

# La « liberté du commerce » et la naissance de l'idée de marché comme lien social \*

*Gilbert Faccarello*

L'idée selon laquelle une société pourrait ne pas être régulée de manière directe par les liens politiques, moraux et religieux qui existent entre les personnes qui la constituent, mais au contraire de manière indirecte — et presque inconsciente — au travers des rapports que ces personnes établissent entre elles sur les marchés, est une idée relativement récente. Elle émerge, on le sait, avec la doctrine de la « liberté du commerce ».

Le récit de son émergence et de son développement a pu varier selon les auteurs et selon les époques, mais les nombreuses recherches et discussions qui ont eu lieu au cours de ces trois dernières décennies en histoire de la pensée économique et en histoire des idées ont permis de préciser les choses de manière remarquable. Tout d'abord parce que les études qui se sont multipliées sur Adam Smith<sup>1</sup>, en portant leur attention sur les liens forts et significatifs qui existent entre les différentes parties de son œuvre, ont mis à bas la statue déjà vacillante d'un Smith « économiste » et « père fondateur » de ce qui n'a été appelé que plus tard le « libéralisme économique ». Ensuite, et c'est ce qui nous intéresse ici, parce qu'un grand nombre d'autres enquêtes a permis de mieux

---

\* Publié dans Philippe Nemo et Jean Petitot (sous la direction de), *Histoire du libéralisme en Europe*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006 : 205-253.

<sup>1</sup> On peut se faire une idée de la vitalité des études sur Smith et de leur renouveau en se reportant aux articles de Brown (1977) et de Tribe (1999), ainsi qu'à quelques-uns des ouvrages parus depuis : Griswold (1999), Fleischacker (1999, 2004), Vivenza (2001), Otteson (2002), Tribe (2002), Bizou (2003) ou Force (2003) par exemple. Sur la réception de Smith en France, voir Carpenter (2002) et Faccarello et Steiner (2002).

connaître l'histoire et les enjeux des débats — philosophiques, religieux, économiques — qui emplirent les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et dont la *Richesse des nations* n'est qu'un écho.

Dans les pages qui suivent, nous nous arrêterons sur deux moments de cette histoire : sur ce que l'on peut aujourd'hui considérer comme l'acte de naissance de l'idée de marché comme lien social avec Pierre de Boisguilbert (1646-1714) ; et sur un instant essentiel de son évolution avec Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781). L'œuvre de Boisguilbert est marquée par la publication du *Détail de la France* en 1695, et d'un ensemble d'écrits en 1707 — dont une reprise du *Détail*, le *Traité [...] des grains*, le second *Factum de la France* ou la *Dissertation de la nature des richesses* — sous le titre trompeur de *Testament politique de M. de Vauban*. Elles sont citées dans l'édition de référence, celle de l'INED (Boisguilbert 1966), qui inclut en outre la publication de nombreux manuscrits. Les écrits de Turgot — dont peu furent publiés de son vivant — sont mieux connus : ils sont cités dans l'édition à ce jour la plus complète, celle de Gustave Schelle (Turgot 1913-23).

Mais avant d'aborder ces deux auteurs fondateurs, il convient de se pencher sur quelques concepts fondamentaux de l'analyse et sur le moment décisif représenté par les *Essais de morale* de Pierre Nicole (1625-1695) et la philosophie janséniste qu'ils développent. Car si Boisguilbert écrit à la fin du « long » XVII<sup>e</sup> siècle, à une époque où la situation économique et financière du royaume de France semblait désespérée ; et si, comme d'autres écrits de la période, son œuvre se présente d'emblée comme un discours sur l'économie, et même comme un discours empirique dégageant des remèdes pour sortir le royaume du marasme ; il ne faut cependant pas s'y tromper : ce discours, fortement charpenté malgré les apparences, constitue aussi une réponse à des questions de morale, de religion et de politique qui traversent le siècle. En réalité, la « théorie économique » que présente cet auteur, reprise plus tard par Quesnay comme par Turgot, résulte de la sécularisation de thèmes moraux et religieux.

## 1. Le siècle du Moi Soleil

Le XVII<sup>e</sup> siècle français a été désigné à juste titre comme le « siècle de saint Augustin ». Boisguilbert fréquenta les Petites Écoles de Port-Royal (Hecht 1966). Janséniste, il hérita des principales interrogations que ce courant de pensée, et en particulier Pierre Nicole, développa en philosophie morale et religieuse<sup>2</sup>. Trois termes centraux — *passions, intérêt, amour-propre* — revenant avec insistance, quelques précisions s'imposent tout d'abord à leur sujet<sup>3</sup>.

### *Passions, intérêt, amour-propre*

Le discours sur les passions, on le sait, est ancien. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les principales autorités sont Augustin et Thomas d'Aquin. L'approche est en termes de philosophie morale et religieuse et Jean-François Senault, de l'Oratoire, l'illustre de manière remarquée avec un ouvrage intitulé *De l'Usage des passions* (1641). Mais, à l'époque, ce type de discours n'était pas le seul : une autre approche relevait plus proprement de la médecine et de la physique, et il semble même que, au début du siècle, elle ait été dominante. Elle culmine avec *Les Passions de l'âme* de Descartes (1649)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Sur Nicole, voir en particulier James (1972) ; Tocanne (1978) ; Keohane (1980) ; Faccarello (1986). Jean Domat, qui collabore avec Pascal et Nicole, développe des thèmes semblables dans son *Traité des lois* (1689 ; cf. Keohane 1980 ; Faccarello 1986). Pour une première approche de l'augustinisme et du jansénisme, voir Marrou (1955), Cognet (1961), Taveneaux (1965) et Delumeau (1971).

<sup>3</sup> Sur ce thème, la littérature récente ou plus ancienne est abondante. Voir en particulier Auerbach 1941 ; Levi, 1964 ; Hirschman, 1977 ; Tocanne (1978) ; Myers (1983) ; Ornaghi (1984) ; Faccarello (1986) ; Bodei (1991) Taranto (1992) ; Lazzeri (1995) ; James (1997) ; Lazzeri & Reynié (1998) ; Ornaghi & Cotellessa (2000) ; Force (2003). On peut aussi se reporter à Caillé, Lazzeri et Sennelart (2001).

<sup>4</sup> Ce dernier ouvrage marque par ailleurs, avec les œuvres de Hobbes et de Spinoza, un changement important de perspective dans l'étude des passions : le passage d'un discours où l'on se demande comment agir sur les passions — repérées de manière empiriques — à une approche qui entend d'abord étudier les passions pour elles-mêmes, de manière théorique, en tant qu'éléments d'une science de l'homme (Moreau, 2003). Un commentaire très complet de Descartes a récemment été publié (Kambouchner 1995).

En général, quelle que soit l'approche, la référence aux passions renvoie à quelque chose — d'éventuellement violent — que l'être humain subit, et qui peut également contrarier la raison. Le *Dictionnaire universel* de Furetière, plus complet sur ce point que ne le sera celui de l'Académie, relève les différents sens du mot : de la souffrance corporelle à la Passion du Christ, de la passion de l'amour à « tout désir violent ou inclination qui nous donne de l'affection pour quelque chose. » De manière plus précise, il aborde aussi le domaine de la physique où le terme est « opposé à action », et de la philosophie morale :

« Passion, en Morale, se dit des différentes agitations de l'âme selon les divers objets qui se présentent à ses sens. Les Philosophes ne s'accordent pas sur le nombre des passions. [...] Voyez l'Abrégé de Gassendi, & surtout Monsieur Descartes qui a fait un beau *Traité des Passions* d'une manière physique. Coeffeteau a fait le *Tableau des Passions* ; La Chambre, les *Caractères des Passions* ; Le père Senault, l'*Usage des Passions*. »

La caractérisation, chez chaque auteur, de la nature des passions et de leur nombre varie selon la conception que chacun se fait de l'âme. Le rôle que jouent ces passions et le jugement que l'on peut porter sur elles varie donc également. Les options, cependant, s'offrent en nombre limité : nous en retiendrons deux principales. Pour les néostoïciens, et ceux que l'on a appelé les représentants de l'humanisme chrétien, les passions sont jugées négativement car moralement condamnables. Il faut les réprimer, ce qui est possible par l'usage de la raison : l'homme doit trouver en lui-même la force nécessaire pour mener cette tâche à bien. Pour les augustiniens, en revanche, la répression n'est pas possible. La nature de l'homme est dépravée et la raison, lorsqu'elle demeure, est trop faible non seulement pour réprimer les passions, mais pour vouloir même cette répression. Et si la raison seule ne peut agir ainsi sur les passions, c'est que ces passions constituent un élément fondamental et premier de la constitution de l'homme. Dieu les a voulues ainsi, il est donc illusoire de penser que l'on puisse en faire l'économie.

Avant de revenir sur ce thème, penchons-nous sur le terme *intérêt*<sup>5</sup>, étroitement lié à notre sujet, et tournons-nous de nouveau vers les dictionnaires de l'époque. Le *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1694, donne de l'intérêt une définition qui souligne à la fois le sens général du terme et la multiplicité de ses domaines d'application.

« Intérêt [...] Ce qui importe, ce qui convient en quelque manière que ce soit, ou à l'honneur, ou à l'utilité, ou à la satisfaction de quelqu'un ».

Il rapporte également, pêle-mêle, une série d'expressions qui traduisent cette polyvalence, de « intérêt public, général, commun, intérêt de famille, intérêt particulier, intérêt d'honneur, intérêt pécuniaire » à « intérêt d'État » et « intérêt des princes ». Dans ses commentaires, le *Dictionnaire* explique quelques expressions usuelles, d'où il ressort que la référence à l'utilité et au gain monétaire n'est pas dominante :

« *Intérêt* se prend aussi quelquefois absolument pour ce qui concerne la seule utilité [...]. Il se prend aussi pour le profit qu'on retire de l'argent qu'on a prêté ».

Le *Dictionnaire de Trévoux*, en 1704, donne du vocable une définition similaire. Dans ses développements, il précise également que le terme « signifie quelquefois en Morale, passion. Un juge, un médiateur, doivent être sans *intérêt*, sans passion ». Pour ce qui est du terme « intéresser », il insiste sur son utilisation dans les débats religieux du temps.

« Les Mystiques appellent *amour intéressé*, l'amour de Dieu qui a pour objet la récompense, et la béatitude, parce que c'est un amour mercenaire, et qui a l'intérêt propre pour motif principal ».

Pour comprendre ces définitions, il faut se souvenir que le terme *intérêt* est d'origine principalement juridique et a d'abord désigné non seulement un *dommage* subi — ce que l'on retrouve dans l'expression « dommages et intérêts » — mais aussi la *réparation*, monétaire ou non, de ce dommage, puis

---

<sup>5</sup> Ornaghi (1984) ; Taranto (1992) ; Lazzeri (1995) ; Ornaghi & Cotellessa (2000).

généralement la rémunération d'un prêt. Ce dernier sens s'est affirmé à l'occasion des débats sur l'usure et s'impose peu à peu sans toutefois éclipser totalement le premier que l'on retrouve encore à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> — mais le *Dictionnaire de l'Académie française* le considère comme un sens désormais marginal.

Ce qui frappe à la lecture des définitions, c'est l'extension considérable de l'utilisation du vocable hors de son champ d'origine qui lui conférait une connotation matérielle. La « dématérialisation » de la notion, comme l'ont montré les recherches récentes, est le résultat d'une évolution qui se produit parallèlement dans la pensée politique et dans la pensée religieuse (Taranto 1992, Lazzeri 1995).

Pour ce qui concerne le premier mouvement, il est principalement l'œuvre de Francesco Guicciardini au XVI<sup>e</sup> siècle et d'Henri de Rohan<sup>6</sup> au début du XVII<sup>e</sup>. La réflexion concerne la politique des Princes — puis la raison d'État — mais s'étend aisément au comportement des particuliers. L'intérêt d'un Prince est un « intérêt de position » qui résulte de l'analyse de son environnement et de la prise en compte des intérêts des acteurs qui l'entourent. Il est un principe d'action, en ce sens qu'il dicte la conduite à tenir dans les circonstances données, et il est aussi un principe de prévision de la conduite des autres : car au-delà des discours — qui peuvent être trompeurs — leurs intérêts, une fois connus, déterminent leur conduite. *Intérêt* acquiert alors la signification d'un avantage quelconque, économique bien sûr, mais aussi politique ou moral ; il est connoté par l'idée d'une stratégie clairvoyante visant à conserver ou à acquérir un avantage, ou à se défaire d'un désavantage.

---

<sup>6</sup> *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, 1638. C'est la traduction de cet ouvrage en anglais par Henry Hunt — *A Treatise of the Interest of the Princes and States of Christendome*, 1640 — qui créa l'usage et la vogue immédiate du vocabulaire de l'intérêt outre-Manche, et qui aboutit, en peu de temps, à la formule « Interest will not lie » (Gunn 1968, 1969). La traduction est rééditée dès 1641, puis en 1660. Notons que l'ouvrage de Senault (1641) est lui aussi traduit en langue anglaise — *The Use of Passions* — 1649, par Henry Carey of Monmouth, traduction rééditée en 1671.

La dématérialisation de l'intérêt a aussi lieu dans la pensée religieuse espagnole, chez les mystiques comme Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix. Il est en effet question d'*intéret* pour Dieu, à la fois de manière positive lorsqu'il s'agit d'une volonté de réaliser, par pur amour pour Dieu, ses commandements ; et de manière négative lorsqu'il s'agit d'un intérêt pour Dieu dicté par l'espérance d'un avantage quelconque que l'on peut retirer de la pratique : qu'il s'agisse, par exemple, d'une satisfaction personnelle découlant de l'observance des préceptes de la religion, ou bien de la volonté d'éviter la damnation — c'est ce que rapporte le *Dictionnaire de Trévoux*.

De cette double évolution, il résulte que, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, le mot *intéret* revêt bien le sens général d'un avantage à réaliser quelle que soit sa nature — La Rochefoucauld le précise encore en introduisant la cinquième édition de ses *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1678) : « par le mot d'*Intéret*, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire ». Le mot renvoie également à l'idée d'un comportement lucide et calculateur, d'une analyse claire et rationnelle d'une situation donnée.

Cette caractérisation, cependant, semble contestée par d'autres précisions que l'on trouve dans les mêmes textes. La Rochefoucauld note que l'intérêt peut aveugler — et c'est l'option retenue par Blaise Pascal (L. 44) et Jacques Esprit (1678 : 112). L'idée est également reprise par le *Dictionnaire de l'Académie française* : « la plupart des gens n'entendent pas leurs intérêts, sont aveugles dans leurs intérêts ». Il en est ainsi, en fait, parce que l'analyse de l'intérêt ou des intérêts ne saurait être dissociée de celle des *passions*. Ici intervient un élément fortement perturbateur. D'un côté, la variété et la force des passions, comme la colère ou l'orgueil par exemple, peuvent former un écran qui, faussant l'analyse, empêche de percevoir clairement les véritables intérêts liés à une situation donnée. D'un autre côté, même si ce n'est pas le cas et donc si ces intérêts sont exactement déterminés, les autres passions et les autres intérêts qui y sont liés peuvent interférer et empêcher la réalisation des premiers.

C'est ainsi que ce type de discours mène inévitablement à la prise en compte de l'*amour-propre*. Comme le remarque le *Dictionnaire de Trévoux* :

« On dit proverbialement, que l'intérêt nous aveugle [...] pour dire que notre amour-propre [...] ne nous fait pas connaître nos défauts, le faible de notre cause ».

Cette expression d'*amour-propre*, ou amour que l'être humain se porte à lui-même, provient également du vocabulaire religieux et est liée au dogme du péché originel — voir ci-dessous. Au XVII<sup>e</sup> siècle, elle doit être prise dans le sens péjoratif d'égoïsme, d'amour *exclusif* que l'être a pour lui-même. Cette caractérisation est évidemment très négative, et doit être distinguée de l'expression plus neutre d'*amour de soi* que certains auteurs — François de Sales, Jean-Pierre Camus, Jean de Silhon... — avancent pour marquer le fait que l'être humain peut et doit légitimement se préoccuper de sa propre conservation, voulue par Dieu<sup>7</sup>.

Les discours sur l'intérêt, sur les passions et sur l'amour-propre se mêlent donc inévitablement et les concepts sont parfois confondus. Il convient cependant de les distinguer dans la mesure du possible, par exemple de la manière suivante : (i) l'intérêt constitue un avantage potentiel, défini autant que possible de manière rationnelle ; (ii) il est lié à une passion donnée, qu'il convient chaque fois de préciser : dans le domaine de l'économie, cette passion est l'*avarice* (au sens ancien), la *cupidité* ; (iii) l'intérêt est ainsi un motif d'action pour l'amour-propre, dont il constitue l'« âme »<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Il est cependant symptomatique que, même dans ce contexte, les auteurs demeurent attentifs à l'aspect négatif de l'expression — l'amour *exclusif* de soi-même — et sont conscients de la tendance de l'être à glisser plus ou moins rapidement dans cette direction, allant donc au-delà du simple devoir d'auto-conservation. C'est pourquoi, précisent-ils toujours, cet amour de soi doit rester « modéré ».

<sup>8</sup> La Rochefocauld, maxime 510 (posthume). « L'intérêt est l'âme de l'amour-propre, de sorte que comme le corps, privé de son âme, est sans vue, sans ouïe, sans connaissance, sans sentiment et sans mouvement, de même, l'amour-propre séparé, s'il le faut dire ainsi, de son intérêt, ne voit, n'entend, ne sent et ne se remus plus. »



*Augustinisme et jansénisme*

L'augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle, surtout dans sa version janséniste, met l'accent sur les écrits les plus rigoristes et les plus pessimistes de saint Augustin. Dans l'opposition marquée entre la Cité de Dieu et la cité des hommes, entre les figures emblématiques de Jésus-Christ et d'Adam, l'accent est placé sur le Péché originel, sur la Chute et sur la dépravation complète de la nature humaine qui en résulte. L'homme remplace dans son cœur le Souverain bien, qui est Dieu, par sa propre personne ; il substitue à l'amour de Dieu l'amour de soi-même, ou *amour-propre*, il vit dans la concupiscence ; la satisfaction des besoins liés à cet égoïsme constitutif devient dès lors sa préoccupation exclusive. De là s'ensuit un triple questionnement moral, religieux et politique.

Le *problème moral*, en premier lieu, est celui de la possibilité même d'une action vertueuse. La nature humaine est si définitivement corrompue que la charité et la vertu ne sont que des apparences trompeuses qu'il faut démasquer : c'est ce à quoi s'emploient allègrement les théologiens augustiniens et les moralistes du siècle (Senault, Pascal, Esprit, La Rochefoucauld, La Bruyère, Nicole, etc) dans une vaste entreprise de « démolition du héros », pour reprendre l'heureuse expression de Paul Bénichou (1948 : chap. 4). Mais avec le héros stoïcien, c'est aussi le chrétien qui est mis à bas, répétant ainsi le moment de la Chute. Avancez donc l'exemple d'un acte de charité, ou d'une action vertueuse : on y fera immédiatement paraître les mouvements secrets de l'amour-propre qui, en réalité, y ont donné lieu. Une illustration éloquent de cet état d'esprit est le traité de Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaine* (1678) — ouvrage qui fournit par ailleurs nombre de citations au *Dictionnaire de Trévoux* pour les entrées 'Intéressé' et 'Intérêt'.

L'amour-propre est au centre de tout. Le « siècle de saint Augustin » est aussi celui du « Moi Soleil ». Cette dissection du cœur humain révèle à quel point chacun avance masqué : se pose alors un problème de discernement de la vérité, dans le domaine privé comme dans la sphère publique.

Le *problème religieux*, en deuxième lieu, est celui du salut. La nature humaine étant à ce point dépravée, peut-on seulement encore aimer Dieu ? Et peut-on être sauvé ? Sur ce thème, l'augustinisme rigoriste se distingue par son pessimisme. L'âme humaine est tellement corrompue qu'elle ne saurait, par ses propres moyens, parvenir au salut. Seul Dieu, par la « prédestination gratuite » et la « grâce efficace » qu'il peut octroyer — d'une manière impénétrable à l'esprit humain — peut permettre aux hommes de se racheter. En octroyant sa grâce, Dieu permet seulement aux efforts effectués en vue du salut d'atteindre inmanquablement leur but : il n'en dispense pas. Et sans cette grâce, ces efforts demeureraient vains. Ils se borneraient à neutraliser certaines passions en les opposant les unes aux autres et le résultat ne serait qu'une vertu païenne. Car outre le fait qu'il est toujours dangereux d'encourager certaines passions pour lutter contre d'autres, l'issue du combat ne fait aucun doute, et n'aboutit qu'à valoriser une passion particulière — l'orgueil, par exemple, comme chez les stoïciens.

Comment donc les hommes rechercheraient-ils le salut si l'amour-propre règne en maître et leur masque Dieu ? Certains théologiens reconnaissent qu'il reste à l'homme quelques lueurs de raison, mais ils affirment aussi que cette raison est trop faible et trop inféodée aux passions pour conduire à l'amour de Dieu. Si cette recherche existe, elle ne peut avoir lieu que mue par l'amour-propre ; elle se fait, elle aussi, en vue d'un avantage futur sous forme de récompenses et de bienfaits divins. Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont puisque Dieu les a voulus ainsi après la Chute, et il ne sert à rien d'exiger d'eux une attitude dont ils sont, de par leur constitution même, incapables. Voilà un point sur lequel s'accordèrent, à des degrés divers, la plupart des théologiens, mais qui fut refusé avec force par les tenants de la doctrine du « pur amour »<sup>9</sup>.

Le *problème politique*, enfin, est celui du lien entre les hommes, et de la nature de l'obéissance et de la soumission dans un contexte où les amour-

---

<sup>9</sup> Sur la querelle du « pur amour », une référence récente utile est Terestchenko (2000).

propres se heurtent inévitablement. Si chacun ne suit que ses propres passions et n'agit que pour satisfaire son amour-propre, l'existence d'une société devient problématique, car « il est absolument nécessaire afin que la société des hommes subsiste, qu'ils s'aiment et se respectent les uns les autres » (Nicole 1671 : 231). Mais :

« [...] l'amour-propre des autres hommes s'oppose à tous les désirs du nôtre. Nous voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, plussent sous nous, qu'ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire. Et non seulement ils n'en ont aucune envie, mais ils nous trouvent ridicules de le prétendre, et ils sont prêts de tout faire, non seulement pour nous empêcher de réussir dans nos désirs, mais pour nous assujettir aux leurs. Voilà donc par là tous les hommes aux mains les uns avec les autres » (Nicole 1675 : 116).

Mais les sociétés existent et perdurent : il existe donc une régulation des comportements. Comment opère-t-elle ? Certainement pas par la raison qui ne fonctionne pas plus dans ce domaine qu'au niveau de la moralité des hommes : il faut « régler un hôpital de fous » (Pascal : L 533). La solution, ici, est opposée à celle adoptée pour résoudre le problème de la moralité chrétienne et de la transformation des vices en vertus — où seule la grâce pouvait être efficace et où il était hors de question d'équilibrer ou de neutraliser les passions en les faisant jouer les unes contre les autres. Dans le domaine social, il ne s'agit pas de salut ni d'authenticité de la vertu : il s'agit d'instaurer et de réguler une société d'hommes déchus *au moyen de cette déchéance elle-même* : « l'amour-propre qui est la cause de cette guerre, saura bien le moyen de les [les hommes] faire vivre en paix » (Nicole 1675 : 117). « Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. » (Pascal : L 106). L'instauration et le maintien de sociétés politiques se fait par la raison du plus fort et par le jeu des différentes passions, au premier rang de laquelle figure la crainte de la mort.

## **2. Le moment Pierre Nicole**

### *Le thème de l'amour-propre « éclairé »*

Outre la présence de l'amour-propre, deux autres traits caractérisent l'état de péché qui suit la Chute. Tout d'abord les hommes ne sont pas autosuffisants : ils « sont liés entre eux par une infinité de besoins, qui les obligent par nécessité de vivre en société, chacun en particulier ne pouvant se passer des autres ; et cette société est conforme à l'ordre de Dieu, puisqu'il permet ces besoins pour cette fin » (Nicole 1671 : 321). Pour satisfaire à ces besoins, le travail est considéré comme une pénitence générale à laquelle personne ne devrait pouvoir échapper.

Ensuite, l'état de péché multiplie les besoins comme pour mieux enferrer les hommes déchus en accroissant la nécessité des travaux et l'interdépendance des hommes. En cherchant à satisfaire à leur indigence, ceux-ci « ne font qu'augmenter leurs besoins et leurs nécessités, et leur faiblesse par conséquent [...]. *Celui qui a besoin de beaucoup de choses [...] est esclave de beaucoup de choses, il est lui-même serviteur de ses serviteurs, et il en dépend plus qu'ils ne dépendent de lui.* De sorte que l'augmentation des besoins et des honneurs de ce monde [...] nous réduit ainsi à une misère plus effective » (Nicole 1671 : 56-57). La question de la cohésion sociale est ainsi précisée : l'interdépendance des hommes requiert leur coopération, mais leur concupiscence dicte l'attitude contraire.

Posé en ces termes — que Boisguilbert reprendra presque mot pour mot — le problème trouve sa solution dans la source même des maux. L'homme agit par une sorte de *ruse de la passion* : « [...] ce n'est pas la raison qui se sert des passions, mais les passions qui se servent de la raison pour arriver à leur fin » (*ibid.* 43). Il s'astreint à toutes sortes de règles et de faux-semblants. L'amour-propre se transforme en « amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts » (Nicole 1675 : 115). Les hommes substituent « l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser. Les uns tâchent de se rendre

utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour recevoir. C'est la source et le fondement de tout commerce<sup>10</sup> qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières » (*ibid.* : 118-119). L'amour-propre éclairé n'est rien d'autre que *l'honnêteté humaine*, « un amour-propre intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins » (*ibid.* : 126).

Bien qu'intérieurement corrompue, la société apparaît généreuse, pacifique et honnête ; mue par l'amour-propre, celui-ci y demeure dissimulé aux regards ; en absence de charité, tout semble cependant en provenir : « l'amour-propre s'accommode à tout pour s'accommoder de tout ; et il sait si bien assortir ses différentes démarches à toutes ses vues, qu'il se plie à tous les devoirs, jusqu'à contrefaire toutes les vertus » (*ibid.* : 26).

Dans un passage remarquable<sup>11</sup>, Nicole dépeint en ces termes l'harmonie qui en résulte pour un État (Nicole 1670 : 204-205) :

« On trouve par exemple presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts à servir ceux qui passent, et qui ont des logis tout préparés à les recevoir. On en dispose comme on veut. On leur commande ; et ils obéissent. Ils croient qu'on leur fait plaisir d'accepter leurs services. Ils ne s'excusent jamais de rendre les assistances qu'on leur demande. Qu'y aurait-il de plus admirable que ces personnes s'ils [sic] étaient animés de la charité ? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui les fait de si bonne grâce, qu'elle veut bien qu'on lui impute comme une faveur de l'avoir employée à nous rendre ces services. Quelle charité serait-ce que de bâtir une maison toute entière pour un autre, de la meubler, de la tapisser, de la lui rendre la clef à la main ? La cupidité le fera gaiement. Quelle charité d'aller quérir des remèdes aux Indes, de s'abaisser aux plus vils ministères, et de rendre aux autres les services les plus bas et les plus pénibles ? La cupidité fait tout cela sans s'en plaindre ».

Ici réside l'innovation opérée par Nicole. Tout d'abord, il décrit une société qui semble auto-régulée par la cupidité (Nicole 1675 : 153-155). Ensuite, les exemples qu'il donne mettent en jeu les activités économiques comme le lieu possible de la régulation. Enfin, en termes de résultats matériels,

---

<sup>10</sup> Au sens très large, bien entendu, que ce terme avait à l'époque.

<sup>11</sup> Qui sera repris par la suite par Boisguilbert (1705b : 748-9) et Smith (1776 : livre I, chap. 2).

on perçoit bien que « bâtir une maison toute entière pour un autre » et « aller quérir des remèdes aux Indes » par seule charité ne saurait être chose habituelle, tandis que la cupidité permet d'obtenir de manière ordinaire « tous les services humains que l'on pourrait tirer de la plus grande charité » (Nicole 1670 : 206). Il y a là une idée d'efficacité que Pierre Bayle accentuera.

*Le fondement : l'ordre politique*

Les passions, l'amour-propre, l'intérêt, s'ils restent des forces négatives au plan religieux et moral, ne sont donc plus considérés comme corrosives pour le lien social. Leurs effets leur confèrent une légitimité qui leur permet de se montrer au grand jour.

Cependant, l'innovation n'est pas complète : les éléments qui, chez Nicole, cimentent la société, et qui rendent possibles cette légitimité, demeurent *politiques*. Chez tout homme, ce sont le désir de sécurité et la crainte de la mort qui contrebalancent le désir dissolvant de domination également présent en lui (Nicole 1675 : 117-118). C'est l'*ordre politique* qui contient tout un chacun dans les limites d'un comportement compatible avec celui des autres ; un ordre politique fortement inégalitaire, fondé sur la « grandeur », dans lequel les hommes n'ont, de naissance, pas les mêmes droits : « comme l'état d'innocence ne pouvait admettre d'inégalité, l'état du péché ne peut souffrir d'égalité ». C'est encore l'ordre politique qui oblige à avoir recours aux ruses de la passion et qui contraint l'amour-propre à s'éclairer. Il est le principal responsable de l'état de choses présent : les hommes lui doivent repos, sûreté, protection et donc tous les avantages du commerce et de l'industrie. Il est une « invention admirable » car s'il n'y a rien « dont on tire de plus grands services que la cupidité même des hommes », encore faut-il que cette dernière soit disposée à les rendre. Or :

« [...] si on la laisse à elle-même, elle n'a ni bornes ni mesures. Au lieu de servir à la société humaine, elle la détruit. [...] Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique qui la retient

par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société. C'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tout ce qui contribue aux plaisirs, et satisfait aux nécessités de la vie. [...] L'ordre politique est une invention admirable que les hommes ont trouvée, pour procurer à tous les particuliers les commodités dont les plus grands Rois ne sauraient jouir [...] si cet ordre était détruit » (Nicole 1670 : 205-207).

Mais si l'ordre politique est le fondement, les liens spirituels de la religion jouent leur rôle, tout comme ceux des convenances et de la civilité. La faiblesse du Moi induit l'homme à rechercher l'approbation et l'estime des autres pour se conforter lui-même, et recevoir d'eux l'image flatteuse de lui-même qu'il veut leur transmettre : « son but [...] est l'estime et l'amour des hommes » (Nicole 1675 : 127). Ces multiples liens viennent soutenir l'ordre politique, et l'adoucir. Au-delà des contraintes ou même des liens d'amitié, la société tient donc à cette infinité de « petites cordes toutes humaines » qui font l'union des personnes à leur insu (Nicole 1670 : 308-310).

Cette perspective fut prolongée par Bayle qui, quelques années plus tard, fit scandale avec son analyse de l'ordre qui pouvait régner dans une société d'athées. Une société formée d'athées mus uniquement par l'amour-propre, l'avarice, l'ambition, l'honneur, serait bien plus forte et prospère qu'une société formée de personnes qui suivraient les préceptes de la religion chrétienne (Labrousse 1964 : chap. 4)<sup>12</sup>. L'idée de la possibilité d'une telle société n'est pas nouvelle, mais le relief et les développements que lui donne Bayle dans sa *Continuation des pensées diverses sur la comète* sont saisissants, ainsi que les conclusions qu'il en tire. Une société de chrétiens authentiques serait rapidement subjuguée par un puissant voisin, ses membres ayant « été élevés à la patience des injures, à la douceur, [...] à la mortification des sens, à l'oraison [...], au mépris des richesses ». Une société d'athées mus par un amour-propre clairvoyant peut en revanche prospérer :

---

<sup>12</sup> Voir aussi James (1975) ; Tocanne (1978 : 174-5, 204-5, 214-5) ; Scribano (1980 : chap. 2 ; 1981) ; Taranto (1982).

« Voulez-vous qu'une nation soit assez forte pour résister à ses voisins ; laissez les maximes du Christianisme pour thème aux prédicateurs : conservez cela pour la théorie et ramenez la pratique sous les lois de la Nature qui permet de rendre coup pour coup et qui nous excite à nous élever au-dessus de notre état, à devenir plus riches et de meilleure condition que nos pères. Conservez à l'avarice et à l'ambition toute leur vivacité, défendez-leur seulement le vol et la fraude [...] [Q]ue le froid, que le chaud, que rien ne puisse arrêter la passion de s'enrichir » (dans Labrousse 1964 : 117, n. 50).

### **3. Boisguilbert, la concurrence et l'équilibre d'opulence**

Boisguilbert trouvait donc un terrain préparé à reconnaître un rôle social positif à l'amour-propre et à l'intérêt. Préparé, aussi, à mettre au jour un ordre caché, une mécanique sociale reposant sur des ressorts que Dieu a placés dans le cœur des hommes afin qu'ils subsistent par eux-mêmes — ressorts qui sont Son œuvre et qui peuvent être qualifiés, par les théologiens, de « liens invisibles », leur mécanique révélant la « main invisible » de Dieu. En se penchant sur les phénomènes économiques de manière plus approfondie que ne l'avait fait Nicole, il se trouve confronté, comme les moralistes et les théologiens du siècle, au conflit des intérêts, mais des seuls « intérêts pour l'utilité ». Nous présentons ici les éléments centraux du raisonnement<sup>13</sup>.

#### *La force agrégatrice de la concurrence*

Pour découvrir un ordre dans l'activité économique il suffit de considérer les motivations des agents, qui ne sont rien d'autre qu'une traduction dans la vie économique du comportement égoïste des hommes : « chacun songe à se procurer son intérêt personnel au plus haut degré et avec [le] plus de facilité qu'il lui est possible » (Boisguilbert 1705b : 749).

Quelles sont les caractéristiques de l'ordre que Boisguilbert met au jour ? Cet ordre est tout d'abord défini par rapport aux activités économiques. Il est

---

<sup>13</sup> Pour plus de détails, voir Faccarello (1986).



ce que Boisguilbert appelle un « équilibre », un « état d'opulence » ou encore une « harmonie » : une situation dans laquelle se réalise un système particulier de prix relatifs, les « prix de proportion ». « Il faut que toutes choses et toutes les denrées soient continuellement dans un équilibre, et conservent un prix de proportion par rapport entre elles et aux frais qu'il a fallu faire pour les établir » (Boisguilbert 1707b : 993). Ces prix particuliers mettent tout producteur « hors de perte » et engendrent une « utilité réciproque », un « profit partagé »<sup>14</sup>.

Ce système de prix de proportion repose sur une égalité de l'offre et de la demande de chaque marchandise, ce que Boisguilbert présente comme la condition implicite d'équilibre, « condition de rigueur, quoique tacite et non exprimée » (*ibid.* : 986) selon laquelle il existe une réciprocité indirecte nécessaire entre les échangistes :

« Un laboureur qui vend du blé à un marchand de brocard, ne peut pas prendre de cette denrée en échange, n'étant point de son usage ; mais il reçoit de l'argent qu'il donne à un ouvrier de souliers ou de gros drap, lesquels [les ouvriers], tenant leur maison à loyer d'un grand seigneur, ils lui remettent cet argent du laboureur reçu du marchand de brocard, qui lui est restitué ou compensé par ce propriétaire de maison, qui reçoit en contre-échange ce brocard, suivant l'intention des deux premiers contractants ; et cette circulation est toujours la même, quand le tout n'aurait été effectué qu'après le passage de deux cents mains ou professions [...] comme il est même nécessaire que cela soit pour leur commun maintien » (Boisguilbert 1704b : 966).

Mais l'équilibre semble bien fragile. Il suffit en effet qu'un échangiste ne vende pas sa marchandise à un prix de proportion, ou bien qu'il ne vende pas toutes ses marchandises au prix d'équilibre pour que, ne rentrant pas dans ses frais, il ne soit plus « hors de perte » : « [...] c'est comme s'il ne vendait point du tout, et périssant, il en arrivera [des échangistes] comme dans ces vaisseaux accrochés dont l'un met le feu aux poudres, ce qui les fait sauter tous deux » (Boisguilbert 1707b : 986). Il en irait de même si un agent rompait la condition

---

<sup>14</sup> Les mots utilité et profit étaient largement synonymes et doivent être compris dans un sens très général : profit pécuniaire mais aussi satisfaction engendrée par le résultat d'une activité, la possession ou la consommation d'un bien.

tacite et ne dépensait pas à son tour les sommes qu'il reçoit. L'échangiste qui rompt la chaîne des échanges « se détruit la terre sous les pieds, puisque non seulement il [...] fera périr [son voisin] par cette cessation, mais même il causera sa perte personnelle, le mettant par là hors d'état de retourner chez lui à l'emplette, ce qui lui fera faire banqueroute et fermer sa boutique » (*ibid*). Chaque homme ne peut attendre sa prospérité que de la prospérité générale, mais, ajoute Boisguilbert dans un style qui rappelle celui de Nicole :

« [...] par une corruption du cœur effroyable, il n'y a point de particulier, bien qu'il ne doive attendre sa félicité que du maintien de cette harmonie, qui ne travaille depuis le matin jusqu'au soir et ne fasse tous ses efforts pour la ruiner » (Boisguilbert 1707a : 891).

Sur les marchés, en effet, les hommes ne sauraient se comporter autrement que sous l'effet d'un intérêt aveugle :

« [...] pendant que chaque homme privé travaille à son utilité particulière, il ne doit pas perdre l'attention de l'équité et du bien général, puisque c'est de cela qu'il doit avoir sa subsistance, et qu'en les détruisant un moment à l'égard d'un commerçant avec qui il trafique, quoique, par l'erreur commune et par la corruption du cœur, il croit avoir tout gagné, il doit au contraire s'attendre, si cette conduite devenait générale [...], à en payer la folle enchère par sa destruction entière qu'il se bâtit par là dans la suite [...]. Cependant, tout le travail des hommes, depuis le matin jusqu'au soir, est de pratiquer justement le contraire, et il n'y en a aucun qui ne fût content, en achetant de la marchandise d'un autre, de l'avoir non seulement à perte de la part du vendeur, mais encore tout ce qu'il a vaillant par-dessus le marché, tant l'intérêt aveugle les hommes » (Boisguilbert 1704a : 830-1).

Comment un équilibre peut-il donc s'instaurer ? Faut-il, comme chez Nicole, faire appel ici à l'action de l'« amour-propre éclairé » qui, en liaison avec d'autres institutions morales et politiques, permettrait malgré tout le maintien d'une cohésion économique et sociale ? Malgré les apparences, telle n'est pas la position de Boisguilbert : même dans ces conditions périlleuses, l'état d'opulence peut, selon lui, se réaliser spontanément. De quelle manière ? Sa réponse semble *a priori* bien curieuse. Il mentionne « l'harmonie de la République, qu'une puissance supérieure régit invisiblement » (Boisguilbert 1695 : 621) et il évoque plusieurs fois l'action de la Providence, « autorité

supérieure et générale » qui maintient l'équilibre sur les marchés « à la pointe de l'épée ». Il ne faut cependant pas s'y méprendre : la Providence, à l'époque, désigne surtout l'ordre instauré par Dieu pour le fonctionnement du monde, et non l'intervention miraculeuse de celui-ci dans le cours des choses. Dès lors que peut donc désigner Boisguilbert par ce mot ? Si l'on se penche sur la description qu'il donne de l'action de cette providence, on voit que c'est la *concurrence* qui en tient lieu, et qui est cette force supérieure, cette loi générale régulatrice de l'économie. Elle permet d'atteindre l'équilibre, ou état d'opulence, en l'absence d'« amour-propre éclairé ». Elle *force* les intérêts à l'obéissance, elle *contraint* à l'accord, et donc au bien général.

Pour s'en convaincre, il n'est qu'à relire la description de l'action de « la nature et la Providence ». D'un côté, Boisguilbert insiste sur le fait que la concurrence doit être « équilibrée », i.e. qu'il doit y avoir sur les marchés un besoin égal de vendre ou d'acheter : une absence de position dominante. De l'autre, il souligne que chaque vendeur désire faire face au plus grand nombre possible d'acheteurs et être libre de vendre sa marchandise, partout où il le souhaite, à la personne de son choix. Chaque acheteur se trouve dans une situation similaire : son intérêt est d'être en présence d'un grand nombre de vendeurs.

« [...] dans le trafic de toutes les [...] denrées, l'un voudrait avoir la marchandise pour rien, et l'autre la vendre quatre fois plus que l'ordinaire, et il n'y a que la certitude où le marchand est, que son voisin, qui a sa maison fournie de pareilles denrées, sera plus raisonnable, qui lui fasse entendre raison lui-même » (Boisguilbert 1704a : 848).

« [...] l'intérêt de tout acheteur est qu'il y ait quantité de marchands, ainsi que beaucoup de marchandises, afin que la concurrence leur fasse réciproquement donner la denrée au rabais, pour avoir la préférence du débit ; [...] au contraire le marchand ne vend jamais mieux que lorsqu'il est assuré, par la rareté de la denrée, qu'il n'a pas beaucoup de concurrents, et que l'acheteur est presque dans l'obligation de la payer à son mot » (*ibid* : 849).

Comme il est dans la nature du comportement des agents de chercher à vendre une marchandise au prix le plus élevé possible, ou bien de l'acheter

« pour rien », une concurrence entièrement libre peut, seule, faire entendre raison aux contractants : elle permet de balancer les passions opposées. La conclusion est dépourvue de toute ambiguïté :

« [...] il n'est pas question d'agir, il est nécessaire seulement de cesser d'agir avec une très grande violence que l'on fait à la nature, qui tend toujours à la liberté et à la perfection » (Boisguilbert 1707b : 1005).

En d'autres termes, pour utiliser des expressions connues, mais postérieures : *laissez faire*, et *laissez passer* ! Un ministre

« ayant mandé un grand négociant [sans doute Thomas Le Gendre] afin de conférer avec lui des moyens de rétablir le commerce [...], l'autre lui répondit qu'il y en avait un très certain et très facile à pratiquer, qui était que lui et ses semblables ne n'en mêlassent point, et que tout irait parfaitement bien, parce que l'ardeur de gagner était si naturelle qu'il ne fallait point d'autres motifs que l'intérêt personnel pour les faire agir » (Boisguilbert 1705b : 795).

On mesure donc la portée de l'analyse. Tout d'abord, la concordance des intérêts se fait de manière non intentionnelle : sur les marchés, les amours-propres n'ont pas besoin d'être « éclairés » ; il existe bien un mécanisme de régulation, mais il est indirect, impersonnel, et il s'impose sans exiger des agents qu'ils brident leur appétit de profit. La concurrence prend la place de l'« amour-propre éclairé » et des liens politiques, sociaux, moraux ou religieux qui, chez les jansénistes, sont les fondements d'un ordre politique strict et hiérarchisé — la « grandeur » de Pascal et Nicole, la « nation organisée » de Domat. La société est fondée sur le marché, les opérations de production, de ventes et d'achats forment le lien social fondamental entre des agents indépendants : « un royaume comme la France est un marché général de toutes sortes de denrées » (Boisguilbert 1705a : 683). Ensuite, chaque agent, en réalisant son intérêt particulier, concourt au bien général : il n'y a pas d'opposition entre les deux niveaux, les vices privés font les bénéfices publics. Enfin, en régime de liberté du commerce, l'équilibre obtenu est un état d'opulence, c'est-à-dire le meilleur état possible pour le pays ; en ce sens, la

régulation est efficace, l'économie voit une parfaite adéquation des moyens et des fins et tout autre agencement des moyens provoque une crise.

L'originalité de Boisguilbert est ici de mettre au jour l'existence d'un mécanisme social — la concurrence — qui sur la base des comportements réguliers issus de la cupidité, neutralise les effets négatifs de cette passion dont la réflexion religieuse antérieure avait mis en évidence la force et la présence chez tous les individus. Le mécanisme a ceci d'original que, pour cette neutralisation, il ne s'agit pas d'opposer, chez un même individu, la cupidité à d'autres passions — le mécanisme, cher à Hirschman (1977), de la « passion compensatrice » — mais de confronter pacifiquement entre eux les individus saisis de cette même passion : en d'autres termes d'*opposer cette passion à elle-même*.

#### *Quelques conséquences*

Trois conséquences notables de cette analyse doivent enfin être notées.

Une première conséquence concerne *le rôle de la dépense* dans le maintien de la société. En régime de liberté du commerce, cette dépense du revenu est respectée dans la classe productive, mais cette classe n'est pas toute la société : elle ne comprend que tous ceux qui achètent et vendent sur les marchés et qui sont donc soumis à la concurrence. Une autre partie de la société vit, directement ou non, des rentes : il s'agit de la classe oisive, formée des possesseurs des terres et de tous ceux qui prennent part à l'administration de l'État. Or, souligne Boisguilbert, la dépense du revenu s'impose à eux aussi afin de ne pas rompre la chaîne des achats et des ventes et de ne pas détruire les prix de proportion. Mais au sein de la classe oisive le mode de régulation ne repose pas sur la concurrence : il est celui de *l'honnête homme* ou celui de la Cour. Le comportement y est fondé sur le paraître et la flatterie, et Boisguilbert en souligne avec insistance les dangers : pour l'essentiel, ils reposent sur l'ignorance des exigences de la vie économique et des conditions de réalisation de l'état d'opulence — une opulence dont les rentiers, pourtant, sont les premiers bénéficiaires — et se traduisent par des actes qui, comme la

thésaurisation, ou comme la réglementation des marchés, rompent immédiatement ou médiatement la condition tacite des échanges et amorcent une crise. Il suffit d'en noter *deux implications*. La première est que, pour les rentiers, l'amour-propre doit être éclairé : ils doivent être conscients de la conséquence de leurs actes sur l'état d'opulence et régler ceux-ci, dans leur propre intérêt, en fonction des conditions du maintien de cette harmonie — surgit donc ici un problème d'information et de connaissance qui ne se posait pas pour la classe productive. La seconde implication est que la nature des biens produits et échangés importe peu à l'ordre économique. Boisguilbert, il est vrai, hiérarchise les biens et les professions et son jugement, dans la tradition augustinienne, est en partie moral. Mais s'il peste contre le luxe sur lequel la « corruption du cœur » raffine tous les jours, il souligne en même temps que, une fois une profession apparue, et pour « superflue » et moralement condamnable qu'elle soit, son maintien devient objectivement aussi nécessaire à l'état d'opulence que celle de la plus fondamentale dans l'ordre des besoins. Les professions

« sont toutes, et jusqu'à [...] la moins nécessaire, comme l'Empereur Auguste, de qui on disait fort justement qu'il ne devait jamais naître, ou ne devait jamais mourir » (Boisguilbert 1707b : 986).

Une deuxième conséquence de l'analyse de Boisguilbert concerne *la monnaie*. L'état d'opulence est réalisé si prévaut un système particulier de prix relatifs. Ce sont ces prix qui importent et non les prix absolus. Les conditions de l'équilibre sont réelles, non monétaires, et il en va de même pour les causes des crises. Boisguilbert s'oppose ainsi à ceux qui voulaient relancer l'économie en accroissant la quantité de monnaie en circulation : ceux-là se trompent et prennent l'effet pour la cause. Les désordres constatés au niveau de la circulation monétaire ne sont que la conséquence d'une crise dont l'origine se trouve ailleurs : « Il ne faut point accuser le manque d'argent, mais seulement de ce qu'il ne fait pas son cours ordinaire. Et la vaisselle d'argent réduite en

monnaie ces jours passés n'a pas apporté plus de remède à ce mal que fait une flotte du Pérou à la misère d'Espagne » (Boisguilbert 1695 : 620).

Une troisième conséquence, enfin, concerne *le commerce extérieur* dont on connaît l'importance politique et diplomatique dans les écrits de l'époque. Boisguilbert souligne aussi cette importance, mais pour de toutes autres raisons qui constituent une critique des politiques suivies par la plupart des États. Puisque les prix de proportion s'établissent sous l'effet de la concurrence, la liberté du commerce extérieur constitue une pièce maîtresse de la liberté du commerce tout court. Sans elle, et même si la concurrence règne à l'intérieur de la nation, le comportement intéressé des agents est déstabilisateur : sans cette liberté extérieure les prix agricoles fluctuent violemment, ruinant alternativement vendeurs et acheteurs, provoquant les crises cycliques et empêchant la formation d'un système de prix de proportion. Boisguilbert souligne le fait que les quantités échangées sur les marchés extérieurs peuvent être négligeables, voire nulles. L'importance de la liberté du commerce extérieur est qualitative : en jouant sur les anticipations des agents, elle stabilise les prix de proportion dès lors que la simple *possibilité* des échanges avec l'étranger existe. Les politiques du commerce extérieur, par conséquent, sont néfastes. Et elles le sont d'autant plus que la justification économique habituellement avancée en leur faveur — se procurer davantage de monnaie pour animer l'économie, au moyen d'un excédent de la balance commerciale — est erronée.

Du même coup, la problématique de Boisguilbert aborde le problème de la composition des intérêts *au niveau international* et non plus au sein d'un seul État. En effet, si les intérêts peuvent s'accorder au sein des sociétés politiques grâce à la concurrence, qu'en est-il des intérêts de ces sociétés politiques elles-mêmes ? La position de Boisguilbert règle le problème, *du moins pour ce qui concerne les intérêts économiques* : avec la liberté du commerce, et donc avec la régulation concurrentielle portée au niveau des relations entre États, un équilibre d'abondance peut se réaliser pour tous. L'harmonie des relations

internationales passe par la domination des passions économiques sur la passion de la domination, l'orgueil ou les vertus guerrières.

*Les tâches du législateur*

Dans ce contexte, les tâches assignées au Législateur sont loin d'être négligeables même si elles sont en retrait par rapport à ce qui se pratiquait alors. Ce sont tout d'abord, évidemment, les tâches de justice, police et défense qui permettent d'assurer le cadre d'un bon fonctionnement de la concurrence. « Ménager » l'opulence, veiller aux conditions de la réalisation des prix de proportion, passe par la mise en œuvre d'un environnement juridique favorable au développement des activités :

« On a dit, *que pourvu qu'on laisse faire la nature*, c'est-à-dire qu'on lui donne sa liberté, et que qui que ce soit ne s'en mêle que pour y procurer de la protection et empêcher la violence » (Boisguilbert 1707a : 892).

Ensuite, le législateur doit bien se garder, en général, d'intervenir sur les marchés, et il doit résister aux pressions qui veulent l'engager dans cette direction. Il doit même réfréner ses propres mouvements charitables qui, le mettant à l'écoute de la misère du peuple, provoquent des décisions dommageables, par exemple en matière de commerce des blés : « Étrange fatalité de la monarchie, de n'avoir, pour être riche et heureuse, qu'à se défendre du zèle et des bonnes intentions de ceux qui la régissent ! » (à Desmaretz, novembre 1704, dans Boisguilbert 1966 : 336). Par voie de conséquence, le moyen de faire sortir le royaume de la crise dans laquelle il était plongé s'avère fort simple. Puisque, selon Boisguilbert, la principale cause de destruction de l'état d'opulence résidait dans le non respect des règles précédentes — dans les obstacles constitués en particulier par la réglementation du marché des grains ou par une mauvaise imposition — il suffisait donc de supprimer ces obstacles, ce qui pouvait être fait en « deux heures de travail de Messieurs les Ministres » (Boisguilbert 1707a : 879). Et les résultats souhaités auraient été rapides : pour que la machine économique



fonctionne de nouveau de manière naturelle et donc optimale, « il ne faut pas dire que cela demande quelque délai » (Boisguilbert 1695 : 646)<sup>15</sup>.

Enfin, si les intérêts matériels et la concurrence doivent réguler la société, cela ne signifie aucunement qu'il n'existe aucune règle autre que celle de la concurrence. Car la société, on l'a vu, n'est pas formée que de la seule classe productive, mais aussi d'autres groupes dont le comportement n'est pas dicté par la « liberté du commerce » et dont l'attitude est importante pour l'harmonie du royaume. Il faut donc que ces groupes soient informés des conséquences de leurs actes. Boisguilbert, cependant, ne se préoccupe que du sommet de l'État : ses interlocuteurs naturels sont le roi et ses ministres. Il se fit homme de cour, chercha des appuis comme celui du marquis de Vaubourg, neveu de Colbert, rencontra les contrôleurs généraux des finances, leur écrivit beaucoup : c'est à eux que sont destinés ses manuscrits, et il comptait sur eux pour modifier radicalement la politique économique suivie. En revanche, et malgré la publication de ses œuvres, il ne se soucia pas vraiment d'instruire les membres de cette classe oisive chez qui il voyait, au niveau de la nécessité de la dépense notamment, un danger potentiel pour l'opulence : peut-être pensa-t-il — de manière très traditionnelle — que pour cette classe dont le comportement est fondé sur les règles de la « civilité » et de la « politesse », le bon exemple venu d'en haut suffirait à rectifier les attitudes.

Il reste un problème de taille. Qu'est-ce qui va prédisposer le Législateur à rechercher la vérité, et comment la reconnaîtrait-il ? La question, affirment les jansénistes, se pose de manière aiguë à tous les niveaux. Au niveau personnel, la faiblesse du Moi fait qu'il refuse de se voir tel qu'il est, et provoque ce que Pascal appelle une « aversion pour la vérité » ; si l'on ajoute à cela la puissance de l'imagination, on conçoit qu'un homme puisse se tromper sur ses propres

---

<sup>15</sup> Il est vrai que Boisguilbert nuance parfois cette automaticité ; s'il est facile et rapide de précipiter un pays dans la crise, il est plus difficile, en revanche, de revenir à l'opulence en raison du temps nécessaire à la diffusion de l'information concernant la levée des obstacles, et de la lenteur du rétablissement des relations de confiance. Mais, dans l'ensemble, la position de fond n'est pas modifiée.

intérêts. Au niveau inter-individuel, le problème se complique encore. L'intérêt n'est pas toujours clairvoyant et puisque chacun avance masqué et utilise un langage trompeur — ceci d'autant plus que l'on a intérêt à la flatterie, c'est-à-dire que l'on approche du sommet de l'État — comment s'y retrouver dans cet écheveau de mensonges et de faux-semblants ? On conçoit la position difficile des gouvernants : « [...] leur vie n'est pour l'ordinaire qu'un songe où ils ne voient que des objets faux et des fantômes trompeurs » (Nicole 1670 : 23). Il n'est, dès lors, pas étonnant qu'ils se trompent et Boisguilbert est sincère lorsqu'il souligne que l'on ne saurait se plaindre de « Messieurs les Ministres » : ils ne pouvaient agir autrement qu'ils l'ont fait, « il leur était également impossible d'en user autrement qu'il le serait à un sujet, né dans l'erreur, d'embrasser et de professer la religion catholique dans un pays où il n'y aurait que des hérétiques » (Boisguilbert 1707a : 927).

Comment le Législateur peut-il malgré tout obtenir une information fiable ? En recherchant, sans concession, l'*information* et la *compétence*. En d'autres termes, en entendant tout d'abord directement ce que les différents états et professions ont à dire — et Boisguilbert insiste sur l'importance des « états généraux du royaume », et, après leur « suppression », des parlements, dans cette circulation de l'information.

Ensuite, il doit nommer à des postes de responsabilité des personnes qui comprennent les exigences de la vie économique et qui peuvent informer correctement le pouvoir sur ce qui se passe dans les provinces. Concrètement, il faut prendre pour intendants de provinces des « fidèles interprètes sur les lieux », membres du tiers état, ayant fait chacun leurs preuves dans leurs professions respectives (Boisguilbert 1703 : 297).

Enfin, il faut l'écouter, lui, Boisguilbert, dans son rôle de conseiller du Prince. Mais pourquoi lui ferait-on crédit ? Boisguilbert peut bien se présenter comme « le nouvel ambassadeur arrivé du pays du peuple » (Boisguilbert 1705b : 743), pourquoi ne tiendrait-il pas, lui aussi, un discours faux ? La réponse de Boisguilbert est simple : il ne prétend pas innover. Dans la querelle

des Anciens et des Modernes, il adopte la rhétorique de l'Ancien tout en faisant advenir le Moderne. Il propose de retrouver un état d'opulence que la France a déjà connu dans le passé, ou qui existait dans d'autres pays, à l'aide, prétend-il, des mêmes moyens utilisés jadis ou ailleurs. Les propositions avancées ne seraient donc pas le fruit de sa seule imagination. Il se défend d'être un « visionnaire », un penseur dont la « spéculation » « toute gratuite » et « fort éloignée des réalités » (Boisguilbert 1966 : 330) « ne peut jamais produire que des monstres dans les arts, que l'on n'apprend que par la pratique » (Boisguilbert 1707a : 887)<sup>16</sup>.

#### **4. Turgot et l'économie politique sensualiste**

Les analyses de Boisguilbert forment le socle sur lequel se dressent les développements importants de l'économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cantillon cite Boisguilbert et les physiocrates s'en réclament. Mais c'est Turgot qui donna son principal développement à l'idée de marché comme lieu où se noue le lien social<sup>17</sup>. En ce sens, il complète et achève l'œuvre de Boisguilbert et fournit une impulsion décisive à la pensée économique ultérieure, classique comme néo-classique. Turgot, bien sûr, reprend le principe fondamental de la concurrence, autour duquel il ordonne systématiquement sa pensée. Sur certains points, cependant, il infléchit l'analyse de Boisguilbert : il donne une assise plus solide à des développements politiques résolument « modernes », effaçant ainsi certains aspects de la pensée de l'auteur janséniste qui se situaient encore dans la tradition bodinienne.

---

<sup>16</sup> Voir aussi la lettre à Chamillart datée du 1<sup>er</sup> novembre 1704 (Boisguilbert 1966 : 331).

<sup>17</sup> Pour des analyses concernant Quesnay, voir Steiner (1998).

*Le sensualisme de Turgot*

La pensée de Boisguilbert prenait racine dans les débats religieux et moraux du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Celle de Turgot s'ancre dans le sensualisme. Dès ses premiers écrits, il se réclame de Locke. Après la publication des premières œuvres de Condillac, il se range sous leur bannière. Son *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, par exemple, débute par ces mots :

« Partons de ce chaos où l'âme ne connaît que ses *sensations*, où des sons plus ou moins forts, plus ou moins aigus, ou la température et la résistance des objets environnants, où un tableau de figures bizarres diversement colorées, venant assaillir l'âme de toutes parts, la jettent dans une espèce d'ivresse qui est pourtant le germe de la raison. La manière dont les *idées* commencent à y devenir un peu distinctes et à y influencer sur nos volontés, dépend d'une sorte de mécanique spirituelle commune à tous les hommes » (Turgot 1751a : 298).

L'homme « ne se connaît que par ses sensations, qui toutes se rapportent aux objets extérieurs » (*ibid* : 275-6). Dès lors, si Locke est cité, le nom de « M. l'abbé de Condillac » lui est joint — même si Turgot, sur quelque point, marque sa différence. Et c'est sous ce double patronage qu'il place l'article « Existence » qu'il publie en 1756 dans le tome VI de l'*Encyclopédie* ; il y est aussi fait référence dans « Étymologie » que Turgot publie dans le même volume.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'analyser en quoi la référence au sensualisme constitue, malgré tout, un développement possible du discours sur les passions, l'intérêt et l'amour-propre du siècle précédent. Deux remarques peuvent suffire. La première concerne les passions dont les auteurs notent tous la multiplicité et à propos desquelles ils ne s'accordent en général ni sur le nombre ni sur la classification. Un principe peut cependant les mettre d'accord : une passion peut engendrer un mal, ou un bien ; i.e. une peine, ou bien un plaisir, ou encore une désutilité ou une utilité. Elles peuvent donc être appréhendées par leurs effets généraux négatif ou positif pour la personne, de quelque nom qu'on les désigne. Turgot accepte l'idée selon laquelle la nature humaine apprend, par les sensations, à rechercher le plaisir et à fuir la douleur

La seconde indication concerne la théorie de la connaissance. Le jansénisme de Nicole, La Rochefoucauld ou Esprit mettait l'accent sur la difficulté — dans un monde de faux-semblants et de discours trompeurs induits par l'intérêt et l'amour-propre — d'accéder à la vérité des choses. *La logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole, *La fausseté des vertus humaines* d'Esprit, insistent aussi sur le fait qu'il est impossible de se reposer sur les sens comme principe de connaissance car ils sont tout aussi trompeurs que le langage. D'où l'importance, malgré tout, donnée à la raison et à la logique pour se sortir d'embarras. L'autre voie, celle qui s'appuie sur les sensations, a pû cependant paraître meilleure. Elle permettait d'effectuer une analyse « objective » évitant les pièges du langage et fournissait une explication du comportement des agents mieux adaptée que la simple référence à l'amour-propre : car à partir du moment où tout peut, en général, être ramené à l'intérêt, toute explication spécifique s'évanouit et le principe tourne court. C'est l'un des aspects de la critique que Turgot adresse à *De l'esprit* de Helvétius. Il commente en ces termes le principe selon lequel *l'intérêt est l'unique principe qui fait agir les hommes* :

« [...] dans le sens où cette proposition est vraie, elle est une puérité et une abstraction métaphysique d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisqu'alors, elle équivaut à dire que *l'homme ne désire que ce qu'il désire*. » (à Condorcet, décembre 1773, dans Turgot 1913-23, III : 638)

La référence à la théorie de la connaissance comporte aussi un autre aspect important. Pour éviter la tautologie, il faut non seulement mieux fonder la logique de l'intérêt là où elle s'applique, mais il faut également bien délimiter ce domaine d'application dans l'ensemble des actions humaines — le champ en sera, de fait, restreint aux activités économiques et à la logique des marchés. C'est là aussi le sens de la remarque précédente qui se poursuit ainsi :

« S'il [Helvétius] parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour vaincre leur sentiment lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt » (*ibid.*)

Il faut enfin noter que, pour autant que la théorie de la connaissance est concernée, Turgot souligne — dans la lignée condillacienne — que notre esprit est trop borné pour connaître la nature des choses : seuls les *rappports* qui existent entre les choses sont objets de connaissance : « [...] nous ne connaissons que les rapports. Vouloir dire quelque chose de plus, c'est confondre les bornes de notre esprit et celles de la nature. » (Turgot 1750 : 168). C'est là une proposition centrale qu'il applique dans des domaines très différents, et liée à la critique de la notion de substance — idée abstraite réifiée, recevant dans l'esprit des hommes une existence propre alors qu'elle est illusoire. Un domaine d'application sera la théorie de la valeur et des prix.

*Droits naturels, propriété et valeur*

Au début du célèbre mémoire sur les municipalités, rédigé il est vrai par Pierre-Samuel Dupont — pas encore de Nemours — mais traduisant, pour l'essentiel, et à sa demande, les idées de Turgot, on peut lire l'affirmation suivante :

« Les *droits des hommes* réunis en société ne sont pas fondés sur leur histoire, mais sur leur nature » (Turgot 1775 : 575)

Il faut donc partir de l'être humain, délimiter ses droits fondamentaux. L'homme naît libre ; il doit voir sa sécurité assurée ; et il jouit naturellement du droit de propriété. L'optique est évidemment sensualiste : pour se faire une idée exacte des « vraies notions de la possession et de la propriété » que la définition juridique habituelle du droit d'user et d'abuser ne traduit qu'imparfaitement (Turgot, 1753-4a : 379), il faut « remonter aux premiers principes de la possession ; examiner les premiers rapports des objets de la nature avec nous, par lesquels ils excitent nos désirs et nos craintes. Ils satisfont à nos besoins ; ils deviennent la source commune où nous puisons tour à tour le plaisir et la douleur » (*ibid.*).

L'idée de jouissance a nécessairement fait naître l'idée de possession car il a bien fallu sortir les objets de l'indivision générale afin qu'ils puissent servir aux besoins de chacun (*ibid.*: 380-1). De là naît le droit de propriété, qui résulte d'une convention sociale. Comme tout autre droit, il n'est pas absolu mais soumis à des règles qui en délimitent l'extension.

« Un droit ne va pas plus loin que le titre sur lequel il est fondé, parce que l'effet est toujours proportionné à sa cause. » (Turgot 1753-4b : 439)

Prenons, par exemple, le droit de propriété foncière. S'il est vrai que, primitivement, « la terre a été donnée à tous les hommes, ils sont tous fils de même père et aucun n'a été déshérité » (Turgot 1753-4b : 439), comment se fait-il qu'elle ait pu être appropriée et que nombreux sont ceux qui ont été exclus d'une telle propriété ? C'est que, tout d'abord, cette appropriation résulte du droit que chacun possède sur le produit de son travail et que les terres ne seraient pas cultivées si elles n'étaient pas mises à la disposition de ceux qui les travaillent. Mais cette appropriation est également justifiée par les effets externes positifs qu'elle entraîne au niveau de la société toute entière : l'incitation au travail et aux innovations en est accrue, un processus de prospérité et de croissance en résulte et chacun se trouve finalement dans un état meilleur qu'auparavant.

« Le partage des terres est une suite nécessaire de la nature de la société ; les inclinations particulières y conduisaient nécessairement et c'est la voie que la Providence avait tracée pour établir dans les sociétés cette inégalité de richesses d'où naît cet ordre, [...] cette échelle d'états différents qui se distribuent entre [...] les différents arts nécessaires au bonheur de tous, et qui n'auraient jamais pu être exercés par des hommes toujours occupés des premiers besoins inséparables de la pauvreté et de l'égalité de distribution des richesses : voilà ce qui légitime le partage des terres et des droits de propriété. » (*ibid.*)

Dès lors le législateur peut intervenir dès que la justification d'un droit n'existe plus, ou est mise à mal, afin de remettre les choses dans leur ordre naturel. Toujours pour ce qui concerne la propriété foncière, que dire d'un propriétaire qui transforme ses terres en parc d'agrément au lieu de les cultiver,

ou qui y laisse subsister des marais insalubres au détriment de la santé des habitants alentour et de leurs cultures ?

« Le droit naturel semble laisser à chacun le soin de disposer de sa terre à son gré. C'est une suite du droit de propriété [...] mais [...] on ne peut douter que le législateur n'ait le droit de régler cet usage pour l'utilité générale de la société ; d'empêcher par exemple qu'un homme ne substitue une magnificence stérile à une fécondité utile et qu'une terre destinée à nourrir un peuple de travailleurs ne soit plus que la promenade de quelques hommes oisifs. [...] Le droit de propriété est établi sur l'utilité générale ; il y est donc subordonné » (*ibid.*).

Ce raisonnement est général : il est mené en termes de ce que, en économie publique, on appellera des externalités positives ou négatives. On le retrouve à l'œuvre dans d'autres aspects de la pensée de Turgot, par exemple dans son article « Fondation » publié en 1757 dans le tome VII de l'*Encyclopédie*.

Ces limitations étant admises, la propriété privée engendre les échanges, la dynamique des marchés et la nature des liens sociaux qui y sont tissés : des liens d'utilité. C'est ce que Turgot explique dès son *Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'intérêt de l'argent, la richesse des États*.

« La propriété de part et d'autre est la base de l'échange ; sans elle, il ne peut y en avoir ; le désir de part et d'autre est le motif de l'échange, et c'est de la comparaison des désirs réciproques que naît l'évaluation ou l'appréciation des choses échangées, car le prix d'une chose, le motif qui engage le possesseur à s'en défaire, ce motif ne peut être qu'un avantage équivalent ; et il ne juge que cet avantage est équivalent que par le désir qu'il peut en avoir. Ainsi, tout ce qui peut être possédé et désiré peut être l'objet d'un échange et entrer dans le commerce » (Turgot, 1753-4a : 379).

C'est dans cette optique que Turgot (1766, 1769, 1770a) développe une théorie de la valeur qui, à partir des besoins de chaque individu, de l'utilité engendrée par leur satisfaction, d'un arbitrage entre le plaisir et la peine et d'une volonté de chacun d'améliorer sa situation par l'échange, explique la formation des prix.

Dans l'échange, le prix ou « valeur appréciative » est le résultat d'un processus de marchandage et d'arbitrages entre les contractants en concurrence les uns avec les autres (Turgot 1769 : 89-91, 97-8), chacun d'entre eux étant mû



par le désir de céder le moins pour recevoir le plus et fondant ses offres et ses demandes sur les « valeurs estimatives » — subjectives, en termes d'utilité — qu'il accorde respectivement à la chose cédée et à la chose reçue. Lors de l'échange des marchandises, les contractants donnent « valeur égale pour valeur égale », puisque la valeur appréciative est unique et que chaque marchandise exprime sa valeur dans l'autre. Mais, simultanément, chaque contractant améliore sa position car, s'il échange librement, c'est que la valeur estimative de la chose reçue est supérieure à celle de la chose cédée. Chacun d'entre eux réalise donc un gain d'utilité ; à l'équilibre, selon Turgot, le gain est même égal de part et d'autre et la valeur appréciative est une « valeur estimative moyenne » (*ibid* : 92).

C'est cette même analyse — il faut le souligner — qui, jointe au principe de la « préférence pour le présent », est mise en œuvre en 1770 dans le *Mémoire sur les prêts d'argent* (Turgot 1770a) pour, tout à la fois, justifier le fait que, en matière de prêts et d'emprunts, le taux d'intérêt n'est qu'un prix comme un autre et doit donc se fixer librement sur le marché ; et, balayant le raisonnement en termes de « titres extrinsèques » lié aux controverses sur l'usure, proposer la première explication théorique de la détermination du niveau de ce taux d'intérêt.

Avec cette analyse du processus marchand par conséquent, le lien social, fondé sur l'intérêt, apparaît à présent clairement comme un lien d'utilité.

### *Quelques conséquences*

Les développements précédents comportent des conséquences notables : elles concernent le concept de monnaie, celui de capital, la liberté du commerce extérieur et le rôle des marchands.

Turgot, tout d'abord perçoit la difficulté fondamentale que pose la mesure de la valeur : « Il est [...] impossible d'exprimer la valeur en elle-même » (Turgot 1769 : 94). Nous retrouvons là le point de vue sensualiste : étudier les rapports entre choses, et non la nature des choses elles-mêmes qui échappe à

notre connaissance et pour laquelle les philosophes ont réifié la notion de substance. La valeur d'une marchandise n'est pas une « substance » qui pourrait s'exprimer en tant que telle et qui signifierait aussi que le prix possède une réalité propre. Elle n'est que relative et n'exprime qu'un rapport entre les individus au moyen d'un rapport entre les choses qu'ils désirent.

« Le seul moyen d'énoncer la *valeur* est donc [...] d'énoncer qu'une chose est égale à une autre en valeur [...]. La valeur n'a [...] d'autre mesure que la valeur ; et l'on mesure les valeurs en y comparant des valeurs, comme on mesure des longueurs en y appliquant des longueurs ; dans l'un et l'autre moyen de comparaison, il n'y a point d'*unité fondamentale* donnée par la nature ; il n'y a qu'une *unité arbitraire* et de convention » (Turgot 1769 : 95).

C'est pourquoi toute marchandise est monnaie et la monnaie est nécessairement une marchandise. Turgot insiste sur ce point qu'il reproche à Law d'avoir méconnu. Car la convention dont il est question dans l'extrait précédent ne porte pas sur la monnaie en tant que telle mais uniquement sur le choix de la marchandise qui sera considérée, par tous les agents, comme l'expression la plus commode de la valeur de leurs marchandises<sup>18</sup>.

« On ne peut prendre pour commune mesure des valeurs que ce qui a une valeur, ce qui est reçu dans le commerce en échange des autres valeurs, et il n'y a de gage universellement représentatif d'une valeur qu'une autre valeur égale. — Une monnaie de pure convention est donc une chose impossible » (Turgot 1766 : § XL).

Seconde conséquence notable : sur la base des développements précédents Turgot franchit une étape décisive. De la notion de valeur, il passe à celle de *capital* — et de son origine : les profits et l'épargne — et étend le mécanisme concurrentiel et le principe de la liberté du commerce à la *concurrence*

---

<sup>18</sup> L'analyse est développée dans les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* de 1766 (§§ XXXIII-XLVII). Turgot y développe la forme relative de la valeur en forme développée : la valeur appréciative d'une marchandise est exprimée par chacune des quantités de toute autre marchandise contre laquelle elle peut s'échanger. Puis il en déduit la forme monnaie proprement dite : pour ses qualités intrinsèques — liées aux exigences des fonctions de mesure des valeurs et de moyen de circulation — une marchandise se détache du lot et toutes les autres, par convention, expriment leur valeur en termes de cette marchandise qui devient ainsi la forme unique d'expression de la valeur.

*des capitaux*. Ce point, véritablement novateur, fonde toute l'économie politique ultérieure. La dynamique des intérêts est donc prolongée et complète la définition de l'équilibre économique qui en résulte : toutes choses égales par ailleurs, la concurrence des capitaux engendre une égalisation des taux de profit dans l'économie.

La troisième conséquence concerne ce que l'on appellera plus tard le « libre-échange ». Pour Boisguilbert la liberté du commerce extérieur est une composante majeure de la liberté du commerce tout court. Turgot, comme Quesnay, partage cette façon de voir et accepte ses implications, notées plus haut. En particulier, il ne pouvait pas ignorer que cette position heurtait de front une idée bien enracinée dans la société du temps : celle selon laquelle, principalement pour les grains, le commerce extérieur — entre les provinces comme entre les pays — devait être étroitement surveillé. La crainte était vive, parmi la population, de manquer de blé : il fallait alors s'arranger pour le retenir sur le territoire de peur que l'« étranger » ne vienne l'enlever. On connaît la réponse de Quesnay<sup>19</sup> lorsque, dans les articles qu'il rédigea pour l'*Encyclopédie*, il avance sa distinction entre le « prix commun de l'acheteur » et le « prix commun du vendeur ». En raisonnant sur des moyennes et non sur des prix courants, Quesnay accomplit ce tour de force de montrer que le prix du blé, tout en augmentant de manière sensible pour le producteur sous l'effet de la liberté du commerce — il faut qu'il atteigne le « bon prix » afin que les terres soient cultivées au mieux et que le royaume atteigne son état de pleine prospérité — n'est en revanche pas modifié pour le consommateur : les craintes du peuple sont donc vaines.

Turgot reprit cette optique, notamment dans ses lettres au contrôleur général, l'abbé Terray (Turgot 1770b). En raffinant sur les analyses précédentes — et en répondant implicitement aux critiques que Ferdinando Galiani venait de formuler dans ses *Dialogues sur le commerce des blés* (Faccarello 1998) — il y

---

<sup>19</sup> Voir le chapitre de Ph. Steiner dans ce volume.

affirme non seulement de nouveau que le prix commun du consommateur n'augmenterait pas avec la liberté, mais qu'il baisserait même à terme. L'argument repose sur sa théorie des prix et sur le fait que, sur la scène internationale, la France ne saurait être traitée comme un « petit pays » dont les variations de production n'influent pas sur les prix d'équilibre de libre-échange. La liberté du commerce, en créant dans le royaume un état de « pleine prospérité », provoquerait un accroissement sensible de la production de blé ; pour des besoins globaux donnés, le prix du « marché général », i.e. le prix d'équilibre international des grains, diminuerait donc et le peuple serait le premier à bénéficier de cette baisse.

Quatrième conséquence, enfin. L'accent placé sur la liberté du commerce en général et sur celle du commerce extérieur en particulier, implique ensuite que l'on se préoccupe d'un agent essentiel à cette liberté : le marchand qui était toujours suspect, dans l'opinion, de manipuler les marchés au détriment du peuple. Turgot, comme Quesnay, voit là un état de fait à modifier : le marchand, en particulier pour les denrées agricoles, est essentiel au bon ordre de la société. Il faut donc le réhabiliter aux yeux de l'opinion afin que la profession soit soustraite à l'opprobre, attire des entrepreneurs que le manque d'honorabilité et de sécurité rebute, et que la circulation des richesses puisse se faire normalement, sans émeutes ni à-coups<sup>20</sup>.

« Croit-on qu'en écartant le commerce par des gênes avilissantes [...], en annonçant qu'on regarde la propriété du grain comme moins sacrée que celle de tout autre effet, en la soumettant aux volontés et à l'inspection ignorante ou intéressée d'une foule de juges ou d'administrateurs

---

<sup>20</sup> C'est un point sur lequel Turgot insista toujours. Une fois parvenu au pouvoir, il prit soin, dès l'arrêt du Conseil du 13 septembre 1774 établissant la liberté intérieure du commerce des grains, de multiplier ses interventions auprès des autorités provinciales et auprès des chambres de commerce afin d'exorciser les vieux réflexes réglementaires, de bien expliquer l'orientation nouvelle, et de veiller à ce que nul — peuple, mais aussi intendant, procureur général, ou juge — ne vienne troubler la liberté et la sécurité des marchands. Voir en particulier la circulaire notifiant l'Arrêt du Conseil aux Intendants, 19 septembre 1774, dans Turgot 1913-23, IV : 210-211 ; la circulaire aux Procureurs généraux, *ibid.* : 212-213 ; la circulaire aux Présidents des Chambres de commerce, *ibid.* : 214-215 ; la lettre à Bethmann, consul impérial et négociant à Bordeaux, 31 octobre 1774, IV : 227-228.

subalternes, l'on fera porter ou emmagasiner davantage ? S'il y avait des gens qui se livrassent encore à ce commerce, sans doute qu'ils compteraient ces nouveaux risques et leur honte parmi leurs frais, et qu'ils les feraient payer aux consommateurs ; mais il n'y en aura point, parce que, pour faire ce commerce de façon à remplir les besoins d'un peuple qui souffre, il faut [...] de grands capitaux [...] ; or, des négociants riches et accrédités ne se font point enregistrer à un greffe de police ; ils ne mettent point leur fortune à la merci d'un juge, ni même du gouvernement » (Turgot 1770b : 323).

### *La prudence du Législateur*

A la différence de Boisguilbert, de Quesnay ou, plus tard, de Jean-Baptiste Say, Turgot eut des responsabilités politiques qui, d'abord comme intendant, puis comme ministre, lui firent rencontrer les difficultés que pose la mise en œuvre de réformes. Les idées développées autour de la « liberté du commerce » offrent, certes, des principes d'action. Mais cette théorie, précise Turgot, est nécessairement très générale : la démarche scientifique ne peut développer les principes théoriques que dans leur simplicité et leur généralité et elle néglige, dans un premier temps, les complications de temps et de lieu — c'est-à-dire, en fait, les problèmes liés à leur mise en œuvre concrète dans un environnement donné. Ce n'est qu'en procédant ainsi, affirme-t-il (Turgot 1763 : 294), que l'on peut définir le meilleur état de choses possible. Ce n'est qu'une fois ce « meilleur » défini que l'on peut s'interroger sur la manière de le réaliser.

« [...] c'est toujours le mieux dont on doit s'occuper dans la théorie. Négliger cette recherche, sous prétexte que ce mieux n'est pas praticable dans les circonstances actuelles, c'est vouloir résoudre deux questions à la fois : c'est renoncer à l'avantage de poser les questions dans la simplicité qui peut seule les rendre susceptibles de démonstration ; c'est se jeter sans fil dans un labyrinthe inextricable et vouloir en démêler toutes les routes à la fois » (Turgot 1759 : 621).

Les hypothèses de « pleine prospérité », de « concurrence générale », etc. (Turgot 1913-23, II : 311) qui fondent le raisonnement des partisans de la liberté du commerce relèvent précisément d'une telle démarche théorique. Mais la conséquence de cette approche, évidemment, est qu'il est beaucoup plus facile « de voir le bien dans la théorie que d'y conformer la pratique »

(Turgot à Dupont, 14 juillet 1772, dans Turgot 1913-23, III : 562). Dans le raisonnement théorique, « on arrange les choses comme elles devraient être » ; dans la pratique, en revanche, « on dépend de mille circonstances extérieures qui se compliquent à l'infini, qui font naître des difficultés et même des impossibilités relatives aux choses qu'on voudrait le plus. La raison combat la raison ; les devoirs même combattent les devoirs » (14 juillet 1772, dans Turgot 1913-23, III : 562).

On conçoit alors le problème du Législateur. Autant un raisonnement théorique doit être clair et sans ambiguïté, autant un programme d'action réformatrice doit être prudent. Sur ce point, la conception de Turgot n'est finalement pas très éloignée de celle de Galiani et de Necker malgré certaines affirmations qui ont pu le faire passer pour un doctrinaire impénitent<sup>21</sup>. Car la formulation d'une politique en général impose de tenir compte de l'histoire et de la complexité de la société pour laquelle elle est formulée. Turgot fait sien ce thème ancien et reprend le mot de Solon selon lequel on ne peut donner les meilleures lois à une nation « mais les meilleures de celles qu'elle [peut] supporter » (Turgot 1751b : 326). Il insiste souvent sur ce point et la manière dont il relate des opinions de Vincent de Gournay est symptomatique à cet égard. Gournay, affirme-t-il, était conscient des ménagements qu'il fallait observer dans la mise en œuvre d'une politique de réformes : « il savait combien tous les changements ont besoin d'être préparés, combien les secousses trop subites sont dangereuses » ; mais il pensait simplement « que le ménagement devait être dans l'action et non dans la spéculation » (Turgot 1759 : 621).

Il faut donc ménager certaines mentalités et certains intérêts, afin de minimiser les heurts et gérer au mieux la période de transition vers l'état de

---

<sup>21</sup> Turgot, par exemple se déclare partisan d'un « ou tout, ou rien, en tout temps » (à Dupont, 20 décembre 1768, dans Turgot 1913-23, III : 24) ; ou encore : « quand une chose est reconnue juste, quand elle est d'une nécessité absolue, il ne faut pas s'arrêter à cause des difficultés : il faut les vaincre » (au roi, *ibid.*, V : 150) — l'utilité d'une opération étant

société que l'on veut atteindre. Parvenu au pouvoir, Turgot ne libéralisa que le commerce intérieur des blés, et non le commerce extérieur dont il savait pourtant la valeur stratégique. Autre exemple : les exemptions d'impôts dont bénéficiaient les ordres privilégiés. Turgot voulut détruire les abus les plus récents ou les plus injustes comme la corvée des chemins ; mais la suppression de certains autres ne fut pas considérée comme la tâche la plus urgente au regard de l'état de la société à réformer, « par ménagement pour les préjugés et l'ancienne possession » (Turgot 1776 : 192). En bref, et pour reprendre une formule frappante de Condorcet : « Il ne suffit pas de faire le bien, il faut le bien faire » (Condorcet 1779 : 373).

*Vaincre les préjugés et l'esprit de corps*

Les obstacles que doit affronter le législateur dans la mise en œuvre de sa politique sont essentiellement ceux formés par les préjugés engendrés par toutes sortes d'intérêts particuliers et cristallisés dans l'opinion publique : « il ne faut [...] travailler que lentement, à mesure que l'opinion publique et le cours des événements rendent des changements possibles » (Turgot 1776 : 184). Mais il ne faut pas pour autant rester passif. Il faut discuter « au tribunal du public » (Turgot 1770b : 268).

Mais qui forme le « public » ? La question est importante pour tout réformateur. Car une vague référence à la notion nouvelle d'opinion publique<sup>22</sup> ne saurait suffire, comme Louis-Sébastien Mercier le remarquait alors ironiquement dans ses *Tableaux de Paris*.

« Le public existe-t-il ? [...] Où est-il ? Par quel organe manifeste-t-il sa

---

reconnue, « on ne peut la faire trop tôt » (*ibid* : 159). Sur les débats entre réformateurs du temps, voir Faccarello (1998).

<sup>22</sup> Après l'essai novateur de Jürgen Habermas (1962), les études historiques sur le concept d'opinion publique ont vu le jour. Pour notre sujet, voir Baker (1990). Sur l'« espace public », voir aussi Habermas (1990), Baker (1992) et Calhoun (1992). Farge (1992) décrit la formation et la perception de l'opinion publique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle au travers de quelques événements politiques et religieux, et Kaplan (1982) étudie les peurs populaires concernant le marché des blés.

volonté ? [...] Un peintre qui voudrait le représenter sous ses véritables traits, pourrait le peindre sous la figure d'un personnage en cheveux longs et en habit galonné, une calotte sur la tête et l'épée au côté, portant le manteau court et les talons rouges, tenant en main une canne en bec-à-corbin, ayant une épaulette, la croix à la boutonnière gauche et l'aumusse sur le bras droit. Vous voyez que ce Monsieur doit raisonner à peu près comme il est vêtu » (dans Mercier 1778 : 349-50).

Turgot distingue trois sortes de personnes formant autant d'auditoires potentiels — dont un seul, cependant, importe. Au bas de l'échelle sociale se trouve le peuple. Il est sujet à beaucoup de préjugés, mais ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser. Pour être convaincu du bien-fondé d'une réforme, il faut pouvoir réfléchir et le peuple n'en est pas capable à cause de « l'espèce d'apathie » dans laquelle la misère le plonge en lui « ôtant jusqu'à l'idée d'un état meilleur » (Turgot 1762 : 235).

Le reste de la société comprend un second groupe : les personnes qui sont en général instruites et que leur position met à l'abri des recherches incessantes dues aux besoins. Ces personnes peuvent être victimes des préjugés, et mal entendre leurs intérêts. Ayant cependant l'habitude de s'informer, de lire et de débattre — en bref de faire usage de la raison — elles sont en mesure d'être détrompées si le philosophe économiste leur montre leur véritable intérêt.

Mais il existe un troisième groupe, formé de personnes qui possèdent des intérêts particuliers de corps — les parlementaires par exemple (Turgot 1768 : 29). Ces intérêts sont sourds et puissants, imperméables à la raison. L'intérêt général est sacrifié à la gloire et à l'intérêt du corps qui forment autant d'obstacles aux réformes. Une bonne organisation de la société ne saurait les tolérer : car comme le bon fonctionnement des marchés suppose des individus atomisés, sans position dominante, régulés par la concurrence, le bon fonctionnement de la société politique requiert la disparition de tous les corps intermédiaires entre le législateur et les citoyens. Une société formée de corps met en avant l'opposition des intérêts qui se limitent mutuellement sur le modèle des contre-forces ou contre-pouvoirs. La société proposée par Turgot



veut, au contraire, faire émerger la convergence des intérêts qui, seule, permet l'unité de volonté.

C'est l'opinion du second groupe qui importe donc, c'est lui qui forme ce que Turgot appelle le « public lisant et réfléchissant », le véritable interlocuteur du philosophe économiste :

« [...] c'est au public lisant et réfléchissant qu'il faut parler, c'est à lui qu'il faut plaire, c'est lui et lui seul qu'il faut persuader ; toutes les flagorneries aux gens en place, tous les petits détours dont on s'enveloppe pour ne pas les choquer sont une perte de temps » (à Dupont, 16 juillet 1771, dans Turgot 1913-23, III : 491).

Ici aussi Turgot insiste sur les précautions à prendre. Il faut, par exemple éviter les déclamations — « Ce n'est pas tout d'avoir raison, il faut être poli » — et utiliser le langage calme de la raison : on ne persuade le public « que par de bonnes démonstrations qui convainquent les bons esprits » (à Dupont, 12 avril 1771, dans Turgot 1913-23, III : 482). L'administrateur et le législateur doivent agir de même. Turgot fit des efforts constants d'explication, d'abord lors de l'intendance de Limoges puis plus tard comme ministre : à preuve les longs préambules qu'il adjoignit aux édits qui marquèrent sa politique et qu'il crut toujours nécessaire de maintenir.

Mais débattre avec ce public et l'éclairer signifie en même temps, non seulement neutraliser les intérêts de corps, mais aussi propager à la longue les connaissances vers le législateur. Que font donc les princes qui n'utilisent pas leur propre raison, sinon suivre l'opinion dominante ? Ils « ne seront vraiment convaincus que de ce dont tout ce qui les entoure sera convaincu » (à Dupont, 12 avril 1771, dans Turgot 1913-23, III : 481). On conçoit donc aisément le rôle central dévolu au philosophe économiste « car ce public qui maîtrise les hommes puissants est à son tour maîtrisé par les hommes éclairés » (*ibid.* : 482).

Les opinions de Turgot trouvent leur apogée dans son ambitieux plan d'*assemblées municipales*<sup>23</sup> qui, s'il avait été adopté, eût certainement bouleversé la structure administrative et politique française. Il s'agissait de créer, au niveau des villages, des cantons, des provinces et, enfin, du pays, une pyramide d'assemblées « municipales » saisies de questions économiques et judiciaires concernant leur juridiction, chacune d'entre elles étant en outre chargée de désigner des membres de l'assemblée immédiatement supérieure. A la base, le mode était électif. Les électeurs étaient les propriétaires fonciers et les voix se compaient au prorata de la valeur des propriétés, en fonction d'un certain seuil.<sup>24</sup> Les élections devaient se faire — et les assemblées se tenir — sans aucune distinction d'ordres.

Parallèlement aurait été institué un Conseil de l'instruction publique, et un vaste plan d'enseignement mis en place : enseignement dont l'État se serait chargé et qui aurait eu pour fonction de transformer les sujets en citoyens éclairés.

Au témoignage de Dupont, Turgot souhaitait apporter des modifications au projet, dans le sens d'une plus grande ouverture. Car les assemblées auraient eu d'autres fonctions que celles de décider de la fiscalité et de certaines dépenses — ce qui intéressait au premier chef les propriétaires en raison de la conception physiocratique de l'incidence de l'impôt. Elles devaient aussi traiter d'autres sujets, ce qui aurait alors exigé l'expression de l'opinion d'autres parties de la population.

« Il [Turgot] croyait utile de leur confier plusieurs branches de police qui,

---

<sup>23</sup> Le *Mémoire sur les municipalités* recueilli dans les œuvres de Turgot (Turgot 1775) a été rédigé par Dupont. Sur les péripéties de ce texte, voir les remarques de G. Schelle (in Turgot, IV : 568-574). Sur le thème, on doit aussi se reporter aux témoignages de Condorcet (1786), de Dupont (dans Turgot 1913-23, IV : 570-2) et de l'abbé de Véri (1933). Ce plan s'inscrivait dans un mouvement général de réflexion déjà largement amorcé par ailleurs (voir par exemple Charles et Steiner 1999).

<sup>24</sup> En deçà de ce seuil, les propriétaires auraient eu la possibilité de se grouper pour pouvoir voter : ainsi, ils auraient eu collectivement une voix ou plus, par exemple, dès que l'addition de leurs domaines eût atteint ou dépassé le seuil.

pouvant toucher à la liberté des individus, demandaient que le vœu de ceux-mêmes qui n'ont point de propriété foncière pût être connu et pût contribuer à éclairer le gouvernement sur le choix des personnes à qui serait remis l'exercice de cette portion de l'autorité » (Dupont, dans Turgot 1913-23, IV : 571).

De son côté, dans sa *Vie de M. Turgot*, Condorcet insiste sur deux points liés. À son avis, le projet de Turgot, en refusant toute représentation par ordres et en homogénéisant la société sur une base économique, évite la manifestation des intérêts particuliers de corps qui ne concordent pas avec l'intérêt général. D'un autre côté, l'une des fonctions majeures de cette pyramide d'assemblées eût été, aussi, de structurer, de canaliser et de faire connaître l'opinion éclairée, plus sûrement que n'aurait pu le faire une attention, même constante, à une vague « opinion publique, espèce d'obstacle commun à tous les gouvernements absolus, dont la résistance est moins constante, mais aussi moins tranquille, souvent aussi puissante, quelquefois nuisible, et toujours dangereuse » (Condorcet 1786 : 123).

Il faut enfin noter que, dans ce domaine également, la marche proposée par Turgot reste prudente, et d'autant plus progressive que les enjeux politiques sont importants. Les différents niveaux d'assemblées ne devaient pas être institués en même temps<sup>25</sup>. Seuls les deux premiers échelons l'auraient été tout d'abord, afin de leur laisser le temps d'entrer dans les mœurs et afin que l'œuvre éducatrice nationale pût commencer à avoir des effets. Mais, ceci étant acquis, il eût été nécessaire d'aller plus loin et d'instituer, d'abord les assemblées « municipales » provinciales, puis, après un nouveau délai, l'assemblée générale (ou nationale). C'est lors de ces deux dernières étapes que le processus eût changé d'aspect et eût, inévitablement, impliqué un transfert partiel de pouvoir du roi vers ces assemblées. Turgot, selon les témoignages concordants de Condorcet et de Véri, était conscient du problème, et partagé entre la fidélité au roi et son désir de réaliser cette transformation. Il s'en

---

<sup>25</sup> Ni partout : seuls les « pays d'élection » auraient appliqué la réforme. Turgot comptait sur le succès de celle-ci pour l'étendre ensuite aux « pays d'État ».

expliqua notamment après sa disgrâce, lors de la tentative que Necker fit, lui aussi, d'instituer des assemblées provinciales.

« Quelque frein qu'on puisse mettre dans le début à ces assemblées, il n'est pas douteux qu'avec le temps elles acquerront par leur établissement dans chaque province et par la possibilité de leur intelligence entre elles, un degré de force qui altérera sûrement la constitution monarchique qui existe à présent. Comme citoyen, j'en étais fort aise ; mais agissant comme ministre du Roi je me faisais scrupule de me servir de sa confiance pour faire tort à l'étendue de son autorité. Ce n'est pas que je n'en eusse le dessein, mais je voulais attendre que le Roi eût plus d'âge, d'expérience et de maturité pour juger par lui-même » (Turgot, dans Véri, 1933, vol. II, p. 147).

C'est dans le cadre d'un État politique neuf, respectueux des valeurs fondamentales des droits de l'homme et veillant à leur mise en œuvre effective, qu'un équilibre économique et social bénéfique à tous pourra être atteint au travers du bon fonctionnement des marchés en régime de « liberté du commerce ». C'est cet État démocratique que Turgot et ses disciples s'efforcent de penser et dont ils tentent de fournir la théorie<sup>26</sup>.

\* \* \*

En nous penchant sur deux étapes décisives du développement de l'idée de marché comme lien social, les pages qui précèdent montrent — nous l'espérons — l'ampleur de la révolution intellectuelle qui fut nécessaire à son affirmation. Il est ainsi possible de prendre la mesure de tout ce que des idées qui, aujourd'hui, peuvent paraître banales, doivent aux développements proposés par Boisguilbert et par Turgot<sup>27</sup> ; de réaliser comment une théorie économique fondée sur les concepts de libre concurrence et d'équilibre de

---

<sup>26</sup> Car le bon fonctionnement des marchés en régime de concurrence, s'il doit demeurer en accord avec les droits de l'homme, requiert des règles et exige parfois que l'État intervienne autrement que pour ses fonctions de police, justice et défense (Faccarello 2006). Ce thème ne peut malheureusement pas être abordé ici.

<sup>27</sup> Ces développements, cependant, ne sont pas isolés. Ils font partie d'une dynamique qui s'impose à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> : la *philosophie économique* (Faccarello et Steiner 2004a et b).

marché requiert de tous les acteurs de la vie sociale l'adoption de règles de comportement économiques, sociales et politiques — une « conduite de vie » — conformes à la bonne marche des choses et comment cette adoption ne va pas forcément de soi<sup>28</sup> ; et de voir, enfin, comment cette nouvelle philosophie politique qui s'avance derrière le masque d'une nouvelle science — la science économique — prend ses racines dans les débats religieux, violents car essentiels pour les hommes et les femmes de l'époque, qui secouèrent les mondes de la Réforme et de la Contre-réforme et qui marquèrent la naissance et le développement de la philosophie janséniste en France<sup>29</sup>.

### Références bibliographiques<sup>30</sup>

- Auerbach, Erich (1941). *Passion als Leidenschaft. Publications of the Modern Language Association of America*, LVI : 1179-96. Trad. fr. : De la *passio* aux passions, dans Erich Auerbach, *Le culte des passions. Essais sur le XVIIe siècle français*. Paris : Macula, 1998 : 57-81.
- Baker, Keith Michael (1990). *Inventing the French Revolution*, Cambridge : Cambridge University Press. Édition française modifiée, *Au tribunal de l'opinion : Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris : Payot, 1993.
- (1992). *Defining the Public Sphere in Eighteenth Century France : Variations on a Theme by Habermas*, dans C. Calhoun 1992 : 181-211.

---

<sup>28</sup> Des auteurs comme Quesnay ou Say — autres figures importantes de la *philosophie économique* — en sont aussi parfaitement conscients (Faccarello et Steiner 2004b).

<sup>29</sup> Les développements qui précèdent se situent évidemment sur un plan très différent de celui abordé par Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* — que l'on redécouvre véritablement dans l'excellente édition française, très complète (elle contient également des études sur « Les sectes protestantes » et les « Anticritiques » que Weber opposa à ses détracteurs), publiée récemment par Jean-Pierre Grossein (Weber 1904-5). Max Weber se situe au niveau des *pratiques* : l'adoption, par les adeptes de sectes protestantes ascétiques, d'une « conduite de vie » fondée sur la « profession comme vocation », « ascèse intramondaine » dictée par la nécessité psychologique d'une « certitude de salut » ; il explique cette attitude et montre comment et pourquoi elle concorde avec un comportement « capitaliste » fondé sur une accumulation sans fin. Du côté de Boisguilbert et de la philosophie janséniste, il s'agit du développement d'une *théorie* économique et politique fondée sur la « liberté du commerce ». Les deux optiques ne sont d'ailleurs nullement contradictoires.

<sup>30</sup> Les volumes signalés par \* sont téléchargeables librement en *fac simile* (fichiers pdf) sur *Gallica*, bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France (<http://gallica.bnf.fr>).

- Bénichou, Pierre (1948). *Morales du grand siècle*, Paris : Gallimard ; réédition : 1988.
- Béraud, Alain et Gilbert Faccarello (sous la dir. de) (1992), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, vol. 1 : *Des scolastiques aux classiques*. Paris : La Découverte.
- Biziou, Michaël (2003). *Adam Smith et l'origine du libéralisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bodei, Remo (1991). *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità : filosofia e uso politico*. Milano : Feltrinelli.
- Boisguilbert, Pierre Le Pesant de (1695). *Le Détail de la France. La cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède, en fournissant en un mois tout l'argent dont le Roi a besoin, et enrichissant tout le monde*, dans Boisguilbert 1966 : 581-662.
- (1703). *Maximes ou principes incontestables pour rétablir ou soutenir la France dans la conjoncture présente*, dans Boisguilbert 1966 : 295-297.
- (1704a). *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains, tant par rapport au public qu'à toutes les conditions d'un État. Divisé en deux parties. Dont la première fait voir que plus les grains sont à vil prix, plus les pauvres, surtout les ouvriers, sont misérables. Et la seconde, que plus il sort de blés d'un royaume, et plus il se garantit des funestes effets d'une extrême disette*, dans Boisguilbert 1966 : 827-878.
- (1704b). *Causes de la rareté de l'argent et éclaircissement des mauvais raisonnements du public à cet égard*, dans Boisguilbert 1966 : 965-971.
- (1705a). *Mémoire sur l'assiette de la taille et de la capitation*, dans Boisguilbert 1966 : 663-740.
- (1705b). *Factum de la France, contre les demandeurs en délai pour l'exécution du projet traité dans le "Détail de la France", ou le Nouvel ambassadeur arrivé du pays du peuple. Réflexions sur l'état de la France. Mémoire pour faire voir qu'on ne peut éviter la famine en France de temps en temps qu'en permettant l'enlèvement des blés hors du royaume, hors le temps de cherté*, dans Boisguilbert 1966 : 741-798.
- (1707a). *Factum de la France, ou Moyens très faciles de faire recevoir au Roi quatre-vingts millions par dessus la capitation, praticables par deux heures de travail de Messieurs les ministres, et un mois d'exécution de la part des peuples, sans congédier aucun fermier général ni particulier, [...] et l'on montre à même temps l'impossibilité de sortir autrement de la conjoncture présente*, dans Boisguilbert 1966 : 879-956.
- (1707b). *Dissertation de la nature des richesses, de l'argent et des tributs, où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles*, dans Boisguilbert 1966 : 973-1012.
- (1966). *Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique*, sous la direction de Jacqueline Hecht, 2 vol. à pagination continue, Paris : INED.
- Brown, Vivienne (1997). 'Mere Inventions of the Imagination': A Survey of Recent Literature on Adam Smith. *Economics and Philosophy*, 13(2) : 281-312.
- Caillé, Alain, Christian Lazzeri, et Michel Senellart (sous la direction de) (2001). *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*. Paris : La Découverte.

- Calhoun, Craig (sous la dir. de) (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge (Mass.) : The MIT Press.
- Carpenter, Kenneth (2002). *The Wealth of Nations in French and in France, 1776-1843*. New York : The Bibliographical Society of America.
- Charles, Loïc, et Philippe Steiner (1999). Entre Montesquieu et Rousseau. La Physiocratie parmi les origines intellectuelles de la Révolution française. *Études Jean-Jaques Rousseau*, 11 : 83-159.
- Cognet, Louis (1961). *Le Jansénisme*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de, (1786). *Vie de M. Turgot*, dans Condorcet 1847-9, V : 1-233.
- (1779). *Dissertation philosophique et politique, ou réflexions sur cette question: s'il est utile aux hommes d'être trompés ?*, dans Condorcet 1847-1849, V : 343-389.
- (1847-1849). *Œuvres*, publiées par Arthur Condorcet-O'Connor et François Arago. Paris : Firmin Didot, 12 volumes.
- Delumeau, Jean (1971). *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. 2<sup>e</sup> éd., 1979, Paris : Presses Universitaires de France
- Domat, Jean (1689)\*. *Traité des lois*, dans *Œuvres de Jean Domat*. Paris : Didot et Béchét, vol. 1 : 1-75.
- Esprit, Jacques (1678)\*. *La fausseté des vertus humaines*. Paris : Guillaume Després ; réédition, Paris : Aubier 1996.
- Faccarello, Gilbert (1986). *Aux origines de l'économie politique libérale : Pierre de Boisguilbert*, Paris : Anthropos ; édition revue : *The Foundations of Laissez-faire. The Economics of Pierre de Boisguilbert*. Londres : Routledge, 1999.
- (1991). Le legs de Turgot : aspects de l'économie politique sensualiste de Condorcet à Røederer, dans Gilbert Faccarello et Philippe Steiner (sous la dir. de), *La pensée économique pendant la Révolution française*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble : 67-107.
- (1992). Turgot et l'économie politique sensualiste, dans Alain Béraud et Gilbert Faccarello 1992 : 254-288.
- (1998). Galiani, Necker and Turgot : a debate on economic reforms and policies in eighteenth century France, dans G. Faccarello (sous la dir. de) *Studies in the History of French Political Economy : From Bodin to Walras*, Londres : Routledge : 120-195.
- (2006) An 'Exception culturelle' ? French Sensationist Political Economy and the Shaping of Public Economics. *The European Journal of the History of Economic Thought* 13(1) (à paraître).
- Faccarello, Gilbert et Philippe Steiner (2002). The Diffusion of the Work of Adam Smith in the French Language : An Outline History, dans Keith Tribe 2002 : 61-119.

- (2004a). *La Philosophie économique et la monnaie : les enjeux d'une mutation*, à paraître dans Daniel Carey & Christopher Finlay (sous la dir. de), *Money and Enlightenment*. Oxford : The Voltaire Foundation.
- (2004b). *Interests, Sensationism and the Science of the Legislator*. French 'Philosophie économique' 1695-1830. *The Gimon Conference on French Political Economy 1650-1848*, Stanford University, 17-19 April 2004.
- Farge, Arlette (1992). *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Le Seuil.
- Fleischacker, Samuel (1999). *A third concept of liberty. Judgement and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton : Princeton University Press.
- (2004) *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*. Princeton : Princeton University Press.
- Force, Pierre (2003). *Self-interest Before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Griswold, Charles L. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gunn, John Alexander Wilson (1968). *Interest will not lie. A seventeenth century political maxim*, *Journal of the History of Ideas*, n° 29 : 551-564.
- (1969). *Politics and the Public Interest in the 17th Century*. Londres : Routledge and Kegan Paul, Toronto : University of Toronto Press.
- Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied : Hermann Luchterhand. Trad. fr., *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot, 1978 (l'édition de 1993 inclut Habermas 1990).
- (1990), *Avant-propos à la 17<sup>e</sup> édition allemande de Habermas (1962)*, trad. fr. dans Habermas 1962, édition de 1993 : I-XXXV.
- Hecht, Jacqueline (1966). *La vie de Pierre Le Pesant, seigneur de Boisguilbert*, dans Boisguilbert 1966 : 121-244.
- Hirschman, Albert O. (1977). *The Passions and the Interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton University Press, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France 1980.
- James, Edward Donald (1972). *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist: A Study of his Thought*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- James, Susan (1997). *Passion and action. The emotions in seventeenth-century philosophy*. Oxford : Clarendon Press.
- Kambouchner, Denis (1995). *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*. Paris : Albin Michel.
- Kaplan, Steven L. (1982). *The Famine Plot Persuasion in Eighteenth-century France*, Philadelphie : American Philosophical Society. Trad. fr., *Le complot de famine : histoire d'une rumeur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Armand Colin, 1982.
- Keohane, Nannerl O. (1980). *Philosophy and the State in France : the Renaissance to the Enlightenment*. Princeton University Press.



- Labrousse, Élisabeth (1964). *Pierre Bayle : Hétérodoxie et rigorisme*. La Haye : Martinus Nijhoff ; réédition Paris : Albin Michel, 1996.
- La Rochefoucauld, François VI, duc de (1678). *Réflexions ou sentences et maximes morales*, cinquième édition, dans La Rochefoucauld, *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1964.
- Lazzeri, Christian (1995). Introduction à Henri de Rohan (1638), *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995 : 1-156.
- (1998). Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVIIe siècle, dans Lazzeri et Reynié 1998 : 145-191.
- Lazzeri, Christian et Dominique Reynié (sous la direction de) (1998). *Politiques de l'intérêt*. Besançon : Presses Universitaires de Franc-Comtoises.
- Levi, Anthony (1964). *French moralists : the theory of the passions, 1585 to 1649*. Oxford : Clarendon Press.
- Marrou, Henri-Irénée (1955). *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris : Le Seuil
- Mercier, Louis-Sébastien (1978). *Dictionnaire d'un polygraphe*. Paris : U.G.E. 10/18.
- Moreau, Pierre-François (2003). Les passions : continuités et tournants, dans Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault (sous la dir. de), *Les passions antiques et médiévales*, Paris : Presses Universitaires de France, 1-12.
- Nicole, Pierre (1670)\*. *De l'éducation d'un prince. Divisée en trois parties, dont la dernière contient divers Traités utiles à tout le monde* (republié en 1671 comme vol. 2 des *Essais de Morale*). Paris : Vve Charles Savreux.
- (1671), *Essais de Morale*, vol. 1, La Haye: Adrian Moetjens, 8<sup>e</sup> éd. (1700)
- (1675). *Essais de Morale*, vol. 3, La Haye : Adrian Moetjens. Rev. ed., 1700.
- (1845)\*. *Œuvres philosophiques et morales de Nicole, comprenant un choix de ses essais et publiés avec des notes et une introduction par Charles Marie Gabriel Bréchillet Jourdain*. Paris : Hachette et Ladrance.
- Ornaghi, Lorenzo (1984). *Il concetto di interesse*, Milano : Giuffrè.
- Ornaghi, Lorenzo et Silvio Cotellessa (2000). *Interesse*, Bologna : Il Mulino.
- Otteson, James R. (2002). *Adam Smith's Market Place of Life*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Pacal, Blaise (1963). *Pensées*, édition Lafuma, dans Pascal, *Œuvres complètes*. Paris : Le Seuil.
- Senault, Jean-François (1641), *De l'usage des passions*. Paris : Fayard 1987.
- Steiner, Philippe (1998). *La 'Science nouvelle' de l'économie politique*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Taranto, Domenico (1982). *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla Favola delle Api*, Napoli : Edizioni scientifiche italiane.
- (1992). *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynes a Nicole (1524-1675)*, Napoli : Liguori.

- Taveneaux, René (1965). *Jansénisme et politique*. Paris : Armand Colin.
- Terestchenko, Michel (2000). *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*. Paris : Le Seuil.
- Tocanne, Bernard (1978). *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*. Paris : Klincksieck.
- Tribe, Keith (1999). Adam Smith : Critical Theorist ?, *Journal of Economic Literature*, 37(2) : 609-32.
- (sous la dir. de) (2002). *A Critical Bibliography of Adam Smith*. Londres : Pickering & Chatto.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques Turgot, Anne-Robert-Jacques (1750), Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots, dans Turgot 1913-23, I : 157-179.
- (1751a), Plan de deux discours sur l'histoire universelle, dans Turgot 1913-23, I : 275-323.
- (1751b), Pensées et fragments pour l'un des ouvrages sur l'Histoire Universelle ou sur les Progrès et la décadence des Sciences et des Arts, dans Turgot 1913-23, I : 324-327.
- (1753-4a), Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'intérêt de l'argent, la richesse des États, dans Turgot 1913-23, I : 376-387.
- (1753-4b), Sur la géographie politique, dans Turgot 1913-23, I : 436-441.
- (1759), *Éloge de Vincent de Gournay*, dans Turgot 1913-23, I : 595-622.
- (1762), Sur un projet d'association d'assistance mutuelle, dans Turgot 1913-23, II : 234-5.
- (1763), Plan d'un mémoire sur les impositions, dans Turgot 1913-23, II : 293-308.
- (1766), *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, dans Turgot 1913-23, II : 533-601.
- (1769), Valeurs et monnaies, dans Turgot 1913-23, III : 79-98.
- (1770a), *Mémoire sur les prêts d'argent*, dans Turgot 1913-23, III : 154-202.
- (1770b), Lettres au Contrôleur général sur le commerce des grains, dans Turgot 1913-23, III : 266-354.
- (1775), *Mémoire sur les municipalités*, dans Turgot 1913-23, V : 574-621.
- (1776), La corvée des chemins. Observations du Garde des sceaux, Miromesnil, et réponses de Turgot, dans Turgot 1913-23, V : 163-200.
- (1913-23). *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, édités par Gustave Schelle, Paris : Félix Alcan, 5 vol.
- Véri, Joseph-Alphonse de (1933). *Journal de l'abbé de Véri*. Paris : Éditions d'histoire de l'art.

Vivenza, Gloria (2001). *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*. Oxford : Oxford University Press.

Weber, Max (1904-5). *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 2<sup>e</sup> éd. : 1920, trad. fr. et présentation par Jean-Pierre Grossein dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais*, Paris : Gallimard, 2003.