



HAL
open science

Cupidité ou charité? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à L'Esprit des lois de Montesquieu

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Cupidité ou charité? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à L'Esprit des lois de Montesquieu. Corpus : revue de la philosophie, 2003. hal-01940380

HAL Id: hal-01940380

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-01940380>

Submitted on 30 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu¹

Je disais : « on ne sait comment faire pour faire une grande action : si notre intérêt s'y trouve, on dit que c'est amour-propre ; s'il ne s'y trouve pas, on dit que c'est fanatisme » (Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 275).

« L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers »² : la notion de convergence involontaire des intérêts privés dans l'intérêt public, telle qu'elle apparaît dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, peut surprendre. En l'absence de vertu politique (subordination volontaire de l'intérêt particulier au bien commun), la disjonction entre les *effets* et les *fins* inhérente à l'honneur n'anticipe-t-elle pas étrangement la fameuse « main invisible » d'Adam Smith ? Ne requiert-elle pas comme elle un *changement de point de vue*, des intentions partielles à une perspective globale qui permet, bien qu'ignorée des acteurs, de décrire et de justifier les effets de leurs actes ? Depuis sa naissance, l'idée de synthèse spontanée des intérêts semble reposer sur un acte de foi fondateur : les intérêts des individus, aussi opposés soient-ils en apparence, peuvent s'harmoniser entre eux et forger le bien commun. Or si l'harmonie n'est plus artificielle (imposée par l'Etat et par ses lois) mais naturelle (laissant libre cours aux intérêts divergents), la question de la justification des heureux effets d'un processus involontaire – procès sans sujet – se pose. L'involontaire, en l'occurrence, est double : il relève de l'involontaire des accidents possibles (de l'intention aux conséquences de l'acte) et de l'involontaire du profit produit pour d'autres sans être visé comme tel (l'excès des conséquences produites sur les conséquences prévues et voulues)³. A l'affirmation « réaliste » et machiavélique selon laquelle la politique doit prendre les hommes tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être – mus par l'intérêt et non par la vertu – se conjugue la croyance selon laquelle un ordre social libre et prospère peut résulter des conduites de sujets égoïstes et imparfaits. Cette alchimie étrange de pessimisme anthropologique et d'optimisme social incite donc à la plus grande méfiance : si l'harmonie n'est plus « préétablie », de quel droit invoquera-t-on le « tout se passe comme si » de la main

¹ « Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu », *Corpus*, n° 43, 2003, p. 23-69.

² *De l'esprit des lois (désormais EL)*, III, 7.

³ Cf. M. Foucault, Cours au Collège de France, leçon du 28 mars 1979, in *Naissance de la Bio-politique*, Paris, Seuil, à paraître. Nous remercions M. Senellart de nous avoir transmis cette leçon, inédite à ce jour. Sur la fonction d'excès ou de « surérogation », cf. C. Gautier, *L'Invention de la société civile*, Paris, P.U.F., 1993.

invisible, auquel Montesquieu et Smith font tous deux référence⁴ ? Le rapprochement entre les deux auteurs sur le thème de l'existence d'un ordre spontané des conduites en l'absence de vertu peut au demeurant être étayé, sans illusion rétrospective, à condition de retracer la filiation d'idées qui les unit : *L'Esprit des lois* et la *Théorie des sentiments moraux* ou la *Richesse des Nations* sont tributaires de lectures et d'influences communes, qui ne se limitent pas à la *Fable des abeilles*⁵. Plus profondément, elles enrachent la pensée de la « main invisible » dans l'anthropologie et dans la théologie morale du grand siècle.

La réflexion sur l'émergence de l'économie politique a généralement été associée à celle de la réhabilitation de l'intérêt. Dans une étude sur les origines de l'« esprit capitaliste » concurrente à celle de Max Weber, A. Hirschman a abordé la question de la mutation axiologique ayant affecté le désir du profit au XVIIe et au XVIIIe siècles⁶. Le changement d'attitude à l'égard de l'intérêt proviendrait, selon lui, du nouveau rôle qui lui a été conféré dans son rapport aux passions : seul capable de réguler les autres penchants en raison de son statut médian (à la fois *passion* dérivée de l'amour de soi ou de l'instinct de conservation et calcul *rationnel* de profits et de coûts), l'appât du gain aurait joué le rôle de « passion compensatrice » là où les sermons des théologiens et des moralistes étaient jugés inefficaces. Recours salutaire face au désordre des affects, l'avarice ainsi innocentée et convertie en « intérêt » serait apparue comme un instrument de discipline morale : en l'absence de vertu et de contrainte de l'Etat, le désir de s'enrichir assure la constance et la prévisibilité des comportements face aux débordements dangereux de l'amour aristocratique de la gloire.

L'axe directeur de cette étude, à cet égard, sera celui-là même qui oriente *Les Passions et les Intérêts* : comment comprendre le renversement axiologique qui affecte au XVIIe et au XVIIIe siècles la catégorie d'intérêt ? Mais l'argumentation retracée ici à la suite d'études récentes⁷ diffère profondément de la tradition exhumée par A. O. Hirschman : sans s'attarder

⁴ Ce « tout se passe comme si » apparaît chez Montesquieu à l'occasion de l'analogie proposée entre monde naturel et monde moral : « Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers » (*EL*, III, 7). Voir Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. P. Taïeb, Paris, P.U.F., 1995, IV, 2, p. 513. L'*Histoire de l'astronomie* de Smith, qui reprend la métaphore de la gravitation universelle, réutilise le schème du « tout se passe comme si » : « Et même nous, quand nous avons tenté de représenter tous les systèmes philosophiques comme de pures inventions de l'imagination qui cherchent à relier ensemble les phénomènes naturels autrement disjoints et discordants, nous avons été amené, pour user d'un langage exprimant les principes de liaisons, à *faire comme s'il s'agissait de connexions véritables* que la Nature utilise pour rattacher entre elles ses diverses opérations ». Sur le statut épistémologique de la main invisible chez Smith, cf. C. Gautier, *L'Invention de la société civile, op. cit.*, p. 226-269.

⁵ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Vices privés, vertus publiques : de la *Fable des abeilles* à *De l'esprit des lois* », in *Montesquieu's Spirit of Modernity*, D. Carrithers et P. Coleman édés., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157. Notre objet ne sera pas ici de lire la convergence involontaire des intérêt théorisée par Montesquieu comme anticipation de la « main invisible » de la *Richesse des nations*, mais tout au contraire de mettre à jour une tradition concurrente (encore présente, au demeurant, dans la *Théorie des Sentiments moraux*), où l'axiomatique de l'intérêt pécuniaire n'est pas prédominante.

⁶ A. O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, trad. P. Andler, rééd. Paris, P.U.F., 1997.

⁷ Voir notamment T. Hutchison, *Before Adam Smith*, Oxford, Basic Blackwell, 1988, chap. 6 et 7 ; N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton, Princeton University Press, 1980 ; Ch. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? », in *Politiques de l'intérêt*, Ch. Lazzeri et D. Reynié édés., Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1998 ; J. Viner, « The invisible hand and the economic man » in *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphie, Independence Square, 1972, chap. 3. Notre optique, en ce sens, n'est pas de découvrir de nouvelles « sources » mais de relire les textes habituellement invoqués dans une perspective nouvelle.

sur les *effets moraux* de la cupidité, elle s'interroge sur le passage d'une *condamnation morale* à un éloge *socio-politique* des effets de l'amour-propre. La croyance en un ordre régi par une « main invisible » exige davantage, en effet, qu'une réhabilitation morale et politique du désir de profit : elle suppose la mise en lumière d'un mécanisme d'autorégulation, en vertu duquel les motivations partiales des hommes contribuent à leur insu à l'intérêt public. Non seulement l'ordre collectif, effet de composition des égoïsmes, est supposé parvenir à l'opulence, mais la société civile doit être capable de tenir d'elle-même, sans consensus moral ni discipline des mœurs imposée par le souverain.

Historiquement, la théorie d'un ordre spontané (ni naturel, ni artificiel, mais fruit des actions des hommes et non de leurs desseins⁸), se déploie donc en deux directions, correspondant à deux dimensions essentielles du bien commun : celle de la prospérité économique, celle de la cohésion sociale. La première est bien connue depuis les travaux relatifs à l'autonomisation de l'économie – spécialisation de son discours et émancipation de son champ à l'égard des normes religieuses, morales et politiques. Retraçant les origines de la formulation smithienne des effets bénéfiques de la rationalité intéressée (c'est l'intérêt, et non la charité, qui anime le boulanger, le brasseur ou le boucher⁹), J.-C. Perrot a établi la généalogie de l'« idéologie économique » à partir de la séparation janséniste de l'ordre de la concupiscence et de l'ordre de la grâce. La voie anglo-écossaise, dont Mandeville est un chaînon déterminant, prend sa source dans la théologie morale : la filiation de Nicole à Boisguilbert, puis de Mandeville à Smith est révélatrice de l'émancipation progressive (quoique sans doute inaccomplie) de l'économie à l'égard de la religion et de la morale¹⁰. La seconde voie, en revanche, n'a pas fait l'objet d'une recherche du même ordre. La question du lien social et de l'origine de la sociologie – dans son opposition originaires à l'économie politique – peut pourtant s'éclairer elle aussi grâce à l'archéologie du thème de la « main invisible ». Comme l'écrit A. Caillé, « ce qu'on appelle dorénavant les sciences sociales naît au moment où est reconnue aux individus et à leurs besoins, comme aux rapports sociaux qui les unissent, une consistance propre, c'est-à-dire indépendante du pouvoir politique et du souverain. Elles sont la théorie de cette consistance autosuffisante »¹¹. L'auto-institution de la société ne relève pas, dans cette optique, du seul jeu coopératif de l'économie, où l'échange concurrentiel sur le marché se substitue à la logique volontariste du contrat social¹² : elle vaut au même titre pour la sociologie, qui s'interroge sur les facteurs de cohésion de l'ordre social sans réduire cette cohésion à l'effet extérieur du pouvoir et du droit. Or il n'est pas indifférent de mettre en lumière l'origine de théories concurrentes des motivations : là où les économistes finiront par réduire leur sujet d'intérêt à l'*homo œconomicus*, égoïste rationnel, indépendant et calculateur, de nombreux sociologues insisteront sur les intérêts de pouvoir et de prestige, distincts par nature des intérêts d'argent, à l'origine du lien social¹³. La généalogie de la

⁸ Selon Ferguson, « les nations rencontrent, comme par hasard, des institutions qui sont, en vérité, le produit de l'action des hommes, et non le résultat d'un dessein particulier » (*Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), trad. M. Bergier révisée par C. Gautier, Paris, P.U.F., 1992, III, 2, p. 221). La formule sera reprise par F. Hayek.

⁹ « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais du souci qu'ils ont de leur propre intérêt. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur amour-propre, et nous ne leur parlons jamais de nos propres besoins, mais de leurs avantages... » (Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. P. Taïeb, Paris, P.U.F., 1995, I, 2, t. I, p. 16).

¹⁰ Cf. J.-C. Perrot, « La main invisible et le Dieu caché », in *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, E.H.E.S.S., 1992, p. 333-353.

¹¹ A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989, p. 24.

¹² Comme l'écrit A. Caillé, « Le marché est cette machine providentielle, mue par une main invisible, qui fabrique du juste, sans se soucier de justice, en transformant les vices privés en bienfaits publics » (*ibid.*, p. 27).

¹³ Le Mouvement Anti-Utilitaire dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S.) n'est bien sûr que l'un des courants de la sociologie contemporaine, mais son importance théorique ne doit pas être sous-estimée. Comme l'indique le

dynamique sociale fonctionnant en l'absence de vertu éclaire le partage originel des disciplines à partir d'une matrice commune : la conversion des vices privés en vertus publiques peut être fondée non seulement sur l'intérêt entendu comme désir de profit, mais aussi sur l'honneur, désir de distinction et de réputation, désir de reconnaissance qui inclut l'autre au cœur de la représentation du soi¹⁴.

Qu'est-ce que l'intérêt ?

Avant d'apparaître comme le postulat fondateur de l'économie formelle, l'universalité du mobile de l'intérêt avait acquis, depuis au moins Machiavel et Guichardin, le statut de lieu commun chez les écrivains politiques et les moralistes. Affirmer après Guichardin que « l'intérêt particulier est le maître de tous les hommes » – ce que reprendra Montesquieu dans les *Lettres persanes* : « L'intérêt est le plus grand monarque de la terre »¹⁵ – revient à postuler, par-delà la diversité empirique des individus, l'existence d'une maxime descriptive à valeur universelle : la nature humaine, envisagée sous l'angle des motivations de l'action, peut être comprise par un principe unique d'explication, ressort dominant ou finalité ultime. Comme le rappelle A. Hirschman, c'est vers la seconde moitié du XVI^e siècle que l'intérêt est entré dans le langage courant de plusieurs pays européens comme vocable dérivé du latin (*interesse, interest*) afin de désigner la volonté de conservation et d'accroissement de sa puissance qui sert de ressort aux actions des individus ou des Etats. Or le concept a longtemps assumé un sens étendu : il englobe l'intérêt que l'on peut porter à l'honneur, au pouvoir, ou à la réputation et non simplement à la poursuite d'avantages économiques¹⁶. Pour Guichardin notamment, l'ardeur de s'enrichir n'est pas la passion unique de l'homme ; la fortune doit être recherchée en vue de la reconnaissance¹⁷. Principe d'intelligibilité des conduites, l'intérêt se définit comme recherche d'un avantage individuel qui domine toute obligation religieuse ou morale ; cependant, l'utilité qu'il recherche comprend non seulement les commodités et les richesses mais aussi toute forme de glorification (recherche des honneurs ou du pouvoir) qui marque la supériorité de l'individu et lui attire l'estime¹⁸. Bien que l'on puisse concevoir autant de formes d'intérêt que d'objets possibles du désir¹⁹, l'intérêt apparaît ainsi sous deux visages dominants, comme intérêt d'honneur ou intérêt d'argent. Loin de s'atténuer et de disparaître, cette dualité entre poursuite du bien-être et désir de gloire sera sans cesse

site internet du mouvement, la décision de fonder la *Revue du MAUSS* a été prise en 1981 par quelques universitaires, sociologues, économistes et anthropologues français refusant l'hégémonie du modèle économique dans les sciences sociales. Sur le projet du MA.U.S.S. comme critique de l'axiomatique de l'intérêt, voir également d'A. Caillé, *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993.

¹⁴ Sur l'usage contemporain du concept en théorie politique, voir Sharon Krause, *Liberalism with Honor*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2002.

¹⁵ *Lettres persanes*, CVI.

¹⁶ A. O. Hirschman, « Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », in *Vers une économie politique élargie*, Paris, Editions de Minuit, 1986, chap. 1, p. 7-29.

¹⁷ Sur le rôle de Guichardin dans la constitution du paradigme de l'intérêt, cf. L. A. McKenzie, « Le droit naturel et l'émergence de l'idée d'intérêt dans la pensée politique au début de l'époque moderne : François Guichardin et Jean de Silhon », in *Politiques de l'intérêt, op. cit.*, p. 119-144.

¹⁸ Cf. Ch. Lazzeri, introduction à H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Etats de la Chrétienté*, Paris, P.U.F., 1995 ; « Les moralistes français du XVII^e siècle : la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, sous la direction d'A. Caillé, Ch. Lazzeri et M. Senellart, Paris, La Découverte, 2001, p. 293-304 ; G. Braive, « L'historien et l'équivocité du concept d'intérêt », in *Droit et Intérêt*, Bruxelles, Publications de l'Université de Saint-Louis, 1990, vol. 1, p. 25-35.

¹⁹ Voir D. Duflos de Saint Amand, « L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVII^e siècle », *Corpus*, n° 42, 2002, p. 85-108.

approfondie, de Graciàn²⁰ à Hobbes²¹ en passant par le Cardinal de Retz²². Selon le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694, l'intérêt désigne en premier lieu « 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 ». L'Académie distingue les notions d'intérêt général, public ou commun, de la notion d'intérêt particulier, et l'*intérêt pécuniaire* de l'*intérêt d'honneur*²³.

Or avant que les intérêts ne soient appréhendés dans leurs effets bénéfiques – par autolimitation, réorientation, combinaison ou composition²⁴ – la conception négative de l'intérêt, à l'âge classique, demeure prédominante. Non seulement l'intérêt est aveugle, et aveugle les hommes (contrairement à la vision qui fait de l'intérêt un principe de calcul rationnel et de discernement pratique), mais il les oppose, ou du moins les sépare, en leur faisant négliger, pour leur utilité particulière, tout devoir religieux ou moral. Cette critique ne s'enracine pas seulement dans la tradition politique classique, qui, dès l'Antiquité, oppose l'utilité particulière à l'utilité publique ; elle émane également de l'association, d'origine théologique, entre intérêt et amour-propre²⁵. Sans doute la convergence de l'amour-propre et de l'intérêt, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, ne va-t-elle pas toujours jusqu'à l'identification : c'est plutôt de lien consubstantiel dont il convient de parler, comme lorsque La Rochefoucauld énonce que « l'intérêt est l'âme de l'amour-propre »²⁶ ou que Pascal évoque un « intérêt d'amour-propre » concernant le salut du libertin ou de l'honnête homme²⁷. Il reste que chez Abbadie, Senault, Malebranche, Nicole, Domat, Hobbes, Bayle, Silhon ou Boisguilbert, les deux termes sont invoqués conjointement sinon indifféremment²⁸. La pluralité des intérêts explique alors la diversité de ses manifestations :

L'intérêt peut tout sur les âmes. On le cherche dans l'objet de tous les attachements ; et comme il y a diverses sortes d'intérêt, on peut distinguer aussi diverses sortes d'affections que l'intérêt fait naître entre les hommes. Un

²⁰ « Il n'y a point de volonté qui n'ait sa passion dominante ; et ces passions sont différentes selon la diversité des esprits. Tous les hommes sont idolâtres, les uns de l'honneur, les autres de l'intérêt, et la plupart de leur plaisir » (Graciàn, *L'Art de la prudence*, trad. A. de la Houssaye, Paris, Payot et Rivages, 1994, § 26, p. 46-47).

²¹ La traduction Sorbière énonce ainsi « que toutes les sociétés sont bâties sur le fondement de la gloire et des commodités de la vie et qu'ainsi elles sont contractées par l'amour-propre plutôt que par une sorte d'inclination que nous ayons pour nos semblables » (Hobbes, *Le Citoyen*, Paris, GF-Flammarion, 1982, I, § 2, p. 92). Tout en affirmant que « si c'est pour le commerce, l'intérêt propre est le fondement de la société » (p. 91), Hobbes distingue donc soigneusement le motif de l'utile (plaisir relatif aux sens) du motif de la gloire ou de l'honneur (plaisir de l'âme, qu'elle trouve dans la bonne opinion qu'elle a d'elle-même).

²² « Ne craignez point que cette action [se faire couronner] vous donne le nom d'intéressé : au contraire, il n'y a que la crainte du danger, qui est le plus bas de tous les intérêts, qui vous puisse empêcher de l'entreprendre, et il n'y a que la gloire, qui est directement opposée à l'intérêt, qui soit capable de vous porter à un si grand dessein » (Cardinal de Retz, *La Conjuration du Comte de Fiesque*, in *Mémoires*, Paris, Garnier, 1987, t. I, p. 193, voir p. 186-187). Il conviendra selon Retz de rendre à la république la liberté acquise et de remettre au peuple une couronne si méritée : « Alors il ne tiendra qu'à vous de donner un témoignage éclatant du mépris que vous faites de tous les intérêts du monde quand vous pouvez les séparer de l'honneur » (*ibid.*).

²³ « Intérêt », *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Coignard, 1694, t. I, p. 602. Parmi les sens dérivés, on trouve tant l'idée de dédommagement (comme dans l'expression « tirer un homme hors d'intérêt ») que la référence à l'utilité et au profit que l'on retire de l'argent prêté.

²⁴ Voir Ch. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? », *art. cit.*, p. 145-191. Et la classification proposée par E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, rééd. Paris, P.U.F., 1995, t. I, p. 21-31.

²⁵ Dans la mystique espagnole du X^e et du XVI^e siècle, l'amour-propre est défini comme un « appétit du moi pour lui-même, fondement de tous les autres appétits de concupiscence liés à la recherche du bien-être propre que l'on pouvait désigner par la notion d'*interes* » (*ibid.*, p. 153). Les premiers humanistes français, notamment, critiquent l'amour-propre qui fait que « un chacun étudie à son profit particulier » et assimilent *amor sui*, *amor proprius* et *amor privatus*.

²⁶ *Maximes*, Maxime supprimée n° 24.

²⁷ *Pensées*, Brunschvicg (désormais Br.) n° 194.

²⁸ On trouvera toutes ces références dans Ch. Lazzeri, *art. cit.*, p. 155-157.

intérêt de volupté fait naître les amitiés galantes. Un intérêt d'ambition fait naître les amitiés politiques. Un intérêt d'orgueil fait naître les amitiés illustres. Un intérêt d'avarice fait naître les amitiés utiles²⁹.

Comment expliquer par conséquent le renversement entre la dénonciation de la corruption morale de l'amour-propre et la valorisation de ses effets sociaux ? L'opposition apparaît d'abord chez des penseurs jansénistes, comme Pascal, Nicole et Domat (annonçant Mandeville), mais elle fait également intervenir, à titre divers, des auteurs oratoriens (comme Malebranche) ainsi que des moralistes souvent proches des uns ou des autres (La Rochefoucauld, Bayle). Tous travaillent sur le thème de l'honnêteté mondaine comme économie de la vertu et doivent affronter le problème de la vertu des païens, notoirement incarné dans l'idéal d'honnêteté cicéronien³⁰. C'est donc la question du statut de l'honnêteté qui est en jeu : faut-il louer cette économie de la charité comme faisant partie d'un plan providentiel, ou doit-on déplorer le mirage de cette belle apparence au regard de la misère de la créature déchue³¹ ?

Un beau tableau de charité ?

La possibilité d'une régulation sociale indépendante de la grâce est au cœur de la réflexion de nombreux jansénistes. Parmi les sources de la « main invisible », cette voie reste la mieux connue. Or la question des modalités de la convergence involontaire des intérêts, en réalité, ne se pose pas seulement pour l'économie : les moralistes interrogent les rapports entre mobiles subjectifs et résultats sociaux à propos de l'« honnêteté » ou de la civilité. La possibilité de dégager l'existence d'un « ordre impur » s'enracine dans une réflexion sur les effets sociaux de *l'amour-propre* et non sur ceux du seul désir de profit. La rupture entre l'ordre de la concupiscence et l'ordre de la grâce permet de mettre en relief la dynamique induite des comportements intéressés – le « bel ordre de la concupiscence », où le désir d'estime joue un rôle déterminant. Dans ces conceptions, la cohésion sociale résulte d'un système d'échange : l'ordre est conquis en l'absence de vertu. Le remède est cherché dans le mal, ou plus précisément dans les effets bénéfiques d'un vice inhérent à la nature de l'homme ; le lien social est l'effet de l'amour-propre, qui accepte de s'auto-contraindre pour mieux se satisfaire³².

A Port-Royal, la position adoptée à l'égard de l'honnêteté mondaine n'est évidemment pas homogène³³. Pour Pascal, critique des libertins, la civilité ou ménagement réciproque des amours-propres³⁴ qui ôte « l'inconfort » et non « l'injustice » du moi doit d'abord être dénoncée : les règles admirables tirées de la concupiscence ne font que couvrir le vilain fond de l'homme, et non l'ôter³⁵. Ce n'est pas parce que « rien n'est si semblable à la charité que la

²⁹ J. Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même*, Rotterdam, Reinier Leers, 1730, p. 61.

³⁰ Sur cette littérature de l'honnêteté, voir le *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, A. Montandon éd., Paris, Seuil, 1995. Le débat sur la vertu des païens diffère de celui sur la généralité du salut, qui induira chez les mêmes auteurs un passage du concept de « volonté générale » du théologique au politique (voir P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986).

³¹ Cf. A. Lévêque, « « L'honnête homme » et « l'homme de bien » au XVIIe siècle », *PMLA*, sept. 1957, vol. LXXII, p. 620-632. Le débat sur l'honnête homme chrétien se poursuit au XVIIIe siècle (cf. J. Ehrard, *L'Idée de Nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, rééd. Paris, Albin Michel, 1994, p. 546-564).

³² Cf. J. Starobinski, *Le Remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989.

³³ Cf. G. Chinard, *En lisant Pascal*, Lille, Giard, 1948, chap. VI ; J. Rohou, « Pour un ordre social fondé sur l'intérêt », in *Justice et Force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 207-222.

³⁴ Br. 455. Voir l'édition des *Moralistes du XVIIe siècle*, sous la direction de J. Laffond, Paris, Robert Laffont, 1992.

³⁵ Br. 453.

cupidité »³⁶, qu'il faut se laisser prendre à l'illusion de l'harmonie sociale. La politesse des mœurs est fondée sur la simulation et la dissimulation : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public ; mais ce n'est que feindre, et une *fausse image* de la charité ; car au fond ce n'est que haine »³⁷. Dans cette optique, toute forme de grandeur ou de vertu suspecte de pactiser avec la nature déchue est jugée indigne : le désir de gloire et de considération, loin de constituer la preuve de la spiritualité de l'animal rationnel et une étape décisive dans la sublimation de ses instincts, est de l'ordre de la concupiscence – *libido dominandi* et non perfectionnement moral³⁸. L'intérêt aveugle les hommes, ses prétentions à la prééminence sont illégitimes³⁹. En un mot, la concupiscence est source de tous nos mouvements, la vanité et l'amour de la gloire sont les ressorts de nos actions, leur « aiguillon » primordial⁴⁰ – et tout cela semble « misère ». Pourtant, le pessimisme anthropologique de Pascal peut prêter à une lecture différente pour peu que l'on isole le point de vue du demi-habile qui apprécie le renversement du « vain » au « sain ». Il n'est pas exclu, *en changeant de point de vue*, d'apprécier les effets sociaux de la concupiscence et de retourner la misère en grandeur : « Grandeur de l'homme, dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un beau tableau de charité »⁴¹. C'est la dialectique de la raison des effets : « grandeur de l'homme, d'avoir su tirer de la concupiscence un si bel ordre »⁴².

Cette possibilité d'un changement de point de vue, des intentions subjectives aux effets sociaux, est également à l'œuvre chez Nicole où la célébration des effets de la concupiscence l'emporte, de façon moins équivoque, sur sa condamnation au regard de la charité. Les écrits de Nicole, à ce titre, sont souvent inclus dans la généalogie de l'autonomisation de l'ordre économique à l'égard de toute motivation morale. Il est vrai que dans *De la civilité* (1671) Nicole maintient l'idée selon laquelle cette « civilité humaine n'est qu'une espèce de commerce d'amour-propre » (I) ; il ne faut se fier qu'à la charité qui fait « très purement et très sincèrement ce que les gens du monde font par un esprit d'intérêt et avec déguisement » (II et III). Mais dans les traités *De la grandeur* et *De la charité et de l'amour-propre* (1675), le philosophe envisage l'identité des effets de la charité et de la cupidité, et découvre dans l'amour-propre réglé par l'ordre politique le remède dans le mal :

La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait d'une manière qu'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre. On trouve par exemple, presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts de 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 (...). Qu'y aurait-il de plus admirable que ces

³⁶ Br. 663.

³⁷ Br. 451, n. s.

³⁸ « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable » (Br. 397). Comme l'écrit très justement P. Bénichou, « La séparation des ordres est liée à la ruine de l'ordre intermédiaire, de celui que Pascal appelle l'ordre des esprits ou de la grandeur de l'homme. Ce n'est plus là un échelon de passage, aussi réel que ceux de la concupiscence et de la grâce et conduisant de l'un à l'autre : la grandeur humaine, anéantie effectivement de façon radicale depuis le péché originel, n'existe plus qu'à l'état de trace, ou plutôt de manque douloureux ; l'excellence de l'homme, viciée jusque dans son principe, ne se manifeste que dans le sentiment qu'il a de sa déchéance » (*Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, p. 120).

³⁹ « Qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité ? Car il est faux que nous méritions cela ; et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire, et dont il faut nous défaire » (Br. 492).

⁴⁰ Br. 151.

⁴¹ Br. 402.

⁴² Br. 403.

gens, s'ils étaient animés de l'esprit de charité ? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui le 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 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.

Il n'y a rien dont on tire de plus grands services que de la cupidité même des hommes. Mais afin qu'elle soit disposée à les rendre, il faut qu'il y ait quelque chose qui la retienne. Car si on la laisse comme elle-même, elle n'a ni bornes ni mesures. Au lieu de servir à la société, elle la détruit. Il n'y a point d'excès dont elle ne soit capable lorsqu'elle n'a point de lien ; son inclination et sa pente allant droit au vol, et injustices et aux plus grands dérèglements.

Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique, qui 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 tous ceux qui contribuent aux plaisirs, et qui soulagent les nécessités de la vie⁴³.

De ce texte célèbre, dont l'influence est avérée (Voltaire s'en fera ironiquement l'écho, usant de Nicole contre Pascal⁴⁴, et Adam Smith en reprendra le motif), plusieurs éléments doivent être retenus. *Primo*, la cupidité semble en un sens faire mieux que la charité, puisqu'elle fait « gaiement » et « de si bonne grâce » ce que la charité ne livrerait qu'au terme d'une ascèse. *Secundo*, les hommes demeurent, selon le janséniste, inconscients de ce processus : « Ils tirent en effet les mêmes avantages de tous ceux qui travaillent pour le public, dans lequel ils sont compris, que s'ils ne travaillaient que pour eux seuls »⁴⁵. *Tertio*, la cupidité, pour autant, ne suffit pas : le risque d'excès qui lui est inhérent oblige à la borner, non par la raison, mais par la crainte de la sanction. Nicole fait apparaître la nécessité d'un art politique conçu comme art d'apprivoiser les hommes mus par la cupidité. Il faudra donc des lois afin « que l'on en tire tous les services humains que l'on pourrait tirer de la plus pure charité »⁴⁶. Seule l'invention « admirable » de l'ordre politique permettra d'assurer la sécurité des hommes et leur coexistence pacifique.

Toutefois, la séparation de l'ordre de la concupiscence et de l'ordre de la grâce n'entraîne pas simplement l'émergence d'un ordre *économique* autorégulé. Dans l'opuscule intitulé *De la charité et de l'amour-propre*, Nicole invoque, plutôt que l'idée d'une régulation autoritaire de l'amour-propre par le souverain, la mise en œuvre de l'intérêt éclairé. Certes, l'homme est corrompu depuis la Chute, et animé d'une disposition tyrannique à se faire le « centre de tout », à vouloir « dominer sur tout » et à désirer être loué et admiré de tous. Mais « quoi qu'il n'y ait rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu que l'amour-propre qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité, que ceux de l'amour-propre. Car il marche tellement par les mêmes voies, qu'on ne saurait presque mieux marquer celles où la charité doit nous porter, qu'en découvrant celles que prend l'amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts, et qui tend par raison à la fin qu'il se propose »⁴⁷. Dans cette version nouvelle, l'amour-propre qui était cause de guerre

⁴³ Nicole, *De la grandeur*, in *Essais de morale*, Paris, G. Desprez, 1733, t. II, chap. VI, p. 171-172.

⁴⁴ Voltaire critiquera la proposition de Pascal selon laquelle « Nous naissons injustes ; car chacun tend à soi. Cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général ; et la pente vers soi est le commencement de tout désordre en guerre, en police, en économie, etc. » : « Il est bien vrai que Dieu aurait pu faire des créatures uniquement attentives au bien d'autrui. Dans ce cas, les marchands auraient été aux Indes par charité, et le maçon eût scié de la pierre pour faire plaisir à son prochain. Mais Dieu a établi les choses autrement. N'accusons point l'instinct qu'il nous donne, et faisons-en l'usage qu'il commande » (*Lettres philosophiques*, XXV, *Sur les Pensées de M. Pascal*, § XI, Paris, Garnier Frères, 1956, p. 152).

⁴⁵ *Ibid.*, p.175.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁷ *De la charité et de l'amour-propre*, in *Essais de morale*, *op. cit.*, t. III, chap. 1, p. 131-132.

entre les hommes devient facteur de paix sous l'effet d'une conversion du désir de domination : pour parvenir à ses fins, la passion réalise qu'il lui est nécessaire de s'auto-réprimer. Les hommes s'aperçoivent qu'il vaut mieux tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin plutôt que de les tyranniser. C'est alors le « trafic » de civilités, tout aussi important que celui des marchandises, qui est placé à l'origine du doux commerce entre les hommes :

Les uns tâchent de se rendre utile à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières. *Car on ne fait pas seulement trafic de marchandises qu'on donne pour d'autres marchandises, ou pour de l'argent, mais on fait aussi trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités ; et on échange tout cela, ou contre des choses de même nature, ou contre des biens plus réels, comme quand par de vaines complaisances on obtient des commodités effectives.*

C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les moyens de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mêle. De sorte que les Etats où elle n'a point d'entrée, parce que la vraie religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité, que si l'on était dans une République de Saints⁴⁸.

Dans cette nouvelle exposition du beau tableau de charité, la crainte du châtement n'est plus seule en cause : désormais, c'est pour se satisfaire que l'amour-propre est prêt à transiger et à s'autoréguler. Si Bayle sera plus radical en affirmant le dépérissement inéluctable d'une République de Saints, Nicole avait d'ores et déjà esquissé la description de la société comme système d'échanges (échange de biens, de services, et de civilités) où il n'est nul besoin d'être chrétien parfait pour contribuer à la paix et à la prospérité. D'autres textes corroboreront ce point de vue : l'ordre sans vertu repose non seulement sur « l'amour-propre de commodité » (désir de conservation et de bien-être) mais aussi sur « l'amour-propre de vanité » (désir d'estime et de reconnaissance). Le conflit dû à ce double désir de domination se résout par l'échange de signes d'approbation réciproque qui forme l'essentiel de la civilité (amour-propre de vanité) autant que par l'échange de biens et de services voué à satisfaire la multiplicité des besoins (amour-propre de commodité). Le désir de profit apparaît comme l'un des moteurs de la vie sociale, mais il n'est pas privilégié : le désir de plaire, source des bons offices, assume une fonction analogue.

La thématique du renversement des vices privés en vertus publiques apparaît ainsi au moment même où la régulation du corps social en vient à se penser sur le modèle de la régulation physique. La rhétorique de l'*imitation* ou de la *représentation*, qui accompagne la séparation des ordres, sert à faire émerger l'idée d'une comparaison entre monde naturel et monde spirituel. Les métaphores de Nicole introduisent à une forme de *physique sociale*, dynamisée par le désir universel de se distinguer :

Rien n'est plus propre à représenter ce monde spirituel que le monde formé par la nature, c'est-à-dire, cet assemblage de corps qui forme l'univers. Car l'on y voit de même que chaque partie de la matière tend naturellement à se mouvoir, à s'étendre, et à sortir de sa place ; mais qu'étant pressée par les autres corps, elle est réduite à une espèce de prison, dont elle s'échappe sitôt qu'on se trouve avoir plus de force que la matière qui l'environne. C'est l'image de la crainte où l'amour-propre de chaque individu est réduit par celui des autres, qui ne lui permet pas de se mettre au large autant qu'il le voudrait⁴⁹.

De même les Grands d'un Etat en suivent tellement le mouvement, qu'ils ont leurs intérêts particuliers, et sont comme le centre de quantité de gens qui s'attachent à leur fortune. Enfin comme tous ces petits corps entraînés par les tourbillons tournent encore autant qu'ils peuvent autour de leur centre, de même les petits qui suivent la

⁴⁸ *Ibid.*, chap. 2, p. 136-137, n. s.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 138-139.

fortune des Grands, et celle de l'Etat, ne laissent pas dans tous les devoirs et les services qu'ils rendent aux autres, de se regarder eux-mêmes, et d'avoir toujours en vue leur propre intérêt⁵⁰.

La métaphore inspirée de la physique cartésienne permet de jeter un pont entre monde physique et monde social, de même que la métaphore newtonienne servira à Montesquieu, avant Smith, à caractériser l'idée de convergence involontaire des intérêts privés dans l'intérêt public – la main invisible. Dans les deux cas, l'alliance de la crainte du droit et de l'incitation due au désir de distinction et de réputation est décisive⁵¹. La peur de la sanction permet de garantir, en faisant l'économie d'un travail sur les intentions, que l'ordre sera respecté : « Il suffit de dire que l'amour-propre nous empêchant par la crainte du châtement de violer les lois, nous éloigne par là de l'extérieur de tous les crimes, et nous rend ainsi semblables au-dehors à ceux qui les évitent par charité »⁵². Mais au principe inhibiteur doit se joindre un principe moteur : la recherche de l'estime et de la reconnaissance publique. Selon Nicole, les effets de la charité et ceux de l'honnêteté ne peuvent être distingués. L'amour-propre éclairé *imite* la charité : « Ainsi cette honnêteté qui a été l'idole des sages païens, n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent, plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins, et qui tend à son but, qui est l'estime et l'amour des hommes, par une voie plus droite et plus raisonnable »⁵³.

Ce même mécanisme de conversion de l'amour-propre de vice privé en vertu publique est enfin à l'œuvre chez Domat, qui l'inclut dans un contexte de Théodicée⁵⁴. Sans doute, le projet du *Traité des lois* consiste, contre Pascal et les sceptiques⁵⁵, à rationaliser le chaos des institutions – annonçant à cet égard la volonté de dégager « l'esprit des lois ». Mais selon Domat, il n'en est pas moins providentiel que le remède puisse se découvrir dans le mal et que « d'une aussi méchante cause que notre amour-propre, et d'une passion si contraire à l'amour mutuel qui devait être le fondement de la société, Dieu en a fait un des remèdes qui la font subsister ; car, c'est de ce principe de division qu'il a fait un lien qui unit les hommes en mille manières »⁵⁶. Si depuis la Chute, les besoins des hommes se sont multipliés, de ce mal peut se tirer un bien plus grand puisque cette multiplication des besoins entraîne celle de l'industrie et du commerce, des liaisons et des engagements mutuels. Ainsi l'intérêt *et* l'honneur deviennent-ils selon Domat les premiers principes du lien social :

Cet état des hommes porte ceux qui ne se conduisent que par l'amour-propre, à s'assujettir aux travaux, aux commerces et aux liaisons que leurs besoins rendent nécessaire ; et pour se les rendre utiles, et y ménager, et leur honneur, et leur intérêt, ils y gardent la bonne foi, la fidélité, la sincérité, de sorte que 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 vertus⁵⁷.

Comme chez Nicole, le thème de l'imitation des vertus s'insère dans le cadre d'une coopération involontaire due à la multiplication des besoins. Les bienfaits économiques et

⁵⁰ *Ibid.*, p. 139-140.

⁵¹ Selon Montesquieu, l'honneur « peut inspirer les plus belles actions ; il peut, *joint à la force des lois*, conduire au but du gouvernement comme la vertu même » (*EL*, III, 6, n. s.).

⁵² Nicole, *De la charité et de l'amour-propre*, *op. cit.*, chap. 4, p. 143.

⁵³ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁴ « On sait que Dieu n'a laissé arriver le mal que parce qu'il était de sa toute puissance et de sa sagesse d'en tirer le bien » (Domat, *Traité des lois*, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1989, chap. IX, p. 25).

⁵⁵ Sur la confrontation entre Domat et Pascal, cf. G. Chinard, *En lisant Pascal*, *op. cit.*, p. 101-112.

⁵⁶ Domat, *Traité des lois*, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

sociaux de l'amour-propre sont reconnus : qu'il s'agisse de penser l'économie des voies ou celles des ressources en situation de rareté, les ruses de la Providence ou celles de la main invisible, un principe analogue est à l'œuvre. Ce qui importe est que l'on se place désormais du point de vue des effets, des conséquences ou des résultats, et non plus seulement du point de vue des intentions des agents :

On voit donc, dans l'amour-propre, que ce principe de tous les maux est dans l'état présent de la société une cause d'où elle tire une infinité de bons effets qui, de leur nature, étant de vrais biens, devraient avoir un meilleur principe ; et qu'ainsi on peut regarder ce venin de la société comme un remède dont Dieu s'est servi pour la soutenir ; puisqu'encore qu'il ne produise en ceux qu'il anime que des fruits corrompus, il donne à la société tous ces avantages⁵⁸.

Domat, à l'évidence, énonce d'autres principes par lesquels Dieu fait subsister la société indépendamment de l'amour-propre – la lumière de la raison qui fait sentir à tous les hommes les règles communes de l'équité, la connaissance et l'amour de la Justice sans lesquelles la société ne pourrait durer, l'effet de la religion. Il n'en reste pas moins que le paradoxe des « vices privés, vertus publiques » apparaît dans le passage du point de vue de la morale individuelle à celui de l'*utilité* commune.

Nombreux sont donc les moralistes du grand siècle qui ont tenté de reconstruire des royaumes pacifiques fondés sur l'amour-propre, à défaut de vertu ou de charité. L'entreprise de « démolition du héros »⁵⁹ une fois accomplie par la tradition janséniste, seul demeure en lice l'honnête homme des salons, mu par le désir de se distinguer (honneur, ambition, vanité). De ce point de vue, l'intervention des réponses jansénistes aux théories de l'honnêteté mondaine comme amour-propre bien réglé est bien à l'origine du renversement de la condamnation morale en éloge des effets sociaux et économiques de l'intérêt. La théorie de l'*autonomie* de l'ordre de la concupiscence, désormais radicalement séparé de l'ordre de la grâce, est à la source d'une pensée de l'autorégulation immanente du social. La théorie du beau tableau de charité, qui met en œuvre la disjonction entre mobiles impurs et résultats bénéfiques, entre inclinations égoïstes et profit collectif, entre intentions subjectives et conséquences sociales, peut être considérée comme l'origine de la thématique de la convergence involontaire des intérêts privés dans l'intérêt public – la « main invisible ». L'idée selon laquelle les vices privés deviennent des vertus publiques fait son apparition, à condition de changer de point de vue, sur le modèle de la Théodicée : c'est l'adoption d'une position de surplomb ayant prise sur la totalité des phénomènes qui permet alors de saisir la nécessité, voire l'utilité du mal (du vice), en vue d'un plus grand bien que les agents ignorent. Cependant, cette généalogie ne révèle pas simplement la source de l'axiome fondateur de l'économie politique comme domaine scientifique autonome, constitué, à partir de la *Fable des abeilles*, sur l'émancipation à l'égard du cours général de la moralité⁶⁰. La théorie janséniste fournit non seulement le terreau de l'autonomisation de l'économie, une fois rendu inutile, en théorie du moins, l'intervention de la Providence, mais également celui de l'autonomisation de la « société civile » comme société polie et policée, à l'égard de la religion et de la morale. La question de la production involontaire du lien social, irréductible au lien marchand, est ici essentielle. Or l'institution de la société civile, reposant sur un principe de constitution immanent, surgit des conduites animées par le désir de se distinguer, désir de reconnaissance dérivé de l'amour-propre, et non de l'intérêt, forme primitive de l'amour de soi.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Voir P. Bénichou, *op. cit.*, p. 128-148.

⁶⁰ L. Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1985.

Autres moralistes proches de Port-Royal

La pensée de l'autorégulation du social fondée sur l'amour-propre se déploie également par d'autres médiations. Quelles que soient leurs divergences, plusieurs moralistes proches des jansénistes partagent en effet la représentation de la société comme un commerce, trafic d'apparence où les hommes doivent se mettre en valeur au mieux : marché déguisé en salon où s'exercent des « morales substitutives »⁶¹. Chez La Rochefoucauld par exemple, les catégories augustinienne se trouvent réinvesties, apparemment sans espoir de rédemption, au sein de l'éthique aristocratique⁶². La thématique augustinienne de la *cupiditas* est réélaborée sans référence structurante à l'autre versant constitué par la *caritas* : les *Maximes* se tiennent sur un plan d'immanence où les valeurs aristocratiques demeurent l'étalon à l'aune duquel juger les prétendues vertus⁶³. De même que chez Jacques Abbadie et Jacques Esprit, la magnanimité (vertu païenne par excellence, devenue vertu de l'honnête homme) fait certes l'objet d'une critique qui la ramène à l'orgueil, et au désir de louanges⁶⁴. L'entreprise de démystification dévoile les replis secrets du cœur où l'amour-propre, qui se fait centre de tout, gouverne les conduites et les inclinations : « l'amour-propre rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes et les rendrait tyran des autres si la fortune leur en donnait les moyens »⁶⁵. Les *Maximes* défendent l'idée d'une *inconscience* des hommes relative à leurs intentions réelles : par nature, l'intérêt est aveugle et l'amour-propre occulte nos motivations réelles. Il faut donc démasquer les prétendus conduites altruistes⁶⁶, découvrir la vanité aux sources de la valeur masculine et de la chasteté féminine⁶⁷, dévoiler enfin le système d'échange qui sous-tend l'harmonie sociale : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices ; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner »⁶⁸. Le désir universel d'estime, qui n'est qu'une des formes de l'intérêt égoïste, serait source de conflit généralisé si le tribut de reconnaissance n'était payé à tous. Duperie et flatterie, qui n'ont

⁶¹ Cf. N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, *op. cit.*, chap. 10 ; A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford, Clarendon Press, 1962 ; J. Starobinski, « La Rochefoucauld et les morales substitutives », *Nouvelle Revue Française*, 1966, n° 163, p. 211-229.

⁶² Sans doute la position de La Rochefoucauld est-elle plus complexe qu'il n'y paraît, et il n'est pas exclu qu'il envisage une abnégation authentique (cf. A. J. Krailsheimer, *op. cit.*, chap. V). Plusieurs de ses *Maximes* paraissent du moins aller dans le sens d'une dissociation entre véritable grandeur et grandeur d'opinion : « La parfaite valeur est de faire sans témoins ce qu'on serait capable de faire devant tout le monde » (*Maximes*, J. Truchet éd., Paris, GF-Flammarion, 1977 (édition de 1678), 216) ; « L'art de savoir mettre en œuvre de médiocres qualités dérobe l'estime, et donne souvent plus de réputation que le véritable mérite » (maxime 162, voir 166). Nous noterons désormais M pour maxime et MS pour maxime supprimée après la première édition.

⁶³ Selon J. Lafond, la thèse de Bénichou suivant laquelle la pensée janséniste serait une entreprise dirigée contre l'éthique aristocratique et les valeurs chevaleresques vaudrait davantage pour Jacques Esprit que pour La Rochefoucauld : le second maintient une forme d'idéal aristocratique. Les *Maximes* s'orientent au fil des rééditions successives, par suppression de formules abruptes, vers une atténuation de la critique des vertus et vers une meilleure définition de l'honnêteté (cf. J. Lafond, « Mme du Sablé, La Rochefoucauld, Jacques Esprit : un fonds commun, trois œuvres », in *L'Homme et son image, Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Champion, 1996, p. 115-139, et dans le même recueil, « La Rochefoucauld, d'une culture l'autre », p. 141-153 ; « Morale aristocratique et augustinisme dans l'œuvre de La Rochefoucauld », p. 155-163).

⁶⁴ M 248, 285.

⁶⁵ MS 1.

⁶⁶ « L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui du désintéressé » (M 39) ; « Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer » (M 171) ; « le nom de la vertu sert à l'intérêt aussi utilement que les vices » (M 187) ; « Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions, si le monde voyait tous les motifs qui les produisent » (M 409).

⁶⁷ M 1, 200, 220.

⁶⁸ M 83.

cours que par notre vanité, sont les conditions de la coexistence pacifique⁶⁹. En ce sens, toutes nos vertus se réduisent à un « art de paraître honnête » ou à un « fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut »⁷⁰. Les vices peuvent même devenir source d'approbation dans le monde, pourvu qu'ils servent au « commerce de la vie »⁷¹. Mandeville s'en souviendra sans doute : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes ; la prudence les assemble et les tempère... »⁷².

Dire que l'intérêt mène le monde n'impose pas, cependant, de réduire cet intérêt au désir de profit : il existe un intérêt de gloire, au même titre qu'un intérêt de biens⁷³. Or le désir de réputation peut être crédité d'effets bénéfiques à tous. La Rochefoucauld dégage ainsi le thème de la convergence involontaire des intérêts particuliers dans l'intérêt public dans le contexte des intérêts d'honneur et non des intérêts d'argent : tout se passe, dit-il, comme dans les batailles où la victoire militaire « est produite par une infinité d'actions qui au lieu de l'avoir pour but regardent seulement les intérêts particuliers de ceux qui la font, puisque tous ceux qui composent une armée, allant à leur propre gloire et à leur élévation, procurent un bien si grand et si général »⁷⁴. Comme Nicole plus tôt, La Rochefoucauld énonce le schème formel de la notion de convergence involontaire des intérêts tel que pourra l'utiliser Montesquieu dans l'exposition du concept d'honneur. Mandeville constitue sans aucun doute une médiation déterminante. Les réminiscences des moralistes français convergeront alors, chez l'auteur de la *Fable* formé à l'école du protestantisme hollandais, avec l'influence de Bayle⁷⁵.

Bayle : l'honneur comme équivalent de la vertu

L'honneur, pivot de l'éthique aristocratique et mondaine, source de la conversion des vices privés en vertus publiques, joue en effet un rôle de tout premier plan chez Bayle, où l'augustinisme calviniste prend la relève de l'augustinisme janséniste. L'analyse des passions y est ancrée, comme chez Pascal ou La Rochefoucauld, sur le constat de l'impuissance de la raison et la dépravation de la créature déchue. Le *Dictionnaire historique et critique* part de la contrariété qui existe entre connaissance et action, « car la vie humaine n'est presque autre chose qu'un combat continuel des passions avec la conscience, dans lequel celle-ci est presque toujours vaincue », même contre notre intérêt. L'amour-propre ne peut donc être éclairé : les hommes sont jaloux ou envieux alors qu'« ils savent fort bien que l'amour-propre trouverait incomparablement mieux son compte à se contenter de leur condition, et à voir avec plaisir la prospérité d'autrui ». Là encore, il s'agit de nier la vertu des païens. Depuis le péché originel, les hommes sont esclaves de l'injustice : « la raison, la philosophie, les idées de l'honnête, la connaissance du vrai intérêt de l'amour-propre, tout cela est incapable de résister aux passions »⁷⁶. L'article « Melanchthon » en conclut à l'utilité des passions ou des vices⁷⁷.

⁶⁹ M 256, 87, 158.

⁷⁰ MS 33, 34.

⁷¹ M 273.

⁷² M 182.

⁷³ La distinction est introduite dans la préface de la seconde édition des *Maximes* (1666) : « Par le mot d'intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire ».

⁷⁴ MS 41.

⁷⁵ Cf. J. Lafond, « Mandeville et La Rochefoucauld », in *L'Homme et son image, Morales et littérature de Montaigne à Mandeville, op. cit.*, p. 441-458.

⁷⁶ Bayle, art. « Hélène », note Y, in *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, t. VII, p. 549-550.

Or le concept d'honneur, à la croisée de l'omniprésence du paraître et de l'omnipotence de l'orgueil, permet de faire le pont entre les moralistes du grand siècle et l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*. L'insistance sur la notion caractérise l'approche des *Pensées sur la comète*, où Bayle dissocie radicalement religion et pratique morale des hommes : l'expérience montre que la foi ne corrige pas les inclinations vicieuses des hommes⁷⁸. La distance entre croyance et action est à la source du fameux paradoxe : c'est parce que l'homme n'agit pas selon ses principes⁷⁹ que l'on peut conjecturer qu'une société d'athées se comporterait de la même manière qu'une société païenne ; ici comme ailleurs, seule la crainte de la sanction est susceptible de réprimer les vices. Ce sont les lois, et non les préceptes de l'Évangile, qui préviennent l'accomplissement des crimes : « la Justice humaine fait la vertu de la plus grande partie du monde »⁸⁰. Le contexte théologique, dont on ne tentera pas d'élucider le statut⁸¹, est celui de la nature corrompue : nul ne peut sortir de l'esclavage du péché sans la grâce « de sorte qu'il n'y a point d'autre principe de ses actions que l'amour-propre, son tempérament, sa vanité, l'envie d'être loué, etc. »⁸². La volonté exclusive de « bien sauver les apparences » est preuve de la fausseté des vertus humaines, que l'examen de conscience doit pouvoir dévoiler au grand jour⁸³. Mais cette faiblesse des vertus ne doit pas être déplorée : l'honneur, aussi faux soit-il, est utile au public. Dans la régulation des conduites en l'absence de vertu, *la crainte du déshonneur s'ajoute à la contrainte des lois*. Elle peut tenir les femmes à l'écart de l'impudeur qui est leur penchant naturel ou combattre la lâcheté des hommes, et leur faire affronter les plus grands périls⁸⁴. Les règles de l'honneur ne se contentent pas d'étouffer les vices ; elles jouent un rôle incitatif dans les actes de courage. La crainte du mépris et le souci de la réputation priment sur tout autre mobile. Leur influence rend raison de l'équivalence apparente entre société d'athées et société chrétienne :

On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une société d'Athées pratiquerait les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvu qu'elle fit sévèrement punir les crimes, et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certains choses. Comme l'ignorance d'un premier Être Créateur et Conservateur du monde n'empêcherait pas les membres de cette société d'être sensibles à la gloire et au mépris, à la récompense et à la peine, et à toutes les passions qui se voient dans les autres hommes, et n'étoufferait pas toutes les lumières de la raison ; on verrait parmi eux des gens qui auraient de la bonne foi dans le commerce, qui

⁷⁷ « Admirons ici un caractère particulier de la destinée de l'homme : ses vertus sont sujettes à des suites un peu vicieuses ; elles ont leurs inconvénients. Ses mauvaises qualités, au contraire, produisent de bons effets en plusieurs rencontres... » (Bayle, art. « Mélancton », in *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., t. X, p. 386).

⁷⁸ Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, P. Rétaat éd., Paris, Nizet, 1984, § 134.

⁷⁹ *Ibid.*, § 136.

⁸⁰ *Ibid.*, § 161.

⁸¹ Selon E. Labrousse, les Philosophes des Lumières, en revendiquant Bayle comme précurseur, ne lui ont pas rendu justice : son anti-cléricalisme, en contexte réformé, n'impliquait pas impiété. En reconnaissant chez Bayle une valorisation des passions naturelles à l'homme et nécessaires à l'opulence de la société, de nombreux lecteurs du XVIII^e siècle auraient ainsi négligé tant ses affirmations fidéistes (qui ne relèvent pas nécessairement de la prudence) que le principe anthropologique fondamental de la nature corrompue (« Obscurantisme et Lumières chez Pierre Bayle », in *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 99-123). Nous ne partageons pas cette analyse. Peut-on soutenir que Bayle n'a jamais fait l'apologie des passions, et que « c'est essentiellement à cause de la conformité extérieure aux exigences de la morale que les passions sont socialement bienfaisantes » ? A ce compte, il faudrait dire que les véritables vertus rempliraient aussi bien cet office que les fausses, ce qui démentirait le paradoxe du dépérissement d'une société de chrétiens parfaits. Sur l'art d'écrire chez Bayle, voir F. Markovits, « Bayle et le décalogue sceptique », in *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, édité par B. Melkevik et J.-M. Narbonne, Québec, Les Presses de L'Université de Laval, 2000, p. 251-287.

⁸² Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, op. cit., § 141.

⁸³ *Ibid.*, § 144.

⁸⁴ *Ibid.*, § 142-143.

assisteraient les pauvres, qui s'opposeraient à l'injustice, qui seraient fidèles à leurs amis, qui mépriseraient les injures, qui renonceraient aux voluptés du corps, qui ne feraient tort à personne, soit parce que le désir d'être loués les pousserait à toutes ces belles actions, qui ne sauraient manquer d'avoir l'approbation publique, soit parce que le dessein de se ménager des amis et des protecteurs, en cas de besoin, les y porterait⁸⁵.

Plus tard, Mandeville rejoindra Bayle dans l'affirmation selon laquelle ni la religion ni la morale abstraite n'ont pu imposer à l'homme la discipline de ses penchants : c'est l'honneur, maître des apparences, qui sert de substitut à l'abnégation⁸⁶. Une fois raffinée, la passion des honneurs et de l'estime publique sert l'intérêt commun et entretient le lien social⁸⁷. Ainsi, de Bayle à Mandeville, une même pensée se fait jour : à défaut de la grâce, les règles de l'honneur jointes au règne du droit contribuent à la conservation, voire à la prospérité de la société civile. Qu'ils disposent ou non du postulat de l'immortalité de l'âme, les hommes « ont un *intérêt particulier* à ne point s'acquérir une mauvaise réputation »⁸⁸. Comme ce sera encore le cas dans la *Théorie des sentiments moraux* de Smith⁸⁹, l'intérêt ne se réduit pas chez Bayle au désir de profit. L'argent n'est qu'un moyen de combler l'appétit d'estime et le désir de distinction, de gagner par les attributs de puissance la bonne opinion de soi qui est l'objet exclusif de la conduite humaine : « c'est l'amour-propre, cette passion inséparable de notre nature, qui nous rend avarés »⁹⁰. En cas de dilemme, c'est la vanité qui l'emporte sur l'avarice⁹¹.

Les principaux aspects du concept d'honneur, confiné par Montesquieu dans les monarchies, sont donc d'ores et déjà exposés dans les *Pensées diverses sur la comète* : complémentarité des lois de l'honneur et du droit afin de prévenir les crimes, opposition entre lois de l'honneur et préceptes théologiques, effet de substitution à la vertu fondé sur le désir de se distinguer, assimilation de l'homme d'honneur et de l'honnête homme, régi par la bienséance mondaine et l'intérêt particulier (*EL*, III, 5-7). Mais Bayle, qui insiste davantage que Montesquieu sur le caractère conventionnel des lois de l'honneur, soutient encore que l'honneur ou l'honnêteté mondaine peut faire des « gens de bien ». Dans les *Continuations des Pensées diverses* en revanche, ce sont les vices eux-mêmes qui font prospérer la société civile. L'argumentation est mise au service du paradoxe du dépérissement d'une société composée de vrais chrétiens. Bayle vient d'établir que « de toutes les passions il n'y en a point de plus opposée au repos des sociétés que l'ambition (...), mais cette ambition même est l'un des moyens les plus efficaces de conserver la société généralement parlant et de prévenir

⁸⁵ *Ibid.*, § 172.

⁸⁶ Mandeville, *Recherche sur l'origine de la vertu morale*, in *La Fable des abeilles*, trad. P. et L. Carrive, Paris, Vrin, t. I, 1990, p. 51.

⁸⁷ Remarque R, p. 168-169, cf. Premier Dialogue, in *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, t. II, 1991, p. 55.

⁸⁸ Bayle, *op. cit.*, § 179, n. s.

⁸⁹ « Quel est le but de tout le labeur et de tout le remue-ménage de ce monde ? Quelle est la fin de l'avarice et de l'ambition, de la recherche de la richesse, du pouvoir et de la prééminence ? Est-ce pour répondre aux nécessités de la nature ? Le salaire du moindre travailleur peut y répondre (...) D'où naît alors cette émulation qui court à travers les différents rangs de la société ? Et quels sont les avantages que nous nous proposons au moyen de ce grand dessein de la vie humaine que nous appelons amélioration de notre condition ? Être observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, non le bien-être ou le plaisir, qui nous intéresse » (Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, P.U.F., 1999, I, III, 2, p. 91-92). Ce passage reprenant la notion mandevillienne de « désir d'améliorer son sort » et le primat de la vanité, la filiation avec Bayle n'est pas exclue.

⁹⁰ Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, § 171.

⁹¹ *Ibid.*, § 179.

l'anarchie »⁹². Il s'interroge à présent sur la question de savoir « en quel sens le christianisme est propre ou non à maintenir les sociétés ». Il ne s'agit plus d'arguer de la dissociation des doctrines professées et des actes, mais d'évaluer le risque de l'application du dogme évangélique selon lequel les hommes se considèrent comme des pèlerins n'aspirant qu'à leur patrie céleste. Quelle menace peut comporter l'extension de la pratique ascétique (mortification de la chair, répression de l'orgueil, de l'amour des richesses et des dignités) ?

Ils [les Chrétiens parfaits] ne se détourneraient point de l'oraison et des œuvres de charité pour courir au gain, non pas même par des voies légitimes ; ils se contenteraient de la nourriture et de la vêtue selon la régularité des apôtres, et bien loin de se tourmenter pour enrichir leurs enfants, ils croiraient leur acquérir un assez ample patrimoine en leur apprenant à mépriser les biens du monde, à ne se venger jamais, et à vivre sobrement, justement, religieusement.

Examinez bien la chose, vous trouverez, je m'assure, qu'une nation toute composée de pareilles gens serait bientôt subjuguée, si un ennemi terrible entreprenait de la conquérir, car elle ne fournirait ni de bons soldats, ni assez d'argent pour tous les frais de la guerre (...)

Plus on étudie son siècle et les précédents, plus reconnaît-on que toute société exposée à des guerres étrangères succomberait bientôt si elle se conformait à l'esprit évangélique. 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 vivacité⁹³...

Repris presque tel quel dans la *Fable des abeilles*, le paradoxe privilégie ces deux passions universelles que sont l'ambition et l'avarice. La perspective adoptée est celle de l'utilité publique : il faut savoir tirer parti des hommes dégagés de tous les scrupules de la religion, qui bien que « faux » chrétiens, n'en sont pas moins « très utiles à un Etat ». Critiquant les deux paradoxes de Bayle dans ses *Pensées* ainsi que dans *L'Esprit des lois*⁹⁴, mais entérinant le contraste établi entre « faux » principe de l'honneur et utilité publique, Montesquieu n'aura donc plus qu'à restreindre aux régimes monarchiques cette maxime de Bayle avouant la supériorité d'une société d'athées ou de mauvais chrétiens, et à rendre à l'honnête homme son sens strictement mondain⁹⁵.

Malebranche : logique de la distinction et autorégulation sociale

L'idée d'une combinaison bénéfique des partialités individuelles ne s'épuise pas, cependant, dans la lignée augustinienne. La possibilité d'envisager une mécanique paradoxale en vertu de laquelle la volonté de chacun s'accorde involontairement à celle des autres ne repose pas nécessairement sur une doctrine de la séparation des ordres : la théorie sociale de Malebranche fait de la logique de la distinction le principe même d'une dynamique autorégulée, une fois que Dieu a pourvu les hommes des inclinations adéquates à la

⁹² Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la Comète* (1704), in *Œuvres diverses*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966 (facsimilé des *Œuvres diverses*, La Haye, 1727), t. III, § 121, p. 358.

⁹³ *Ibid.*, § 124, p. 360-361.

⁹⁴ Montesquieu, *Mes Pensées*, 1230 et 1993 ; *EL*, XXIV, 2-6. Montesquieu sera accusé par l'un de ses censeurs jansénistes d'avoir traité Bayle de « grand homme », obligeant Montesquieu à se justifier dans sa *Défense de « L'Esprit des lois »* (réponse à la seconde objection, in *OC*, t. I, p 444). Sur les rapports entre Montesquieu et Bayle, cf. R. Shackleton, « Bayle and Montesquieu », in *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Paris, Vrin, 1959.

⁹⁵ Comme l'écrit Bayle, « Vous savez la maxime qu'un malhonnête homme peut être un bon citoyen. Il rend des services qu'un honnête homme n'est pas capable de rendre ». Bayle cite La Bruyère en note afin d'étayer son jugement : « Il faut des fripons à la cour auprès des Grands et de ministres, même les mieux intentionnés » (*ibid.*). Sur la distinction de l'honnête homme et de l'homme de bien, voir La Bruyère, *Les Caractères*, « Des jugements », § 55.

conservation de la société. En un sens, Malebranche ne fait pourtant pas partie de la tradition évoquée dans cette étude, puisque l'opposition entre les *effets* et les *fins*, les résultats sociaux et les intentions subjectives, est remplacée dans son œuvre par celle des *motifs* et des *fins*, ouvrant à une « réhabilitation » de l'amour-propre *en lui-même*, et non pour ses conséquences involontaires. Par d'autres aspects, la critique malebranchiste du pessimisme janséniste, notamment orchestrée dans le *Traité de la nature et de la grâce*, semble indiquer en outre une voie divergente de l'économie politique, dont l'ordre naturel pensé par les Physiocrates serait l'incarnation⁹⁶. Mais l'intérêt de l'« optimisme » malebranchiste du point de vue d'une théorie de l'autorégulation sociale reste entier : il fournit à sa façon un autre antécédent possible du thème de la « main invisible », en envisageant les mécanismes *naturels* à l'origine de l'hétérogenèse des fins. Or l'ajustement des désirs de grandeur par la politesse des manières, dans cette optique, joue un rôle déterminant.

Dans la philosophie de Malebranche, l'absolution de l'amour-propre suit en réalité un cheminement complexe. Les premiers textes de la *Recherche de la vérité* se contentent d'en affirmer l'utilité par défaut : puisque les hommes ne parviennent pas à se diriger par la charité pure – principe trop abstrait qu'ils ne peuvent imaginer ni sentir – et puisque seule la recherche du bonheur (du plaisir) peut mouvoir leur volonté, il est naturel qu'ils n'aiment que par rapport à eux, et sans vouloir d'autre fin que leur satisfaction propre⁹⁷. Cette position est réaffirmée dans certains passages du *Traité de morale* : à défaut de l'amour de l'ordre, qui seul fait la vertu, il convient de se servir de la concupiscence ou de l'amour-propre pour modérer les passions et favoriser l'efficace de la grâce⁹⁸. D'un côté, seule l'union autour de la raison et de la charité peut susciter des amitiés durables (contrairement à la recherche des plaisirs, des richesses ou des honneurs⁹⁹) ; de l'autre, l'amour-propre éclairé peut être fort utile au regard de la condition de l'homme déchu. Ainsi à propos de la vertu des païens : s'il est vrai « qu'un païen ne peut jamais acquérir la charité », il peut néanmoins faire des actions bonnes et méritoires car il conserve toujours quelque amour de l'ordre, et « quoique le cœur soit corrompu, l'amour-propre éclairé peut quelquefois arrêter ou diminuer le mouvement des passions »¹⁰⁰. L'infléchissement de la pensée malebranchiste devient cependant notable à l'occasion des réponses formulées contre la théorie de l'amour pur des quiétistes dans le cadre de la polémique avec François Lamy¹⁰¹. Le *Traité de morale* soutient à ce moment que l'amour-propre n'est en soi ni vertueux ni vicieux puisqu'il est le *motif* naturel de la vertu comme du vice, selon que l'amour que nous nous portons est ou non régulé et maîtrisé¹⁰²

⁹⁶ Cf. C. Larrère, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des Physiocrates », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 119-138.

⁹⁷ Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. I, 1979, IV, 5, p. 416.

⁹⁸ Malebranche, *Traité de morale*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. II, 1992, II, XII, § 5. Même si pour Malebranche comme pour les jansénistes, la grâce agit sur l'homme par l'intermédiaire du plaisir en contrebalançant le poids de la concupiscence, leur position diffère sur la question de l'efficacité de la grâce : pour les jansénistes, la grâce entraîne toujours la volonté qui en est touchée, tandis que pour Malebranche, le consentement dépend de l'homme, la grâce étant un secours et non une contrainte (cf. F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 483).

⁹⁹ *Ibid.*, II, XIII, § 9-12.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, IV, § 8 ; I, VI, § 1.

¹⁰¹ Malebranche, *Traité de l'amour de Dieu ; Lettres et réponse au R. P. Lamy*, in *Œuvres complètes*, t. XIV, Paris, Vrin, 1978. F. Lamy avait écrit dans le cadre d'une polémique avec J. Abbadie en invoquant l'autorité de Malebranche, que celui-ci refusera d'accorder. J. Abbadie soutenait que « l'amour de nous-mêmes allume toutes nos autres affections, et est le principe général de nos mouvements » (*L'Art de se connaître soi-même, op. cit.*, p. 53).

¹⁰² Malebranche, *Traité de morale, op. cit.*, I, 3, §12-13 ; II, 14. Leibniz reprendra la distinction entre bon amour de soi et amour-propre perverti contre la morale de l'intérêt véhiculée par l'ouvrage de Louis des Bans (*L'Art de connoître les hommes*, 1702). Leibniz lui oppose ses *Réflexions sur l'art de connoître les hommes* : l'amour de

(« l'amour-propre en lui-même n'est pas mauvais : Dieu le produit sans cesse en nous. Il nous porte invinciblement au bien... »¹⁰³). Un certain nombre de modifications cruciales apportées au texte primitif de la *Recherche de la vérité* vont dans le même sens : la perversion induite par le péché originel fait place à l'affirmation selon laquelle l'amour de la félicité est bon, à condition d'être rapporté à Dieu comme à son Souverain Bien¹⁰⁴.

L'innovation décisive concerne la distinction entre le motif et la fin du vouloir. Selon Malebranche, la volonté humaine n'est mue que par le désir du bonheur, ce qui signifie qu'il n'y a pas à chercher d'autre principe de la volonté que l'amour-propre, qui en est le seul moteur : « tout motif est naturellement, et nécessairement fondé sur l'amour-propre, ou sur le désir invincible d'être heureux »¹⁰⁵. Sans plus de pessimisme à l'égard de la nature humaine, Malebranche n'impute nullement cette hégémonie de l'amour-propre à la déchéance consécutive à la Chute. L'amour du plaisir ne témoigne pas de la corruption de l'homme, puisque si le bonheur est le motif de notre amour, il n'en est pas la fin. En tant que perception agréable, le plaisir n'a d'autre fonction que de rendre présent sa cause (Dieu) de telle sorte que la volonté se meuve naturellement vers elle. L'amour-propre n'est donc pas amour de soi seul : le transport qu'il occasionne peut tourner l'homme hors de lui¹⁰⁶. En définitive, la théorie de l'amour-propre permet donc à Malebranche de faire valoir l'impossibilité de l'amour pur tel que l'entendaient les quiétistes, sans condamner d'avance la bonté de la volonté humaine, qui, si elle ne peut aimer que ce qui lui plaît, n'est pas pour autant fondamentalement maligne ou corrompue.

Une telle « réhabilitation » de l'amour-propre est à cet égard profondément différente de celle que pouvait véhiculer, malgré elle, la problématique janséniste du « beau tableau de charité ». Certes, le *Traité de morale* stipule que « nous devons tâcher de faire servir au bien l'instrument universel de l'iniquité, la concupiscence de l'orgueil et des plaisirs, et flatter un

soi est une « passion très bonne, que l'auteur de la nature nous a donnée » pour notre bien ; ce n'est que « quand le dérèglement s'y mêle » qu'apparaît « ce qu'on appelle l'amour-propre » (1708, publié dans *Politiques de l'intérêt*, *op. cit.*, p. 277-293). Par ses critiques, Leibniz atteint ainsi La Rochefoucauld ou J. Esprit que Louis des Bains a pillé. J. Lafond montre fort bien que le débat porte en réalité sur la validité de la morale antique, tout particulièrement de l'éthique stoïcienne accordant l'honnête et l'utile : les humanistes sont accusés par les augustiniens d'oublier que les vertus des païens n'étaient que des péchés (« Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710) », in *Politiques de l'intérêt*, *op. cit.*, p. 261-275).

¹⁰³ Malebranche, *Traité de morale*, *op. cit.*, I, VIII, § 14, p. 498.

¹⁰⁴ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *op. cit.*, IV, 5. Le premier état du texte est proche de la mouvance janséniste : « l'inclination que nous devons avoir pour Dieu s'est perdue par le péché, et il en est seulement resté dans notre volonté une capacité infinie pour tous les biens (...) mais l'inclination que nous devons avoir pour notre conservation, ou notre amour-propre s'est si fort augmentée, qu'il s'est enfin rendu le maître absolu de la volonté (...) L'amour-propre est donc le seul maître de la volonté depuis le désordre du péché, et l'amour de Dieu et du prochain n'en sont plus présentement que des suites, puisqu'on n'aime plus rien que parce qu'on en espère quelque avantage, ou qu'on reçoit actuellement quelque plaisir en l'aimant » (p. 1502, note b et d). Le texte final redonnera sens à cette logique intéressée : « La charité toute pure est si au-dessus de nos forces, que tant s'en faut que nous puissions aimer Dieu pour lui-même, ou tel qu'il est en lui-même, que la raison humaine ne comprend pas facilement que l'on puisse aimer autrement que par rapport à soi, et avoir d'autre dernière fin que sa propre satisfaction » (p. 416).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 499.

¹⁰⁶ Vauvenargues s'en souviendra sans doute, en distinguant, après « plusieurs philosophes », amour de soi-même et amour-propre : « avec l'amour de nous-mêmes, disent-ils, on peut chercher hors de soi son bonheur ; on peut s'aimer hors de soi davantage que son existence propre ; on n'est point à soi-même son unique objet (...) de sorte qu'au lieu que les passions qui viennent de l'amour de nous-mêmes nous donnent aux choses, l'amour-propre veut que les choses se donnent à nous et se fait le centre de tout » (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, § XXIV).

peu l'amour-propre pour le gagner et pour le régler »¹⁰⁷. Mais encore faut-il s'entendre sur la définition de l'amour-propre, auquel Malebranche donne un contenu manifestement différent de celui de ses prédécesseurs augustiniens. La distinction opérée entre un amour de soi illégitime et surmontable d'une part, et un amour du plaisir légitime et invincible de l'autre, est tout à fait originale : l'amour-propre ainsi admis est désir de plaisir plutôt que recentrement sur soi¹⁰⁸. Si les premières éditions de la *Recherche de la vérité* paraissent en ce sens fortement imprégnées de jansénisme et proches, en ce qui concerne l'amour-propre, des *Maximes* de La Rochefoucauld¹⁰⁹, les rééditions postérieures à 1700 supprimeront, à la suite de la polémique avec Lamy, les passages incriminés. De l'amour-propre qu'ils décrivent, par lequel l'homme ramène tout à soi, Malebranche déclarera bientôt qu'il n'est ni fondamental, ni invincible : c'est pourquoi cette inclination pourra être condamnée comme source de tous nos dérèglements, tandis que l'amour éclairé du plaisir sera justifié – l'erreur de Lamy étant précisément de n'avoir pas su, en les condamnant indistinctement, distinguer les deux. La suppression des développements relatifs à la perversion générale de l'amour-propre après le péché pourra alors s'interpréter comme une réhabilitation de la nature humaine, que la Chute n'a pas irrémédiablement corrompue. La rupture avec les jansénistes est à cet égard patente.

L'oratorien, toutefois, ne se contente pas de fournir les fondements théologiques d'une légitimation de l'amour-propre entendu comme désir d'être heureux. Paradoxalement, sa philosophie *déduit l'hypothèse de l'autorégulation sociale de l'omniprésence même de Dieu, source de tous les mouvements et de tous les penchants actifs*. Dieu caché ou Dieu omniprésent : jansénisme et occasionnalisme aboutissent ainsi, par des voies distinctes, à un résultat analogue¹¹⁰. La distance entre les deux voies est cependant de taille : Malebranche ajoute aux motivations égoïstes de l'homme, qui le portent à se conserver, des inclinations sociales, qui tendent à la conservation de la société. La vanité et le désir de distinction font partie des inclinations naturelles de l'homme, mais toutes aussi *naturelles* sont les inclinations par lesquelles Dieu unit les hommes en rendant l'amour-propre compatible avec l'amour d'autrui (mécanisme de sympathie¹¹¹). L'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des

¹⁰⁷ Malebranche, *Traité de morale, op. cit.*, II, II, § 5.

¹⁰⁸ Cf. F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche, op. cit.*, p. 366-370. F. Alquié met justement en garde contre la tentation de faire de Malebranche le « précurseur » de certaines théories du XVIII^e siècle (notamment Rousseau) qui distingueront amour de soi et amour-propre en un tout autre sens.

¹⁰⁹ « Le mouvement d'amour que nous avons pour toutes choses n'est qu'une suite de l'amour-propre (...) L'amour-propre est donc l'amour dominant et universel, puisque l'amour-propre se trouve partout, et qu'il règne partout où il se trouve (...) Car de même que toutes les vertus ne sont, selon Saint Augustin, que des espèces de cette première vertu qu'on appelle charité, tous les vices, et même toutes les passions ne sont aussi que des suites ou des espèces d'amour-propre, ou de ce vice général qu'on appelle concupiscence » (Malebranche, *De la Recherche de la vérité, op. cit.*, V, IX, variante, p. 1546-1548 ; voir les variantes de IV, 5, p. 1501-1502). La Rochefoucauld définissait l'amour-propre comme « amour de soi-même et de toutes choses pour soi » (MS 1). Comme le note F. Alquié, il est intéressant de remarquer que La Rochefoucauld a supprimé cette maxime dans les éditions postérieures à celle de 1665, tout comme Malebranche a supprimé le texte qui s'en inspirait visiblement. Il maintiendra cependant (ce qu'omet F. Alquié) la référence à l'auteur des *Maximes* à propos de l'omniprésence de la vanité chez les hommes : « et si l'on peut dire qu'ils se mettent moins en peine de paraître riche que de l'être effectivement, on peut dire aussi qu'ils se mettent souvent moins en peine d'être vertueux que de le paraître : car comme dit agréablement l'auteur des *Réflexions morales* : la vertu n'irait pas loin, si la vanité ne lui tenait compagnie » (IV, VI, § 1, p. 419 ; voir M 200).

¹¹⁰ En toute rigueur, il faudrait plutôt dire que chez Malebranche Dieu est en même temps caché et omniprésent : « Dieu qui seul est capable d'agir en nous, se cache maintenant à nos yeux ; ses opérations n'ont rien de sensible, et quoiqu'il produise et conserve tous les êtres, l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses, a de la peine à le reconnaître, bien qu'il le rencontre à tous moments » (*De la Recherche de la vérité, op. cit.*, XV^e Eclaircissement, p. 969).

¹¹¹ Ainsi à propos de la troisième inclination naturelle (après l'inclination pour le bien en général et l'amour-propre), qui est l'amitié que nous éprouvons pour les autres hommes, il faut louer la sagesse de Dieu et admirer

animaux un certain nombre de « ressorts » afin d'entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation, ressorts que nous pouvons admirer mais non réellement comprendre¹¹². Aussi le jeu des machines est-il source d'un mécanisme de cohésion sociale dont il faut rechercher les effets et non les causes : « on peut, par observation, reconnaître les liens qui nous attachent les uns aux autres, mais on ne peut connaître exactement comment cela se fait »¹¹³. De tels liens ou *rappports*, institués par l'Auteur de la nature, sont réels et non fictifs : ils répondent en l'homme de certaines inclinations et de certains mouvements. Le *Traité de morale* y insiste tout particulièrement, lorsqu'il se réfère à la flatterie ou à l'imitation : dans les deux cas, « c'est la machine qui joue son jeu »¹¹⁴. Tant le langage naturel que les processus de communication affective peuvent se dérouler, *sans intention consciente*, en deçà du registre discursif, par la communication du mouvement entre les machines corporelles et la liaison entre les sentiments et les traces du cerveau. Les divers rapports sociaux d'estime se constituent à partir du mécanisme de l'imitation, de façon purement « machinale », de telle sorte qu'au terme de plusieurs ajustements successifs, « l'air » et les « manières » se fixent dans l'état souhaité par l'objet de notre révérence :

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes, sont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous éblouit et nous abat. Comme les traces que leur présence excite dans notre cerveau, sont quelquefois très grandes et que les mouvements en sont vifs, elles rayonnent pour ainsi dire dans tout notre corps. Elles se répandent sur notre visage et elles y marquent sensiblement le respect et la crainte, et tous nos sentiments les plus cachés. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvements intérieurs sur la personne qui nous regarde, elles la disposent à des sentiments de douceur et d'honnêteté par des traces que notre air respectueux ou craintif produisent machinalement dans son cerveau, lesquelles rejaillissent sur son visage ; elles y effacent la majesté qui y paraissait auparavant, et donnent au reste de son corps une posture qui arrête ensuite notre trouble, et qui nous rassure. Ainsi après plusieurs contrecoups de ces expressions sensibles, notre air et nos manières se fixent enfin dans l'état que la personne qui domine sur nous le souhaite¹¹⁵.

Se fait ainsi jour l'idée d'un *mécanisme* d'union entre les hommes, qui, une fois mis en branle par la Sagesse divine, fonctionne à la manière d'une montre, de telle sorte qu'il puisse « entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation »¹¹⁶. C'est dans ce contexte qu'émerge l'idée de « liens invisibles » introduits par un Dieu providentiel : « Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer, à veiller à leur conservation comme à la nôtre, à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister »¹¹⁷. L'idée de la *main invisible* apparaît en filigrane – l'expression elle-même était présente quelques pages plus

son ouvrage : « Pour bien comprendre les causes et les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation ». Il existe donc des rapports naturels entre les hommes, quoique institués par Dieu : « Il nous a lié de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuer notre être propre » (*ibid.*, IV, 13, p. 475).

¹¹² *Ibid.*, p. 478.

¹¹³ *Ibid.*, p. 479.

¹¹⁴ Malebranche, *Traité de morale*, *op. cit.*, II, VII, § 9-10.

¹¹⁵ Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, Eclaircissement VIII, p. 878. A comparer à Smith, qui abandonne le sous-bassement de la psychophysiologie (*Théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, I, 1-2 ; I, 4, p. 46-47).

¹¹⁶ Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, IV, 13, p. 478.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 477.

haut à propos de l'action insensible de Dieu qui « agit en nous sans que nous le sachions »¹¹⁸ – même si la bienveillance en demeure le moyen¹¹⁹.

Que la question de la civilité soit placée par Malebranche au fondement de la régulation sociale n'est donc pas indifférent. Si le *Traité de morale* ou les *Conversations chrétiennes* ne peuvent approuver l'ordre issu de l'honnêteté – les échanges de marques d'estime qui constituent le commerce de la société trahissent un redoublement du péché¹²⁰ – *La Recherche de la vérité* insiste sur l'utilité sociale des vices comme sur la désutilité possible des vertus :

Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations, afin de nous unir les uns avec les autres, semble encore plus dignes de notre application... Car tout y est réglé de telle manière, que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la société y sont les plus utiles lorsqu'elles sont un peu modérées (...) Il y a en effet une étrange corruption (...) dans l'amitié, la compassion, la bienveillance (...) qui tendent à unir les hommes ensemble. Ce qui devrait entretenir la *société civile*, est souvent cause de sa désunion et de sa ruine¹²¹.

La « société civile » invoquée par Malebranche comprend alors l'idée d'une cohérence du tout qui n'est pas le résultat d'une fin délibérément visée par les parties mais des effets induits des conduites, dont le principe moteur est le désir de grandeur. Si ce désir de grandeur « tend par lui-même à la dissolution de la société », il est si bien tempéré par l'ordre de la nature qu'il sert davantage au bien de l'Etat, que d'autres inclinations faibles et plus languissantes :

Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il soutient le courage dans le service qu'on rend à la patrie ; et l'on ne gagnerait pas tant de victoires, si les soldats et principalement les officiers n'aspiraient à la gloire et aux charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, *ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laissent pas de produire le bien de tout le pays*¹²².

De même que chez La Rochefoucauld, c'est l'exemple militaire qui sert ici de paradigme à la convergence involontaire des intérêts particuliers. Malebranche, annulant de surcroît la caution épistémologique du « tout se passe comme si... » que maintenait l'auteur des *Maximes*, fait cette fois du désir de grandeur ou de gloire la source même de l'harmonie, à condition qu'il soit tempéré par la civilité : « art de tromper par un abaissement imaginaire »,

¹¹⁸ « Nous devons donc reconnaître sans cesse par la raison, cette main invisible qui nous comble de biens, et qui se cache à notre esprit sous les apparences sensibles » (*ibid.*, IV, 10, p. 448). On trouve une autre expression de ce « en nous sans nous » qui traduit l'efficace insensible de la grâce un peu plus loin (V, 5, p. 532).

¹¹⁹ « Il y a des gens si peu capables de réflexion qu'on pourrait presque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne sentent point en eux-mêmes les ressorts qui se débandent à la vue des objets, souvent ils sont agités, sans qu'ils s'aperçoivent de leur propre mouvement : ils sont esclaves, sans qu'ils sentent leurs liens. *Ils sont conduits de mille manières différentes, sans qu'ils reconnaissent la main de celui qui les gouverne* » (*ibid.*, p. 479, n. s). Malebranche attribue même à la paresse des philosophes la possibilité de transposer cette main invisible en nature : « Quelques philosophes aiment mieux imaginer une *nature* et certaines *facultés*, comme cause des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance ; et quoiqu'ils n'aient point de preuve ni même d'idée claire de cette nature et de ces facultés, comme j'espère le faire voir, ils aiment mieux parler sans savoir ce qu'ils disent, et respecter une puissance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'esprit pour reconnaître la main de celui qui fait tout en toutes choses » (Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, XVe Eclaircissement, p. 969).

¹²⁰ Sur les marques d'estime, voir Malebranche, *Traité de morale*, II, II, § 6-9 ; II, XII, § 1-5 ; II, 13. Selon Malebranche, « il y a naturellement dans le cerveau des traces pour entretenir la société civile, et travailler à l'établissement de sa fortune, comme il y en a qui ont rapport à la conservation de la vie, et à la propagation de l'espèce. Nous sommes unis aux autres hommes en mille manières aussi réellement qu'à notre corps : et toute union aux créatures nous désunit maintenant d'avec Dieu, parce que les traces du cerveau ne sont plus soumises à nos volontés » (*ibid.*, I, XIII, § 22 ; cf. *Conversations chrétiennes*, Xe entretien).

¹²¹ Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, IV, 13, p. 479-481, n. s.

¹²² *Ibid.*, p. 480, n. s.

celle-ci doit modérer les passions « au défaut de la charité et de l'amour de l'ordre »¹²³. L'hétérogénéité des fins, une fois encore, prend place dans le champ de l'honneur et de la civilité – celui du lien social, et non de l'économie. La boucle est bouclée : Montesquieu, définissant le concept d'honneur dans son association avec la politesse des manières, évoquera à son sujet le mécanisme de convergence involontaire des intérêts qu'il réserve aux monarchies¹²⁴. Sans jamais plus invoquer la bienveillance et les affections sociales, il conservera alors l'idée d'une production involontaire du lien social grâce à l'ajustement des manières et de la civilité.

* *
 *

Face à la prégnance de l'axiomatique de l'intérêt, qui réduit l'homme à un individualiste possessif et calculateur, souverain de lui-même et préservé de toute influence et de tout attachement – condition de fonctionnement, sur le marché, du processus de la « main invisible » – il importe donc de faire sa place à une autre généalogie de l'autonomie du social, distincte de l'autonomisation de la sphère économique. Certaines tentatives destinées à penser un ordre, qui, sans être naturel ou spontané, serait néanmoins autorégulé, ont émergé du domaine de l'honneur et de la civilité. Chez de nombreux moralistes du grand siècle, et en particulier chez certains jansénistes, la théorisation d'un ordre impur, fondé sur les seuls effets de la concupiscence, traduit la séparation irréductible de la nature et de la grâce. En l'absence de charité, les passions qui paraissent les plus pernicieuses s'avèrent les plus utiles à la conservation du corps social : Dieu étant caché, la société peut parvenir, par la médiation de l'art politique, à s'autoréguler. Du civique au civil, l'économie de la vertu peut être réalisée : loin de nuire à la perpétuation de l'ordre social, l'amoralité des sujets, mus par l'amour-propre, est source de sa prospérité. C'est dans le registre de l'honnêteté mondaine, où le désir de grandeur produit l'utilité publique, et où l'art de plaire résulte d'une discipline polie des passions, que surgit l'idée d'un concours des intérêts en l'absence de toute intention morale. Par une singulière ruse de la raison, le désir de gloire lui-même, éliminé selon A. Hirschman de la modernité régie par l'axiomatique de l'intérêt, réapparaît chez Bayle, La Rochefoucauld, Malebranche ou Mandeville à l'origine du thème politique moderne par excellence – la main invisible.

Certaines thèses d'inspiration augustinienne ou malebranchiste apparaissent de la sorte comme la matrice commune aux thématiques économiques et sociales associées à l'idée d'harmonisation involontaire des intérêts. Le XVIII^e siècle retiendra la mise au jour de la théorie des conséquences non anticipées des actes, comme le privilège accordé à l'utilité sociale en tant que résultat d'une coopération involontaire des agents à un dessein qui les

¹²³ *Ibid.* A comparer avec les *Conversations chrétiennes* où Malebranche s'oppose vigoureusement à l'idée selon laquelle « c'est l'intérêt qui fait les sociétés » : seules la vérité et la justice peuvent « nous unir étroitement les uns avec les autres » (1677, VIII, p. 182-183).

¹²⁴ Le code de l'honneur valorise la politesse des manières, mais les bienséances qui empêchent les hommes de se « choquer », qui les invite à « se plaire » et à se donner mutuellement du « crédit » doivent être rapportées à un mobile impur : « ce n'est pas d'une source si pure que la politesse a coutume de tirer son origine. Elle naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis » (*EL*, IV, 2). Lorsqu'il évoquera le doux commerce des hommes, Montesquieu, dans un passage manifestement très inspiré de Malebranche, affirmera par ailleurs que « les machines humaines sont invisiblement liées ; les ressorts qui en font mouvoir une montent les autres » (*Causes*, in *OC*, t. III, p. 423).

dépasse. Le rôle de la Providence une fois ôté, subsistera l'idée formelle d'une rationalité supérieure aux intentions et aux fins visées par les individus qui permet d'harmoniser leurs conduites en vue d'un bien dont ils n'ont pas conscience. Paradoxalement, ce sont donc les anti-humanistes pessimistes qui peuvent être placés à la source de ce qu'il est convenu d'appeler l'optimisme social du XVIII^e siècle¹²⁵. Cependant, l'économie ne sera pas seule à naître de l'adoption de ce point de vue des conséquences non anticipées des actes : tout un pan de la sociologie lui est également redevable¹²⁶. Plutôt que de privilégier les rapports des hommes à la nature et aux choses, elle privilégie les relations des hommes entre eux, et soutient que l'intérêt principal de l'homme est celui qu'il porte à sa propre image plutôt qu'à l'obtention des biens¹²⁷. L'analyse des différentes modalités de la convergence involontaire des intérêts chez les moralistes et les théologiens du XVII^e siècle l'intéresse à ce titre : elle permet d'établir que l'échange économique est simplement appréhendé au départ comme une modalité particulière d'harmonisation possible. A l'individualisme inhérent à la représentation économiste de la société (le modèle monadologique) s'oppose l'insistance sur le jeu intersubjectif des regards¹²⁸.

Il resterait à s'interroger sur la coexistence, dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, des différentes applications du mécanisme de l'hétérogenèse des fins (économique, sociale, politique surtout)¹²⁹. Le schème des « vices privés, vertus publiques » pourra servir en effet soit à mettre en avant les bienfaits issus de l'extension de la rationalité intéressée, soit à valoriser un modèle de *civilisation des mœurs* qui ne se réduit pas au libre jeu du marché. D'un côté, l'harmonie des intérêts entre nations marchandes résultera du seul désir de profit mis en jeu dans les échanges, selon le schème « libéral » classique¹³⁰. De l'autre, la convergence involontaire des intérêts sera associée à l'ambition régulée par un code de principes, qui permet de sauvegarder la liberté politique tout en entretenant le lien social : à défaut de vertu, c'est à l'honneur qu'il reviendra d'ajuster les désirs de domination dans une société civile disciplinée par la civilité. Derrière ces deux conceptions, ce qui se joue est l'unité même de la *commercial society* promue par les modernes : l'immanence du principe constitutif de l'ordre social et l'insistance sur l'accumulation des richesses dans la société supposent-elles la réduction de sa composante première, l'individu, à une figure de l'*homo œconomicus* solipsiste ? L'importance accordée par Montesquieu comme par Malebranche, Bayle ou Mandeville à l'honneur ou à la politesse dans leur dimension d'intersubjectivité permet sans doute d'esquisser une autre voie pour la modernité que celle de l'universalisation de la représentation économique de la société dont la main invisible évoquée par la *Richesse des nations* (plutôt que par la *Théorie des sentiments moraux*) sera le symbole. De l'amour de

¹²⁵ « Les analyses très dures d'un certain extrémisme augustinien pourront ainsi, sans trop de difficultés, être prises en charges par les morales utilitaristes du XVIII^e siècle ; il suffira pour cela que l'amour-propre change de signe » (ce qui sera fait notamment chez Helvétius). Cf. J. Lafond, « avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710) », *art. cit.*, p. 273 ; M. Raymond, « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », *Mercur de France*, juin 1957.

¹²⁶ Il est surprenant que des théoriciens aussi opposés que F. Hayek et N. Elias fassent de l'ordre issu des conséquences non anticipées des actes l'objet privilégié de la sociologie (cf. F. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, Plon, 1953 ; N. Elias, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991).

¹²⁷ Ce point suffit, selon A. Caillé, à produire des anthropologies « irrécupérables par la Raison utilitaire » (*Critique de la raison utilitaire, op. cit.*, p. 94).

¹²⁸ Selon A. Renaut, la monadologie anticipe la conception de l'ordre économique libéral (*L'Ere de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989) ; voir la critique de J.-P. Dupuy, *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, chap. 1 ; et C. Gautier, *L'Invention de la société civile, op. cit.*

¹²⁹ C'est ce que nous tenterons de faire dans un ouvrage à paraître (*Montesquieu : pouvoirs, richesses, et société*, Paris, P.U.F.).

¹³⁰ *EL*, XX, 2.

soi à l'intérêt comme recherche du bien-être, de l'amour-propre à l'honneur en tant que recherche d'une reconnaissance publique, deux chemins divergent, qui interdisent de réduire la genèse de la société civile à celle de la société marchande.

Céline Spector
Université Bordeaux III.