



HAL
open science

Rousseau et les physiocrates : la justice entre produit net et pitié

Yves Citton

► **To cite this version:**

Yves Citton. Rousseau et les physiocrates : la justice entre produit net et pitié. Études Jean-Jacques Rousseau, 1999, Rousseau: économie politique, pp.161-181. hal-00848125

HAL Id: hal-00848125

<https://hal.science/hal-00848125v1>

Submitted on 25 Jul 2013

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.

« **Rousseau et les physiocrates : la justice entre produit net et pitié** »,
In *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, Numéro spécial "Rousseau: économie politique", édité par
Reinhard Bach, 1999, pp. 161-181.

Yves Citton

Rousseau et les Physiocrates : la justice entre produit net et pitié

On connaît la définition donnée par Jean-François Lyotard de la condition postmoderne : faute de pouvoir croire aux grands récits d'émancipation universelle qui ont dynamisé la modernité (progrès de la raison civile, affranchissement du prolétariat), notre époque en serait réduite à un culte aveugle de la pure efficacité visant, dans tous les domaines de la vie sociale, à minimiser les coûts et maximiser les profits. Et dans la mesure où «le critère d'opérativité est technologique», c'est-à-dire sans pertinence pour «juger du vrai et du juste», il en résulterait une profonde crise de légitimité, où serait à chercher la spécificité de notre époque historique¹. Une éthique moins prédatrice du rapport à autrui va-t-elle émerger spontanément de la course à la productivité qu'agence la compétition du marché? Ou est-ce seulement en résistant aux tendances inhérentes à cette course que l'on pourra imposer une structure sociale plus juste? En d'autres mots : la justice est-elle un (sous-) produit du marché libre (comme le défendent les disciples d'un Hayek)? Ou implique-t-elle au contraire l'asservissement de ce marché à une logique extérieure qui en limite le fonctionnement et la portée (comme l'ont soutenu depuis longtemps les partisans d'une «économie morale», ressuscités aujourd'hui en dénonciateurs de l'«horreur économique»)?

Même s'il est au coeur de nos débats politiques contemporains, un tel dilemme n'est nullement nouveau. A l'aube même de cette modernité

¹ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, 1979, pp. 7-8.

dont il est censé sanctionner le crépuscule, on le voit se développer en particulier dans les conceptions rivales de la justice qu'élaborent presque simultanément Rousseau et les Physiocrates. Aussi vaut-il la peine de revenir sur cette autre crise de légitimité qu'ont été les Lumières afin de resituer nos apories actuelles dans le long terme de la tradition qui les a produites². Au-delà des oppositions tranchées qui paraissent faire de Rousseau l'Anti-Physiocrate par excellence, on risque de découvrir des instabilités, des entrecouplements et des contaminations qui font entrevoir dans l'éthique économiste comme dans l'éthique rousseauiste deux visages familiers, et solidaires, de notre désarroi actuel.

*

*

*

Car entre les fondateurs français de l'économie politique et l'auteur de l'article «Economie politique» de l'*Encyclopédie*, les relations – intellectuelles et personnelles – sont des plus complexes. De l'admiration que porte au citoyen de Genève le jeune Dupont de Nemours aux attaques à peine voilées qu'adresse Le Mercier de la Rivière dans l'*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* contre le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en passant par le bref séjour de Rousseau chez le marquis de Mirabeau à son retour d'Angleterre, le chassé croisé tient à la fois de l'opposition de principe, du malentendu et du dialogue de sourds.

Les deux partis partagent pourtant un certain nombre de présupposés. A commencer par celui de l'immanence de la notion de justice : c'est à partir de son ancrage dans la réalité humaine (et non d'une révélation transcendante d'ordre religieux) que doit être définie la morale de demain. Tous s'accordent aussi à reconnaître l'insuffisance de tout velléitarisme moraliste face aux déterminations socio-économiques : «quand la pauvreté frappe à la porte d'une maison, la vertu s'en va par la fenêtre»³; «dans l'ordre des choses humaines, le véritable instituteur de

² Pour une utile mise au point sur les débats des Lumières autour de la question éthique, cf. Jacques DOMENECH, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989. On se référera aussi avec profit à la stimulante étude de Philip KNEE, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Presses de l'université du Québec, 1995.

³ Victor de Riqueti, marquis de MIRABEAU, *Philosophie rurale ou Economie générale et politique de l'agriculture réduite à l'ordre immuable des Loix physiques et morales qui assurent la prospérité des empires* (Amsterdam, 1763), Réimpression Scientia Verlag, 1972, tome I, p. 241.

l'homme moral, c'est le système public du gouvernement»⁴; «ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux»⁵.

Même si, comme on le verra, l'agencement des intérêts individuels est conçu selon des modalités divergentes, Rousseau et les Economistes souscrivent au double principe voulant que les individus soient guidés par l'inclinaison de leurs intérêts et que les institutions humaines soient tenues responsables de ce que chacun puisse satisfaire ses besoins essentiels sans devoir nuire à autrui. «Prenez garde, je vous prie, que nous faisons profession de reprendre pour ainsi dire la morale en sous oeuvre, nous regardons l'intérêt personnel comme le point commun à tous les individus qui composent l'humanité, et nous en faisons le point central de la société. Nous pensons que pour le faire jouir de ses affections nobles, il faut d'abord lui soumettre ses besoins naturels, tous fort impérieux s'ils ne sont satisfaits & qui tendent à l'atrouter s'il ne les apaise. Ce n'est qu'au sein du loisir physique que peut naître, croître et s'élever en hauts & salutaires branchages la douce, haute et constante moralité»⁶. «S'il est quelque misérable état au monde où chacun ne puisse pas vivre sans mal faire et où les citoyens soient fripons par nécessité, ce n'est pas le malfaiteur qu'il faut pendre, mais celui qui le force à le devenir»⁷. «Je ne leur prêcherai pas la morale, je ne leur ordonnerai pas d'avoir des vertus mais je les mettrai dans une position telle qu'ils auront des vertus sans en connaître le mot; et qu'ils seront bons et justes sans trop savoir ce que c'est que justice et bonté»⁸. Leurs pensées se recourent suffisamment sur ce point pour que l'attribution de telles citations soient presque indifférente. En ce sens, tous sont bien des hommes des Lumières – et tous seraient sans doute également horrifiés par le néo-obscurantisme de tant de nos contemporains pour qui la seule réponse possible à la criminalité réside en une surenchère répressive.

Tous deux reprennent aussi à leur compte une éthique du travail directement inspirée de Locke. Le mythe du défrichement originel chez les Physiocrates répond directement à la mise en scène des fèves et des melons

⁴ Pierre François Joachim Henri LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Geuthner, 1910, p. 356.

⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 306.

⁶ Victor de Riqueti, marquis de MIRABEAU, *La Science ou les droits et les devoirs de l'homme* (Lausanne, 1774), Réimpression Scientia Verlag, 1970, pp. 202-203.

⁷ ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., p. 251.

⁸ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse* (1765), in *Sur l'économie politique...*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 157.

dans l'éducation d'Emile. De part et d'autre, on se met à l'unisson pour chanter l'impératif catégorique du travail : «dans la société, où [chacun] vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon»⁹; «le droit de subsister est invariablement lié par l'ordre naturel au devoir de travailler»¹⁰.

On pourrait allonger à l'envi la liste de pareils effets d'écho, qui ne sont pas simplement des coïncidences de surface. Même si l'«ordre naturel» des Physiocrates n'a guère à voir avec l'acception rousseauiste de la nature, l'invocation de cette dernière permet dans les deux cas de dénoncer le «désordre politique» des sociétés contemporaines. Et même si les Economistes ne partagent nullement la nostalgie du promeneur solitaire pour un état d'autarcie originelle, tous fondent leur système, bon gré mal gré, sur la fatalité de l'interdépendance qui fait de chacun l'instrument ou l'obstacle du bonheur de tous les autres. Il faut toutefois dépasser de telles résonances pour comprendre en quoi les deux conceptions de l'éthique qu'ils proposent en ces années 1760 sont, sur des points essentiels, fondamentalement opposées.

*

*

*

L'éthique économiste résulte directement de la définition que les Physiocrates donnent de leur Science Nouvelle, laquelle n'est autre chose que «la Science ou l'Art de multiplier & de perfectionner les productions naturelles, pour assurer à la plus nombreuse population, la plus grande abondance de nourriture & la plus grande somme de jouissances nécessaires et agréables»¹¹. Comme le précise Quesnay dans son article

⁹ ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., p. 253.

¹⁰ Pierre Samuel DU PONT DE NEMOURS, *Abrégé des principes de l'économie politique* (1772), in Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates*, Paris, Guillaumin, 1846, p. 382.

¹¹ *Ephémérides du citoyen*, 1771, tome IX, p. 64. Pour une présentation succincte de la théorie physiocratique, cf. Philippe Steiner, *La «Science nouvelle» de l'économie politique*, Paris, PUF, 1998. Pour de bonnes mises en perspective de la «morale» économiste dans l'évolution de la pensée moderne, cf. Louis DUMONT, *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985; Albert HIRSCHMAN, *Les Passions et les intérêts, justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980; Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF «Leviathan», 1992; Jean-Claude PERROT, «La main invisible et le Dieu caché» in *Une Histoire intellectuelle de l'Economie politique (17e-18e siècle)*, Paris,

fondateur sur le «Droit naturel», la loi morale ne fait que traduire en un impératif de comportement ce même principe de maximisation productiviste : «on entend ici par loi morale la règle de toute action humaine de l'ordre moral conforme à l'ordre physique évidemment le plus avantageux au genre humain»¹².

Une nuance supplémentaire – et cruciale – du système des Economistes consiste à raffiner subtilement l'objet de la maximisation. Ce que l'ordre le plus avantageux au genre humain doit porter à son maximum n'est pas tant la production des biens de consommation (comme le sous-entend la définition donnée ci-dessus) que la création du *produit net*. Ancêtre direct de la plus-value de Marx, le produit net, aussi appelé *revenu*, consiste en ce surplus de richesse que le travail agricole peut tirer de la terre dans la mesure où celle-ci «rend» au cultivateur une récolte supérieure à ce dont il a lui-même besoin pour assurer le renouvellement de sa force de travail. Parce qu'il émane de la générosité de la terre elle-même (et non du travail humain), ce surplus appartient de droit au propriétaire foncier (et non à l'ouvrier agricole qui est déjà rentré dans les frais de ses efforts grâce au salaire de subsistance qui lui a été versé). Et parce qu'il est pure création de richesse, entraînant un mouvement exponentiel de croissance cumulative, ce surplus constitue le moteur central du développement et de la prospérité économiques.

D'où l'enthousiasme que mettent les Economistes à promouvoir la cause du produit net : «le gouvernement économique ne doit donc pas tendre simplement à la plus grande reproduction, mais au plus grand revenu possible [...] Produit net, produit net sur toutes choses. Réduisons à cela nos prétentions, nos triomphes et nos vertus»¹³. «Tout l'avantage physique et moral des sociétés se résume de la sorte en un point : *un accroissement du produit net*; tout attentat contre la société se détermine par le fait, *diminution du produit net*. C'est sur les deux plats de cette balance

Editions de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992, pp. 333-354; Pierre ROSANVALLON, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989, pp. 11-139. Pour une analyse spécifique de l'éthique physiocratique, cf. Jean DEPRUN, «L'éthique de l'Ami des hommes» in *Les Mirabeaux et leur temps*, Actes du Colloque d'Aix en Provence, Paris, 1968 & Jean DOMENECH, *L'éthique des Lumières*, op. cit., pp. 79-86.

¹² François QUESNAY, «Le droit naturel» (1765), *Physiocratie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 83.

¹³ MIRABEAU, *Philosophie rurale*, op. cit., tome I, p. 251 & tome II, p. 228.

que vous pouvez asseoir et peser les lois, les moeurs, les usages, les vices et les vertus»¹⁴.

C'est à la lumière de cet enthousiasme du produit net qu'il faut comprendre l'éthique économiste. «Qu'est-ce que la justice», se demande Quesnay, sinon «une règle naturelle et souveraine reconnue par les lumières de la raison, qui détermine évidemment ce qui appartient à soi-même ou à un autre»¹⁵. Dans le cadre de la pensée économiste, «ce qui appartient de droit naturel à chacun» est déterminé «évidemment» par «les lumières de la raison» calculatrice en charge de maximiser le produit net agrégé. La justice consiste donc à donner à chacun ce qui lui permettra de contribuer le plus efficacement possible à la multiplication du revenu total – d'«optimiser les performances du système», pour reprendre les termes de Lyotard¹⁶.

A première vue, malgré sa vocation calculatrice, la conception économiste de la justice ne rompt pas radicalement avec la tradition antérieure. C'est du moins ce dont Mirabeau veut convaincre ses lecteurs : «quant aux besoins auxquels les hommes sont assujettis sur la terre, notre morale est la même que celle de l'Évangile, qui ordonne, sous peine d'anathème, de vêtir ceux qui sont nus, de donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif. Cette morale est la même que celle de la providence divine»¹⁷. On l'a vu, la maximisation du produit net ne vise en somme qu'à réaliser l'«ordre physique le plus avantageux au genre humain», lequel assurera à chacun «la plus grande abondance de nourriture & la plus grande somme de jouissances nécessaires et agréables». En contribuant de mon mieux aux progrès de la productivité, j'assure mon profit personnel tout en travaillant au bien commun.

On sait avec quelle insistance les Physiocrates ont mis le postulat de l'harmonie naturelle des intérêts individuels au coeur de leur doctrine. Dès avant même sa conversion à la doctrine de Quesnay, Mirabeau se vantait déjà d'avoir été le premier à «enseigner au physique que tous les hommes étaient frères; que nul ne pouvait faire son propre avantage exclusivement à celui d'autrui; que les principes de la justice s'accordent en tout et partout à ceux du véritable intérêt»¹⁸. Vingt ans plus tard, Le

¹⁴ Victor de Riqueti, marquis de MIRABEAU, Lettre du 30 juillet 1767 à Jean-Jacques Rousseau, in *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Leigh, Oxford, the Voltaire Foundation, 1978, volume 33, p. 258.

¹⁵ QUESNAY, «Droit naturel», op. cit., p. 71.

¹⁶ LYOTARD, *La condition postmoderne*, op. cit., p. 8.

¹⁷ MIRABEAU, *Philosophie rurale*, op. cit., tome I, p. 179.

¹⁸ Victor de Riqueti, marquis de MIRABEAU, *L'ami des hommes ou traité de la population* (1757), Paris, Guillaumin, 1883, p. 304.

Trosne ne répétera pas autre chose: «le véritable intérêt est inséparable de la justice : le juste et l'utile sont unis par des liens indissolubles». Il ajoute que le dogme de «l'unité de l'intérêt social et de sa conformité avec les lois de la justice» est un «principe de la plus grande fécondité, qui décide toutes les questions d'économie politique, qui dissipe tous les préjugés, qui ne souffre ni exception, ni modification, qui présente aux administrateurs un point fixe et invariable, sans lequel il n'existerait point d'ordre social ni de règle certaine pour procurer le bonheur des hommes réunis»¹⁹.

Malgré les déclarations de Mirabeau, certains critiques traditionalistes n'ont pas manqué de souligner à quel point la morale économiste – qui est ici strictement parallèle à celle d'un Helvétius ou d'un d'Holbach – rompt en fait avec celle de l'Évangile. Même s'il ne comprend pas grand chose à l'éthique physiocratique, Legros voit bien qu'elle repose sur un hédonisme passablement hérétique : «l'obéissance à la nature, à son grand ordre physique et social n'oblige les enfants d'Adam à aucune espèce de sacrifice [...]. Cherchez, disent [les Economistes], à satisfaire vos besoins, vos désirs, vos fantaisies, multipliez vos jouissances, que ce soit là l'unique but de vos travaux, de vos cultures, de vos occupations, le reste ira comme il pourra»²⁰. Au lieu d'être conçu comme un frein imposé aux tendances égocentrées de l'intérêt personnel (comme dans le schéma chrétien orthodoxe), le souci du juste n'apparaît désormais que comme *une médiation* de ce même intérêt égoïste, un simple détour purement opportuniste. Turgot n'avait-il pas annoncé que la justice «n'est elle-même qu'un amour de soi très éclairé»²¹? Ce qui frappe en fait, dans la morale économiste, c'est l'obstination avec laquelle elle semble vouloir exclure la possibilité d'un sacrifice de soi, d'un don gratuit, d'une action qui aille irrémédiablement contre l'intérêt (matériel) égocentré de l'agent. «Dieu seul, l'essence et la source de tous biens, peut donner gratuitement. Quant à nous, faibles mortels [...] toute communication entre nous se fait à titre d'échange ou à titre de restitution»²².

Si l'on mentionne parfois, sans trop s'y attarder, la perspective d'un acte authentiquement désintéressé, on prend toujours soin de le situer *au-delà de l'horizon de la justice (humaine)*. «L'homme aime à disposer de sa

¹⁹ Guillaume François LE TROSNE, *De l'intérêt social* (1777), in Daire, *Physiocrates*, op. cit., pp. 1013 & 1022.

²⁰ Jean Charles François LEGROS, *Examen et analyse du système des philosophes économistes*, Genève, Bardes, 1787, pp. 241 & 243.

²¹ Anne Robert Jacques TURGOT, "Second Discours sur l'histoire universelle", in *Oeuvres de Turgot*, éd. Daire, Paris, Guillaumin, 1844, tome I, p. 653.

²² MIRABEAU, *Philosophie rurale*, op. cit., tome I, p. 268.

personne et de ses biens selon qu'il lui plaît; & c'est son droit pourvu qu'il ne fasse ni mal, ni préjudice à personne; car vous n'êtes obligé par justice de vous gêner en rien pour faire le bien des autres. C'est vertu, c'est charité quand vous le faites»²³. Or on se méfie de ce «par-delà du devoir strict [qu]'est la vertu»²⁴, et on ne songe qu'à en dissuader autrui : «n'aspirons point aux vertus [...] laissons aux âmes sublimes et exaltées cette ambition»²⁵.

Il est symptomatique sur ce point de relever la profonde méfiance qu'expriment les Economistes à l'égard de cette valeur centrale de la morale chrétienne qu'est *la charité* : «Les erreurs de la charité sont aussi dangereuses, aussi nuisibles que les prestiges de la cupidité»²⁶. Comme pour la vertu, on ne lui rend hommage que pour la mettre à plus grande distance du nouveau domaine d'analyse et d'action dégagé par l'économie politique. «Aucune question d'économie politique ne doit être décidée par la charité qui s'émeut sans s'éclairer mais par la justice et par la nature, qui veulent qu'il n'y ait ni pauvre ni riche, mais seulement des Administrateurs de plus ou moins de canevas de subsistance & des Distributeurs de plus ou moins de portions»²⁷.

On voit que la charité est condamnée à deux titres. D'abord parce qu'elle *émane d'une émotion* et non de la raison maximisante : «il y a beaucoup d'hommes qui ne peuvent raisonner quand ils sont émus; la misère qu'ils voient les empêche de calculer des malheurs plus profonds que leurs yeux ne voient pas. [...] Si l'émotion d'une âme sensible est la source de tous les biens particuliers, elle est souvent ennemie du bien public»²⁸. «Celui qui donne son bien au pauvre, ou par vanité ou par une compassion naturelle, n'est point libéral, parce que ce n'est point la raison qui le conduit ni l'ordre qui le règle»²⁹. On voit du même coup apparaître le second reproche adressé à la charité : elle *tend à troubler l'ordre optimal de la circulation économique*. Entre nous, faibles mortels, tout doit n'être qu'échanges et restitutions, dûment réglés par les lois (optimisantes) du marché. Toute interférence velléitariste dans cet ordre spontané du marché, fût-elle bien intentionnée, ne peut qu'appauvrir la nation, et

²³ *Ephémérides du citoyen*, 1768, tome V, p. 110.

²⁴ MIRABEAU, *La Science*, op. cit., p. 160.

²⁵ Victor de Riqueti, marquis de MIRABEAU, *Les Economiques* (Amsterdam, 1769), Réimpression Scientia Verlag, 1972, tome I, p. 330.

²⁶ MIRABEAU, *Philosophie rurale*, tome II, p. 94.

²⁷ *Ephémérides du citoyen*, 1771, tome XII, p. 213.

²⁸ [ANONYME], *Observations sur le commerce des grains*, Amsterdam, 1775, p. 7.

²⁹ MIRABEAU, *Philosophie rurale*, op. cit., tome I, p. XI.

partant l'humanité, dans son ensemble. Laissons donc à Dieu le privilège des dons gratuits et la vertu de la charité.

Cette question des rapports entre l'ancien devoir de charité et la nouvelle science de l'économie politique n'était nullement une querelle byzantine en ces années 1760-1770. Elle avait pour arrière-fond la misère et les famines qui ont accompagné les premières tentatives de libéralisation du commerce des blés, promues par les Physiocrates. De larges couches du peuple souffraient (et se plaignaient) de la faim, mettant administrateurs et théoriciens devant un cruel dilemme, dont témoigne bien Abeille : «Les méprises dans lesquelles on tombe sur la question du Commerce des grains lorsqu'elles sont involontaires dérivent presque toutes d'un sentiment très estimable en lui-même, la commisération. On souffre quand on a l'âme honnête & qu'on voit les hommes souffrir. [...] Mais les plaintes, les gémissements, disons plus, le malheur même, ne doivent pas imposer silence aux loix, à la justice & à la raison. [...] L'humanité ne doit pas dégénérer en faiblesse; le vrai prix avertit de faire céder la sensibilité à la raison»³⁰.

Que demande donc la justice lorsque le peuple souffre de ne pouvoir acheter en suffisance le pain dont le prix a augmenté pour s'ajuster au niveau de l'ordre économique optimal? Faut-il écouter ses émotions et faire acte de charité en abaissant artificiellement ce prix, ce qui reviendrait à «donner» ce pain pour moins qu'il ne devrait coûter, sacrifiant ainsi l'impératif de maximisation de la production? Ou faut-il faire confiance aux calculs de la raison économique qui établit, chiffres à l'appui, que le haut prix est réellement dans l'intérêt de tous, puisque lui seul assure, à moyen ou long terme, «la plus grande abondance de nourriture & la plus grande somme de jouissances nécessaires et agréables»?

Même si, dans la pratique, un homme comme Turgot saura imaginer des compromis entre ces deux voies, la plupart des Economistes se déclarent – ostentatoirement – pour la seconde, et contre la première. Il n'est pas question ici de les juger sur ce choix, mais de comprendre les enjeux de leurs déclarations quant à l'idée que l'on se fait de la justice. Trois de ces enjeux méritent d'être évoqués ici.

Relevons d'abord que l'économie ne devient *politique* qu'en cessant de pouvoir être *morale*. Plus précisément, si l'essence de l'économie consiste à optimiser les performances du système³¹, la notion même d'une

³⁰ Louis Paul ABEILLE, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, Amsterdam & Paris, 1768, pp. 113-115.

³¹ «Vous conviendrez, je crois, que d'obtenir la plus grande augmentation possible de jouissances, par la plus grande diminution possible de dépenses, c'est la perfection de la conduite

économie morale est ou bien une contradiction dans les termes, ou bien un pléonasme. Contradiction parce que, comme on l'a vu, les appels moraux à des sentiments comme la charité ne peuvent qu'interférer, à court terme, avec les exigences de l'ordre maximisateur, et qu'il faut alors choisir de sacrifier soit l'économie, soit la morale. Pléonasme parce que, à long terme, le meilleur moyen de «faire le bien» envers autrui (ainsi qu'envers soi-même) consiste à ne rien laisser entraver la marche vers l'optimisation des performances du système, en quoi la morale exige donc la plus stricte adhésion aux impératifs de l'économie.

Notons ensuite que les Economistes tentent également de justifier leur position sur le terrain même de l'éthique immédiate (c'est-à-dire de ce qui est dû à chacun indépendamment de tout calcul maximisateur). Si, comme on l'a vu plus haut, nul n'est «obligé par justice de se gêner pour faire le bien des autres», il est par définition *injuste* d'exiger de celui qui dispose du superflu d'en sacrifier une partie pour celui qui manque du nécessaire. La moitié de la France mourrait-elle de faim que la justice, strictement entendue, ne me contraindrait en rien à ouvrir mes greniers surabondants. C'est bien à propos d'un exemple de ce type qu'Isnard dénonce les «principes d'humanité qui égarent [les écrivains] dans les voies de l'administration politique» et qu'il exige de «bien distinguer les préceptes de la morale des lois de la politique» : «les législateurs n'ont jamais établi que la faim justifie le vol ou la violation du droit de propriété»³².

Relevons enfin, et ce point est directement lié à celui qui précède, le rôle pivotale que joue la distinction déjà évoquée entre justice d'une part, vertu et charité de l'autre. Même si Turgot, dans son texte sur le prêt à intérêt, affirme que lorsque l'on voit «son semblable dans la misère, [...] la charité ne prescrit pas seulement de prêter sans intérêt, elle ordonne de prêter et de donner s'il le faut», il croit devoir préciser aussitôt que «faire de ce précepte de charité un précepte de justice rigoureuse, c'est choquer également la raison et le sens du texte [de l'Évangile]»³³. On fera remarquer avec raison que la plupart des Economistes, bons chrétiens eux-mêmes, présupposaient, sans avoir besoin de l'explicitier dans leur

économique» (François QUESNAY, «Sur les travaux des artisans», in *Physiocratie*, op. cit., p. 369).

³² ISNARD, *Traité des richesses*, Londres & Lausanne, 1781, tome I, p. 194 & tome II, p. 22.

³³ Anne Jacques Robert TURGOT, «Mémoire sur les prêts d'argent» (1770), in *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, p. 276. Il s'agit du texte *Mutuum date nihil inde sperantes* (Luc, VI, 35).

système, un respect général pour les devoirs du christianisme. Quoiqu'échappant à la justice rigoureuse de l'appareil politico-légal et de la logique purement économique, l'aumône faite au miséreux, le pain gratuitement donné à l'affamé n'en sont pas moins des impératifs pour autant. Il faut simplement les situer sur un autre registre (la vertu) et les référer à une autre source d'autorité (la religion).

Lorsqu'elle s'exprime dans toute sa portée, l'éthique économiste impose pourtant des distortions majeures aux valeurs qu'elle hérite de la tradition antérieure. Un texte de l'abbé Nicolas Baudeau synthétise bien l'essence de la révolution morale lancée une quinzaine d'années auparavant par Quesnay et Mirabeau. Dans sa *Première introduction à la philosophie économique*, Baudeau distingue trois degrés «du mérite moral des hommes et de leurs actions», suivant la contribution de chacun à la reproduction annuelle des richesses, dont il a préalablement établi qu'il faut désirer «l'accroissement continu et progressif».

Tout en bas de cette nouvelle échelle du Bien et du Mal, figure *le crime d'usurpation*, commis par ceux qui «usurpent, ou par la force ou par la fraude, les fruits du travail d'autrui; ils enlèvent à d'autres hommes des jouissances que ce travail leur aurait procurées; ou, ce qui revient au même, ils les empêchent de se procurer ces jouissances. Ceux-là sont criminels». Vivre du travail d'autrui, c'est non seulement lui enlever les fruits qu'il a produits, mais c'est aussi le priver des fruits que l'on aurait dû produire soi-même. Le mendiant est donc doublement criminel, en ce qu'il reçoit pour sa subsistance et en ce manque-à-produire que constitue son oisiveté.

A l'échelon intermédiaire se trouve *la justice*, «qui consiste à mériter sa portion dans la masse générale existante [des biens], sans concourir à son accroissement, mais aussi sans nuire, sans empêcher, sans usurper». Nulle du point de vue de cette croissance que les Physiocrates mettent au moteur de leur pensée, la justice est bien réduite à ce strict minimum de moralité exigible de chacun, conformément à ce qu'ont déjà suggéré les distinctions aperçues tout à l'heure.

Au sommet de l'échelle, en cette position de «par-delà le juste» qui caractérise la vertu et la charité, Baudeau situe *la bienfaisance*, «qui augmente la masse générale des biens ou la somme totale des jouissances par une espèce de création». Envers créateur symétriquement opposé à l'usurpation destructrice, la bienfaisance peut faire l'objet d'une calculation exacte, puisqu'elle est «proportionnelle à l'accroissement que reçoit la

somme totale des jouissances utiles ou agréables qui font le bien-être et la perpétuité de notre espèce»³⁴.

Malgré son élégance certaine, cette redéfinition économiste (et proto-utilitariste) du Bien et du Mal ne va pas sans aboutir à des conséquences relativement surprenantes. Du fait de la manière dont les Physiocrates définissent la création de richesses (propriété exclusive de l'agriculture), il en résulte en particulier que la bienfaisance est le privilège (non moins exclusif) des agriculteurs et des propriétaires fonciers. Eux seuls peuvent non seulement reproduire la part de biens qu'ils consomment, mais en outre, en sollicitant la productivité de la terre, accroître la somme générale des biens (en accroissant le produit net). Et puisque la bienfaisance est directement proportionnelle à cet accroissement, les propriétaires sont assurés d'en emporter à tous les coups la palme suprême, puisqu'eux seuls – en payant des ouvriers pour défricher leurs terres – peuvent mettre en mouvement des sources de richesses dont l'humanité profitera désormais à chaque récolte.

Il résulte aussi de telles définitions que, contrairement aux apparences, cette nouvelle bienfaisance n'a guère en commun avec la vertu et la charité de la tradition chrétienne. Lorsqu'il précise qu'il parle d'une «bienfaisance générale, en grand, qui a pour objet l'espèce humaine tout entière, et non la bienfaisance particulière, en petit, qui a pour objet de compassion ou de générosité tel ou tel individu», Baudeau à la fois dissimule et révèle le fossé qui sépare en lui l'abbé de l'économiste. Non seulement sa bienfaisance générale n'implique aucun des sacrifices de soi auxquels la vertu chrétienne a souvent voulu s'attacher, mais elle condamne parfois directement certains des comportements où cette vertu s'était jusqu'alors reconnue le plus volontiers. Tel est par exemple le cas de l'aumône faite à un mendiant. Celui qui choisit de nourrir une bouche oisive, loin de faire acte de «bienfaisance», réduit la masse générale des biens puisqu'il détourne une portion de richesse de la circulation reproductrice. Son crime est proportionnel à ce qu'il soustrait de cette masse, c'est-à-dire qu'il équivaut à ce qu'un ouvrier aurait pu produire en consommant la nourriture donnée en pure perte au mendiant.

*

*

*

³⁴ Nicolas BAUDEAU, *Première introduction à la philosophie économique ou Analyse des états policés* (1771), in Daire, *Physiocratie*, op. cit., pp. 667-668.

Il est tentant d'utiliser cet exemple de la charité comme une charnière pour démarquer l'éthique rousseauiste de celle des Physiocrates³⁵. Les fameuses pages de la *Nouvelle Héloïse* où Julie justifie sa pratique de l'aumône semblent en effet destinées à réfuter d'avance les arguments des Economistes. Saint-Preux ne manque pas de lui faire remarquer que «ce n'était pas seulement un bien jeté à pure perte, et dont on privait ainsi le vrai pauvre, mais que cet usage contribuait à multiplier les gueux et les vagabonds qui se plaisent à ce lâche métier, et, se rendant à charge à la société, la privent encore du travail qu'ils pourraient y faire».

Pour Julie et son mari, on le sait, il ne s'agit là que de sophismes «dont de complaisants raisonneurs aiment à flatter la dureté des riches». Leur justification de l'assistance qu'ils prodiguent aux mendiants joue sur de nombreux tableaux : 1° la «pitié naturelle» nous interdit de «refuser le faible secours que [nous] demandent [nos frères]» (tant qu'on n'étouffe pas cette pitié à force de raisonnements économiques); 2° «on entretient à grands frais des multitudes de professions inutiles dont plusieurs ne servent qu'à corrompre et gâter les moeurs»; 3° le mendiant nous offre «de quoi nourrir en nous les sentiments d'intérêt et d'humanité qui devraient unir tous les hommes»; 4° il nous fournit l'occasion de faire une «bonne action» dont le souvenir «donne un plaisir qui renaît sans cesse»; 5° «Nourrir les mendiants, [...] c'est empêcher qu'ils ne deviennent [voleurs]», voire assassins, de sorte qu'en faisant l'aumône, on «peut sauver deux hommes, l'un du crime, et l'autre de la mort»³⁶.

Malgré les apparences, l'opposition entre les deux attitudes est moins frontale qu'il ne peut le sembler. Les Physiocrates prennent soin de distinguer la charité publique (qu'ils condamnent) de la charité privée (sur laquelle ils ne se prononcent généralement pas de manière explicite). Julie-Wolmar reconnaissent qu'il appartient «au souverain de faire qu'il n'y ait point de mendiants», et Rousseau affirme par ailleurs – à propos certes des rentiers, mais le principe n'en prend pas moins la forme d'un universel – que «celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le

³⁵ Sur l'éthique rousseauiste, outre ce qu'en disent les études générales classiques de Bronislaw Baczko, Jacques Derrida, Victor Goldschmidt, Alexis Philonenko ou Jean Starobinski, cf. Guy LAFRANCE, «L'idée rousseauiste du droit et le discours jacobin», in *Rousseau, l'Emile et la Révolution*, éd. Robert Thiéry, Montmorency, 1992, pp. 27-36; Francine MARKOVITS, «Rousseau et l'éthique de Clarens: une économie des relations humaines», *Stanford French Review*, 15, 1991, pp. 323-348; Judith STILL, *Justice and Difference in the Works of Rousseau. Bienfaisance and Pudeur*, Cambridge University Press, 1993.

³⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), Paris, Garnier-Flammarion, 1967, V,2, pp. 407-408.

vole»³⁷. La question de l'aumône a toutefois bien valeur de symptôme d'au moins trois divergences fondamentales entre les deux pensées en présence. Dans la mesure où elles ont déjà été abondamment commentées, on ne fera que les rappeler sommairement.

Sur le plan *épistémologique*, d'abord, en mettant la pitié au coeur de son système, Rousseau ancre son éthique dans cet ordre de l'émotion, de la (com)passion auquel les Physiocrates dénie toute portée en matière d'économie politique. A la raison calculatrice des Economistes, qui leur permet de révéler les coûts et profits à long terme qui se cachent sous nos décisions actuelles, il oppose le *sentiment* immédiat d'«une répugnance innée à voir souffrir son semblable»³⁸. «La misère que voient [les hommes saisis d'émotion] les empêche de calculer des malheurs plus profonds que leurs yeux ne voient pas», disait l'auteur des *Observations sur le commerce des grains*; les calculs que font les Economistes de notre bonheur futur les empêchent de voir la misère qu'ils ont sous les yeux, semble rétorquer Rousseau. A la fin de sa vie, ce sera d'ailleurs très explicitement qu'il opposera son éthique centrée sur la pitié à une morale qui prétend fonder la justice sur un triangle de calcul, raison et intérêts: «Qu'est-ce que la raison pratique si ce n'est le sacrifice d'un bien présent et passager aux moyens de s'en procurer un jour de plus grands ou de plus solides, et qu'est-ce que l'intérêt si ce n'est l'augmentation et l'extension continuelle de ces moyens? L'homme intéressé songe moins à jouir qu'à multiplier pour lui l'instrument des jouissances»³⁹. On aura reconnu dans ce mélange de rationalité maximisatrice et de jouissance différée les grands traits de l'éthique capitaliste dont les Economistes des années 1760 ont fourni la première esquisse globale. C'est contre une telle logique que Rousseau sent le besoin d'affirmer la primauté d'un «sentiment intérieur» qui «crie à tous les coeurs que la justice a une autre base que l'intérêt de cette vie»⁴⁰.

Dans le cas particulier des aumônes de Clarens, le geste inspiré par la pitié instaure toute une économie parallèle, où la perte apparente d'un bien matériel («un demi-crutz et un morceau de pain») se renverse non seulement en une forme d'échange (puisqu'en retour du pain, le mendiant nous «donne» de quoi «nourrir» nos sentiments d'humanité), mais en un gain infini (puisque le souvenir de la bonne action fournit «un plaisir qui

³⁷ ROUSSEAU, *Julie*, op. cit., p. 407, & *Emile*, op. cit., p. 253.

³⁸ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Gallimard, Folio, 1985, p. 84.

³⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean Jaques* (1776), in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1959, tome I, p. 818.

⁴⁰ Idem, p. 972.

renaît sans cesse»). Comment mieux montrer que tous les calculs des Economistes, parce qu'ils se réduisent toujours aux seuls biens matériels et pécuniaires, rateront toujours leur cible de plusieurs stades?

La deuxième divergence fondamentale qui sépare Rousseau des Economistes est d'ordre *politique*. Alors que les Physiocrates adopteront le point de vue des propriétaires fonciers dans leur analyse de la société, Rousseau s'est efforcé avec une remarquable constance de «faire entendre la voix des infortunés»⁴¹. En résulte d'un côté un système dont la dynamique postule une inégalité structurelle entre possédants (de terres et de capitaux) et dépossédés (réduits à vendre leur main d'oeuvre); de l'autre, une exigence d'égalité qui envisage une redistribution radicale des dotations originelles des individus (à travers l'«aliénation totale» imposée par le contrat social). Il serait étonnant que, pour des penseurs qui s'accordent à souligner l'intrication entre morale et politique, des partis-pris aussi opposés ne produisent pas des théories de la justice directement contradictoires. On a déjà entrevu comment l'«analyse morale» proposée par l'abbé Baudeau mettait les propriétaires fonciers en position d'être les bienfaiteurs par excellence de la race humaine. La manière dont le gouverneur inculque à Emile ses premiers sentiments moraux manifeste un biais également évident, quoique symétriquement inverse. C'est «le triste tableau de l'humanité souffrante» qui doit susciter en son coeur les premières émotions de la pitié; «si nos besoins communs nous unissent par intérêts, nos misères communes nous unissent par affection»; la justice sera définie ici aux yeux d'Emile par une identification originelle avec ceux qui sont «pauvres, sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins»: «que l'intérêt des indigents soit toujours le sien»⁴². Une telle identification investit explicitement les considérations de Julie sur les mendiants qui frappent à sa porte: «je connais trop les peines de la vie pour ignorer par combien de malheurs un honnête homme peut se trouver réduit à leur sort»⁴³.

Le troisième abîme qui sépare la réflexion de Rousseau de celle des Economistes est d'ordre *anthropologique*. Même si de part et d'autre on fait recours à la notion de nature pour y fonder sa conception d'une société juste en opposition à l'ordre social existant, la direction que l'on impose à ce mouvement est symétriquement inverse d'une pensée à l'autre. Pour les Physiocrates, on l'a vu, les intérêts individuels des hommes vivant en société sont naturellement convergents. S'ils semblent actuellement entrer

⁴¹ ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., p. 326.

⁴² ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., pp. 287-288 & 325.

⁴³ ROUSSEAU, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, op. cit., V,2, p. 408.

en conflit, c'est que les institutions politiques introduisent des distorsions artificielles dans un ordre naturel qui, abandonné à son auto-organisation spontanée, serait (et redeviendrait) de lui-même harmonieux. Sera donc juste ce qui se conformera à cet ordre naturel objectif, déterminé antérieurement à toute décision humaine. «La justice n'est pas une invention humaine»⁴⁴. De même que l'ingénieur ne peut que comprendre les lois physiques de la mécanique et s'y conformer rigoureusement pour dessiner la machine la plus performante, de même les législateurs doivent-ils se borner à comprendre les lois physico-psychologiques régissant la production des richesses pour y adapter les constitutions humaines afin, comme on l'a vu ci-dessus, «de multiplier & de perfectionner les productions naturelles, pour assurer à la plus nombreuse population, la plus grande abondance de nourriture & la plus grande somme de jouissances nécessaires et agréables». En d'autres termes, leur anthropologie vise à *renaturaliser le politique*.

Tout au contraire, Rousseau postule que les intérêts individuels ont été de tout temps conflictuels. L'interdépendance croissante et inégale qu'entraîne le développement des sociétés exacerbe et rend oppressifs ces conflits d'intérêts qui étaient originellement sans conséquence. Abandonnés à leurs interactions spontanées, les individus sont naturellement portés à abuser des rapports de dépendance inégale qui ne les unissent que pour les soumettre les uns aux autres. Le seul moyen d'abolir cette soumission est d'instituer artificiellement une forme d'organisation politique qui neutralise les effets oppressifs de ces rapports de dépendance. La justice – au sens d'un ordre social qui garantisse chacun de l'oppression – est donc ici une pure invention humaine. Elle passe simultanément par l'esquisse d'une nouvelle constitution politique qui, en garantissant l'égalité des dotations originelles, produira des citoyens émancipés des habitudes oppressives contractées dans les sociétés inégalitaires (*Contrat social*), et par l'imagination d'un nouvel individu susceptible de reconnaître les mérites d'une telle constitution et d'en entreprendre la réalisation (*Emile*). Sous ces deux aspects parallèles, l'anthropologie rousseauiste vise, au contraire de celle des Physiocrates, à achever de *dénaturer l'homme*.

En attendant que ce travail de *civilisation* (au sens étymologique de «citoyennification») ne soit mené à bien, l'anthropologie rousseauiste projette dans le présent un lien social bien plus exigeant que celle des Economistes. On a vu comment, selon les *Ephémérides du citoyen*, «vous

⁴⁴ Guillaume François LE TROSNE, *Lettres à un ami sur les avantages du commerce des grains et le danger des prohibitions*, Amsterdam/Paris, 1768, p. 104.

n'êtes obligé par justice de vous gêner en rien pour faire le bien des autres». En nourrissant le mendiant qui a faim, le riche commet un acte qui ne relève proprement ni de la justice, ni de la bienfaisance, mais d'une vertu d'autant plus déplacée qu'elle se fonde sur l'aveuglement de la raison et se fait complice du crime d'usurpation. Selon cette version du lien social, le riche ne doit rien au pauvre, tant qu'un contrat de travail ne sanctionne pas entre eux un échange entre main d'oeuvre et salaire.

Lorsque le gouverneur justifie envers Emile l'assistance qu'il prodigue aux indigents, il situe au contraire explicitement l'aumône sur le terrain du devoir : «quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre ni par leur bien ni par leur travail. [...] Je ne suis maître du bien qui passe par mes mains qu'avec la condition qui est attachée à sa propriété»⁴⁵. C'est bien une question de justice (humaine), et non de vertu (divine), que de donner une part de mon superflu à celui qui manque du nécessaire.

*

*

*

Pour bien balisées que soient de telles oppositions générales entre les deux systèmes, elles ne doivent pas obscurcir le fait qu'aucun des deux ne produit une définition stable de l'éthique. On conclura en évoquant brièvement les zones d'instabilité qui se trouvent non seulement à la racine des deux systèmes brièvement esquissés ci-dessus, mais au coeur même de notre désarroi postmoderne.

(Au moins) trois constantes sources de problèmes hantent la morale économiste. D'une part, comme on l'a déjà entrevu, les définitions de l'usurpation, de la justice et de la bienfaisance proposées par Baudeau présupposent des modes de comptabilité et de calcul qui exposent leurs résultats aux dérives les plus arbitraires. Pour reprendre l'argument de Julie, «on entretient à grands frais des multitudes de professions inutiles dont plusieurs ne servent qu'à corrompre et gâter les moeurs», et dont la contribution apparaît pourtant dans la colonne des profits au moment de déterminer le PIB, notre équivalent à peine raffiné de «la masse générale des biens» chère à Baudeau. En «réajustant» la façon dont on fait les comptes, on peut facilement susciter des séismes majeurs dans la manière dont une société définit la «juste» rémunération de ses facteurs de production : que la création de richesse qui fascine les Economistes soit

⁴⁵ ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., p. 127.

attribuée au travail humain plutôt qu'à la fertilité naturelle de la terre, et voilà le «produit net» en voie de se faire rebaptiser «plus-value», avec toutes les conséquences politiques que cela implique.

En second lieu, la fixation maximisatrice ne va pas sans ce que Lyotard qualifie pertinemment de «terreur» : «Soyez opératoires, c'est-à-dire commensurables, ou disparaïssez»⁴⁶. Soumettez-vous aux exigences des rapports salariaux (de préférence sans en discuter l'équité), ou soyez prêts à mourir de faim, dit l'Économiste aux mendiants qui frappent à sa porte. La déréglementation va-t-elle entraîner, dans son sillon maximisateur, «une disproportion passagère entre le prix des blés et celui des travaux»? Il faudra donc «convenir que [le peuple] doit souffrir jusqu'à ce que le prix de ses travaux se mette au niveau de celui de ses productions»⁴⁷. Une bonne illustration d'une telle terreur est fournie par les oeuvres d'un Friedrich von Hayek ou d'un Milton Friedman qui, au nom de la «justice catallactique» du marché libre, récuse comme autant de dangereuses illusions certains principes centraux d'une morale soucieuse de *fairness* ou de «justice sociale»⁴⁸.

Enfin, dans la mesure où une éthique est censée donner quelque idée d'un bien suprême, le productivisme économiste se garde en général prudemment d'affronter la question de savoir exactement ce qu'il faut maximiser, pour qui, et dans quel but. Si cette indétermination fait sans doute la force, et dans une certaine mesure la beauté, du capitalisme libéral, elle contribue grandement à la crise de légitimation qui hante notre époque postmoderne. En résulte une morale doublement «par provision», puisqu'elle se borne à prescrire l'accumulation de biens à consommer dans le futur, tout en s'interdisant de lever les yeux vers l'horizon des fins dernières.

L'éthique esquissée par Rousseau s'enferme elle aussi dans une impasse dont notre époque paraît de plus en plus impuissante à se dégager. La question de l'unité de la pensée rousseauiste a longtemps fait problème, quoique sous des formes toujours changeantes. Les contradictions superficielles entre le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et l'article «Économie politique», l'apparente inconséquence entre la noirceur

⁴⁶ LYOTARD, *La condition postmoderne*, op. cit., p.8.

⁴⁷ Pierre François Joachim Henri LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'intérêt général de l'Etat ou la liberté du commerce des blés*, Paris/Amsterdam, 1770, pp. 393-394.

⁴⁸ Voir par exemple Friedrich von HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973-1979, et Milton & Rose FRIEDMAN, *Free to choose. A Personal Statement* (1979), San Diego, Harvest Books, 1990. Pour une excellente analyse de telles positions, voir Jean-Pierre DUPUY, *Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie* (1992), Paris, Hachette, Pluriel, 1997.

de l'évolution historique dépeinte dans le second discours et la perspective utopique ouverte par le *Contrat social*, tout cela apparaît désormais comme relevant de pans – certes différents, mais aisément articulables entre eux – d'une seule pensée politique cohérente. Une autre faille, en revanche, semble résister plus obstinément à l'analyse, celle qui sépare ce que j'appellerais volontiers les écrits *en quête de justice* des écrits *en quête d'innocence*. Dans les premiers (les deux discours, le *Contrat social* et l'*Emile*), l'éthique semble pouvoir se résorber dans la politique. Un sujet en position de maîtrise (l'écrivain, le gouverneur, le législateur) paraît en mesure d'agencer un réarrangement des intérêts particuliers de manière à produire un ordre social et un individu nouveaux, grâce auxquels les conditions de possibilité de la justice seront enfin en place. Dans les seconds écrits (les textes autobiographiques), l'éthique se présente au contraire comme un ultime et irréductible rempart contre les illusions de la politique. Face au complot universel qui régit le monde extérieur, on se voit contraint d'adopter une position de retrait et d'inaction qui minimise l'impact néfaste qu'on ne peut manquer d'avoir sur son entourage⁴⁹. Au désir actif de la justice succède la passion de l'innocence. A la *vertu idéale* d'Emile, endurci et fortifié par une éducation faisant de lui un citoyen auquel rien ne saurait résister, succède la *faiblesse fantasmée* de Jean-Jacques, borné à suivre ses penchants en un exil qui prend la forme d'une dérive sans fin (mais non sans délices, comme le suggère l'épisode de l'île Saint-Pierre).

Cette obsession de l'innocence dans laquelle se complaisent les derniers écrits n'est en elle-même nullement nouvelle. On la voit percer dès le second discours lorsque la pitié corrige la «maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*» par une plus modeste mais plus utile «maxime de bonté naturelle» : «*Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*». De même dans l'*Emile* la plus importante leçon de morale est-elle de «ne jamais faire de mal à personne», tandis que les *Dialogues* répètent souvent que «ne jamais faire de mal paraît [à Jean-Jacques] une maxime plus utile, plus sublime, et beaucoup plus difficile que celle même de faire du bien»⁵⁰. Ce qu'il y a de nouveau dans la position que décrivent les derniers textes autobiographiques, c'est qu'on semble désormais se résoudre au désengagement radical qu'implique cette

⁴⁹ Sur ce point, voir mon article, «Fabrique de l'opinion et folie de la dissidence dans le complot selon Rousseau» in Philip Knee & Gérard Allard (éd.), *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Etudes sur les Dialogues*, Ottawa, Pensée Libre No 7, 1998, pp. 101-114.

⁵⁰ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 86; *Emile*, op. cit., p. 128 & Rousseau, *juge de Jean Jaques*, op. cit., p. 855.

passion de l'innocence. Rousseau sait bien qu'à rigoureusement vouloir «ne jamais se mettre en situation à pouvoir trouver son avantage dans le mal d'autrui», on «n'a point d'autre moyen pour cela que de se retirer tout à fait de la société» et de «s'abstenir tout à fait d'agir»⁵¹.

Relevons pour terminer que cette antinomie entre justice et innocence sur laquelle vient échouer l'oeuvre de Rousseau s'incarne aussi dans une tension entre l'universel et le local. L'éthique de la justice visait explicitement à l'universel : «Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est en accord avec la justice»⁵². Ce que sanctionne le repli sur l'innocence des derniers écrits, c'est déjà une méfiance envers l'universel dont notre époque subit aujourd'hui pleinement les affres paralysants. Chez le Rousseau des *Dialogues*, comme chez l'intellectuel postmoderne décrit par Lyotard, l'effondrement de l'universel ne permet plus à celui qui se voulait jadis le porte-parole des défavorisés «que des interventions défensives, et locales»⁵³.

Même si le dispositif narratif des *Dialogues* est par ailleurs un coup de maître au service de la justice et de la vérité, la coïncidence entre la fin de leur rédaction et la publication de la *Richesse des nations* situe cette éthique de l'innocence dans une perspective qui en éclaire bien les limites : tandis que les modèles des Economistes vont conquérir l'univers, Jean-Jacques s' imagine deux alter ego dont «l'oeuvre de justice» — éminemment défensive et locale — s'absorbe en «cette consolation pour sa dernière heure que des mains amies lui ferment les yeux»⁵⁴...

⁵¹ ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean Jaques*, op. cit., p. 824 & 855.

⁵² ROUSSEAU, *Emile*, op. cit., p. 329.

⁵³ Jean-François LYOTARD, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Gallilée, 1984, p. 21. Pour une discussion sur le statut de la justice après l'effondrement de l'universel, voir aussi du même auteur, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979.

⁵⁴ ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean Jaques*, op. cit., p. 976.