des Wisigoths 36 permettait aux particuliers d'occuper la moitié du lit des grands fleuves, pourvu que l'autre restât libre pour les filets et pour les bateaux; il fallait qu'il y eût bien peu de commerce dans les pays qu'ils avaient conquis.

Dans ces temps-là s'établirent les droits insensés d'aubaine et de naufrage *:* les hommes pensèrent que les étrangers ne leur étant unis par aucune communication du droit civil, ils ne leur devaient, d'un côté, aucune sorte de justice et, de l'autre, aucune sorte de pitié.

Dans les bornes étroites où se trouvaient les peuples du nord, tout leur était étranger: dans leur pauvreté, tout était pour eux un objet de richesse. Établis, avant leurs conquêtes, sur les côtes d'une mer resserrée et pleine d'écueils, ils avaient tiré parti de ces écueils mêmes.

[35] Suétone, in Claudio, [chap. XVIII]. Leg. 7, Cod. Théodos. *De* navicullariis.
[36] Liv. VIII, tit. IV, *§ 9.*

(…)

Chapitre XX - Comment le commerce se fit jour en Europe à travers la barbarie

La philosophie d'Aristote ayant été portée en Occident, elle plut beaucoup aux esprits subtils qui, dans les temps d'ignorance, sont les beaux esprits. Des scolastiques s'en infatuèrent, et prirent de ce philosophe 37 bien des explications sur le prêt à intérêt, au lieu que la source en était si naturelle dans l'Évangile; ils le condamnèrent indistinctement et dans tous les cas. Par là, le commerce, qui n'était que la profession des gens vils, devint encore celle des malhonnêtes gens : car toutes les fois que l'on défend une chose naturellement permise ou nécessaire, on ne fait que rendre malhonnêtes gens ceux qui la font.

Le commerce passa à une nation pour lors couverte d'infamie; et bientôt il ne fut plus distingué des usures les plus affreuses, des monopoles, de la levée des subsides et de tous les moyens malhonnêtes d'acquérir de l'argent.

Les Juifs 38, enrichis par leurs exactions, étaient pillés par les princes avec la même tyrannie: chose qui consolait les peuples, et ne les soulageait pas.

(…)

Cependant on vit le commerce sortir du sein de la vexation et du désespoir. Les Juifs, proscrits tour à tour de chaque pays, trouvèrent le moyen de sauver leurs effets. Par là ils rendirent pour jamais leurs retraites fixes; car tel prince, qui voudrait bien se défaire d'eux, ne serait pas pour cela d'humeur à se défaire de leur argent.

Ils 39 inventèrent les lettres de change; et, par ce moyen, le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout; le négociant le plus riche

[37] Voyez Aristote, *Politique, liv. I*, chap. IX et X.
[38] Voyez, dans Marca *Hispanica*, les constitutions d'Aragon des années 1228 et 1231; et dans Brussel, l'accord de l'année 1206, passé entre le roi, la comtesse de Champagne et Guy de Dampierre.
[39] On sait que, sous Philippe Auguste et sous Philippe le Long, les Juifs, chassés de France, se réfugièrent en Lombardie, et que là ils donnèrent aux négociants

n'ayant que des biens invisibles, qui pouvaient être envoyés partout, et ne laissaient de trace nulle part.

Les théologiens furent obligés de restreindre leurs principes; et le commerce, qu'on avait violemment lié avec la mauvaise foi, rentra, pour ainsi dire, dans le sein de la probité.

Ainsi nous devons aux spéculations des scolastiques tous les malheurs 40 qui ont accompagné la destruction du commerce; et à l'avarice des princes, l'établissement d'une chose qui le met en quelque façon hors de leur pouvoir.

Il a fallu, depuis ce temps, que les princes se gouvernassent avec plus de sagesse qu'ils n'auraient eux-mêmes pensé: car, par l'événement, les grands coups d'autorité se sont trouvés si maladroits, que c'est une expérience reconnue, qu'il n'y a plus que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité.

On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours. Il faut plus de modération dans les conseils. Ce qu'on appelait autrefois des coups d'État ne serait aujourd'hui, indépendamment de l'horreur, que des imprudences.

Et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être.

étrangers et aux voyageurs, des lettres secrètes sur ceux à qui ils avaient confié leurs effets en France, qui furent acquittées.

[40] Voyez dans le corps du droit, la quatre-vingt-troisième *Novelle* de Léon, qui révoque la loi de Basile son père. Cette loi de Basile est dans Harménopule sous le nom de Léon, livre III, tit. VII, § 27.

Texte n° 3 : HALEVY Elie (1901-1904), *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
Extraits du volume 1. *La jeunesse de Bentham* (pp. 22. 25-27, 113-114)

Fusion des intérêts, identité naturelle des intérêts et identification artificielle des intérêts

Mais ce qui est agréable pour moi n'est pas nécessairement agréable pour mon prochain ; ni ce qui est pénible pour moi, pénible pour lui. Si l'objet naturel de mes désirs, c'est mon plaisir, si l'objet naturel de mes aversions, c'est ma douleur, comment concevoir que le sens moral, qui m'inspire de poursuivre l'utilité générale, et non mon intérêt privé, fasse partie de ma nature ? Trois réponses sont possibles à cette question ; toutes se rencontrent chez Hume : elles constituent trois doctrines logiquement distinctes, et peut-être contradictoires entre elles ; il n'en est pas une, cependant, qui, sous une forme plus ou moins explicite, ne soit présente dans toute doctrine de l'utilité.

On peut admettre, d'abord, que l'identification de l'intérêt privé et de l'intérêt général se fait spontanément, à l'intérieur de chaque conscience individuelle, par le fait du sentiment de sympathie qui nous intéresse immédiatement au bonheur de notre prochain : et c'est ce qu'on peut appeler le principe de la fusion des intérêts.

(• • •)

Mais, alors même que l'on admet la prédominance des mobiles égoïstes, le principe de l'utilité peut être, et a été effectivement interprété de deux manières distinctes, qui donnent naissance, en face de la thèse de la fusion des intérêts, à deux thèses nouvelles.

On peut raisonner d'abord de la façon suivante : puisqu'il est reconnu que les mobiles égoïstes sont prédominants dans la nature humaine et que, d'ailleurs, l'espèce humaine vit et subsiste, il faut admettre que les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes et produisent mécaniquement le bien de l'espèce. Bentham ira même plus loin et tirera argument de la persistance de l'espèce humaine pour démontrer la prédominance des mobiles égoïstes : l'humanité pourrait-elle subsister un seul instant, si chaque individu était occupé à promouvoir l'intérêt de son prochain, au détriment de son intérêt propre[49] ? Thèse qui présente un caractère éminemment paradoxal, qui est appelée cependant à faire fortune : on peut l'appeler la thèse de l'identité naturelle des intérêts.

Mandeville, dans sa *Fable des Abeilles*, parue en 1723, avait développé cette théorie que les vices des individus sont à l'avantage du public : *private vices, public benefits*. Il s'était flatté de démontrer « que ni les qualités qui forment les liaisons d'amitié, ni les affections naturelles à l'homme, ni les *vertus* réelles qu'il est capable d'acquérir par la raison, ni le renoncement à soi-même, ne sont le fondement de la société. C'est ce que nous appelons *Mal* dans le monde soit *moral*, soit *physique*, qui est le grand principe pour nous rendre des créatures sociables[50] ». Mais qu'est-ce que Mandeville appelle le mal, ou le vice ? Est-ce l'égoïsme ? Pourquoi, si l'égoïsme est utile au public, et si, d'autre part, on convient d'appeler vertueuses chez les individus les qualités utiles au public, persister à appeler l'égoïsme un vice[51] ? C'est la critique que vont adresser à Mandeville tous les moralistes qui se rattachent à la tradition utilitaire, depuis Hume et Brown jusqu'à Godwin et Malthus[52]. Si Mandeville avait commencé par réviser la terminologie courante, fondée sur les notions d'une morale erronée et confuse, il aurait découvert la thèse de l'identité des intérêts, travaillé au progrès de la science morale, au lieu de procéder en littérateur, faiseur de paradoxes. Car l'économie politique utilitaire repose tout entière, à partir d'Adam Smith, sur la thèse de l'identité naturelle des intérêts. Par le mécanisme de l'échange et la division du travail, les individus, sans le vouloir, sans le savoir, en poursuivant chacun son intérêt propre, travaillent à réaliser, d'une manière immédiate, l'intérêt général. Peut-être Adam Smith, qui fonde sa morale sur le principe de la sympathie, serait-il disposé à admettre que la thèse de l'identité naturelle des intérêts, vraie en économie politique, est fausse en morale. On voit cependant combien il sera tentant, pour les théoriciens du système égoïste. d'accaparer une thèse qui semble justifier leur doctrine.

On peut, d'ailleurs, fort bien tenir pour paradoxale la thèse suivant laquelle les égoïsmes s'harmonisent d'une manière immédiate, et, sans

abandonner la thèse de l'identité naturelle des intérêts, s'accommoder de la doctrine plus modérée, développée par Hartley, selon laquelle l'identification des intérêts s'opère d'une façon nécessaire sans doute, mais seulement progressive et graduelle.

(...)

Mais on peut raisonner encore autrement : on peut admettre toujours que les individus sont principalement, ou même exclusivement, égoïstes, et nier cependant l'harmonie, soit immédiate, soit seulement progressive des égoïsmes. On déclare alors que, dans l'intérêt des individus, il faut identifier l'intérêt de l'individu avec l'intérêt général, et qu'il appartient au législateur d'opérer cette identification : et c'est ce qu'on peut appeler le principe de l'identification artificielle des intérêts. Hume, après avoir approuvé la maxime des écrivains politiques, suivant laquelle tout homme doit être, en principe, tenu pour une canaille *(every man should be held a knave)*, conclut, de ce principe une fois posé, que l'art de la politique consiste à gouverner les individus par leurs intérêts, à imaginer des artifices tels qu'en dépit de leur avarice et de leur ambition ils coopèrent au bien public.

(...)

Adam Smith et « l'identité naturelle des intérêts »

La thèse fondamentale, dont toutes les autres thèses, chez Adam Smith, sont les corollaires, nous en avons donné déjà la formule, et défini l'origine : c'est la thèse de l'identité naturelle des intérêts, ou, si l'on veut, de l'harmonie spontanée des égoïsmes. Parfois, sans doute, Adam Smith recourt au principe de l'identification artificielle des intérêts : il impose, par exemple, à l'Etat « le devoir d'ériger et d'entretenir certains travaux publics et certaines institutions publiques, qu'un individu ou un petit nombre d'individus ne pourront jamais avoir intérêt à ériger et à entretenir, parce que le profit n'équivaudrait jamais aux dépenses effectuées, tandis qu'il pourrait être beaucoup plus qu'équivalent aux dépenses faites par une grande société »[2]. On ne trouvera pas davantage, chez Adam Smith, une négation explicite du principe de la fusion des intérêts : aussi bien n'est-ce pas sur la notion de sympathie que repose sa morale tout entière ? Et qu'on n'aille pas supposer une transformation de sa pensée, entre le moment où il écrivit les *Sentiments moraux* et celui où il écrivit la *Richesse des nations,* puisque, dans son cours de Glasgow, qui est de 1763[3], il recourt alternativement, selon la matière enseignée, à l'hypothèse de l'égoïsme universel pour expliquer le mécanisme de l'échange[4], et à l'hypothèse de la sympathie, pour expliquer soit l'origine des gouvernements, soit encore l'origine de la notion de peine légale[5]. Il reste qu'Adam Smith, dans la mesure où il s'attache à l'étude de ce que nous appellerions aujourd'hui les phénomènes économiques, considère l'homme comme exclusivement, ou, du moins, fondamentalement égoïste. « Le principe qui pousse à économiser, c'est le désir d'améliorer notre condition, un désir, qui, tout en présentant un caractère calme et exempt de passion, s'empare de nous dès le berceau, et ne nous quitte pas avant la tombe. Dans tout l'intervalle qui sépare ces deux instants, il y a peut-être à peine un seul instant où un homme soit assez parfaitement et complètement satisfait de sa situation pour ne pas former le désir d'un changement ou d'une amélioration quelconque », et « une augmenta-

tion de fortune est le moyen par lequel la plupart des hommes visent et aspirent à améliorer leur condition »[6]. Mais Adam Smith ne se borne pas à poser en principe que « tout individu fait continuellement effort pour découvrir l'emploi le plus avantageux de tout capital qu'il peut demander » et que « c'est à la vérité son propre avantage, et non celui de la société, qu'il a en vue », il ajoute que « l'étude de son propre avantage le conduit, naturellement ou plutôt nécessairement, à en préférer l'emploi qui sera socialement le plus avantageux »[7]. Si l'on persistait à vouloir appeler l'égoïsme un vice, il faudrait dire, avec Mandeville, que les « vices » des particuliers tendent à l'avantage du public. La doctrine économique d'Adam Smith, c'est la doctrine de Mandeville, exposée sous une forme non plus paradoxale et littéraire, mais rationnelle et scientifique; le principe de l'identité des intérêts n'est peut-être pas un principe vrai à l'exclusion de tous les autres, mais c'est un principe d'application constante — générale sinon universelle — en matière d'économie politique.

Les passages abondent, dans la *Richesse des nations*, où Adam Smith se place à ce point de vue pour interpréter les événements historiques, pour montrer comment les passions égoïstes, amour du lucre, amour du luxe, dirigées par une « main invisible », concourent, nécessairement, et sans que la sagesse des législateurs y soit pour rien, à réaliser l'intérêt général, soit d'une société, soit de la civilisation tout entière[8]. Mais toutes ces explications de détail reposent sur une théorie fondamentale, celle qu'Adam Smith expose aux premières pages de son livre, la théorie, devenue classique, de la division du travail.

(• • •)

Sans doute Hutcheson, Hume, avaient déjà discerné l'importance de ce principe : mais il appartenait à Adam Smith d'y voir une démonstration du théorème de l'identité naturelle des intérêts, d'en mettre en évidence le lien logique avec le principe de l'utilité. La division du travail n'est plus pour lui, comme pour Hutcheson[11], une cause, mais un effet de l'échange, et par là se trouve vérifiée la thèse fondamentale, selon laquelle le bien général n'est pas l'objet conscient, mais le produit en quelque sorte automatique des volontés particulières. Car la division du travail, avec l'opulence générale qui en dérive, ne résulte pas d'un calcul de la « prudence », ou de la « sagesse » humaine. « Elle est la conséquence nécessaire, quoique graduelle et très lente, d'un certain penchant de la nature humaine qui ne poursuit pas une utilité aussi étendue : le penchant à troquer, à échanger une chose contre une autre ». Penchant que l'on peut considérer lui-même, soit comme primitif, soit bien plutôt comme étant « la conséquence nécessaire des facultés du raisonnement et du langage », ou, comme disait Adam Smith dans son Cours, de ce « désir de persuader qui est si prédominant dans la nature humaine ». Penchant ignoré de tous les animaux, commun à tous les hommes, et par qui s'opère la conciliation immédiate de l'intérêt général et des intérêts privés. La division du travail ne constitue donc pas non plus, comme Hume[12], un lien social, analogue à l' « union des forces », et dont il faut tenir compte, au même titre que des autres formes de la coopération sociale. Car la coopération réfléchie à une même tâche suppose, de la part des collaborateurs, une disposition constante au sacrifice; mais il en est autrement de la coopération qui se fait par l'échange et la division du travail. L'individu qui propose à son semblable un échange ne fait pas appel à sa bienveillance, ni même à l'intérêt qui pourra être, pour la société, le bénéfice lointain de la collaboration, et compenser tels ou tels inconvénients passagers de l'assistance mutuelle qu'ils se prêtent; c'est en s'adressant à son égoïsme qu'il le persuade[13]. Pour présenter un aspect paradoxal, l'observation n'en est pas moins exacte. Dans la mesure où les hommes s'entendent pour accomplir en commun des actes identiques, il y a constamment divergence entre les intérêts particuliers et l'intérêt général. Dans la mesure où les hommes accomplissent, chacun en particulier dans son intérêt propre, des actes différents, l'identité des intérêts particuliers est absolue. L'échange différencie constamment les tâches de tous les individus, considérés comme producteurs; il égalise constamment les intérêts de tous les individus, considérés comme consommateurs. Telle est la forme prise en matière d'économie politique, par l'individualisme utilitaire.

L'échange, voilà donc le plus simple et le plus typique de tous les phénomènes sociaux; voilà la cause première de l'harmonie des égoïsmes

Mineure philosophie L1S2
L'autonomisation de la science économique en question

Dossier 7 : Adam Smith, de la *Théorie des sentiments moraux* à la *Richesse des nations*

Contenu du dossier

Texte 1 : Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « Sympathie, passions et accumulation : l'économie sentimentale d'Adam Smith » (tiré de Oltra V. et Harribey J.-M. (dir.), *Les Lumières d'Adam Smith, la philosophie et l'économie en scène*, Le Bord de l'eau, 2016).

Texte 2 : Adam Smith, *Histoire de l'astronomie* (1795)[41], section 3 ("De l'origine de la philosophie"), extrait. Traduction française de P. Prevost (1797)

Texte 3 : Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, partie IV, chapitre 1, extrait. Traduction française de M. Biziou, C. Gautier & J.-F. Pradeau (PUF, 1999).

Texte 4 : Adam Smith, *Richesse des nations*, livre IV(« Des systèmes d'économie politique »), chapitre 2, extrait. Traduction française de Germain Garnier (1802)

Texte 5 : Adam Smith, *Richesse des nations*, livre IV (« Des systèmes d'économie politique »), chapitre 9, extrait. Traduction française de Germain Garnier (1802)

Questions de compréhension en fin de dossier

Présentation

Qui était Adam Smith ?

Adam Smith est né le 5 juin 1723 à Kirkaldy en Ecosse. Son père, contrôleur des douanes, décède deux mois avant sa naissance. Il entre à quatorze ans à l'université de Glasgow (le foyer des Lumières écossaises), où il suit l'enseignement de Francis Hutcheson. Il étudie également un temps à la prestigieuse université d'Oxford, mais, s'estimant victime de sentiments anti-écossais, en gardera un souvenir mitigé.

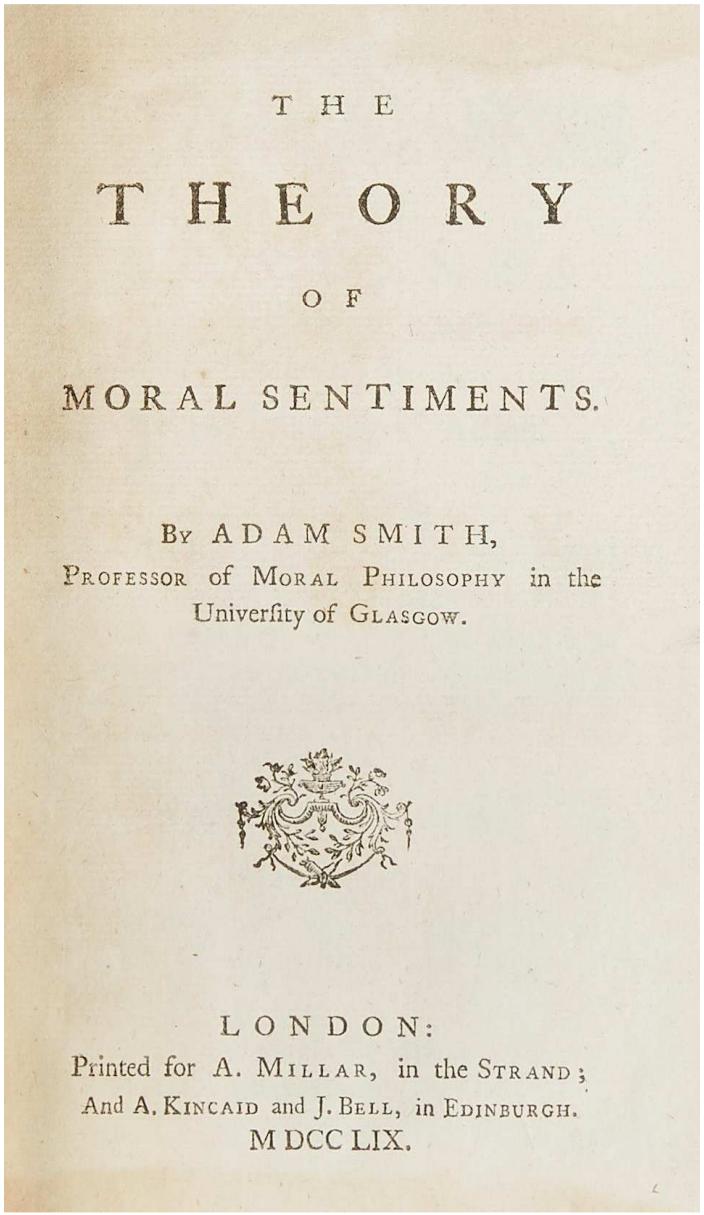
Ses études achevées, il entame une brillante carrière académique et enseigne d'abord à l'université d'Edimbourg (1748), puis décroche en 1751 la chaire de logique à Glasgow. L'année suivante, il récupère la chaire de philosophie morale, considérée comme la plus prestigieuse à l'époque. Son cours était constitué de quatre parties, dans l'ordre : théologie, morale, jurisprudence, et « police ». La dernière partie, en fait consacrée à l'économie politique, présente une première ébauche de la *Richesse des nations*, quoiqu'il existe des différences sensibles entre le contenu du cours et celui du livre. La deuxième fournit la matière de son traité de philosophie morale, publié en 1759, la *Théorie des sentiments moraux*. Ce premier ouvrage connaît un succès considérable, et fait la célébrité de Smith dans l'Europe intellectuelle du moment. Il connaîtra six éditions britanniques de son vivant.

En 1764, Smith quitte sa chaire pour devenir, sur la demande de Charles Townshend, futur chancelier de l'Echiquier (1766-67), précepteur du jeune Henry Scott, troisième duc de Buccleuch, moyennant une pension à vie de 300 £ par an. Smith et son élève entreprennent le traditionnel « grand tour » sur le continent, qui les conduit à séjourner pendant près de deux ans à Toulouse, Genève et Paris. Smith rencontre à cette occasion Voltaire, Benjamin Franklin, Turgot, d'Alembert, Helvétius ou encore François Quesnay, le chef de file du

[41] Publiée à titre posthume en 1795, l'*Histoire de l'astronomie* a été rédigée selon toutes probabilités avant la TMS.

courant physiocratique. Ce séjour s'achève dramatiquement, le frère d'Henry Scott étant assassiné en plein Paris.
En novembre 1766, Smith est de retour à Londres. En 1767, il s'établit dans sa ville natale de Kircaldy et entreprend la rédaction d'un traité d'économie politique. Publié en 1776, son succès est colossal. L'*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* s'affirmera rapidement comme un grand classique de l'histoire de la discipline. En 1778, Smith est nommé commissaire des douanes à Edimbourg. Il consacre les dernières années de sa vie aux éditions révisées de ses deux livres, en particulier celles de la *TSM* (dont la dernière édition, la plus remaniée, est publiée en 1790).
Smith décède le 17 juillet 1790. Il exigea que l'on détruise l'essentiel de ses manuscrits non publiés, à l'exception d'une poignée d'essais publiés à titre posthume en 1795 sous le titre *Essays on Philosophical Subjects*. Il fut l'exécuteur testamentaire et l'un des plus proches amis d'une autre figure marquante des Lumières écossaises, le philosophe David Hume.

Une œuvre dénaturée
L'œuvre de Smith occupe une place particulière dans l'histoire de la pensée économique en particulier et dans l'histoire de la pensée en général. D'une part, en raison du statut pionnier qui lui est attribué (la publication, en 1776, de la *Richesse des nations* aurait achevé le processus séculaire par lequel l'économie politique se serait émancipée du politique et de la morale, *cf*. dossier 1), d'autre part, dans la mesure où, plus de deux siècles après sa publication, son analyse donne toujours lieu à des interprétations diverses et contradictoires.
L'exégèse s'est d'abord interrogée sur la cohérence interne de celle-ci, prétextant une incompatibilité entre ses deux ouvrages publiés, respectivement dominés par des principes antinomiques : la sympathie dans la *Théorie des sentiments moraux*, et l'égoïsme dans la *Richesse des nations*. Les travaux suscités par la publication scientifique (1976-83) des œuvres complètes de Smith, comprenant correspondances et notes de cours inédites, ont progressivement disqualifié cette grille d'interprétation. Il s'est avéré que l'*Adam Smith Problem* reposait sur un double amalgame, entre « sympathie » et « bienveillance », et entre « amour de soi » (*self-love*) et « égoïsme » (*selfishness*) - un terme que l'auteur n'emploie qu'avec parcimonie et de façon généralement péjorative.
Au delà de son statut de père fondateur de l'économie politique et de la réflexion économique moderne, Smith fut surtout une figure intellectuelle éminente des Lumières, dont les travaux embrassent les thèmes les plus divers, tels que la morale, la jurisprudence, la philosophie des sciences, la rhétorique, l'histoire, ou les arts imitatifs. Alors qu'aujourd'hui on retient surtout son œuvre économique, lui-même s'est toujours présenté comme professeur de philosophie morale, et considérait son traité en la matière, la *Théorie des sentiments moraux*, comme son ouvrage le plus important.
Une majorité de commentateurs a longtemps véhiculé une image déformée de sa pensée, extrapolée de quelques extraits de la *Richesse des nations* sortis de leur contexte. Ainsi l'a-t-on présenté comme un philosophe de l'égoïsme, l'avocat des intérêts capitalistes, un chantre de l'Etat minimal. Ces caricatures, qui ne résistent pas à un examen attentif, trouvent leur expression la plus célèbre dans l'interprétation usuelle de la métaphore de la « main invisible » comme symbole du fonctionnement du marché. Pour comprendre Adam Smith il est nécessaire d'identifier les courants auxquels il s'oppose. L'un des objectifs majeurs de la Richesse des nations est de contrecarrer l'influence politique des grands capitalistes et industriel, symbolisée par ce que Smith appelle le « système mercantile », tandis que la *Théorie des sentiments moraux* vise à contester les systèmes de morale basés sur la raison ou l'intérêt.



THE

THEORY

OF

MORAL SENTIMENTS.

By ADAM SMITH,
Professor of Moral Philosophy in the
University of Glasgow.

LONDON:
Printed for A. Millar, in the Strand;
And A. Kincaid and J. Bell, in Edinburgh.
MDCC LIX.

Texte 1 : **Laurie Bréban & Jean Dellemotte, *Sympathie, passions et accumulation : l'économie sentimentale d'Adam Smith* (2016)**

La *Richesse des nations*[42] (1776) est indéniablement l'ouvrage qui fait aujourd'hui la renommée d'Adam Smith. Avant d'être considéré comme un économiste, Smith fut pourtant, comme le rappelle la pièce[43], un philosophe réputé dans l'Europe des Lumières. La *Théorie des sentiments moraux*[44](1759), son autre écrit majeur, participa de cette renommée intellectuelle. Basé sur la seconde partie du cours de philosophie morale qu'il donna à l'Université de Glasgow (1752-1764), l'ouvrage connut six éditions britanniques de son vivant, fut rapidement traduit en français (dès 1764) et discuté dans les salons philosophiques européens, notamment parisiens.

Tout au long d'*Adam Smith, Le Grand Tour*, le personnage de Mary Smith s'interroge sur le décalage existant entre la vision de l'homme proposée dans la *TSM* et l'image qui en est véhiculée, de nos jours, sur la base de quelques extraits extrapolés de la *RN*. Y aurait-il incompatibilité entre les deux seuls ouvrages que l'auteur publia de son vivant ? C'est en tout cas l'idée véhiculée par l'*Adam Smith Problem*, auquel Mary fait référence dans sa lettre à Adam Smith en ouverture de la pièce. L'appellation remonte au XIXe siècle et désigne une contradiction supposée entre morale et économie smithiennes. On la doit à des auteurs de l'ancienne école historique allemande (Carl Knies, Wiltold von Skarzynski…) selon lesquels les deux ouvrages seraient respectivement dominés par des principes explicatifs antinomiques : la sympathie dans la *TSM*, et l'égoïsme dans la *RN*. Ils en conclurent que l'auteur, influencé par les philosophes matérialistes lors de son séjour en France (1764-66), avait changé sa vision de la nature humaine entre la publication des deux livres.

[42] *RN* désormais.
[43] Cet article est tiré d'un ouvrage collectif publié en 2016 autour de la pièce de théâtre de Vanessa Oltra, *Adam Smith, Le Grand Tour.*
[44] *TMS* désormais.

Les nombreux travaux initiés par la publication scientifique des œuvres complètes de Smith dans les années 1970, comprenant notamment des notes de cours inédites, ont progressivement mis un terme à cette thèse du revirement et souligné la complémentarité des deux œuvres. Ainsi, une majeure partie des spécialistes considère désormais l'*Adam Smith Problem* comme un pseudo-problème dû à une incompréhension de ses initiateurs (Dellemotte, 2011). Les sources de celle-ci reposent sur un double amalgame, entre « sympathie » et « bienveillance » d'une part, et entre « amour de soi » et « égoïsme » d'autre part. Or, une fois les termes employés par l'auteur clarifiés, nous verrons qu'apparaît non seulement une compatibilité, mais encore une véritable interdépendance entre ses deux ouvrages majeurs.

Le concept de sympathie dans la TSM

Quel est l'objet de la TSM ?

La philosophie morale de Smith ne doit pas être interprétée comme un discours normatif visant à déboucher nécessairement sur des prescriptions sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Elle se présente au contraire comme une théorie positive, c'est-à-dire explicative, des comportements moraux, comme en témoigne son titre complet : *Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres et ensuite sur leurs propres actions*. L'objectif de Smith est donc d'abord d'expliquer la nature du jugement moral que les individus portent sur autrui, puis, dans un second temps, sur eux-mêmes. À l'époque où il rédige sa *TMS*, trois traditions se disputent l'explication du jugement moral :

- Les systèmes rationalistes, selon lesquels il existe une morale immuable accessible par la raison, lumière intérieure ou parole divine en chacun, celle-ci nous conduisant à approuver ou désapprouver tel ou tel comportement, à valoriser la vertu et à déprécier le vice.

- Les systèmes « égoïstes », qui ramènent l'essentiel de nos actions et jugements à la considération de notre intérêt privé, selon lesquels nous approuvons les règles essentielles de morale car nous comprenons que leur observation commune favorise nos intérêts.

- La tradition sentimentaliste, qui cherche à démontrer, en réaction contre les théories précédentes, l'immédiateté du jugement moral, en d'autres termes le fait que celui-ci n'est fondé ni sur la raison ni sur un calcul d'intérêt, mais sur les sentiments. Les plus célèbres représentants de ce courant, Shaftesbury (1671-1713) et Hutcheson (1694-1746), postulaient l'existence en l'homme d'une sorte de sens moral intérieur, lui faisant spontanément apprécier la vertu et détester le vice, comme le sens esthétique lui permet d'appréhender la beauté.

L'œuvre de Smith, qui assista au cours de philosophie morale d'Hutcheson lorsqu'il étudia à Glasgow, se présente comme le point d'aboutissement de cette dernière tradition... tout en s'en démarquant. En effet, son propre système ne postule nullement l'existence d'un sens moral inné, mais repose sur la mise en évidence du processus par lequel passions et sentiments se communiquent d'un individu à un autre. C'est ainsi que, s'inspirant de l'analyse de son ami David Hume (*Enquête sur les principes de la morale*, 1751), Smith fait reposer l'origine de nos jugements moraux sur la sympathie.

Qu'est-ce que la sympathie ?

« Affinité avec toute passion, quelle qu'elle soit », *la sympathie n'est, en elle-même, ni une passion ni un sentiment.* Elle désigne avant tout chez Smith un *accord de sentiment* entre deux personnes. La possibilité d'un tel partage repose sur un processus d'identification, par lequel l'individu se met à la place d'autrui et imagine ce qu'il ressentirait dans sa situation (Bréban, 2015). La sympathie suppose par conséquent, dans sa forme simple, la mise en rapport de deux protagonistes : la personne principalement concernée, *acteur* qui, dans une situation déterminée, subit la passion ou le sentiment originel, et le *spectateur*, qui observe la réaction de l'acteur à la situation en question. Smith décrit ainsi la société comme un théâtre permanent dont les membres sont tour à tour spectateurs et acteurs, acteurs, parfois, même en l'absence de spectateurs réels, comme en témoigne le concept de « spectateur impartial ».

Quelques caractéristiques du fonctionnement de la sympathie méritent, avant de poursuivre, d'être soulignées :

- la possibilité de tout accord sympathique repose, fondamentalement, sur le travail de l'imagination, grâce auquel le spectateur est à même de s'identifier à l'acteur et, ramenant le cas à soi, de constater s'il éprouve les mêmes sentiments que ceux qu'il lui prête.

- En raison de son caractère instantané (*TMS*, 46-47), la sympathie précède toute considération en termes d'intérêt personnel[45]. Dans l'esprit de Smith, qui prend le contre-pied des penseurs de l'intérêt dès le premier paragraphe de son ouvrage, l'exercice de la sympathie est en effet généralement désintéressé :

> « Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux. » (*TMS*, I, i, 1, p. 23)

Smith développe sa critique dans le dernier livre de la *TMS* : on pourrait penser que la passion sympathique n'est qu'une passion égoïste, par laquelle le spectateur s'imagine ressentir *personnellement* l'affection de l'acteur. Or il n'en est rien : le spectateur, quand il sympathise, n'imagine pas seulement vivre les mêmes circonstances, mais ce qu'il ressentirait s'il *était vraiment autrui* dans la même situation. Les théories qui ramènent toute affection à l'amour de soi procèdent par conséquent d'une « incompréhension du système de la sympathie » (p. 423).

- Tous les êtres sociaux, quel que soit leur degré de moralité ou de vertu, sont susceptibles de sympathie : le brigand le plus brutal n'est pas dépourvu de compassion envers les malheurs de ses semblables (*TMS*, 24), de même que le criminel est capable d'éprouver de la pitié[46] pour ses victimes (*TMS*, 137-138).

- On voit enfin que la sympathie ne doit pas être confondue avec la bienveillance, confusion à l'origine du célèbre *Adam Smith Problem*. D'une part, parce que la bienveillance est un sentiment, alors que le terme sympathie désigne fondamentalement un accord sentimental. D'autre part parce que cet accord peut porter sur tout type de sentiments, qu'ils soient bienveillants ou malveillants envers autrui.

La sympathie, critère du jugement moral

Le système de la sympathie permet à Smith de rendre compte de deux dimensions essentielles du jugement moral : (i) le sens de la convenance et (ii) le sens du mérite. Toute conduite ou action doit en effet être jugée selon deux critères : du point de vue de sa cause, *i.e.* des motifs qui l'ont suscitée, et du point de vue l'effet qu'elle poursuit[47] (*TMS*, 40). La question des motifs renvoie à celle de la convenance ou de l'inconvenance de tel comportement ou telle réaction passionnelle à une situation donnée, celle de la fin poursuivie renvoie au caractère méritoire ou condamnable de tel type d'action.

(i)- Selon Smith, nous jugeons de la convenance d'un comportement en fonction de la coïncidence que nous observons entre les sentiments que nous prêtons à l'acteur, et ceux que nous imaginerions éprouver dans les mêmes circonstances. L'action de la sympathie, et le mécanisme du jugement moral qui en découle, reposent donc comme nous l'avons signalé sur un *processus d'identification*. Si le spectateur observe une telle coïncidence, on dira qu'il « sympathise » avec la passion de l'acteur, en d'autres termes que le premier juge l'affection du second proportionnelle à sa cause. Le spectateur éprouve alors une copie sympathique de l'affection originelle de l'acteur, et son jugement moral est positif, alors qu'il aurait été négatif dans le cas contraire. On voit bien par là que si l'on peut parler de « sentiment sympathique » pour qualifier le sentiment que le spectateur partage avec l'acteur, le concept de « sentiment de sympathie » est, chez Smith, vide de sens.

[45] « La sympathie ne peut en aucune manière être regardée comme un principe égoïste », *TMS*, 423 ; « Le plaisir comme la douleur [*sympathiques*] sont toujours éprouvés si instantanément, et souvent à propos d'occasions si frivoles, qu'il semble évident qu'ils ne peuvent être dérivés de la considération d'un intérêt personnel. », *TMS*, 33.

[46] Si ces exemples sont donnés par Smith afin d'illustrer son propos, la portée du concept de sympathie est beaucoup plus large que celles de la pitié et de la compassion.

[47] Cette distinction reproduit la distinction classique entre morale déontologique et morale conséquentialiste.

> « Quand les passions originelles de la personne principalement concernée sont en parfait accord avec les émotions sympathiques du spectateur, elles apparaissent nécessairement à ce dernier justes, convenables, et adéquates à leurs objets. Au contraire quand, ramenant à l'intérieur de soi le cas, le spectateur trouve que ces passions ne coïncident pas avec ce qu'il sent, elles lui apparaissent nécessairement injustes, inconvenantes, et inadéquates aux causes qui les ont excitées. Donc, approuver les passions des autres comme adéquates à leurs objets est la même chose qu'observer que nous sympathisons entièrement avec elles ; et ne pas les approuver comme telles revient à observer que nous ne sympathisons pas entièrement avec elles. » (*TMS*, I, i, 3, 37-38)

Smith introduit à cette occasion le concept de *sympathie mutuelle*, pour désigner le plaisir propre à la constatation d'un accord sentimental entre acteur et spectateur, plaisir indépendant de la nature de la passion sur laquelle porte l'accord. La sympathie produit en effet une sensation toujours agréable, quand bien même le sentiment sur lequel elle porte est douloureux[48]. En raison de cette particularité, Smith assure que l'accord sympathique est généralement poursuivi par les sujets sociaux. Spectateur et acteur fourniront, en règle générale, un effort réciproque afin d'accorder leurs sentiments : l'acteur en modulant l'expression de sa passion jusqu'au degré où elle puisse être raisonnablement partagée ; le spectateur en faisant un effort de sensibilité (Biziou 2000, 458).

(ii) - Le caractère méritoire ou blâmable d'une action procède de la nature bénéfique ou préjudiciable de l'effet qu'elle tend à produire. Aussi, les jugements regardant le mérite se rapportent-ils aux conséquences de la conduite de l'acteur, et non à une simple réaction passionnelle, comme précédemment. Le spectateur est désormais placé face à deux acteurs distincts : l'agent qui produit l'action et le sujet qui en subit les conséquences, bénéficiaire ou victime, selon l'orientation bienfaisante ou néfaste de la conduite de l'agent. Si c'est d'abord le point de vue du bénéficiaire (ou de la victime), que le spectateur prend comme référence afin de juger du mérite de la conduite de l'agent, le sens du mérite comme celui du démérite doivent être considérés comme des sentiments composés : celui du mérite procède d'une double sympathie, directe avec les motifs de l'acteur, et indirecte avec la gratitude du bénéficiaire de son action ; le sens du démérite résulte quant à lui de deux sentiments opposés, une antipathie directe avec les motifs de l'acteur, et une sympathie indirecte avec le ressentiment de sa victime (*TMS*, 123-125).

[48] « La sympathie avive la joie et atténue la peine. », *TMS*, 34.

Jugements sur soi et spectateur impartial

Après avoir explicité la nature et le *modus operandi* des jugements que nous portons sur autrui, Smith veux montrer comment nous sommes susceptibles de former des jugements sur nous-mêmes, et comment de tels jugements réflexifs nous conduisent généralement à nous comporter de façon convenable et méritoire. C'est afin de traduire les modalités d'un tel processus de *sympathie réflexive* qu'il introduit la figure théorique du *spectateur impartial*.

Selon l'auteur, nous nous apercevons bientôt, au gré de nos expériences sociales, que les autres nous jugent exactement de la même manière que nous les jugeons, *i.e.* en s'identifiant à nous et en imaginant s'ils réagiraient ou agiraient de la même manière dans les mêmes circonstances. Nous finissons par intérioriser le regard et le jugement des autres sur nous-mêmes, et c'est ce regard d'autrui intériorisé (quelque chose donc, qui anticipe dans une certaine mesure le concept de surmoi freudien) que Smith appelle le spectateur impartial : au moment d'agir, nous en venons dans la grande majorité des cas à nous observer et nous juger du point de vue de ce spectateur imaginaire. Nous sympathisons avec le point de vue qu'un spectateur indifférent (*i.e.* non impliqué dans la situation, sans parti pris) aurait sur nos propres actions. Nous nous séparons en quelque sorte en deux personnes, le témoin qui juge et l'agent qui est jugé, et devenons observateurs de nous-mêmes. Et nous respectons et intériorisons les règles essentielles de morale car nous essayons généralement, sans même y penser, de susciter la sympathie de ce spectateur fantasmé (au fur et à mesure de la pratique sociale, le mouvement, au départ réfléchi, tend à devenir spontané). A travers l'approbation du spectateur impartial, nous cherchons à *être dignes d'éloge* par un comportement authentiquement vertueux, plutôt que l'éloge elle-même. L'éloge en soi renvoie à l'approbation des spectateurs réels, qui peuvent être mal informés sur nos intentions, et que nous pouvons par conséquent tromper.

Regard et jugement des autres intériorisé, le spectateur impartial apparait *in fine* comme le véhicule des normes qui favorisent la cohérence morale de la société, préalable indispensable au déploiement de la « société commerçante » théorisée dans la *RN*.

L'interdépendance entre TSM et RN

Au-delà de ce premier constat, nous allons maintenant évoquer quelques points d'articulation entre économie et morale chez Smith. Bessone et Biziou (2009) rappellent qu'au XVIIIe siècle l'économie était encore considérée comme une partie de « la philosophie comme science morale ». Dans ce contexte, le projet de celui qui fut avant tout un philosophe visait à fonder un système apte à rendre compte de l'ensemble des phénomènes humains, aussi bien moraux qu'économiques. Aussi, *TSM* et *RN* ne peuvent être comprises indépendamment de cette ambition. Depuis une trentaine d'années, nombre de travaux suscités par la publication des œuvres complètes de Smith se sont inscrits dans cette perspective[49] :

- La théorie de la justice de Smith, non publiée mais accessible en partie sous la forme de notes de cours, constitue un premier point d'articulation fondamental entre son économie et sa philosophie morale. Haakonssen (1981) montre ainsi dans un ouvrage fondateur que l'auteur mobilise dans ses cours le dispositif analytique sympathie/spectateur impartial pour fonder l'origine des droits de propriété et du droit contractuel. Smith fait notamment reposer le droit de propriété sur la sympathie des spectateurs avec « l'attente raisonnable » de l'usage ultérieur de l'objet, formée par l'individu qui a fourni l'effort nécessaire pour se l'approprier.

- Dellemotte (2005) considère les deux ressorts anthropologiques de l'accumulation mis en avant par Smith dans la *RN* comme des produits indirects de la sympathie : le « désir d'améliorer son sort », par l'intermédiaire de l'admiration des riches ; le « penchant à échanger », par celui du désir d'approbation et de persuasion.

- Selon Biziou (2001), la particularité de Smith, par rapport aux économistes modernes, est de raisonner sur la base de « caractères » différenciés, et non sur celle d'une description simplificatrice, univoque et généralisatrice de l'individu (l'homo *œconomicus* de la théorie néoclassique). Leloup (2002) utilise cette particularité pour distinguer plusieurs figures d'entrepreneurs smithiens.

Dans les lignes qui suivent, nous allons tenter de prolonger ces deux derniers axes de recherches, en éclairant par un retour à la *TSM* le discours tenu dans la *RN* sur les comportements économiques à l'œuvre dans l'accumulation du capital et sur le marché du crédit.

L'accumulation du capital

La *TSM* décrit un être humain mû par une multitude de passions : des passions « sociales » telles que la bienveillance, « asociales » telles que le ressentiment, ou « égoïstes » telles que la joie et la peine. Dans la *RN*, Smith mobilise une vision de l'homme similaire lorsqu'il aborde le thème de l'accumulation, et place l'accent sur les comportements qui la gouvernent.

Les agents économiques en possession d'un fonds suffisant pour subsister pendant des mois ou des années font face à un choix intertemporel impliquant des décisions porteuses de conséquences sur leur enrichissement personnel. Ils peuvent en effet employer leur fonds en dépenses de consommation, mais aussi s'en servir autrement, en l'épargnant. Ils constituent alors un stock de capital qui engendre un flux de revenu : le profit. Ce profit est proportionnel à la part de fonds investie en tant que capital, et peut lui-même faire l'objet d'une seconde allocation entre dépenses de consommation et épargne. S'il est affecté à l'épargne, il vient alors accroître le fonds de l'agent. Cette alternative conduit Smith à distinguer deux profils d'individus : *le prodigue* (*RN*, vol 1, 428) et l'*homme frugal*[50](*ibid.*). Le prodigue est l'individu qui, dans l'arbitrage entre consommation et épargne, choisit d'affecter à la première non seulement son revenu, mais encore une partie du fonds qui l'alimente. Ce qui peut, à terme, compromettre sa capacité future à obtenir un revenu et

[49] Pour des raisons d'accessibilité, nous ne citerons ici que des travaux disponibles en langue française.

[50] Traduit par « l'homme économe » par Germain Garnier.

diminuer sa richesse. En général, Smith attribue la prodigalité aux propriétaires fonciers (*RN*, vol 1, 478 ; 501 ; 509).

La décision du prodigue s'inscrit cependant dans un cadre plus général. Lorsqu'il affirme que le « principe qui porte à dépenser » « l'emporte chez presque tous les hommes en certaines occasions, et presque en toutes occasions chez certaines personnes », Smith décrit des individus en proie à une lutte entre deux penchants : « la passion pour les jouissances actuelles » (*RN*, vol 1, 428) qui caractérise le prodigue, et « le désir d'améliorer son sort » (*ibid.*, 429) dicté par l'amour de soi. L'amour de soi (*self-love*) doit être distingué de l'égoïsme (*selfishness*) : le premier terme, récurrent chez l'auteur, désigne le soin naturel et *a priori* non répréhensible que porte tout individu à sa santé et à ses intérêts tandis que le second, qu'il n'utilise qu'avec parcimonie et de façon péjorative, rend compte d'une inclination excessive et moralement condamnable[51].

A l'inverse du prodigue, l'homme frugal privilégie l'épargne à la consommation présente. S'il n'est pas épargné par « la passion pour les jouissances », Smith estime qu'« en prenant en somme tout le cours de [*sa*] vie, il semble que le principe qui porte à l'économie, non seulement prévaut à la longue, mais prévaut avec force » (*ibid*., 429). Le frugal parvient donc à maîtriser sa passion pour les jouissances actuelles. Peut-on en conclure, pour autant, qu'il est uniquement mû par l'amour de soi ?

Pour répondre à cette question, il faut s'intéresser à la façon dont Smith envisage le processus délibératif qui conduit à accumuler, thème abordé dans la *TSM*, lorsqu'il présente l'une des quatre vertus de sa philosophie morale : la prudence[52]. Smith multiplie les références à la prudence dans la *RN*, notamment lorsqu'il décrit les comportements du prodigue et de l'homme frugal[53], mais reste peu explicite sur ce qui conduit ces individus à agir de manière plus ou moins prudente. Dans la *TSM*, il insiste au contraire sur la façon dont cette vertu s'exprime lorsqu'elle vise un accroissement de fortune (*TSM*, 105 ; 264 ; 296). En dépit du fait qu'il affirme, dans la *RN* (vol 1, 428), qu'« une augmentation de fortune est le moyen par lequel la majeure partie des hommes se propose d'améliorer son sort », ce dernier ne constitue pas le seul motif qui nous pousse à être prudents et donc à épargner pour accroître notre fortune. Dans la *TSM* (p. 175), Smith affirme en effet que nous n'avons pas de plus grand désir que celui d'être *dignes d'éloge*, c'est-à-dire, dignes de la sympathie des spectateurs. Or lorsqu'il aborde, toujours dans la *TSM*, la question du choix entre un « plaisir présent » (comme le plaisir lié aux dépenses de consommation) et « un plus grand plaisir à venir » (comme celui associé au profit généré par l'épargne), l'auteur affirme que :

> « Le plaisir que nous devrons éprouver dans dix ans nous intéresse si peu en comparaison de celui dont nous pouvons jouir aujourd'hui, la passion que le premier excite est naturellement si faible comparée à la violente émotion que le second est susceptible d'occasionner, que *le premier ne pourrait jamais contrebalancer le second s'il n'était pas soutenu* […] *par la conscience que nous avons mérité l'estime et l'approbation de tous*» (*TSM*, 264-65, nos italiques).

Ce qui inciterait donc l'homme frugal de la *RN* à épargner conformément aux recommandations de la prudence, nonobstant une tendance naturelle à sacrifier le futur au présent, ne serait pas seulement l'amour de soi mais aussi le désir d'être digne d'éloge, renvoyant à l'approbation du spectateur impartial. A travers le thème de l'accumulation du capital, Smith décrit donc bien deux caractères d'individus : des hommes frugaux qui, soutenus par le désir d'être digne d'éloge, parviennent à maitriser leur préférence pour le présent et à épargner ; des prodigues pour lesquels ce désir ne parvient pas à contrebalancer leur passion pour les jouissances actuelles.

Le marché du crédit

L'analyse que Smith propose du marché du crédit met à nouveau en scène des agents économiques sous l'emprise d'une passion susceptible de les égarer, ce qui l'incite à se prononcer en faveur d'une intervention du

[51] Le problème posé par la traduction du terme « self love » est évoqué dans la scène 1.

[52] Les quatre vertus en question sont la prudence, la bienfaisance, la justice et la maîtrise de soi (*TSM*, 293).

[53] Il souligne l' « imprudence » du « prodigue » qui emprunte pour consommer (*RN*, vol 1, 439) ou encore, les « principes de la prudence ordinaire » qui dirigent, *a contrario*, les frugaux (*RN*, vol 1, 377).

législateur pour réguler le marché du crédit[54]. A la base de cet état passionnel se trouve une *tendance* qui concerne la plupart des hommes : celle consistant à surestimer ses chances de succès et à sous-estimer ses risques d'échec. Le problème de cette tendance, si elle n'est pas maîtrisée, est qu'elle conduit à s'engager dans des entreprises risquées plutôt que dans celles dont le succès est plus assuré. Smith illustre les effets néfastes de celle-ci à travers le comportement d'un autre profil d'entrepreneur capitaliste, qu'il nomme « faiseur de projets » (*RN*, vol 1, 387).

Smith distingue deux comportements typiques sur le marché du crédit (Leloup 2000). D'abord, celui des capitalistes qui empruntent uniquement « pour faire face aux demandes accidentelles » ou « aux demandes du moment » (*RN*, vol 1, 388). Leur objectif est d'éviter d'immobiliser une partie du capital afin de couvrir ces éventuelles dépenses imprévues, et de l'employer de façon productive afin d'obtenir des profits plus importants. Smith appelle ces emprunteurs « les gens sages » (*RN*, vol 1, 447). Ils peuvent rembourser leurs emprunts aussitôt leurs marchandises vendues.

Mais d'autres capitalistes empruntent dans le but de financer une part importante, voire l'intégralité, de leur capital car leurs fonds, à eux seuls, ne leur permettent pas de réaliser leurs objectifs. Ce sont les « faiseurs de projets » (*RN*, vol 1, 387 ; 447). Leur problème est lié au biais d'estimation des chances de succès qu'ils associent à leurs entreprises. Non seulement elles nécessitent un capital important, mais elles comportent un risque de banqueroute élevé. Cette tendance à surestimer ses chances de succès est illustrée par Smith à travers l'exemple du métier « le plus hasardeux de tous », celui de contrebandier :

> « C'est dans les commerce les plus hasardeux que les banqueroutes sont les plus fréquentes. Le métier du contrebandier, le plus hasardeux de tous, mais aussi le plus lucratif quand l'affaire réussi, conduit infailliblement à la faillite. *Cette confiance présomptueuse dans le succès* paraît agir ici comme partout ailleurs, et entraîner tant de gens à s'aventurer dans les affaires périlleuses, que la concurrence y réduit le profit au-dessous de ce qui est nécessaire pour compenser le risque. » (*RN*, vol 1, 185, nos italiques)

[54] Et remet en cause l'idée reçue selon laquelle il s'opposerait à toute intervention économique de l'Etat.

L'auteur fustige ici une activité dont les profits ne compensent pas le risque de banqueroute. Il en est de même pour celle des faiseurs de projet ayant recours à l'emprunt pour financer l'intégralité du capital nécessaire à leurs entreprises. Smith les décrit comme des individus :

> « n'empruntant d'argent que pour l'employer en entreprises extravagantes que probablement ils ne seraient jamais en état de mettre à fin, quelque secours qu'on pût leur donner, et qui, en supposant même qu'elles fussent mises à fin, ne rendraient jamais un fonds capable d'entretenir une aussi grande quantité de travail que celle qu'elles auraient consommée » (*RN*, vol 1, 402).

Ainsi, les entreprises des faiseurs de projets sont néfastes puisqu'elles entrainent des destructions de capitaux qui auraient pu être employés, au contraire, à accroître la richesse de la nation. C'est pourquoi Smith se prononce en faveur d'une régulation du marché du crédit. D'après lui, « *si le taux légal doit être un peu au-dessus du taux courant de la place, il ne faut pas qu'il soit non plus trop au-dessus* » (*RN*, vol 1, 446). En effet, lorsque le taux d'intérêt est trop élevé, seuls les faiseurs de projet, qui anticipent des profits importants et surestiment leurs chances de succès, sont disposés à emprunter : en raison de ce biais ils imaginent être en mesure de payer un taux élevé et poussent vers le haut le taux du marché.

Un taux d'intérêt faible place au contraire les banquiers face à une demande de crédit, outre celle des faiseurs de projets, qui n'existait pas sur le marché lorsque le taux d'intérêt était trop élevé : celle émanant des gens sages. Dans ces conditions, pour un même taux d'intérêt, les banquiers préfèreront prêter aux seconds qui offrent de meilleures garanties qu'aux premiers. Plus encore, on peut imaginer qu'un tel taux permette d'éviter que la tendance à surestimer ses chances de succès ne finisse par l'emporter aussi chez les gens sages. Smith envisage explicitement cette possibilité, à l'occasion d'une discussion sur la « rareté de l'argent :

> « Cependant, il n'y a rien dont on se plaigne plus communément que de la rareté de l'argent. […] ces plaintes sur la rareté de l'argent ne sont pas particulières seulement à d'imprudents dissipateurs ; elles sont quelquefois générales dans toute une ville de commerce et dans les pays environnants. La cause ordinaire en est dans la fureur qu'on a souvent d'entreprendre plus qu'on ne peut accomplir. » (*RN*, IV, i, p. 21)

Dans ces circonstances, la fixation d'un maximum légal au taux d'intérêt permet à la fois d'orienter le capital vers les activités à risque modéré, préférées par les entrepreneurs « sages » capables de maîtrise de soi, et de protéger les entrepreneurs dont la maîtrise des passions s'avère défaillante. L'absence d'une telle réglementation encourage, au contraire, la tendance à surestimer ses chances de succès. Les conséquences en dépasseraient alors les seuls « faiseurs de projets » : c'est une partie du capital de la nation qui serait détruite.

Conclusion

Smith présente ainsi une vision homogène de la nature humaine dans ses deux ouvrages majeurs. Dans la *TSM*, il décrit des individus mus par des passions qu'ils doivent parfois moduler pour devenir l'objet convenable de la sympathie de leurs semblables, ou être dignes de leur éloge. Dans la *RN*, c'est cette même vision de la nature humaine qui permet d'éclairer les comportements différenciés en matière d'accumulation et d'emprunt, mais aussi la volonté de Smith de voir réguler le marché du crédit.

Nous sommes donc loin de l'incompatibilité entre *TSM* et *RN* supposée par les auteurs du *Adam Smith Problem*, puisque c'est une véritable interdépendance que le philosophe écossais établit entre ses deux œuvres.

Bibliographie

Bessone M. et Biziou M. (dir.), 2009, *Adam Smith philosophe : de la morale à l'économie*, Paris, Presses Universitaires de Rennes.

Biziou M., 2000, « Kant et Smith, critiques de la philosophie morale de Hume », *Revue philosophique*, CLXXXX, 4, p. 449-464.

Biziou M., 2001, « Commerce et caractère chez La Bruyère et Adam Smith : la préhistoire de l'*homo œconomicus* », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 5, p. 11-36.

Bréban L., 2015, « The Smithian System of Sympathy : From Cognition to Emotion », *The Adam Smith Review*, 9.

Dellemotte J., 2005, « Sympathie, désir d'améliorer sa condition et penchant à l'échange », *Cahiers d'Économie Politique*, 48, p. 51-78.

Dellemotte J., 2011, «La cohérence d'Adam Smith, problèmes et solutions : une synthèse critique de la littérature après 1976 », *Économies et Sociétés*, PE 45, p. 2227-2265.

Diatkine D., 1991, « Présentation », *in* Smith A., 1776, p. 9-59.

Haakonssen K., 1981, *L'Art du législateur. La jurisprudence naturelle de David Hume et Adam Smith*, trad. F. Kearns, Paris, PUF, 1998.

Leloup S., 2000, « Pour en finir avec l'usure. L'enjeu de la controverse entre Adam Smith et Jeremy Bentham », *Revue économique*, 51 : 4, p. 913-936.

Leloup S., 2002, « Les entrepreneurs smithiens : le fils de l'homme pauvre, l'homme prudent et le faiseur de projets », *Cahiers d'économie politique*, 42, p. 75-87.

Smith A., 1759-1790, *Théorie des sentiments moraux*, traduction et préface de M. Biziou, C. Gautier & J.-F. Pradeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Smith A., 1776, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. Germain Garnier, préface de D. Diatkine, deux volumes, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

Texte 2 : Adam Smith, *Les principes qui guident et dirigent l'investigation philosophique, illustrés par l'histoire de l'astronomie* (1795)[55], section 3 ("De l'origine de la philosophie"), extrait.
Traduction française de P. Prevost (1797)

Toutefois les irrégularités de la nature ne sont pas toutes d'un genre imposant et terrible : quelques-unes n'offrent que des beautés ou des plaisirs. La même disposition d'esprit que nous avons décrite, fera envisager ces apparences avec sensibilité, avec amour, même avec des transports de reconnaissance; car ce dernier sentiment est excité par tout ce qui cause du plaisir. Un enfant caresse le fruit qui lui plait, comme il bat la pierre qui l'a blessé. Les notions du sauvage ne sont pas fort différentes. Les anciens Athéniens punissaient solennellement la hache qui avait été cause d'un meurtre accidentel. ils dressaient des autels et offraient des sacrifices à l'arc en-ciel. Des sentiments assez semblables germent en certaines occasions dans le cœur de l'homme civilisé; mais une prompte réflexion les réprime, et empêche qu'ils ne se dirigent vers des objets auxquels ils ne peuvent convenir. Au contraire, celui qui n'est guidé que par la passion et par une nature sauvage, ne veut d'autre preuve de convenance entre un sentiment et son objet, que d'éprouver que l'un excite l'autre dans son âme. Le respect et la reconnaissance que quelques apparences de la nature lui inspirent, le convainquent qu'elles sont des objets convenables de reconnaissance et de respect, et par conséquent qu'elles émanent de quelques êtres intelligents, qui doivent prendre plaisir à voir exprimer ces sentiments. Tout objet donc dans la nature. qui, par sa grandeur ou sa beauté, son utilité ou sa malfaisance, est assez considérable pour attirer son attention, et dont les opérations ne sont pas parfaitement régulières, sera, selon lui, mis en action par l'influence de quelque pouvoir invisible et volontaire. La mer est réduite au calme, ou soulevée par la tempête au gré de Neptune. La terre se couvre-t-elle d'une abondante moisson, c'est à Cérès qu'est due cette faveur. La vigne donne-t-elle une riche vendange, c'est l'effet de la libéralité de *Bacchus.* L'une et l'autre nous refusent-elles leurs présents, on l'attribue au courroux de ces divinités offensées. L'arbre qui alternativement sèche et fleurit, est habité par une Dryade dont les maladies et la guérison produisent ces diverses apparences. La source, qui tantôt coule avec abondance et tantôt tarit ou semble nous envier ses eaux, tantôt claires et limpides, tantôt troubles et limoneuses, n'éprouve ces changements que parce qu'elle est affectée de ceux auxquels est sujette la Naïade qui y fait sa demeure. Telle est l'origine du Polythéisme, et de cette superstition vulgaire qui attribue tous les événements irréguliers à la faveur ou au courroux de quelques êtres intelligents, quoique invisibles, dieux, démons, sorciers, fées ou génies; car on peut observer que dans toutes les religions polythéistes, parmi les sauvages. aussi bien que dans les premiers âges de l'antiquité païenne, les événements irréguliers de la nature sont les seuls qu'elles attribuent à l'action et au pouvoir de leurs divinités. Le feu brûle et l'eau rafraîchit; les corps pesants descendent, les substances plus légères volent et s'élèvent, par la nécessité de leur nature propre; et l'invisible main de Jupiter n'a jamais été employée à produire de tels effets. Mais le tonnerre et l'éclair, le ciel serein et la tempête, étaient attribués à sa faveur ou à sa colère. L'homme, la seule puissance douée d'intention et de dessein qui fût connue aux auteurs de ces opinion n'agit jamais que pour arrêter ou changer le cours que prendraient sans lui les événements naturels. Il était tout simple de penser que ces êtres intelligents que son imagination lui peignait, et qui lui étaient inconnus, agissaient dans les -mêmes vues, qu'ils n'employaient pas leur activité à favoriser le cours ordinaire des choses. lequel va de lui-même; mais bien à l'arrêter, à le fléchir, à le troubler. C'est ainsi que dans les premiers âges du monde, la superstition la plus vite et la plus pusillanime prit la place de la philosophie

[55] Publiée à titre posthume en 1795, l'*Histoire de l'astronomie* a été rédigée selon toutes probabilités avant la TMS.

Texte 3 : Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres et ensuite sur leurs propres actions,* partie IV, chapitre 1, extrait.
Traduction française de M. Biziou, C. Gautier & J.-F. Pradeau (PUF, 1999).

Notre imagination, qui est comme confinée et cloîtrée dans notre propre personne dans les moments de douleur et de chagrin, s'étend d'elle-même à tout ce qui nous entoure en temps de bien-être et de prospérité. Nous sommes alors enchantés par la beauté de l'arrangement qui règne dans les palais et l'économie des grands ; nous admirons la manière dont chaque chose est disposée afin de promouvoir leur bien-être, de prévenir leurs besoins, de satisfaire leurs souhaits, d'amuser et de divertir leurs désirs les plus frivoles. Si nous considérons la satisfaction réelle que toutes ces choses sont capables de produire, pour elle-même et indépendamment de la beauté de l'arrangement propre à la favoriser, elle nous apparaitra toujours au plus haut point méprisable et insignifiante. Mais nous la considérons rarement sous ce jours abstrait et philosophique. Nous la confondons naturellement en notre imagination avec l'ordre, le mouvement harmonieux et régulier du système, de la machine ou de l'économie au moyen desquels elle est produite. Les plaisirs de la richesse et de la grandeur, considérés sous cet aspect complexe, frappent l'imagination comme quelque chose de grand, de beau et de noble, dont l'obtention mérite amplement le labeur et l'angoisse que nous sommes si portés à lui consacré.

Et il est heureux que la nature nous abuse de cette manière. C'est cette illusion qui suscite et entretient le mouvement perpétuel de l'industrie du genre humain. C'est elle qui d'abord incita les hommes à cultiver la terre, à construire des maisons, à fonder des villes et des Etats, à inventer et améliorer toutes les sciences et tous les arts qui ennoblissent et embellissent la vie humaine ; c'est elle qui a changé entièrement la face du monde, qui a transformé les forêts naturelles incultes en plaines fertiles et agréables, fait de l'océan vierge et stérile un nouveau fonds de ressources et la grande route de communication entre les différentes nations de la

terre. (…) C’est indépendamment de tout fin que l’orgueilleux et insensible propriétaire se réjouit de l’étendue de ses champs, et c’est sans la moindre pensée pour les besoins de ses frères qu’il consomme en imagination toute la récolte qui les recouvre. Le proverbe familier et vulgaire selon lequel les yeux sont plus gros que le ventre n’a jamais été mieux vérifié qu’à son propos. Son estomac a une capacité qui n’est en rien à la mesure de l’immensité de ses désirs, et il ne pourra contenir rien de plus que celui du plus humble paysan. Quant au reste, le riche est tenu de le distribuer à ceux qui préparent, de la meilleure manière qui soit, cette petite part dont il fera lui-même usage, à ceux qui entretiennent le palais dans lequel cette petite part sera consommée, à ceux qui procurent et maintiennent en ordre les bibelots et les babioles qui sont employées dans l’économie de la grandeur. C’est de son luxe et de son caprice que tous obtiennent leur part des nécessités de la vie, qu’ils auraient en vain attendue de son humanité ou de sa justice. Le produit du sol fait vivre presque tous les hommes qu'il est susceptible de faire vivre. Les riches choisissent seulement dans cette quantité produite ce qui est le plus précieux et le plus agréable. Ils ne consomment guère plus que les pauvres et, en dépit de leur égoïsme et de leur rapacité naturelle, quoiqu'ils n'aspirent qu'à leur propre commodité, quoique l'unique fin qu'ils se proposent d'obtenir du labeur des milliers de bras qu'ils emploient soit la seule satisfaction de leurs vains et insatiables désirs, ils partagent tout de même avec les pauvres les produits des améliorations qu'ils réalisent. Ils sont conduits par une main invisible à accomplir presque la même distribution des nécessités de la vie que celle qui aurait eu lieu si la terre avait été divisée en portions égales entre tous ses habitants ; et ainsi, sans le vouloir, ils servent les intérêts de la société et donnent des moyens à la multiplication de l'espèce. Quand la Providence partagea la terre en un petit nombre de grand seigneurs, elle n’oublia ni n’abandonna ceux qui semblaient avoir été négligés dans la répartition. Eux aussi jouissent de leur part de tout ce que la terre produit. Et pour ce qui fait le réel bonheur de la vie humaine, ils ne sont en rien inférieurs à ceux qui pourraient sembler leur être si supérieurs. Quant au bien-être du corps et de l’esprit, tous les rangs différents de la société sont presque au même niveau, et le mendiant qui se chauffe au soleil sur le bord de la route possède cette sécurité pour laquelle les rois se battent.

Texte 4 : Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesse des nations*, livre IV(« Des systèmes d’économie politique »), chapitre 2, extrait.
Traduction française de Germain Garnier (1802)

Chapitre II : des entraves à l'importation seulement des marchandises qui sont de nature à être produites par l'industrie

En gênant, par de forts droits ou par une prohibition absolue, l'importation de ces sortes de marchandises qui peuvent être produites dans le pays, on assure plus ou moins à l'industrie nationale qui s'emploie à les produire, un monopole dans le marché intérieur.

(…)

Il n'y a pas de doute que ce monopole dans le marché intérieur ne donne souvent un grand encouragement à l'espèce particulière d'industrie qui en jouit, et que souvent il ne tourne vers ce genre d'emploi une portion du travail et des capitaux du pays, plus grande que celle qui y aurait été employée sans cela. - Mais ce qui n'est peut-être pas tout à fait aussi évident, c'est de savoir s'il tend à augmenter l'industrie générale de la société, ou à lui donner la direction la plus avantageuse.

L'industrie générale de la société ne peut jamais aller au-delà de ce que peut en employer le capital de la société. - De même que le nombre d'ouvriers que peut occuper un particulier doit être dans une proportion quelconque avec son capital, - de même le nombre de ceux que peuvent aussi constamment tenir occupés tous les membres qui composent une grande société, doit être dans une proportion quelconque avec la masse totale des capitaux de cette société, et ne peut jamais excéder cette proportion. Il n'y a pas de règlement de commerce qui soit capable d'augmenter l'industrie d'un pays au-delà de ce que le capital de ce pays en peut entretenir; tout ce qu'il peut faire, c'est de faire prendre à une portion de cette industrie une direction autre que celle qu'elle aurait prise sans cela, et il n'est pas certain que cette direction artificielle promette d'être plus avantageuse à la société que celle que l'industrie aurait suivie de son plein gré.

Chaque individu met sans cesse tous ses efforts à chercher, pour tout le capital dont il peut disposer, l'emploi le plus avantageux; il est bien vrai que c'est son propre bénéfice qu'il a en vue, et non celui de la société; mais les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent naturellement, ou plutôt nécessairement, à préférer précisément ce genre d'emploi même qui se trouve être le plus avantageux à la société.

Premièrement, chaque individu tâche d'employer son capital aussi près de lui qu'il le peut et, par conséquent, autant qu'il le peut, il tâche de faire valoir l'industrie nationale, pourvu qu'il puisse gagner par là les profits ordinaires que rendent les capitaux, ou guère moins.

Ainsi, à égalité de profits ou à peu près, tout marchand en gros préférera naturellement le commerce intérieur au commerce étranger de consommation, et le commerce étranger de consommation au commerce de transport. Dans le commerce intérieur, il ne perd jamais aussi longtemps son capital de vue que cela lui arrive fréquemment dans le commerce étranger de consommation; il est bien plus à portée de connaître le caractère des personnes auxquelles il a à se confier, ainsi que l'état de leurs affaires ; et s'il lui arrive d'avoir mal placé sa confiance, il connaît mieux les lois auxquelles il est obligé de recourir. Dans le commerce de transport, le capital du marchand est, pour ainsi dire, partagé entre deux pays étrangers, et il n'y en a aucune partie qui soit dans la nécessité de revenir dans le sien, ni qui soit immédiatement sous ses yeux et à son commandement.

(…)

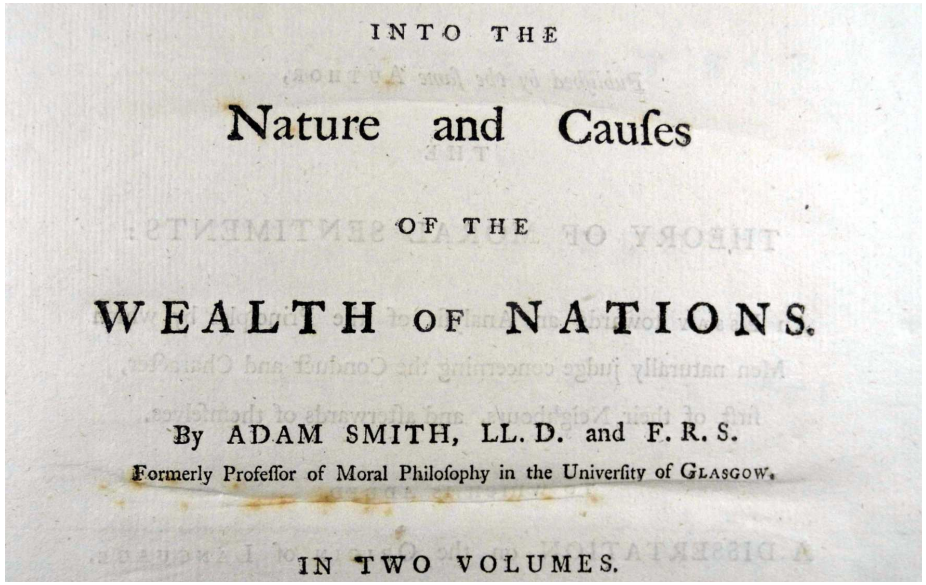
Le marché intérieur est donc, si je puis m'exprimer ainsi, le centre autour duquel les capitaux des habitants du pays vont toujours circulant, et vers lequel ils tendent sans cesse, quoique des causes particulières puissent quelquefois les en écarter et les repousser vers des emplois plus éloignés. Or, comme on l'a déjà fait voir, un capital employé dans le commerce intérieur met nécessairement en activité une plus grande quantité d'industrie nationale, et fournit de l'occupation et du revenu à un plus grand nombre d'habitants du pays qu'un pareil capital employé au commerce étranger de consommation, et un capital employé dans ce dernier genre de commerce a les mêmes avantages sur un pareil capital placé dans le commerce de transport. Par conséquent, à égalité ou presque égalité de profits, chaque individu incline naturellement à employer son capital de la manière qui promet de donner le plus d'appui à l'industrie nationale, et de fournir de l'occupation et du revenu à un plus grand nombre d'habitants du pays.

En second lieu, chaque individu qui emploie son capital à faire valoir l'industrie nationale, tâche nécessairement de diriger cette industrie de manière que le produit qu'elle donne ait la plus grande valeur possible.

Le produit de l'industrie est ce qu'elle ajoute au sujet ou à la matière à laquelle elle s'applique. Suivant que la valeur de ce produit sera plus grande ou plus petite, les produits de celui qui met l'industrie en œuvre seront aussi plus grands ou plus petits. Or, ce n'est que dans la vue du profit qu'un homme emploie son capital à faire valoir l'industrie et, par conséquent, il tâchera toujours d'employer son capital à faire valoir le genre d'industrie dont le produit promettra la plus grande valeur, ou dont on pourra espérer le plus d'argent ou d'autres marchandises en échange.

Mais le revenu annuel de toute société est toujours précisément égal à la valeur échangeable de tout le produit annuel de son industrie, ou plutôt c'est précisément la même chose que cette valeur échangeable. Par conséquent, puisque chaque individu tâche, le plus qu'il peut, 1° d'employer son capital à faire valoir l'industrie nationale, et - 2° de diriger cette industrie de manière à lui faire produire la plus grande valeur possible, chaque individu travaille nécessairement à rendre aussi grand que possible le revenu annuel de la société. A la vérité, son intention, en général, n'est pas en cela de servir l'intérêt public, et il ne sait même pas jusqu'à quel point il peut être utile à la société. En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté; et en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien

plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. Il est vrai que cette belle passion n'est pas très commune parmi les marchands, et qu'il ne faudrait pas de longs discours pour les en guérir.


INTO THE

Nature and Cauſes

OF THE

WEALTH OF NATIONS.

By ADAM SMITH, LL. D. and F. R. S.

Formerly Profeſſor of Moral Philoſophy in the Univerſity of GLASGOW.

IN TWO VOLUMES.

Texte 5 : Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la Richesse des nations*, livre IV (« Des systèmes d'économie politique »), chapitre 9, extrait.
Traduction française de Germain Garnier (1802)

On a déjà observé que la branche la plus étendue et la plus importante du commerce d'une nation était le commerce établi entre les habitants de la ville et ceux de la campagne. Les habitants de la ville tirent de la campagne le produit brut qui constitue à la fois la matière première de leur travail et le fonds de leur subsistance, et ils payent ce produit brut en renvoyant à la campagne une certaine portion de ce produit, manufacturée et préparée pour servir immédiatement à la consommation et à l'usage. Le commerce qui s'établit entre ces deux différentes classes du peuple consiste, en dernier résultat, dans l'échange d'une certaine quantité de produit brut contre une certaine quantité de produit manufacturé. Par conséquent, plus celui-ci est cher, plus l'autre sera à bon marché; et tout ce qui tend, dans un pays, à élever le produit du prix manufacturé, tend à abaisser celui du produit brut de la terre et, par là, à décourager l'agriculture. Plus sera petite la quantité de produit manufacturé qu'une quantité donnée de produit brut (ou, ce qui revient au même, le prix d'une quantité donnée de produit brut), sera en état d'acheter, plus sera petite la valeur échangeable de cette quantité donnée de produit brut, et moins alors le propriétaire se sentira encouragé à augmenter la quantité de ce produit par des améliorations sur la terre, ou le fermier par une culture plus soignée. D'ailleurs, tout ce qui tend à diminuer dans un pays le nombre des artisans et des manufacturiers, tend à diminuer le marché intérieur le plus important de tous les marchés pour le produit brut de la terre, et tend par là à décourager encore l'agriculture.

Par conséquent, ces systèmes, qui, donnant à l'agriculture la préférence sur tous les autres emplois, cherchent à la favoriser en imposant des gênes aux manufactures et au commerce étranger, agissent contre le but même qu'ils se proposent et découragent indirectement l'espèce même d'industrie qu'ils prétendent encourager. A cet égard, peut-être, ils sont encore plus inconséquents que le système mercantile lui-même. Celui-ci, en

encourageant les manufactures et le commerce étranger de préférence à l'agriculture, empêche une certaine portion du capital de la société d'aller au soutien d'une espèce d'industrie plus avantageuse, pour porter ce capital au soutien d'une autre qui ne l'est pas autant; mais au moins encourage-t-il réellement, en dernier résultat, l'espèce d'industrie dont il a intention de favoriser les progrès, tandis qu'au contraire ces systèmes agricoles finissent réellement par jeter un véritable découragement sur leur espèce favorite d'industrie.

C'est ainsi que tout système qui cherche ou, par des encouragements extraordinaires, à attirer vers une espèce particulière d'industrie une plus forte portion du capita1 de la société que celle qui s'y porterait naturellement, ou, par des entraves extraordinaires, à détourner forcément une partie de ce capital d'une espèce particulière d'industrie vers laquelle elle irait sans cela chercher un emploi, est un système réellement subversif de l'objet même qu'il se propose comme son principal et dernier terme. Bien loin de les accélérer, il retarde les progrès de la société vers l'opulence et l'agrandissement réels; bien loin de l'accroître, il diminue la valeur réelle du produit annuel des terres et du travail de la société.

Ainsi, en écartant entièrement tous ces systèmes ou de préférence ou d'entraves, le système simple et facile de la liberté naturelle vient se présenter de lui-même et se trouve tout établi. Tout homme, tant qu'il n'enfreint pas les lois de la justice, demeure en pleine liberté de suivre la route que lui montre son intérêt, et de porter où il lui plaît son industrie et son capital, concurremment avec ceux de toute autre classe d'hommes. Le souverain se trouve entièrement débarrassé d'une charge qu'il ne pourrait essayer de remplir sans s'exposer infailliblement à se voir sans cesse trompé de mille manières, et pour l'accomplissement convenable de laquelle il n'y a aucune sagesse humaine ni connaissance qui puissent suffire, la charge d'être le surintendant de l'industrie des particuliers, de la diriger vers les emplois les mieux assortis à l'intérêt général de la société.

Dans le système de la liberté naturelle, le souverain n'a que trois devoirs à remplir ; trois devoirs, à la vérité, d'une haute importance, mais clairs, simples et à la portée d'une intelligence ordinaire. - Le premier, c'est le devoir de défendre la société de tout acte de violence ou d'invasion de la part des autres sociétés indépendantes. - Le second, c'est le devoir de protéger, autant qu'il est possible, chaque membre de la société contre l'injustice ou l'oppression de tout autre membre, ou bien le devoir d'établir une administration exacte de la justice. - Et le troisième, c'est le devoir d'ériger et d'entretenir certains ouvrages publics et certaines institutions que l'intérêt privé d'un particulier ou de quelques particuliers ne pourrait jamais les porter à ériger ou à entretenir, parce que jamais le profit n'en rembourserait la dépense à un particulier ou à quelques particuliers, quoiqu'à l'égard d'une grande société ce profit fasse beaucoup plus que rembourser les dépenses.

Ces différents devoirs du souverain supposent nécessairement, pour les remplir convenablement, une certaine dépense; et cette dépense aussi exige nécessairement un certain revenu pour la soutenir. Ainsi, dans le livre suivant, je tâcherai d'exposer, - premièrement, quelles sont les dépenses nécessaires du souverain ou de la république; quelles de ces dépenses doivent être défrayées par une contribution générale de la société entière, et quelles autres doivent l'être par la contribution d'une partie seulement de la société ou de quelques-uns de ses membres en particulier. - Secondement, quelles sont les différentes méthodes de faire contribuer la société entière à l'acquit des dépenses qui sont à la charge de la société entière, et quels sont les principaux avantages et inconvénients de chacune de ces méthodes.

Questions de compréhension

Texte 1

1) A quels auteurs évoqués précédemment répond la *Théorie des sentiments moraux* ?

2) Quels liens peut-on établir entre la philosophie morale et l'économie politique de Smith ?

Texte 2

3) Vous semble-t-il approprié à la lecture du texte de qualifier la « main invisible » de principe ou de théorème ?

Texte 3

4) A quel auteur vu dans un dossier précédent Smith emprunte-t-il sans le mentionner ?

Texte 4

5) Retrouvez les arguments anti mercantilistes de l'auteur et une illustration du « système de la liberté naturelle » défini texte 5.

Texte 5

6) La définition du « système de la liberté naturelle » limite-t-elle l'action de l'Etat à ses fonctions régaliennes ?

Bibliographie

Sources primaires

ARISTOTE, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997

HOBBES Thomas, *Le citoyen ou les fondements du politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Garnier-Flammarion, [1642] 1982

HOBBES Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, [1651] 1971

LOCKE John, *Le second traité de gouvernement*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Presses Universitaires de France, [1690] 1994

MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. J. Anglade, Paris, Le livre de poche, [1532] 1972

MANDEVILLE Bernard (1714), *La fable des abeilles*, trad. L. & P. Carrive, Paris, Vrin, 1974.

MARX K. & ENGELS F., *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, 1974.

MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique* (8 vol.), trad. J. Roy, Paris, Editions Sociales, [1867] 1959

MONTESQUIEU (1748), *De L'esprit des lois* , Paris, Garnier frères, 1973.

MORE Thomas, *L'Utopie*, trad. V. Stouvenel, Paris, Librio, [1516], 2003

SMITH Adam, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (2 vol.), trad. G. Garnier, Paris, Garnier-Flammarion, [1776] 1991

SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier & J.-F. Pradeau, Paris, Presses Universitaires de France, [1759] 1999

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Edition du Cerf, [1266-73] 1984-90

Sources secondaires

BERAUD Alain & FACCARELLO Gilbert dir., *Nouvelle histoire de la pensée économique* (3 vol.), Paris, La Découverte, 1993.

BIZIOU Michaël, « Commerce et caractère chez La Bruyère et Adam Smith : la préhistoire de l'*homo œconomicus* », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 5, pp. 11-36, 2001.

DELLEMOTTE Jean, « Sympathie, désir d'améliorer sa condition et penchant à l'échange », *Cahiers d'économie politique*, n°48, pp. 51-78, 2005.

DELLEMOTTE Jean, « La "main invisible" d'Adam Smith : pour en finir avec les idées reçues », *L'économie politique*, n°44, pp.28-41, 2009

DELLEMOTTE Jean, *Histoire des idées économiques*, Dunod, 2017.

DENIS Henri, *Histoire de la pensée économique*, 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2008

DUMONT Louis (1977), *Homo æqualis I, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

HALEVY Elie (1901-1904), *La formation du radicalisme philosophique*, 3 volumes, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

HIRSCHMAN Albert (1977), *Les passions et les intérêts. Les justifications politiques du libéralisme avant son apogée*, Paris, Presses Universitaires de France, [1977] 1980

LAPIDUS André, « Une introduction à la pensée économique médiévale » *in* Béraud & Facarello dir., 1993

ROSANVALLON Pierre, *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, [1979] 1999

VERGARA Francisco, *Les fondements philosophiques du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2002

Bibliothèques numériques

Les Classiques des sciences sociales, bibliothèque numérique de l'Université de Chicoutimi au Québec, http://classiques.uqac.ca/

Institut docteur évangélique, œuvres complètes de Thomas d'Aquin en français, http://docteurangelique.free.fr

Library of Economics and Liberty, bibliothèque virtuelle du Liberty Fund (ouvrages en anglais), http://www.econlib.org

Marxists Internet Archive, œuvres complètes de Marx, Engels, *etc.* disponibles en français, https://www.marxists.org/francais/

The Online Library of Liberty, bibliothèque numérique du Liberty Fund (ouvrages en anglais), http://oll.libertyfund.org/

Nombreuses éditions anciennes en fac-similé pdf sur https://gallica.bnf.fr/, https://books.google.fr/ et https://archive.org/