

Dany-Robert Dufour  
Introduction à *La fable des abeilles*, Pocket Agora, octobre 2017

MANDEVILLE : LE VÉRITABLE ESPRIT DU CAPITALISME  
OU  
*SYMPATHY FOR THE DEVIL*

Depuis cent ans, c'est-à-dire depuis Max Weber et son livre majeur, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905, puis 1920), on a tendance à croire que le capitalisme est rigoriste, autoritaire, puritain et patriarcal.

Depuis cent ans, on se trompe.

Ce qui permet d'introduire ce soupçon, susceptible de remettre en cause toute notre compréhension du capitalisme, autrement dit du régime dans lequel le monde entier vit aujourd'hui, c'est la lecture et la redécouverte de Mandeville. Il suffit en effet de lire Mandeville pour comprendre en quoi les principes qu'il a volontairement et explicitement posés comme « vicieux » en 1705 ont contribué à réformer le monde selon un esprit entièrement nouveau, celui du capital.

## 1. L'esprit du capitalisme selon Max Weber

### L'*ethos* protestant

Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber explique le développement du capitalisme à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, par l'influence de l'*ethos* protestant, comme tel puritain. Weber écrit ainsi que :

« Cette éthique est entièrement dépouillée de tout caractère eudémoniste, voire hédoniste. Ici, le *summum bonum* [le souverain bien] peut s'exprimer ainsi : gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances spontanées de la vie. [...] Le gain est devenu la fin que l'homme se propose, il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériels<sup>1</sup>. »

La formation de cet *ethos* résulte, selon Max Weber, des doctrines de Luther, puis de Calvin.

Luther, tout d'abord, rompt avec l'idée de travail qui prévalait dans le catholicisme. Chez les catholiques en effet, l'activité professionnelle non seulement ne comptait pas ou peu, mais pouvait de surcroît devenir un obstacle dans la recherche du salut. C'est pourquoi les voies du salut chez les catholiques privilégiaient plutôt le retrait hors du monde, l'éloignement vis-à-vis des biens de ce monde.

Luther procédera tout simplement à un renversement complet : l'activité professionnelle deviendra une tâche que Dieu impose aux hommes. Se sont ainsi trouvés réhabilités la vie laïque et le travail comme valeurs centrales. Il ne s'agira donc plus, chez les protestants, de s'affranchir des douteuses morales de la vie séculière par l'ascèse monastique, mais d'accomplir dans le monde les charges et les devoirs correspondant à la place que le divin impose à l'individu dans la société, directement, sans plus en passer par un corps sacerdotal. Accomplir ces charges et ces devoirs définit ce qu'il en est désormais de la « vocation » de l'homme. Max Weber profite ici à l'occasion de la « preuve étymologique » que lui fournit la langue allemande puisque sa démonstration se soutient de la proximité lexicale entre *Berufung*

(vocation) et *Beruf* (métier).

Deuxième temps, Calvin. Max Weber explique que ce comportement des protestants sortira renforcé par le recours à la doctrine de la prédestination, venue de saint Augustin et très diffusée dans le monde protestant. Selon Calvin, le salut éternel dépend d'une décision arbitraire de Dieu et non des actions bonnes ou mauvaises entreprises durant la vie, comme c'est généralement le cas dans la religion catholique. Or, cette prédestination serait une pure source d'angoisse chez les protestants (« Suis-je ou non prédestiné, c'est-à-dire destiné à aller au paradis ? »), si elle n'était pas rendue quelque peu lisible au cours de la vie terrestre par des signes plus ou moins manifestes comme ceux de la réussite économique, possibles indices de l'élection divine. Comme le croyant sait que ces signes sont éminemment volatiles, il est logiquement amené à considérer que ce serait une faute stupide de les faire disparaître en consommant les biens qu'il a produits. C'est pourquoi, quel que soit le niveau de richesse et des biens accumulés, la vie du protestant devait rester, selon Max Weber, ascétique et austère. Ce qui, évidemment, n'a pu que favoriser l'accumulation.

Notamment, l'accumulation du capital. Un capital qui, pour fructifier sans fin, se mettra à construire des ateliers, puis des manufactures, puis des usines où sera employée la force de travail nécessaire pour produire et vendre des marchandises. Encore faudra-t-il sans cesse « rationaliser » le procès de production de façon à produire toujours plus à un coût toujours moindre en vue de gagner davantage, puisque c'est là un signe éminent d'élection. Max Weber ne manquera pas de mettre l'accent sur la rationalisation instrumentale de toutes les activités impliquées par cet esprit du capitalisme (invention de la comptabilité en partie double, recherche scientifique en vue d'une utilisation technique des savoirs, gains constants de productivité...).

Voilà ce qu'il en est de *l'esprit du capitalisme* selon Max Weber.

## **Le conte théologico-sociologique wébérien**

Nous n'hésiterons pas à conjecturer que cette brillante analyse, qui a tant marqué les esprits depuis un siècle, n'est qu'un joli conte théologico-sociologique. C'est là en effet l'histoire idéale que pourraient (se) raconter les membres de la bourgeoisie capitaliste s'ils en venaient à s'interroger sur la maxime qu'ils suivent dans leur vie terrestre. En adhérant à cette histoire (au sens de récit), les membres de cette bourgeoisie gagnaient en effet sur les deux tableaux. Sur le plan des affaires spirituelles, ils se présentaient comme sujets d'un Dieu qui prédestine certains (eux) et pas les autres (les pauvres dont ils pourront dire qu'ils ont la bonté de les employer à leur service sous la forme de la domesticité ou du salariat). Sur le plan des affaires temporelles et sociétales, ils se présentaient comme appartenant à la classe qui permet la rationalisation de la production et, au-delà, de toute la société.

Il s'agit là de ce qu'on appelle depuis Pierre Bourdieu une « sociodicée », terme par lequel ce dernier désigne les formes symboliques de la légitimation de la domination. Cette idée est venue à Bourdieu en lisant Weber – on comprend pourquoi. Sauf qu'apparaît là un sérieux problème. Dû à ce que Bourdieu, bon élève de Weber, crédite Weber de sa propre découverte.

« Max Weber, écrit-il, disait que les dominants ont toujours besoin d'une "théodicée de leur privilège", ou, mieux, d'une sociodicée, c'est-à-dire d'une justification théorique du fait qu'ils sont privilégiés<sup>2</sup>. »

Ce « bourdivisme » nous oblige à revenir au texte de Weber. Et quand on le fait, surprise. Car, quand on se reporte à Weber, on ne voit nulle part que ce dernier aborde la question de la « théodicée de leur privilège » chez les « dominants ». Ce qu'on trouve est bien différent. Car Weber parle en fait de « l'élimination radicale du problème de la théodicée chez les puritains » – laquelle vient du fait qu'ils affirment que « le travail, au service de l'utilité sociale impersonnelle, exalte la gloire de Dieu<sup>3</sup> ». Il y a donc là une sérieuse divergence : soit la théodicée est éliminée (Weber), soit elle est révélée (Bourdieu). On ne peut soutenir les deux propositions en même temps.

Comment donc expliquer ce différend ? Il suffit pour le comprendre de se pencher sur ce terme de « théodicée » et son acception, disons, canonique. Ce qui nous conduit vers Leibniz qui, dans ses *Essais*

de théodicée, définissait la théodicée comme *une façon de justifier Dieu en dépit du mal qui règne chez les hommes*. À noter que cette définition date de 1710, soit quatre ans avant la parution de *La Fable des abeilles* – ce qui tend à prouver que l'idée d'un mal subsistant et non résorbable est alors dans l'air du temps.

Ce que Weber n'examine pas. Au point qu'il affirme qu'il n'y a plus de théodicée chez les calvinistes, car ces derniers ont *fait disparaître le mal*. Weber aurait pu s'aviser que des grands esprits de ce temps, comme Leibniz en 1710 et Mandeville en 1714, réfutaient un tel scénario. Il était trop beau, trop parfait. Autrement dit, il cachait quelque chose que les véritables théodicées de l'époque avouaient d'emblée : le mal.

Il aurait donc fallu que Weber, quoi qu'en pense Bourdieu, montre en quoi ce bel esprit calviniste du capitalisme affirmant le bien et la sainteté n'était qu'une construction de fiction et que, en dépit des discours rigoristes et ascétiques, le mal restait *vraiment*. Or, Weber s'abstient de tout examen en ce sens. Pourtant, c'eût été simple. Pour ce faire, il lui aurait suffi de réintroduire dans les débats sur l'origine du capitalisme sinon Leibniz, du moins Mandeville, puisqu'avec ce drôle de calviniste, comme on le verra bientôt, le mal était clairement déclaré comme étant à l'origine de toute chose.

\*

On pouvait peut-être se contenter jusque dans les années 1960 de la pastorale wébérienne sur le capitalisme. Elle permettait à bon compte de croire que nous étions allés au cœur de l'esprit du capitalisme, alors même qu'il restait encore un *autre niveau*, plus profond et beaucoup plus intrigant parce que plus pervers que puritain, à explorer. Si on ne peut plus se satisfaire de cette analyse aujourd'hui, c'est parce que cet autre niveau, qui contient les paradoxales maximes de base du capitalisme, s'avère désormais très visible en produisant des effets tout autres que ceux que Weber avait repérés. La sous-couche perverse du capitalisme, longtemps dissimulée, perce désormais sa couche puritaine.

Tout d'abord, l'ascétisme et l'austérité de la bourgeoisie, lorsqu'on les rapporte à l'actuelle hyperbourgeoisie capitaliste, apparaissent évidemment comme de grossiers trompe-l'œil qui ne résistent pas au moindre examen. Il suffit en effet de prendre en compte quelques facteurs comme l'habitat de cette classe, sa consommation, ses équipages, son patrimoine, sa domesticité, ses avantages sociaux, son éducation, etc. Or, ceci était déjà repérable à l'époque même de Weber, puisque son contemporain, le sociologue américain Thorstein Veblen, avait établi le concept de *conspicuous consumption* (consommation ostentatoire). Il entendait par là ce qui permet à la grande bourgeoisie d'affirmer son rang en utilisant deux formes de surconsommation :

« Lorsqu'elle favorise dans la vie le loisir, [l'élite sociale] gaspille du temps, et lorsqu'elle consomme de manière ostentatoire, elle gaspille des biens. »

Et Veblen de continuer :

« L'abstention affichée de tout travail devient la preuve classique de l'exploit pécuniaire ; à l'inverse, étant donné que l'assiduité au travail productif est une preuve de pauvreté et de sujétion, elle devient incompatible avec une position honorable dans la société<sup>4</sup>. »

Disons donc que Veblen jette une pierre très mandevillienne, comme on le verra bientôt, dans le jardin de Weber : la bourgeoisie se caractérisait beaucoup plus par le refus du travail et la consommation ostentatoire que par la vocation travailleuse et l'austérité. C'est là une conséquence probable de ce que Weber regardait vers le passé et l'Allemagne et que Veblen considérait l'avenir et les États-Unis.

Les études de Veblen montrent aussi que, s'il en est qui sont soumis au rigorisme (moins spirituel que matériel), ce sont beaucoup plus les classes pauvres que les classes bourgeoises. Ce dont rendent parfaitement compte les fameux romans de Dickens qui prennent comme toile de fond de la misère humaine, y compris celle des enfants, l'Angleterre de la première révolution industrielle. Ce que

confirmeront ensuite les analyses de Marx et d'Engels sur la condition ouvrière.

Ce rigorisme matériel imposé aux pauvres durera longtemps, jusqu'après 1929, date à partir de laquelle l'élite sociale bourgeoise consentira graduellement, pour sauver le capitalisme de la crise, à une certaine rétrocession de jouissance. Le capitalisme se sortira en effet de la crise d'accumulation et de surproduction de 1929 en ouvrant progressivement un nouveau et immense marché, celui de la consommation et des loisirs<sup>5</sup>. Ce qui a donné le « Welfare Capitalism » dont le programme peut être résumé par cette formule de Ford : « Un ouvrier bien payé est un excellent client » – c'est-à-dire un acheteur potentiel de la Ford T que ses usines produisaient.

Quant à la raison instrumentale permettant, selon Weber, la rationalisation du monde, elle s'avérera en fin de compte particulièrement aveugle. Or, il n'y a qu'un pas de la raison aveugle à la folie rationnelle. Et, de fait, cette « raison » est devenue si folle qu'elle a mené à la destruction du dedans des sujets, de même que leur dehors.

Le *dedans*, c'est tout ce qui réfère à la subjectivité – il suffit de lire la philosophe Simone Weil qui, durant les années 1930, a travaillé dans des usines pratiquant le taylorisme et le fordisme, pour se convaincre que « l'esclavage salarié » a été une entreprise de « destruction de l'âme humaine<sup>6</sup> » – ce que le toyotisme actuel n'a sûrement pas amélioré. Quant au *dehors*, il réfère à l'environnement, autrement dit aux bases mêmes de la vie sur terre. Or, celles-ci sont de plus en plus mises à mal par l'*arraisonnement* systématique du monde, inhérent au capitalisme. On entend par ce terme venu de Heidegger (*Gestell*) le fait que le monde se trouve réduit à un complexe calculable et prévisible de ressources à exploiter en vue de produire le maximum de gains. Résultats : trois siècles après le début de l'ère industrielle, les principaux écosystèmes de la planète sont dans un tel état que certains pourraient connaître un basculement irréversible entre 2025 et 2100<sup>7</sup>.

Nous prenons donc les propositions de Max Weber sur l'esprit du capitalisme (ascétisme d'un côté, rationalisation de l'autre) pour une construction fortement entachée d'idéologie. Reste à savoir pourquoi et comment elle a été faite.

On peut aisément répondre à la première partie de la question. Avoir fait de la bourgeoisie industrielle une classe d'ascètes quêtant la grâce de Dieu et précipitant par là même le monde vers la raison universelle, a permis à Weber, habité par un *ethos* bourgeois libéral, de répondre à une autre construction idéologique, celle de Marx qui, à partir de 1848, a vu dans le prolétariat la classe universelle, c'est-à-dire celle qui, à terme, devait permettre l'émancipation de tous. Il nous est donc difficile pour cette raison de souscrire 1° à l'idée de Weber sur son propre travail comme répondant au critère de « neutralité axiologique » (où le chercheur s'abstient de tout jugement de valeur), 2° à l'idée de Bourdieu sur Weber, selon laquelle les travaux de ce dernier pouvaient être lus comme une prolongation de ceux de Marx<sup>8</sup>.

Si l'on examine maintenant la façon dont ce mythe a été construit par Max Weber, on constate que le grand sociologue n'a rien de moins que retranché aux minutieuses enquêtes qu'il a menées sur les sectes protestantes à partir du XVII<sup>e</sup> siècle (le calvinisme, le piétisme, le méthodisme et les sectes baptistes) un auteur majeur qui se réclamait du calvinisme et avait travaillé sur la formation de la richesse : Mandeville.

Ce n'est qu'en 1920, soit juste avant sa mort, que Weber évoquera Mandeville. Comme s'il avait voulu croire jusqu'au bout à la sainteté des créateurs du capitalisme. Mais quelque chose comme un sens du devoir, qu'il faut lui reconnaître (probablement dû à son origine protestante), l'obligera, avant de mourir, à constater que « la religiosité ascétique s'est muée en [...] un réalisme pessimiste, [celui] de *La Fable des abeilles* de Mandeville<sup>9</sup>. » Le remords semble furtif et tardif, mais on comprend ce qu'il en coûte alors à Weber d'avoir négligé cet auteur décisif, Mandeville, au moment même où il lui apparaît que le capitalisme en vient à installer ce qu'il appelle une « cage d'acier » pour régir, en vue du seul profit, tous les aspects de la vie. Un tournant qui, pour Max Weber, ne peut se traduire que par une chute dans un monde de plus en plus *désenchanté* (c'est-à-dire, exempt de sainteté) et, en fin de compte (ou du conte), par une perte radicale de sens. Il lui est alors probablement apparu à la toute fin de sa vie qu'avoir donné sa juste place à Mandeville lui aurait permis de concevoir que ce destin *cynique* du capitalisme était écrit dès son origine.

Mais cette révélation lui venait manifestement trop tard. Trop tard pour tout reprendre.

Du coup, Mandeville apparaît comme le chapitre censuré de *l'esprit du capitalisme*. Un psychanalyste dirait probablement ici « refoulé ». Et il ajouterait que ce refoulé ne cesse de faire retour – y compris par des voies inattendues. C'est ce que nous allons maintenant explorer.

## 2. Un Mandeville tant oublié qu'il hante les bons esprits

On est bien obligé de constater le considérable oubli commis par Max Weber : Bernard de Mandeville, fondateur ironique, aussi paradoxal qu'incisif, du grand récit capitaliste, n'existe tout simplement pas pour le célèbre sociologue qui s'est fait fort d'avoir découvert l'esprit du capitalisme.

C'est très dommageable parce que, pour Mandeville, comme on le verra bientôt, c'est le vice et non pas la vertu qui se trouve à l'origine de ce que, à partir de Marx et d'Engels, on appellera le capitalisme. Ce qui aggrave cet oubli wébérien est que Mandeville n'est pas un simple commentateur (qu'on pourrait passer sous silence), mais un fondateur (dont il faut parler) de l'esprit du capitalisme. Bref, celui qui a tout dit, sans fard. De sorte qu'il aurait pour le moins fallu qu'une étude prétendant révéler les fondements du capitalisme considère les propositions de cet auteur, d'autant qu'il fut très célèbre au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Or, comme nous venons de le dire, Max Weber ne fait aucune référence à Mandeville, ni dans les deux articles composant *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ni dans son article de 1906, très documenté, intitulé « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme ».

Certes, diront les bons esprits d'aujourd'hui, mais Max Weber ne disposait pas d'un Internet qui lui aurait permis de réunir toute la documentation nécessaire pour considérer tous les textes impliqués dans la naissance du capitalisme. C'est vrai.

Mais Marx non plus. Or Marx, de même que beaucoup d'autres penseurs de cette époque, connaissait citait et commentait Mandeville. Pourquoi donc Max Weber, qui avait lu Marx, n'a-t-il rien retenu de Mandeville ? Et ceci, alors même que les textes de Mandeville, et notamment *La Fable des abeilles*, étaient connus en Europe en général et en Allemagne en particulier. Par deux voies possibles. Celle des érudits qui, ayant eu connaissance de l'importance de cet auteur, lisaient l'anglais – ce qui était le cas de Weber puisque, comme l'atteste son édition originale en allemand, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* est parsemée de longues citations en anglais d'auteurs de cette langue. Ou, si son anglais était quand même quelque peu défaillant, par les traductions en allemand de *La Fable des abeilles*, lesquelles ont commencé tôt, dès 1761. Et, si ces premières traductions avaient échappé à un grand érudit comme Max Weber travaillant précisément à percer les secrets de l'accumulation dont procède le capitalisme, il aurait pu avoir connaissance de la nouvelle traduction proposée en 1891, à la fin de ses années de formation, par Johann Philipp Glock (1849-1925) de la *Bernard de Mandeville's Bienenfabel (La Fable des abeilles)*.

Il faudra attendre, comme nous venons de l'indiquer, les dernières semaines de la vie de Max Weber pour qu'apparaisse enfin, furtivement, le nom de Mandeville. Peut-être Max Weber a-t-il pu alors profiter de la nouvelle traduction de la *Bienenfabel* proposée en 1914 par Otto Bobertag, suivie en 1918 des commentaires assez largement diffusés de ce dernier sur *La Fable*... Toujours est-il que l'auteur que Weber avait soigneusement évité tout au long de sa vie intellectuelle apparaît au terme de cette vie, référé à un tournant majeur dans la civilisation.

En toute logique, cette référence à Mandeville qui apparaît dans ses ultimes conférences aurait dû conduire l'éminent sociologue à reconsidérer en profondeur ses analyses antérieures. On aurait donc pu s'attendre à ce que des remaniements importants apparaissent à l'occasion de l'édition de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de 1920, réunissant les deux articles de 1904 et 1905, augmentés de nombreux ajouts.

Mais rien.

Weber aurait cependant pu remanier sa problématique. Il n'avait alors que 56 ans et rien n'indiquait qu'il allait prochainement et subitement mourir des suites d'une simple pneumonie. Rien n'empêche donc de croire ici que Weber est mort... du brutal retour de l'auteur qu'il avait si bien forclos. Mais rien ne le

prouve non plus. Ce qui reste, c'est qu'il n'a pas remis l'ouvrage, c'est-à-dire l'esprit du capitalisme, sur le métier.

C'est bien dommage.

Parce qu'il est resté, après Max Weber, soit trois siècles après les débuts de l'ère capitaliste, c'est-à-dire au XX<sup>e</sup> siècle caractérisé par une expansion mondiale de ce régime, une idée fautive : que le capitalisme procède d'un esprit rigoriste, puritain, autoritaire et patriarcal.

Ce travail que Max Weber n'a pas pu faire, il faut donc nous y atteler. Faute de quoi, nous risquons de prolonger la tragique erreur de perspective qui a littéralement égaré les générations nourries à la lecture de Max Weber. Il nous faut donc commencer par voir comment l'oubli wébérien de Mandeville, celui qui a si crûment énoncé la vérité du capitalisme, s'est prolongé à d'autres penseurs critiques du capitalisme.

## Mandeville à Francfort

Commençons par l'Allemagne. On connaît l'influence de Max Weber sur l'école de Francfort. Certes Adorno et surtout Marcuse critiquent Max Weber. Mais c'est une critique qui se développe à partir de l'acceptation pleine et entière de l'analyse de Max Weber qui a conçu le capitalisme comme étant animé par une logique puritaine et ascétique condamnant le bonheur et le plaisir. C'est en effet à partir de cette lecture que Marcuse a, en quelque sorte, mis au point son programme : la réhabilitation généralisée des plaisirs qui permettrait, à l'en croire, de se libérer du capitalisme.

Si Marcuse avait plus tenu compte des propositions de Mandeville, il aurait vite compris que la solution qu'il proposait – réhabiliter les plaisirs – non seulement ne rompait pas avec l'esprit des origines du capitalisme tel que fixé par Mandeville, mais qu'il renouait fondamentalement avec lui.

Or, la « solution » marcusienne a trouvé un immense écho dans les années 1960 avec les importants mouvements étudiants d'alors, soutenus par une brillante intelligentsia, qui se proposaient d'en finir avec le capitalisme en brandissant, en plus du « Petit Livre rouge » de Mao, *Éros et civilisation* de Marcuse. On est donc ici conduit à se demander si ceux qui rêvaient alors d'ébranler le capitalisme dans les années 1960, unis contre toute forme d'autorité, n'ont pas finalement permis au capitalisme qui avait longtemps misé sur l'autoritarisme de prendre un tournant libertaire, hédoniste beaucoup plus conforme à sa nature profonde, si bien établie, dès l'origine, par Mandeville.

Ce qui laisse accroire que les mouvements étudiants d'alors présentaient une double nature. D'un côté, ils montraient une véritable dimension anticapitaliste (critique de la consommation de masse, lutte contre l'aliénation, l'exploitation liées au travail salarié et l'ultraproductivisme, contestation de la séparation du travail intellectuel et du travail manuel, anti-impérialisme...). Cependant que, de l'autre, leur hédonisme revendiqué les exposait à attendre des satisfactions entièrement nouvelles.

Pratiquement, cela a donné une partition entre ceux, quelques-uns, qui partis du côté du radicalisme rouge (la Fraction Armée rouge en Allemagne, les Brigades rouges en Italie, la Nouvelle Résistance populaire en France<sup>10</sup>...) sont vite devenus des « soldats perdus de la révolution », lancés dans des actions de guérilla sans cul ni tête. Et les autres, la grande masse qui, tout en étant sympathisants des premiers, s'offraient à être bientôt, dans une large mesure, satisfaits par de nouvelles opportunités culturelles.

C'est justement alors que sont apparues les « industries culturelles » (le terme est d'Adorno embrassant musique, danse, cinéma, littérature, médias...). Elles ont provoqué un changement sans précédent dans la culture qui a contribué à modifier les rapports d'autorité dans la société. Lequel a fini par atteindre jusqu'au management d'entreprise. Il fallait désormais être flexible et nomade partout, et donc admettre, dans l'entreprise, de se retrouver sans une carrière toute tracée dès le début.

C'est à ce phénomène que les sociologues français Luc Boltanski et Ève Chiapello ont donné, en écho à Max Weber, le nom de « nouvel esprit du capitalisme<sup>11</sup> ». Leur analyse est remarquable, à ceci près qu'en bons sociologues bourdivins, ils tombent eux aussi dans le panneau wébérien. Car ce nouvel esprit du capitalisme n'a en fait rien de nouveau puisqu'il ne fait que renouer avec l'esprit originel du capitalisme tel que dessiné trois siècles plus tôt par Mandeville qui, dans *La Fable des abeilles*, décrit le capitalisme originaire, celui de la phase commerciale et des débuts de la phase industrielle, comme ne

fructifiant que grâce aux passions, toutes les passions, même les plus « amORAles » – ce qui lui a valu, comme on le verra bientôt, quantité de condamnations.

On pourrait presque dire que le capitalisme, longtemps entravé dans l'autoritarisme, n'attendait que cette occasion, celle des luttes étudiantes, pour se réformer et retrouver son esprit original. Il lui a d'ailleurs fallu peu de temps pour digérer la partie de la « critique artiste » qui l'intéressait, issue du mouvement culturel et social des années 1960 – ce qui témoigne du formidable opportunisme du capitalisme.

Cet épisode-clé montre qu'avoir vu, comme Max Weber, le capitalisme sous une forme ascétique n'était nullement un gage pour penser qu'il le resterait toujours et partout. La force du capitalisme, c'est en effet sa capacité à faire feu de tout bois. C'est là le côté protéiforme, voire « pervers polymorphe » du capitalisme. On n'a pas attendu 1968 pour le savoir. Le jeune Marx, avant de faire du prolétariat la classe universelle, avait repéré ce côté très opportuniste du capitalisme qui lui conférait un rôle qu'il n'hésitait pas à qualifier de révolutionnaire. Dès les premières pages du *Manifeste du parti communiste*, écrit en 1848, il notait que :

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques [...]. Tous les rapports bien établis, figés par la rouille, avec leur cortège d'idées et de conceptions surannées et vénérables sont dissous [...]. Toute hiérarchie sociale et tout ordre établi se volatilisent, tout ce qui est sacré est profané et les hommes sont enfin contraints de considérer d'un œil froid leur position dans la vie, leurs relations mutuelles. »

Mai 68 illustre parfaitement cette capacité. On est alors passé d'un capitalisme longtemps entravé par l'autoritarisme à une forme compatible avec son esprit mandevillien original, à quoi il a fallu donner un nouveau nom : l'anarcho-capitalisme. On entend assez dans cette dénomination le fait que la critique d'esprit globalement libertaire des étudiants a rencontré et a été déportée par l'idée libérale. L'avènement progressif de cet anarcho-capitalisme s'est accompagné d'un changement fondamental dans le mode de régulation du capitalisme : on est passé du compromis keynésiano-fordiste qui prévalait depuis la Seconde Guerre mondiale et qui supposait un État régulateur et redistributeur à un processus de dérégulation et de désinstitutionnalisation qui devait mener, quelques années plus tard, dès les années 1980 (c'est-à-dire dès l'accession au pouvoir de Thatcher en Angleterre et de Reagan aux États-Unis), à l'ultralibéralisme, à la dissolution des États, à la mondialisation et finalement à la prise du pouvoir du capitalisme financier sur le capitalisme industriel. C'est alors une révolution culturelle néo- et ultralibérale qui s'est enclenchée, touchant tous les formes de l'activité humaine : économique, politique, symbolique, culturelle, pulsionnelle<sup>12</sup>.

Il se pourrait donc bien que nous ayons assisté dans les années 1960-1970, sans nous en rendre tout de suite compte, à ce qu'on appelle, depuis Hegel, une formidable ruse de l'histoire. On entend par là le fait que des groupes actifs dans l'histoire peuvent parfois atteindre des objectifs exactement contraires à ceux qu'ils s'étaient fixés. Ce qui peut se dire autrement : les étudiants de 1968 et l'intelligentsia d'alors, qui rêvaient de détruire le capitalisme, ont, à leurs corps défendants, permis sa reconstruction.

Cette issue malheureuse procède en grande partie d'une grave confusion, très caractéristique de l'époque, entre l'*autoritarisme* (avec lequel il était légitime que les étudiants veuillent en finir) et l'*autorité* (qui est bien différente). L'*autorité*, comme l'analyse Hannah Arendt, n'est en effet pas l'autoritarisme ou le pouvoir (*potestas*), car elle « exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition » au point que « là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué<sup>13</sup> ». Une différence que confirme l'étymologie : *auctoritas* vient du verbe *augere*, qui signifie « augmenter ». Or, pour s'augmenter, il faut commencer par ne pas se diminuer en devenant l'esclave de ses passions et de ses pulsions, car on s'offre alors à être aisément manipulé par les pouvoirs.

Qui, donc, aurait pu prévenir les étudiants de 1968 des dangers de cette confusion ? Bien évidemment, leurs maîtres. Or, beaucoup, comme nous allons le voir, ont entretenu cette confusion. Rares ont été ceux de la stature d'un Max Horkheimer qui, lui au moins, ayant lu et bien lu Mandeville, comprenait ce qui se passait. Selon Horkheimer, Mandeville, prenant la suite de Machiavel, aurait donné au Prince (désormais le Capital) la capacité de savoir « comment manipuler les pulsions des masses afin qu'elles ne deviennent pas une menace pour le maintien de l'ordre<sup>14</sup> ». La formule de Horkheimer est très juste ; si juste qu'elle

nous paraît pouvoir encore gagner en pertinence pour peu qu'on l'amende légèrement. Il suffirait de dire que le maintien de l'ordre (celui du Capital) allait dorénavant passer par le fait de trouver des solutions pour que, selon la formule canonique de Mandeville, les vices, les passions, les pulsions et tout ce qui pouvait venir troubler cet ordre soient désormais « utilisés à l'avantage de la société civile » – l'expression « société civile » étant à entendre au sens inaugural qu'en donnait le philosophe fondateur du libéralisme, connu de Mandeville, John Locke, dans *Les Deux Traités du gouvernement civil* (1690) : le lieu où cohabitent les intérêts privés en concurrence, éventuellement sauvage, les uns avec les autres.

## Mandeville à Paris

Passons maintenant en France pour examiner comment s'est produit ce qu'il faut bien appeler le refoulement de Mandeville.

Le travail de Max Weber était connu en France même si *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* n'a été traduit en français qu'en 1964, c'est-à-dire au moment de la pleine ébullition de la *French Theory* – Foucault, Deleuze, Derrida, Bourdieu, Lacan... Or, tout se passe comme si ces éminents auteurs avaient reproduit le scotome wébérien à propos de Mandeville.

Qu'on en juge.

On trouve Mandeville cité zéro fois dans les principaux ouvrages de Bourdieu qui, comme on l'a vu, a tellement bien repris Max Weber qu'il a reproduit l'impasse wébérienne à propos de Mandeville. Une seule fois dans toute l'œuvre de Derrida (dans *Donner le temps*, 1991). Zéro fois dans toute l'œuvre de Deleuze qui connaissait pourtant bien la pensée libérale anglaise comme en témoigne son livre sur Hume, *Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953). Une fois dans toute l'œuvre de Foucault (dans *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*). Une fois dans toute l'œuvre de Lacan (dans *L'Éthique de la psychanalyse, séminaire de 1959-1960*).

À chaque occurrence, il ne s'agit au mieux que d'une brève mention qui, bien que lancée juste en passant, ne dédaigne pas en ces temps volontiers frondeurs de profiter de l'effet moralement provocant du sous-titre de *La Fable* : « Les vices privés font la vertu publique ». Au mieux, les auteurs font suivre cette mention d'une rapide remarque indiquant que cela marque le triomphe de la notion d'intérêt individuel.

C'est peu de dire qu'on attendait un peu plus de ces éminents penseurs, volontiers découvreurs de textes rares.

La question se pose donc de savoir pourquoi ces grands intellectuels ratent Mandeville avec un si bel ensemble. On ne peut pas dire qu'ils ne le connaissent pas puisqu'ils y font référence. Mais on peut à coup sûr dire qu'ils en font un usage *a minima*. Pourquoi ? Pour deux raisons possibles. D'une part, on peut imaginer que le refoulement de Mandeville tient, en cette période hautement « théoricienne », à une certaine déconsidération due à la forme narrative de son œuvre (une fable !). D'autre part, parce que ces penseurs engagés tiennent à l'idée wébérienne présentant le capitalisme comme rigoriste, autoritaire, puritain et patriarcal. C'est assez logique. Quand on œuvre dans le champ de la pensée dite critique, on ne peut que tenir à une telle définition du capitalisme. Car on possède alors un ennemi rêvé – ce qui autorise à montrer qu'on se situe du bon côté de la barrière, celui de la libération des esprits.

## Foucault et Deleuze, mandevilliens sans le savoir – ou presque

Le cas de Foucault mérite quelque examen. Car enfin, Foucault aurait pu rencontrer au moins trois fois Mandeville.

Tout d'abord dans son immense travail sur la folie (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961 et 1972) qui se fonde sur une exploration approfondie des textes philosophiques et des archives des institutions politiques et de soins qui ont eu à traiter de la maladie mentale depuis l'époque classique. Foucault fait par exemple état de l'étude de George Cheyne, *The English Malady*, publiée à Londres en 1733 qui se présente comme un traité sur l'hypocondrie. Or il fait silence à l'endroit de Mandeville qui a pourtant publié en 1711 un important texte sur le même sujet, intitulé *Un traité sur les passions hypocondriaques et hystériques*, plusieurs fois réédité au cours de sa vie, ce qui atteste de l'écho que cet

ouvrage a reçu.

L'intérêt de ce livre est pourtant assez considérable et aurait dû intéresser Foucault puisque Mandeville y fait entendre trois choses très nouvelles.

1. Les troubles mentaux surviennent surtout chez des patients riches qui n'osent pas satisfaire, pour des raisons morales, leurs désirs et aspirations. Ce sont justement ces calvinistes « pré-wébériens » pourrait-on dire que Mandeville se propose de soigner.
2. Au contraire des médecins des maladies nerveuses de l'époque qui ne jurent que par l'anatomie et par les explorations faites grâce à ce qui paraît comme le *nec plus ultra* de la science d'alors, le microscope, Mandeville privilégie l'écoute du patient, car c'est pour lui le fait de parler qui libère le patient, non les purges ou les saignées. Le véhicule de la cure, c'est donc la parole. Il valait donc de noter que ce médecin des maladies nerveuses n'enfermait pas ses patients à l'asile ou ne leur faisait pas subir des traitements punitifs ou dégradants, mais que, pour toute thérapie, il parlait avec eux. Et ceci, deux siècles avant Freud.
3. Il valait aussi de noter que Mandeville, par cette technique, visait à ce qu'on appellerait aujourd'hui une désinhibition complète de ses patients afin qu'ils assument entièrement, dans la société civile, leurs « vices », autrement dit leurs passions ou leurs « esprits animaux ».

\*

En second lieu, Foucault aurait pu rencontrer Mandeville à l'occasion de son immense travail sur les institutions. On sait ce que Foucault pense fondamentalement des institutions. Elles ne peuvent être que coercitives. Ce qui s'énonce dans cette décisive proposition qui claque comme une explosion de colère : « La prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons<sup>15</sup>. » Pour Foucault, la finalité des institutions, c'est en effet le dressage des corps en vue de leurs répartitions et de leurs usages dans l'espace social en fonction du rang auquel ils se trouvent assignés. Il est clair que cette analyse de Foucault, de même que celles d'autres penseurs de cette époque, a eu des effets politiques importants : les écoles, les asiles, les hôpitaux et quelques autres institutions qui pouvaient encore ressembler à des prisons punitives sont alors devenus largement intolérables. Et, de fait, il fallait absolument s'en libérer. Mais se libérer de quoi au juste ? De la répression, certes. Mais encore ? Car on sait, notamment depuis l'école de Francfort, qu'il existe en fait *deux* types de répression bien différents.

Les francfortiens, lecteurs de Freud, prenaient en effet soin de distinguer la « répression fondamentale » – c'est-à-dire tout ce qui renvoie au bridage freudien des pulsions tel qu'exposé par exemple dans *Malaise dans la civilisation* (1929), « nécessaire pour que la race humaine survive dans la civilisation » – et la « surrépression » qui renvoyait à des restrictions additionnelles, non nécessaires à la survie de la civilisation, mais rendues indispensables à l'exercice de telle ou telle forme de domination politique et sociale.

Or, les philosophes français postmodernes des années 1960, dont Foucault et Deleuze, n'ont globalement pas su faire cette distinction capitale.

De sorte que, en prônant la libération vis-à-vis de « la répression » administrée par les institutions, ils ont certes combattu les répressions additionnelles indues, mais ils ont aussi contribué à mettre fin à la répression pulsionnelle nécessaire pour devenir un être social. Ils ont en somme mis dans le même sac la répression qui augmente les sujets en leur permettant de ne pas devenir l'esclave de leurs pulsions et la surrépression dont procèdent des dominations indues.

Il se pourrait donc bien que ces philosophes postmodernes aient appliqué sans le savoir le programme mandevillien de désinhibition morale complète et de pleine acceptation des « vices ». De sorte que, tout en se croyant éminemment révolutionnaires et anticapitalistes, ils ont en fait permis ou contribué à la pleine réalisation du programme originel du capitalisme, le plan mandevillien.

\*

On comprend dans ces conditions pourquoi Foucault admirait tant le livre le plus diffusé de son ami, le philosophe Deleuze, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie* (1972), écrit avec le psychiatre Guattari (comme tel, spécialiste des passions). Il suffit de lire la dithyrambique préface de Foucault à la traduction américaine de ce livre (1977). C'était là, pour Foucault, un ouvrage qui incitait enfin ses lecteurs à

« s'affranchir des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune) que la pensée occidentale a si longtemps sacrnalisées comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité » et à se « désindividualiser » par la multiplication et le déplacement des divers agencements<sup>16</sup> ».

Quant à celui qui résisterait à ce traitement que Foucault présente comme éminemment « éthique », il ne serait rien de moins que « fasciste ». Bref, selon Foucault, on est « fasciste » lorsqu'on s'oppose à ce que les passions et les pulsions aillent à leurs fins, fût-ce au prix de la disparition du sujet critique.

Nul doute : Foucault lit bien Deleuze. Il en dit la vérité. Et cette vérité nous semble très mandevillienne – même si Mandeville n'est cité nulle part parmi les centaines de références présentes dans *L'Anti-Œdipe*. Deleuze reproche en effet au capitalisme d'alors de ne pas aller assez loin, de ne pas « décoder » assez, de ne pas assez utiliser les passions, les pulsions, c'est-à-dire, selon son vocabulaire, les « flux » traversant les individus, alors même que ceci serait à l'avantage de la société civile. Et il indique une voie royale pour y parvenir : renoncer à tenir un vain discours critique en son nom, renoncer à toute identité (comme telle « paranoïaque ») pour devenir autre, toujours autre, « nomade », en obéissant aux injonctions pulsionnelles qui traversent les individus et qui les mènent vers un « devenir femme » de l'homme ou un « devenir animal » de l'homme et de la femme ou un « devenir post-humain » de l'humanité. Il n'y a clairement, pour Deleuze, qu'un capitalisme totalement désinhibé qui puisse parvenir à ce merveilleux programme.

C'est exactement ce qui arrivera à partir de 1980. À cette date, comme Foucault l'avait annoncé en 1970, « le monde est devenu deleuzien<sup>17</sup> ». Caractérisé par la destitution progressive du sujet (moderne) qui pensait et agissait en son nom. Et par l'avènement graduel d'un sujet (postmoderne) qui ne sera plus que machines et flux. Un a-sujet donc plutôt qu'un sujet. Jouissant d'être lancé en aveugle dans un procès sans sujet. Avec pour seul horizon de s'éclater la tête. Sans limites. Que ce soit dans la finance, dans la défonce ou dans le sexe. Les saints d'alors n'ont plus été les ascètes, mais ceux qui consentaient à l'excès. C'était là un programme qui avait tout pour séduire nombre d'anciens étudiants de 68, déboussolés et sans but après l'échec de la dimension anticapitaliste de leur révolution.

Ce nouvel horizon est parfaitement perceptible dans le vocabulaire deleuzien. Le lexique d'une production à flux tendu y a remplacé celui qui définissait les processus critiques hérités du théâtre classique et les processus cliniques issus de la représentation baroque. Début de *L'Anti-Œdipe* :

« Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit le ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe est branchée sur une machine-source : l'une émet un flux, que l'autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là [...]. C'est ainsi qu'on est tous bricoleurs ; chacun ses petites machines<sup>18</sup>. »

Partout dans cet a-sujet, il n'est question que de flux, de couplages de flux, de disjonction, de corps de production ou d'antiproduction, de machines désirantes... Le rêve du capitalisme le plus débridé devenait réalité : nous devenions des corps mécaniques fonctionnant au réel, susceptibles de se brancher à toute autre machine. L'interfaçage numérique allait bientôt venir, permettant au vrai « nomade » de pouvoir se brancher, 24 heures sur 24, à toute une gamme de prothèses, en reconfiguration permanente.

\*

En troisième et dernier lieu, Foucault aurait non seulement pu, mais dû rencontrer Mandeville dans son séminaire de 1978-1979 au Collège de France, intitulé *Naissance de la biopolitique*, où il étudie l'art libéral de gouverner selon les deux grandes écoles néolibérales du XX<sup>e</sup> siècle, l'ordolibéralisme allemand et le néolibéralisme de l'école de Chicago. Foucault s'appuie beaucoup sur Max Weber (cité souvent, une vingtaine de fois) et examine la façon dont ces deux écoles ont entrepris de le dépasser. Mais en même temps que cette présence de Weber, on ne note, comme nous l'avons déjà indiqué, qu'une seule mention (la seule d'ailleurs dans toute l'œuvre de Foucault) à Mandeville (p. 279). Le propos est très fugace et assez banal puisque Foucault parle à propos de Mandeville de la « mécanique des intérêts » rapportée à l'individu. À la mention du nom de Mandeville, Foucault renvoie à une note ainsi rédigée : « Bernard Mandeville (1670-1733), auteur de la célèbre *Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits* (1714) [références], trad. L. et P. Carrive [références] ». Notons tout d'abord qu'il est très étrange de ne rien dire d'un texte qu'on qualifie de « célèbre », d'autant que son auteur a notablement et explicitement inspiré les auteurs qu'examine avec soin Foucault, ceux du néolibéralisme de l'école de Chicago. Cette note de Foucault sur Mandeville s'apparente donc à ce qu'on appelle parfois « citation rituelle » en sciences sociales : l'auteur du texte signifie qu'ayant mentionné tel ou tel penseur, il n'a désormais plus à le faire et qu'il s'en tient pour quitte.

Or, Hayek, le fondateur du néolibéralisme, fréquemment mentionné par Foucault (une trentaine de fois), est souvent revenu sur Mandeville. Dès 1945, il reconnaissait Mandeville comme un penseur décisif de la division du travail et comme le père d'une approche antirationaliste appelée selon lui à bientôt dominer toute la pensée économique. Une approche où « l'homme est non pas un être supérieurement rationnel et intelligent, mais un être hautement irrationnel et faillible », sauvé par le fait qu'il est mû par un processus qui le dépasse et qui peut progressivement le conduire... à l'organisation parfaite de la ruche pour peu qu'il se laisse conduire par ses passions en général et ses seuls intérêts en particulier<sup>19</sup>.

En 1966, Hayek prononçait, devant la British Academy, une conférence dans laquelle il décernait le titre de « *master mind* » à Bernard de Mandeville. Hayek y montrait que Mandeville avait mis en évidence l'existence d'une classe de phénomènes capables de subvertir la traditionnelle dichotomie du « naturel » (les lois de la nature) et de l'« artificiel » (les lois de la culture). Les hommes peuvent décider ce qu'ils veulent, par exemple la probité, cela ne pèse rien par rapport à leur nature qui les pousse à accomplir, en dépit d'eux-mêmes, des formes de socialité qui les dépassent. Hayek s'appuyait, dans sa démonstration, sur le philosophe Adam Ferguson (membre de l'école libérale des « Lumières écossaises », aux côtés notamment de David Hume et d'Adam Smith) qui avait mis l'accent sur les phénomènes « résultant de l'action de l'homme, mais non de son dessein<sup>20</sup> ».

Milton Friedman, reconnu par Foucault comme chef de file de l'école de Chicago, n'a lui non plus jamais été en reste pour faire l'éloge de Mandeville.

Il est donc incompréhensible, connaissant le souci généalogique constamment affiché par Foucault, que Mandeville ne soit pas commenté dans son ouvrage sur l'art libéral et néolibéral de gouverner. Ce n'est pas tant que cet oubli soit injuste vis-à-vis de l'histoire des idées, c'est surtout que le scotome de ce « *master mind* » oblitère tout un champ, ce qui introduit une erreur de perspective qui, comme on va le voir, affecte toute l'analyse de Foucault.

Foucault en effet n'examine pas la façon dont la *théorie ultralibérale* mandevillienne, reprise et développée par Hayek et Friedman, implique, dès lors qu'il est question de la mettre en œuvre, l'invention d'une *politique néolibérale*. L'approche de Foucault souffre donc de ne pas distinguer l'« ultralibéralisme » du « néolibéralisme ». Or, comme la référence à Foucault est fréquente, la confusion entre ces deux formes est devenue habituelle. Essayons d'y voir un peu plus clair.

L'ultralibéralisme est à peu près totalement définissable à partir de cette proposition : « il faut laisser faire les passions humaines, notamment l'égoïsme où chacun défend ses intérêts privés ». Or, pour que cette proposition de « laisser faire les égoïsmes » soit réellement mise en place, il faut casser l'État dans sa forme moderne, comme instance de régulation et de redistribution, chargé de ce qu'on appelait la « chose publique ». C'est pourquoi, il a fallu, pour casser l'État moderne, instituer un État postmoderne et néolibéral qui s'est donné pour tâche de faire disparaître, y compris violemment, les lois modernes de protection (du travail, de l'environnement...), les formes étatiques modernes de solidarité (services

publics de santé, de justice, d'éducation, de redistribution...), ainsi que les formes socioprofessionnelles (par exemple les syndicats), de même que les formes archaïques venues de la socialité primaire (entraide amicale, villageoise, familiale, communautaire...).

Que Foucault ne fasse pas la différence entre ces deux formes – l'économie ultralibérale et la politique néolibérale – appelées à s'établir l'une par l'autre a engagé nombre de ses suiveurs dans de lourdes impasses théoriques. Nous ne pouvons, dans le cadre de ce travail, qu'en relever les deux formes majeures.

Ses élèves de droite ont simplement privilégié la mise en œuvre immédiate de l'ultralibéralisme aux dépens de l'État moderne en appliquant – souvent avec beaucoup de maladresse – les recettes hayekiennes de la théorie de « l'État minimal<sup>21</sup> ».

Ses élèves de gauche ont cru pouvoir acter de la mort du *laissez-faire* propre au libéralisme et de la naissance de la *gouvernementalité* caractérisant le néolibéralisme. Ils se sont alors satisfaits de commenter sans fin cette « gouvernementalité néolibérale » en oubliant que celle-ci n'avait de sens qu'à mettre en place un « laissez-faire » sans limites ayant pour visée d'étendre le marché à l'ensemble des activités humaines, soit un *marché total*. En définissant beaucoup trop simplement le néolibéralisme par une gouvernementalité enjoignant à chacun de devenir 1° entrepreneur et 2° entrepreneur de soi, ils se trompaient sur les deux tableaux<sup>22</sup>. Ils oublièrent en effet *et* le laissez-faire pulsionnel de l'espace ultralibéral *et* les visées de dérégulation et de désinstitutionnalisation du nouvel état néolibéral – dont certaines, virulentes, avaient, comme nous allons bientôt le constater, complètement échappé à l'attention de Foucault.

Reprenons ces deux points aveugles. Notons tout d'abord qu'il est curieux que des esprits critiques ne se soient pas aperçus que cette injonction libérale à devenir « entrepreneur de soi » était très compatible avec... la recommandation foucauldienne de « se soucier de soi ». Foucault disait attendre que ce souci de soi permette de cultiver ce qu'il appelait des « contre-conduites<sup>23</sup> ». Mais qu'est-ce qu'une « contre-conduite », sinon une innovation entrant en concurrence avec d'autres conduites, et ce, jusqu'à ce que le marché tranche et que « le meilleur gagne » ? Le meilleur étant celui qui aura su le mieux valoriser son « capital », de quelque nature qu'il soit – producteur, séducteur, communicateur, bonimenteur, spoliateur, sexuel... Ce ne serait donc pas un luxe que de se demander ici si le sujet du « souci de soi » foucauldien et le « sujet entrepreneur de soi » prôné par le néolibéralisme n'étaient pas quelque peu cousins, voire davantage. C'est manifestement là une question que les foucauldiens, pris dans une lecture hagiographique du grand penseur révolutionnaire, oublient de poser – à moins qu'ils entendent « révolutionnaire » en un sens hayekien.

Or, là encore, la référence à Mandeville aurait beaucoup servi pour donner son véritable sens à cette injonction à « se soucier de soi » ou à devenir « entrepreneur de soi ». Il faut se confier à ses « vices » – ceux dont Mandeville dresse la liste dans ses *Remarques sur La Fable des abeilles* en faisant très clairement et très explicitement l'apologie de l'égoïsme, de la vanité, du vol, du mensonge, de la « fornication » (prostitution) et de toutes les formes de délinquance (que Foucault revendique explicitement dans sa leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978 pour définir les « contre-conduites »<sup>24</sup>) – rien de mieux en effet pour « s'affranchir des vieilles catégories [...] de la loi [et] de la limite » que Foucault avait manifestement dans le collimateur.

De surcroît, les analyses de Foucault n'ont pas permis de comprendre que, pour mettre en place un régime économique ultralibéral de type mandevillien, il fallait un nouvel État politique néolibéral pratiquant la dérégulation et la désinstitutionnalisation, y compris par la force. Pas étonnant dans ces conditions que ces analyses aient laissé échapper ce qui se passait alors dans le monde. Notamment l'apparition de certains États néolibéraux fonctionnant comme des *États d'exception* suspendant le droit commun, voire comme des machines dictatoriales destinées à mettre en place un nouvel espace sociétal ultralibéral, d'abord dans les pays du tiers-monde et ensuite dans les pays développés. Le but était de créer un espace économique ouvert au laissez-faire pulsionnel, complètement prosaïque, trivial, nihiliste, sans loi (autre que celle du plus fort), empreint d'un nouvel et puissant darwinisme social où la valeur, désormais unique, c'est-à-dire monétaire et non plus symbolique, devait pouvoir passer d'une main à l'autre sans autre forme de procès. Soit un espace où les « plus adaptés » devaient pouvoir légitimement

profiter de toutes les situations dans tous les domaines (le *marché total*) cependant que les « moins adaptés » seraient tout simplement abandonnés à leur sort. Voilà ce que ne dit pas la notion de « gouvernementalité » : un espace où règne une désinhibition pulsionnelle très mandevillienne telle que l'on peut, selon les cas, s'enrichir en tuant l'autre ou en le dénonçant, le circonvenir en lui mentant ou en l'ignorant, s'affirmer en l'instrumentalisant à ses propres fins, accaparer tout ou partie de son être...

C'est très étrange que Foucault en 1978-1979, année de son séminaire sur la gouvernementalité néolibérale d'obédience chicogoane, ne mentionne jamais que les premiers essais de gouvernementalité néolibérale ont été réalisés dans des contextes politiques dictatoriaux. Le laboratoire du néo- et de l'ultralibéralisme a en effet été le Chili soumis, à partir de 1973, à la dictature militaire du général Pinochet. Ce dernier fut directement conseillé par Milton Friedman, théoricien de l'ultralibéralisme, qui avait placé aux postes-clés de la dictature chilienne les Chicago Boys qu'il avait, de longue main, dès les années 1960, formés sur place<sup>25</sup>. Il aurait donc été logique que Foucault présente cet épisode-clé. Or Foucault parle peu de Milton Friedman : deux mentions dans tout le livre et une note de bas de page (p. 185) pour présenter ce dernier comme le « fondateur du courant néolibéral américain, Prix Nobel d'économie en 1976, partisan d'un libéralisme intransigeant et principal inspirateur de la politique économique des États-Unis à partir des années 1970 (il fut le conseiller économique de Nixon et de Reagan) ». Pourquoi donc Foucault, qui reconnaît Friedman comme un théoricien décisif du néolibéralisme, choisit-il de n'en rien dire ou presque dans une vaste étude consacrée au néolibéralisme ? Pourquoi ne fait-il pas la moindre allusion au Chili fasciste alors même que les brigadistes et théoriciens du néolibéralisme, les Chicago Boys, y ont été immédiatement à l'œuvre au lendemain du coup d'État du 11 septembre 1973 ? Par exemple, leur leader, Sergio de Castro, est devenu conseiller du ministre de l'Économie dès le 14 septembre 1973, pendant que d'autres occupaient des postes-clés. Après avoir cassé les syndicats, suspendu les partis politiques, tué ou expulsé les opposants, ils ont pris, en bénéficiant d'un contact direct avec Pinochet, toutes les mesures nécessaires pour mettre en place un espace économique ultralibéral. Comment donc Foucault, politiquement très informé, pouvait-il ne pas savoir que l'un des auteurs majeurs du courant néolibéral qu'il étudiait, Milton Friedman, s'était enthousiasmé dès 1974 des « miracles économiques » qu'il était en train de créer<sup>26</sup> ? Or, de ce miracle économique chilien, on connaît le coût humain : plus de 3 200 morts et « disparus », 38 000 personnes torturées, des centaines de milliers d'exilés<sup>27</sup>. N'était-ce pas là un « art néolibéral de gouverner » que Foucault aurait dû considérer ?

La perception de cette conjonction entre l'ultralibéralisme (prônant le laisser-faire en vue du marché total) et le néolibéralisme (visant à déréguler et à désinstitutionnaliser, y compris par la violence) aurait permis d'anticiper la suite. Rien de moins que l'apparition de régimes *totalitaires*. Car, après le pouvoir fasciste du Chili de Pinochet, il y a eu le thatchérisme en Angleterre (les mineurs en grève en 1984 ont été désignés par Margaret Thatcher comme les « ennemis de l'intérieur » contre lesquels a été déployée la police équipée de moyens militaires), le reaganisme aux États-Unis (avec le démantèlement du Welfare State, qui a fait exploser le nombre de *homeless people*), le poutinisme en Russie, le pouvoir « communiste » en Chine...

C'est de là qu'est née la fameuse « mondialisation » : de la mise en connexion de ces espaces livrés au capitalisme sauvage. Grâce à la constitution de ce bloc mondial, la grande industrie financiarisée a pu gagner sur les deux tableaux : trouver une main-d'œuvre étrangère sans protection, sans histoire et à très bon marché et démanteler les droits sociaux des nationaux.

Cependant, contrairement à ce que pensait un Fukuyama en 1989, l'histoire ne s'est pas arrêtée là, comme le croyait ce chantre du néolibéralisme, par la victoire définitive du néolibéralisme sur les autres idéologies<sup>28</sup>. Car cette même grande industrie financiarisée trouve aujourd'hui qu'il serait politiquement et économiquement moins onéreux de relocaliser en automatisant aussi complètement que possible les processus de production grâce à la robotisation.

Certes, la mondialisation néolibérale a pu apparaître comme un espace de liberté, mais c'était surtout une liberté de consommer. Dans ce cadre, cette mondialisation n'a plus eu besoin de tyrans à la Pinochet pour contrôler les individus puisque le Marché suffisait en tenant les consommateurs par la promesse (très mandevillienne) de la satisfaction de toutes leurs appétences. Plus besoin, en effet, de tyran qui opprime les individus quand on peut le remplacer par un sorte de « grand dealer » (le Marché total) qui s'offre à

satisfaire le consommateur, par définition toujours en manque. Que ledit consommateur soit homme, femme, vieux, jeune, hétérosexuel, homosexuel, noir, blanc, etc., peu importait dès lors que c'était un consommateur. Dans cette équivalence générale entre les individus se trouve le fonds de commerce de la culture postmoderne de l'époque de la mondialisation.

Si cette mondialisation était multiculturelle, relativiste, en refus de l'universel et des métarécits, critique des notions de vérité et d'identité, il en va tout autrement dans la nouvelle version du néolibéralisme qui renoue sans vergogne avec le style des premiers régimes totalitaires néolibéraux du type Pinochet. C'est ainsi que le trumpisme se présente comme un *national-capitalisme* très agressif, xénophobe, voire raciste, en franchissant un nouveau pas dans la conjonction du laisser-faire économique et de la violence de l'État national néolibéral visant à faire sauter les dernières formes de régulation.

L'opportunisme foncier du capitalisme trouve ici encore à se vérifier : il possède désormais une face mondialisante (disons de « gauche », à la Obama) et une face nationaliste (disons de « droite », voire d'extrême droite, à la Trump).

Il est cependant un point commun entre ces régimes néolibéraux. On pourrait l'énoncer ainsi : partout le rapport suzerain/vassal tend à se substituer au rapport souverain/citoyen<sup>29</sup>. En d'autres termes, la postmodernité néolibérale, de « droite » comme de « gauche », a globalement consisté à réintroduire la prémodernité à la faveur de la casse de l'État moderne. Or, cet État moderne, organe du peuple souverain, était le garant de ce que Hegel, dans *Les Principes de la philosophie du droit*, appelait « l'universel ». Soit un rempart pour éviter de se retrouver à la merci des intérêts privés les plus puissants agissant dans la « société civile ». Autrement dit, l'État moderne était à concevoir comme ce qui permettait l'accomplissement individuel dans l'intérêt universel : « L'État est, écrivait Hegel, la réalité de la liberté concrète<sup>30</sup>. » Certes, cet État idéal n'a pas existé toujours et partout comme il aurait dû exister – c'est le moins qu'on puisse dire –, mais le rejeter avant de tenter de le reconstruire, c'était lâcher la proie pour l'ombre. Ce fut l'option de Foucault : contre l'État moderne hégélien, il n'a cessé de célébrer la « société civile » alors même que les intérêts individuels n'y sont qu'en apparence en lutte libre et égale les uns contre les autres puisque ceux qui sont les plus puissants peuvent y jouer d'emblée gagnants.

Après que le quelque peu gênant Friedman eut été opportunément passé sous silence dans le texte de Foucault, on ne s'étonnera donc pas d'y trouver certains éloges plus ou moins discrets à l'autre chef de file de l'ultralibéralisme, Hayek (par exemple p. 225, où Hayek est présenté comme construisant une utopie néolibérale – la société civile s'auto-organisant – enfin capable de se mesurer aux utopies socialistes).

On aurait pu imaginer que ce que Foucault n'avait pas vu en 1978-1979 allait être bientôt corrigé. Pourquoi pas par lui (puisque il lui restait cinq ans à vivre), mais au moins par ses élèves, dès lors qu'est apparue au grand jour la violence dont était capable l'État néolibéral, non plus seulement dans un lointain petit pays d'Amérique latine, mais dans les nations du « premier monde », après 1980 ? Or, Foucault s'est occupé à d'autres tâches cependant que ses élèves ont docilement continué, jusqu'à aujourd'hui, à définir le néolibéralisme par... sa dimension autoentrepreneuriale.

Il apparaît donc que trop d'éléments manquent à l'analyse de Foucault. En d'autres termes, il n'a pas produit la véritable analyse critique du néolibéralisme que l'on attendait. Or, on connaît la grande intelligence et la puissance de travail du penseur. Ce qui oblige à se poser une autre question : Foucault ne visait-il pas plutôt à produire, sans vraiment pouvoir le dire dans un climat politique encore marqué par 1968, une sorte de défense du néolibéralisme en prenant si ostensiblement fait et cause pour la société civile contre l'État moderne ? Une revanche contre les Lumières allemandes en quelque sorte, Hegel en particulier. Une démarche qui avait un prix exorbitant : cacher sous le tapis la survenue d'États dérégulateurs et désinstitutionnalisants violents, voire totalitaires, qui ne pouvaient en aucun cas être réduits à une volonté de mise en place d'un autoentrepreneuriat généralisé. Comme par hasard, c'est ce que Foucault avait tu qui finit aujourd'hui par ressortir : c'est cette forme totalitaire qui fait maintenant retour avec les virulents nationaux-capitalismes de Poutine et de Trump.

L'autre question à se poser serait de savoir s'il n'y avait pas dans le néolibéralisme quelque chose

(disons son côté pervers, c'est-à-dire mandevillien) qui fascinait beaucoup Foucault, de même, avec des variantes, que Deleuze avant lui : l'avènement d'un régime sans lois autres que celles des passions et des pulsions. Bref, un régime où les « vices » selon Mandeville, ou l'irrationalité de l'homme selon Hayek, ou la schizophrénie selon Deleuze, ou les « contre-conduites » délinquantes selon Foucault... pourraient être utilisés à « l'avantage de la société civile ». Mais cela, Foucault peut-il l'avouer ?

## Lacan, Weber, Mandeville et la jouissance

Je terminerai cet examen de la réception récente de Mandeville en France en dotant Lacan d'une clairvoyance que ses contemporains n'ont pas eue à propos du capitalisme et de son esprit. Lacan en effet ne s'installe pas dans la position confortable de celui qui perçoit le capitalisme à la façon wébérienne : ascétique et patriarcal – ce qui lui aurait assuré, en tant qu'intellectuel, de pouvoir s'y opposer à moindres frais. Il est significatif que l'une des deux seules fois où il évoquera *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (en l'occurrence dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse* de 1969-1970, soit un an après 1968), il sortira un concept de sa fabrication en affirmant, juste après avoir évoqué Max Weber, que l'accumulation du capital commence par le « plus-de-jouir ». Ce qui ne semble pas procéder d'une pleine acceptation des thèses wébériennes sur l'ascétisme. Qu'est-ce donc à dire ?

Lacan a dérivé ce concept de « plus-de-jouir » de celui de « plus-value », venu de Marx. C'est, on le sait, chez ce dernier un concept central tout simplement parce que c'est de la plus-value accumulée que sort le capital et donc le capitalisme (à noter que Max Weber, sans le faire vraiment sien, n'a jamais rejeté ce concept marxien de « plus-value »). Mais le pas de Lacan, c'est de dire que cette plus-value prélevée sur le dos du prolétaire est aussi un plus-de-jouir pour le maître, car celui-ci peut alors l'utiliser à sa guise dans la mesure où il la convertit en argent, lequel fonctionne alors comme une réserve de jouissance. Ce qui est conforme à l'adage qui veut qu'« avec l'argent, je peux me payer tout ce que je veux, y compris certaines jouissances ». Cette idée de « plus-de-jouir » déloge donc le cher capitaliste de la confortable position wébérienne où il voulait se trouver. Comme membre d'une classe d'ascètes quêteant la grâce de Dieu et permettant par là même au reste du monde d'accéder à la raison universelle. En fait, il jouit sur le dos des prolétaires. Ça regarde sa culpabilité de savoir s'il en profite ou non, mais ce qui importe, c'est qu'il se soit mis en position de pouvoir le faire. On peut même dire qu'il en jouit deux fois : une fois dans le prélèvement et une fois dans la rétention.

Une rétention qui pourrait être interprétée à la façon de Freud, qui établissait une équivalence symbolique, issue de la phase sadique-anale, entre la merde et l'argent. Ce qui s'entend parfaitement ici, par exemple, lorsque Freud écrit : « Les relations entre les complexes apparemment si disparates de l'intérêt pour l'argent et de la défécation se manifestent à profusion<sup>31</sup>. »

Ce qui pourrait aussi s'interpréter à la façon de Mauss, au sens où ce prélèvement interrompt le cycle ternaire de l'échange symbolique dans les sociétés : le capitaliste ne veut plus « donner, recevoir, rendre », mais tout simplement « prendre ». Ce qui l'engage alors dans le cycle « prendre, refuser, garder », ce symétrique négatif du don maussien, mis au jour par Alain Caillé dans *Anthropologie du don*<sup>32</sup>.

Bref, il y a là de quoi faire de cet ascète – si ascétisme il y a – un véritable pervers. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que le bon cinéma américain ne cesse de présenter tous les états possibles de cette figure du pervers puritain ou du puritain pervers, si répandue dans la culture états-unienne, et pour cause (voir notamment Scorcese, Ferrara...).

Ceci nous ramène exactement devant la question à laquelle Mandeville, il y a trois siècles, avait répondu à sa façon : que fait-on de sa jouissance ?

Il faut donc refaire l'histoire du capitalisme en se libérant du conte wébérien et en intégrant celui que Weber et beaucoup d'autres penseurs à sa suite ont si bien exclu qu'on n'y comprend plus rien, au point que les plus ardents défenseurs du capitalisme peuvent passer pour ses opposants les plus radicaux.

Qu'on nous permette donc de refaire cette histoire ou, à tout le moins, d'en donner quelques éléments en intégrant celui qui a énoncé le véritable esprit du capitalisme : Mandeville.

Courage : il faut partir de loin. De bien plus loin que Max Weber partait, non pas des protestants, mais

de saint Augustin (354-430), docteur de l'Église et inspirateur non seulement des protestants, mais aussi des jansénistes.

### 3. Mandeville, *turning point* de la métaphysique occidentale

Dans *La Cité de Dieu* (XIV, 28, 1), Augustin prophétisait que la terre des hommes serait, jusqu'à la fin du monde, le lieu d'affrontement de deux grands royaumes possibles, fondés sur deux amours bien différents : le premier procédant de « l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi » (*amor Dei usque ad contemptum sui*) et le second, de « l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu » (*amor sui usque ad contemptum Dei*).

Dans le récit augustinien, l'*amor Dei* est en position majeure et l'*amor sui* en mineure. Tant que ce rapport sera conservé, ce grand récit fonctionnera et gardera toute son efficacité auprès de ceux qu'il interpelle en sujets. Mais dès qu'il sera inversé, nous passerons à autre chose. Cette opposition fondatrice peut se décliner sur bien d'autres modes. Par exemple, Augustin lui-même lui substitue parfois l'opposition *amor socialis* et *amor privatus* :

« De ces deux amours, dit-il, l'un est saint, l'autre impur. L'un tourné vers les autres [c'est pour cette raison qu'il est dit *socialis*], l'autre centré sur soi [d'où *privatus*]. L'un est soucieux du bien de tous, l'autre va jusqu'à subordonner le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante. L'un est soumis à Dieu, l'autre rival de Dieu [...]. L'un est amical, l'autre envieux. L'un veut pour autrui ce qu'il veut pour lui-même, l'autre veut soumettre autrui pour son propre intérêt<sup>33</sup>. »

On pourrait le dire encore autrement : d'un côté, Dieu et l'amour social ; de l'autre, le diable et l'amour-propre qui n'écoute que son propre intérêt.

La dialectique augustinienne, fondée sur cette opposition Dieu/diable, a été suffisamment puissante pour prévaloir pendant plus de mille ans.

Augustin ne savait pas à quel point il avait prophétisé juste : un peu plus d'un millénaire plus tard est venu un homme, proposant un récit inverse, qui s'appelait « homme du diable » – *Man Devil* en anglais<sup>34</sup>.

### Et moi, et moi...

Faisons donc un formidable bond pour nous retrouver mille ans plus tard dans les milieux augustinien. La Réforme étant passée par là, ils sont divisés en deux groupes : les jansénistes (d'obédience catholique) et les calvinistes (d'obédience protestante). Or, bien que séparés, ces deux groupes échangent et réfléchissent encore à la question des deux amours. Ils ne remettent évidemment pas en cause l'*amor Dei*, mais ils s'interrogent sur le statut à donner à l'*amor sui*. Car l'élaboration augustinienne, toute parfaite qu'elle soit, a laissé ses disciples avec un problème, une sorte de contradiction non résolue.

Voyons en détail. L'*amor Dei*, ces disciples savent comment le pratiquer. Augustin en a fixé la méthode. Il fallait bien qu'il l'invente pour que les fidèles échappent au pire fléau qui soit pour un croyant au Dieu unique, le polythéisme romain, encore très présent à son époque. On le sait, les dieux de l'Antiquité grecque et latine intervenaient directement et immédiatement dans les affaires humaines, soit par des manifestations extérieures (déchaînement d'éléments naturels – tempêtes, vents, tremblements de terre... –, apparitions d'animaux, maladies, etc.), soit par des manifestations intérieures (idées qui sautent à l'esprit, rêves prémonitoires, élans amoureux, ardeurs guerrières, panique, honte, etc.). Des manifestations qu'il fallait interpréter pour savoir ce que ces dieux, multiples, parfois rivaux, voulaient à chacun. Or, par rapport à ces dieux multiples de l'immanence (parfois appelés « les dieux de l'instant<sup>35</sup> »), le Dieu du monothéisme, défini par la transcendance, est certes désormais unique – ce qui simplifie les choses –, mais est devenu infiniment lointain. Si lointain que les anciennes manifestations permettant de percevoir immédiatement le divin ne valent plus. Pour que ce Dieu infiniment lointain reste présent et même infiniment présent, il a donc été nécessaire de concevoir une instance intérieure au sujet susceptible de relayer cette distance infinie. Sans quoi, on se perdrait dans l'infinitude de l'Autre (une voie qui est

restée explorée par les courants mystiques). C'est là ce qu'explique le chapitre XXVII du livre X de *Confessions* d'Augustin, intitulé « Ravissement du cœur devant Dieu » :

« Je Vous ai aimée tard, beauté si ancienne, beauté si nouvelle, je Vous ai aimée tard. Mais quoi ! Vous étiez au-dedans, moi au-dehors de moi-même ; et c'est au-dehors que je Vous cherchais ; et je poursuivais de ma laideur la beauté de Vos créatures. Vous étiez avec moi, et je n'étais pas avec Vous [...]. Votre cri a forcé la surdité de mon oreille ; Votre splendeur a rayonné en moi. »

Autrement dit, pour entendre l'Autre, infiniment lointain, il a fallu disposer d'un moi proche susceptible d'entendre l'Autre. C'est une parfaite solution, sauf que... le diable se cache dans les détails.

Et, de fait, Augustin aurait dû s'aviser qu'aucune prière s'adressant à l'Autre et aucune confession permettant d'entendre sa réponse en moi ne sont possibles si moi, je ne m'entends pas. Autrement dit *si le moi n'entend pas le moi*. Or, pour que le moi embrasse le moi, il faut que le moi s'aime suffisamment, autrement dit qu'il soit sujet... à l'amour de soi. Si cette condition n'est pas satisfaite, je n'ai en effet aucune chance d'entendre l'Autre qui parle en moi. C'est donc ce « détail » qui a été passé sous silence dans l'élaboration augustinienne de l'*amor sui*. Un détail qui implique que le moi ne peut être entièrement objet de mépris. De sorte qu'une parcelle, même minuscule, d'amour de soi est indispensable pour entendre l'Autre.

Nous ferons ici l'hypothèse que ce détail, son oubli, son retour n'ont cessé de travailler les milieux augustinien. Autrement dit, ce qui avait été refoulé dans la pensée du maître est revenu, un jour. Encore a-t-il fallu un contexte favorable pour que revienne ce détail qui hantait la pensée augustinienne. Un contexte historique, certes, mais aussi un disciple, le meilleur bien sûr.

## Libidos pascaliennes

Le retour de cette question porte le nom de Blaise Pascal. Pascal, le grand philosophe augustinien, le janséniste fidèle à Port-Royal et pourfendeur des Jésuites, le grand savant et mathématicien du XVII<sup>e</sup> siècle, n'a cessé de se reprocher un amour excessif de lui-même et de s'en punir. Saint Augustin avait montré dans le livre X des *Confessions* qu'on reconnaissait celui qui est en proie à cet amour impur au fait qu'il cède aux poussées de l'une au moins de trois *libidos*. Soit la *libido sentiendi* qui découle de la passion des sens et de la chair, soit la *libido dominandi* qui procède de la passion de posséder toujours plus et de dominer, soit enfin la *libido sciendi* qui touche à la passion de voir, de concevoir et de savoir<sup>36</sup>. Dans le fragment 458 des *Pensées*, Pascal fait sien cette analyse stigmatisant la mise au premier plan de l'amour de soi au détriment de l'amour de Dieu. Il y entérine purement et simplement l'analyse augustinienne en renommant « concupiscences » ces trois libidos qu'il décrit comme « les trois fleuves de feu qui embrasent la terre plutôt qu'ils ne l'arrosent ».

C'est bien sûr à la *libido sciendi* que Pascal se reproche de surtout céder. Cela a commencé dès son jeune âge et s'est poursuivi tout au long de sa courte vie. Dès l'âge de 11 ans, en 1634, il a composé un *Traité des sons des corps vibrants* et a entrepris aussitôt de démontrer la 32<sup>e</sup> proposition du livre premier d'Euclide. À 19 ans, il a inventé une calculatrice mécanique (dite la « pascaline »), considérée aujourd'hui comme l'ancêtre de l'ordinateur. Puis il a conçu la mécanique des fluides et en a tiré des applications pratiques décisives pour l'avenir comme la presse hydraulique et la seringue. Il a postulé l'existence du vide et l'a vérifiée par l'expérience. Il a inventé la géométrie projective, contribué au développement du calcul infinitésimal, énoncé pour la première fois le principe du raisonnement par récurrence et fondé les bases (avec Fermat) de la théorie des probabilités<sup>37</sup>. Autant d'expériences et de découvertes qui serviront au développement des sciences et des techniques avant d'être mises à profit par le monde capitaliste à venir.

Plus il cède à son irrépressible vice de vouloir savoir toujours plus et de philosopher, plus Pascal se punit. Sa courte vie (il meurt à 39 ans) n'est qu'une longue suite de souffrances : attaques de paralysie (il ne peut souvent se mouvoir sans béquilles), mauvaise circulation du sang (jambes et pieds froids devant être continuellement réchauffés), migraines, douleurs au ventre, rages de dents, crises d'angoisse récurrentes, hypocondrie, mélancolie, acédie, brusques accès de colère...

Mais c'est au sujet de la science de Dieu, la théologie, qu'il aura le plus à se reprocher. Certes, il a

fourni une preuve nouvelle de l'existence de Dieu. Mais s'il doit tant se sermonner, c'est parce qu'il aura fourni cette preuve en s'appuyant sur des spéculations venues de la fange où se roulent les hommes, en l'occurrence le jeu. Le fameux « pari de Pascal sur Dieu », il ne faut en effet pas l'entendre autrement qu'au sens du pari du joueur sur le numéro gagnant, à la façon dont nous parlons aujourd'hui du pari du turfiste sur le bon cheval.

La compromission de Pascal avec ce domaine de perdition vient directement de sa période dite mondaine, qui survient après la mort de son père en 1651 et dure jusqu'en 1654. Il fréquente alors chez le duc de Roannez, gouverneur du Poitou sous le ministère Mazarin, et rencontre ceux qui croisent dans son hôtel. Soit une petite troupe de gens aisés, bourgeois curieux ou petits nobles, à la recherche d'expériences multiples qui concernent la pensée ou la recherche d'un plus grand bien-être ou même, pour une petite frange d'entre eux, les mœurs. Ce sont des « honnêtes hommes ». Ils pratiquent l'art de la belle conversation. Ils lisent. Ils écrivent. Ils s'instruisent. Ils se divertissent. Certains sont passionnés de jeux et donc ils jouent aux cartes en pratiquant les jeux favoris de l'époque, le jeu de l'homme ou le piquet, ou des jeux de dés comme le trictrac. Or le jeu, outre son puissant (et parfois morbide) attrait et ses possibles intérêts, se prête parfaitement à une activité de l'esprit de second niveau, qui consiste à comprendre comment miser, parier, conjecturer avec le plus de chances possible de gains. Ce qui ouvre à Pascal un champ de pensée considérable puisqu'il y voit la possibilité d'établir quelques lois à l'endroit de ce qui semble n'en avoir aucune : le hasard. C'est bien ainsi que Pascal le conçoit puisqu'il écrit alors un ouvrage qu'il intitule *Alea geometria*, « Géométrie du hasard<sup>38</sup> », d'où sont nés le calcul des probabilités et, plus tard, la théorie des jeux.

Dix ans plus tard, bien après que l'épisode mondain fut refermé, ces turpitudes anciennes, directement nées des petits « plaisirs empestés » (*Pensées*, 54), ceux du jeu notamment, serviront à prouver... l'existence de Dieu. Pascal propose en effet tout simplement de parier sur Dieu. Pourquoi ? Parce que si Dieu est tout, vous gagnez le gros lot, tandis que si Dieu n'est rien, vous ne perdez que... rien.

« Si vous gagnez, vous gagnez tout.  
Et si vous perdez, vous ne perdez rien.  
Gagez donc qu'Il est, sans hésiter. »

*Les Pensées*, fragment 397

Étrange preuve de l'existence de Dieu, à dire le vrai. Premièrement, parce que, comme l'avait fait remarquer Jacques Abbadie (théologien protestant français ayant vécu à Berlin en 1676, puis à Londres en 1690), elle ne prouve pas l'existence de Dieu, mais notre intérêt à y croire<sup>39</sup>, ce qui n'est pas pareil puisque ce qui est alors mis en avant, ce n'est pas la grandeur de Dieu, mais l'intérêt de l'homme. Deuxièmement, cela ressemble fort à la possibilité de jouer Dieu au trictrac. Si c'est le cas, alors il se trouve que moi, à partir de ma concupiscence même et de mes intérêts, je peux accéder à un ordre supérieur. N'est-ce pas là une preuve de la possible grandeur de l'homme cachée dans sa petitesse même ? C'est en tout cas ce qui semble se dégager du fragment 106 où Pascal dit que « La grandeur de l'homme, [c'est] d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. »

Se pourrait-il donc que la concupiscence de l'homme puisse fonder un bel ordre ? Cette supposition est-elle sincère ou le résultat d'un trait d'ironie grinçante de celui qui se moque cruellement de l'homme ? Laissons la question en suspens. Non sans ajouter cependant que Pascal réitère sa proposition dans le fragment 118 : « La grandeur de l'homme, [c'est] dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de charité. »

Quel que soit le mode retenu, ironique ou sérieux, voilà donc l'amour de soi sorti de sa proscription et reconsidéré. Le dérisoire amour de soi pourrait donc produire, en dépit de lui-même, de la grandeur.

## Le génie de Nicole

C'est l'élève et l'ami de Pascal, le grand penseur janséniste Pierre Nicole, qui, après la mort du maître, relancera cette question en amplifiant le mouvement, c'est-à-dire en donnant toujours plus de force

à l'amour de soi. Pierre Nicole est avec Antoine Arnauld l'auteur de ce chef d'œuvre qui s'appelle la *Logique de Port-Royal*, ouvrage composé en 1667 pour l'éducation du jeune duc de Chevreuse et utilisé dans le cadre des « petites écoles » de Port-Royal. Il avait pour but d'établir un enseignement de type mathématique dans les différents domaines du savoir.

Outre la *Logique*, Nicole est également l'auteur des *Essais de morale* (1671). Et c'est là où nous allons retrouver la question de la prédestination. Les *Essais* sont écrits pour ceux qui ont choisi de ne pas faire retraite et de vivre malgré tout dans le monde, bien qu'il soit corrompu. La question est simple : Dieu, s'il a prédestiné les saints (ceux qui ont la grâce) à vivre selon la vertu, dans la retraite (et probablement dans la mélancolie, comme Pascal), ne peut pas avoir abandonné le reste de l'humanité. Le vrai problème, c'est donc le destin de l'immense majorité qui est justement en proie à l'amour-propre.

C'est là qu'apparaît le génie de Nicole : *ne se pourrait-il pas que cette maladie – l'amour de soi – soit le remède ?* Et si c'est le cas, alors on peut et on doit réformer le monde en s'appuyant sur l'amour-propre :

« Pour réformer entièrement le monde – c'est-à-dire pour en bannir tous les vices et tous les désordres grossiers, et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même –, il ne faudrait, à défaut de la charité, que leur donner à tous un *amour-propre éclairé*, qui sût discerner ses vrais intérêts, et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait<sup>40</sup>. »

Le projet est clair : il s'agit purement et simplement de *réformer entièrement le monde*. Et pour ce faire, on ne peut compter que sur l'amour-propre en essayant de le rendre éclairé. Et comment pourrait-on le rendre éclairé ? Sinon en faisant en sorte qu'il sache distinguer ses *vrais* intérêts. Or qu'est-ce que sont ses vrais intérêts ? La réponse est simple : tout ce qui n'est pas celui des autres, mais uniquement le sien propre. C'est à cela qu'on a donné le nom de « calcul rationnel<sup>41</sup> ».

Un pas considérable vient d'être accompli vers la pensée libérale. De sorte qu'elle peut déjà se voir à la conquête du monde : « L'amour-propre éclairé pourrait corriger tous les défauts extérieurs du monde et former une société très réglée. » (*Ibid.*)

Voilà comment un théologien augustinien, janséniste, puritain, « invente » sans évidemment le savoir ce qu'on appellera plus tard le capitalisme, en présentant ce destin comme le plan secret de Dieu.

Cet amour-propre éclairé intéressera au plus haut point John Locke, le théoricien anglais du libéralisme politique, qui traduira les *Essais de morale* en 1680. L'« amour-propre éclairé » y devient « *the harmless self-love* » (« l'amour-propre *inoffensif* »), comme pour dire que l'amour-propre, loin de résulter du diable, s'il est bien utilisé, ne peut qu'apporter le bien.

## Plans sur la comète

La leçon de Nicole sera entendue par Pierre Le Pesant de Boisguilbert, son élève à Port-Royal. Les économistes actuels, qui, sauf exception<sup>42</sup>, ne veulent absolument rien savoir de l'origine théologique de l'économie libérale, concèdent que Boisguilbert est le précurseur de la science économique moderne. Or, ce qu'il est d'abord et avant tout, c'est un des premiers prophètes de la nouvelle religion qui doit réaliser le plan secret de Dieu. Il consacre en effet toutes ses forces à décrire cette harmonie supérieure obtenue à partir d'intérêts privés qui s'ignorent les uns les autres. Pour la première fois de façon aussi nette, le marché apparaît comme la seule forme possible du lien social. Boisguilbert parle ainsi de « l'harmonie de la République, qu'une puissance supérieure régit invisiblement ». Pour lui, il existe une « autorité supérieure et générale », une Providence, qui maintient l'équilibre sur les marchés<sup>43</sup> – Bernard de Mandeville et Adam Smith ne sont pas loin.

La leçon de Nicole sera également entendue par Pierre Bayle, né protestant calviniste, converti au catholicisme, reconverti au protestantisme dans sa période de formation. Pierre Bayle est l'auteur d'un monumental *Dictionnaire historique et critique* qui préfigure l'*Encyclopédie*. Il pratique à merveille le raisonnement paradoxal. Il fut le passeur qui transmet aux calvinistes les très riches oxymores de la pensée janséniste. Ce n'est donc pas pour rien que les jansénistes catholiques et les calvinistes protestants ont été présentés comme « cousins germains ». Ce qui a eu des conséquences considérables puisque les propositions sulfureuses des jansénistes sont sorties des cercles spécialisés où elles avaient été produites

pour se diffuser ailleurs grâce à leurs « cousins », d'abord dans le laboratoire que constituaient alors les Provinces-Unies, la Hollande, ensuite en Angleterre où elles conduisirent au bouleversement de la première révolution industrielle, avant de gagner, plus tard, les États-Unis et, de là, le reste du monde.

C'est ainsi que le monde fut progressivement entièrement réformé, à partir de l'inoculation dans la pensée anglo-saxonne, qui s'y montra fort réceptive, du rôle et de la place éminente qu'il fallait accorder à l'amour-propre. Ce qu'on appelle aujourd'hui « mondialisation » n'est rien d'autre que l'accomplissement progressif et irrésistible de cette idée.

Dans son dictionnaire, Bayle le calviniste reconnaît Nicole le janséniste comme « l'une des plus fines plumes d'Europe<sup>44</sup> ». Il se sent tellement proche de ses idées qu'il fait sienne l'une de ses thèses centrales émises dans le livre II des *Essais de morale* sur le caractère potentiellement vertueux d'une société de non-croyants. C'est ainsi que, contre toute attente, le rigorisme augustinien des jansénistes et des calvinistes a repris à son compte une question qui avait été posée une génération plus tôt, en 1641, par un philosophe dit « libertin », La Mothe Le Vayer, dans un livre intitulé *De la vertu des païens*<sup>45</sup>. Ce développement est exposé dans le livre de Bayle intitulé *Pensées diverses sur la comète* (1680). À la question de savoir si une société athée peut être vertueuse, Bayle répond à son tour positivement : ce qui compte, ce n'est pas ce qu'exhibent les individus en matière de vertus, c'est le plan caché de Dieu à leur égard qui va jusqu'à l'utilisation de leurs vices privés – et notamment de l'amour-propre – pour satisfaire le souverain bien, c'est-à-dire la vertu publique définie par l'augmentation de la richesse collective, de génération en génération.

## L'homme du diable

Arrivé à ce point, on peut constater que le grand récit monothéiste est déjà aux deux tiers retourné. En effet, deux concupiscences sur les trois qui comptent l'*Amor sui*, prohibées comme telles par saint Augustin, sont vers 1700 entièrement réhabilitées dans le nouveau récit en formation gagnant ainsi en puissance. Pascal a rétabli dans la souffrance la *libido sciendi* liée à la passion de voir, de concevoir et de savoir. Ses successeurs (Nicole et Bayle) ont libéré la *libido dominandi* de tout opprobre et chanté la passion de s'enrichir et posséder toujours plus.

C'est Mandeville qui donnera le troisième coup, le coup fatal, renversant le grand récit monothéiste.

Et pourtant Bernard de Mandeville est calviniste. Un calviniste hollandais d'origine française définitivement émigré à Londres en 1691. Il a lu Bayle qui a lu Nicole qui a lu Pascal.

Son intérêt pour la chair vient de la chose médicale dont il a fait sa profession. Il est en effet médecin et donc il examine les corps. Mais, de surcroît, il est, comme on dit alors, « médecin des âmes ». Logique, puisque, souvent, lorsque les corps souffrent, les âmes en sont la cause. Mandeville fera l'hypothèse révolutionnaire qu'une grande partie de ces souffrances résultent de l'emprisonnement de corps concupiscent dans des carcans moraux édictés par des récits tenus pour édifiants. Et bientôt, fort de cette hypothèse, il constatera que faire parler les hystériques, les hypocondriaques et autres maniaques, pour leur faire dire tout ce qu'ils n'osent pas énoncer et bien d'autres choses encore, les aide et remet leurs symptômes comme on absolvait autrefois les péchés. Mandeville parvient donc à la conclusion qu'on peut libérer individuellement les malheureux enchaînés dans les camisoles morales que véhicule le grand récit religieux.

Comme l'homme est intelligent, il poursuit son raisonnement. Si on peut libérer les patients individuellement, ne pourrait-on envisager de les libérer collectivement ? Se pourrait-il que la libération des passions concupiscentes entraîne l'opulence dans la cité là où leur bridage amenait à la misère et à la décadence de la cité ? C'est pour démontrer cette hypothèse surprenante et novatrice, mais bien dans la suite des réflexions jansénistes et calvinistes que nous venons d'évoquer, que Mandeville se risque à écrire une fable, à la façon des fables de La Fontaine. Il en connaît les règles de composition et le style, c'est-à-dire la manière d'écrire, puisqu'il a été leur traducteur en Angleterre. Il intitule cette fable *The Grumbling Hive or Knaves Turn'd Honest*, « La Ruche mécontente ou les Fripons devenus honnêtes », et la fait paraître anonymement. En 1705, la fable est vendue à la criée dans les rues puantes de Londres au modique prix d'un demi-sol la feuille. De réédition en réédition, elle finit par s'appeler *La Fable des*

*abeilles*. Le sous-titre en forme de morale affirme que les vices privés font le bien public et que la vertu condamne une grande cité à la pauvreté et à l'indigence. En 1714, Mandeville publie *La Fable des abeilles* en ajoutant au texte de 1705 vingt « Remarques » qui commentent le poème vers par vers. Le second sous-titre en dit long sur l'intention de l'auteur :

« *La Fable des abeilles* ou *Les vices privés font la vertu publique*, contenant plusieurs discours qui montrent que les défauts des hommes, dans l'humanité dépravée, peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile, et qu'on peut leur faire tenir la place des vertus morales. *Lux e tenebris* [La lumière procède des ténèbres]. »

Mais le scandale n'éclate qu'avec l'édition de 1723 qui ajoute à la précédente une *Recherche sur la nature de la société* et un *Essai sur la charité et les écoles de charité*, dans lequel Mandeville dénonce les institutions charitables pour enfants pauvres. Enfin, en 1729, Mandeville fait suivre *La Fable* d'une seconde partie composée de six dialogues entre son porte-parole (Cléomène) et un disciple de Shaftesbury (Horace), un moraliste « à l'ancienne », qui pense encore que le bien est le bien et que le mal est le mal. Mandeville y précise et approfondit sa pensée en reprenant des passages de Pierre Bayle qui, on le sait, s'inspirait lui-même de Pierre Nicole qui s'autorisait lui-même de Pascal. Sur sa lancée, il publie en 1727 un livre intitulé *Vénus la Populaire ou Apologie des maisons de joie* où il vante les maisons closes comme source possible de prospérité et défend l'idée de créer des bordels gérés par le gouvernement. Mandeville est très précis dans son projet (le nombre de bordels, le nombre de pensionnaires, le nombre et la psychologie des matrones, les prix selon divers critères, l'architecture de la maison...). Aussi précis qu'un promoteur ayant mobilisé un bureau d'études le serait aujourd'hui<sup>46</sup>.

La thèse principale de Mandeville est claire : les attitudes, les caractères et les comportements généralement considérés comme l'effet désastreux sur l'individu de l'une quelconque des trois concupiscences ou *libidos* (passion de voir, de savoir et de pouvoir, appât du gain, goût du luxe, train de vie dispendieux, tromperies, corruptions, goût de la destruction, libertinage, prostitution...) sont en fait pour la collectivité à la source de la prospérité générale et favorisent le développement des arts et des sciences. L'anthropologie libérale est née, sa morale s'exprime sous la forme d'un commandement à peu près exprimable ainsi :

« Soyez aussi avide, égoïste, dépensier pour votre propre plaisir que vous pourrez l'être, car ainsi vous ferez le mieux que vous puissiez faire pour la prospérité de votre nation et le bonheur de vos concitoyens<sup>47</sup>. »

Nous sommes sortis de la mélancolie de Pascal se reprochant sans cesse ses vices (*sa libido sciendi*). Nous entrons dans une sorte de jubilation presque maniaque : il faut se livrer à ses vices privés ! Car c'est bon pour tout le monde. Non seulement pour soi parce que ça libère des entraves morales véhiculées par les histoires prétendument édifiantes qu'on se raconte et qui se colportent de génération en génération. Mais aussi pour tous puisque cela apporte toujours plus d'opulence – ce qui permet de passer d'un état de pénurie à un état marqué par l'accroissement des ressources. Le secret gît là, dans l'application de cette simple formule magique : « Les vices privés font la vertu publique. »

## Le salut par le vice

Mandeville jubile. Avec cette formule, il a trouvé la martingale gagnante. Le véritable point d'appui pour réformer entièrement le monde. Il entreprend donc de la démonter à l'infini et d'en explorer toutes les variantes, comme celle-ci par exemple, exprimée dans la « Remarque (G.) » : « Les plus scélérats faisaient quelque chose pour le bien commun. »

Il veut dire que :

- la guerre contribue au bien commun ;
- le vol contribue au bien commun ;
- la prostitution et la luxure contribuent au bien commun ;
- l'alcool et les autres drogues contribuent au bien commun ;
- la pollution (ce qu'on appelait alors les « immondices ») contribue au bien commun ;
- le luxe extravagant de quelques-uns contribue au bien commun ;

– etc.

Voici très précisément comment Mandeville raisonne.

Prenons une catastrophe causée par la guerre ou un séisme, par exemple le grand incendie de Londres qui, en 1666, consuma la plus grande et la plus belle partie de la ville :

« J’irai plus loin, écrit Mandeville, en démontrant l’utilité des pertes et des malheurs privés pour l’intérêt public [...]. L’incendie de Londres fut une grande calamité. [...] Mais réparer ce qui a été perdu et détruit par les incendies, les tempêtes, les combats sur mer, les sièges et les batailles a constitué une partie considérable du commerce<sup>48</sup>. »

Prenons maintenant le vol. Certes, c’est très répréhensible, mais :

« Le travail d’un million de personnes serait bientôt fini, s’il n’y en avait pas un autre million qui fût [...] uniquement employé à consumer leurs travaux [...]. Si l’on vole cinq cents ou mille guinées à un vieil avare qui, riche de près de cent mille livres sterling, n’en dépense que cinquante par an, [...] il est certain qu’aussitôt que cet argent volé vient à circuler dans le commerce, la nation gagne à ce vol. Elle en retire le même avantage que si la même somme venait d’un pieux archevêque qui l’eût léguée au public. » Remarque (G.)

Dès qu’on a acquis cette façon paradoxale de penser, on peut aisément continuer le raisonnement à la place même de Mandeville. Par exemple ainsi : Y aurait-il des avocats, et donc des professeurs de droit, et donc des universités de droit, et donc des architectes ayant construit ces bâtiments, s’il n’y avait pas de voleurs ? Y aurait-il des prisons, et donc des gardiens de prison, et donc des architectes de prison, et donc des philosophes pour imaginer le panoptique carcéral, s’il n’y avait pas de voleurs ? Toutes ces activités, qui contribuent éminemment au développement de la civilisation, on les doit donc... au voleur.

Prenons la prostitution. Certes, c’est moralement très dommageable pour le client et pour la femme. Mais imaginons :

« Un voleur de grand chemin revient chargé d’un riche butin. Charmé des attraits d’une nymphe [une prostituée], il lui donne dix livres sterling pour se nipper. Y a-t-il un marchand assez consciencieux pour refuser de lui vendre une pièce de satin, quoiqu’il sache qui elle est ? » Remarque (G.)

Ici aussi on peut continuer le raisonnement à la place de Mandeville : c’est grâce à l’argent de la prostituée (que celle-ci tient du voleur) que le couturier, à qui elle achète du satin pour mieux plaire à ses clients, de pauvre qu’il était, deviendra plus riche et pourra enfin envoyer ses enfants à l’école. Et ce bienfait de la civilisation aura été rendu possible grâce à qui ? À la prostituée.

Même chose pour l’alcool qui permet, non seulement le développement du commerce (art de brasser la bière, de produire du gin, d’ouvrir des pubs...), mais aussi l’expansion de la médecine et de son art pour soigner les effets de certains excès.

Même chose pour le tabac :

« Un immense commerce se fait grâce [...] à l’habitude de priser et celle de fumer du tabac, qui toutes deux, cela est certain, font infiniment plus de mal que de bien à ceux qui s’y adonnent<sup>49</sup>. »

Même chose pour ce que nous appelons aujourd’hui « la pollution » : Mandeville considère les rues puantes de Londres encombrées d’ordures, de souillures de « chevaux et d’autres animaux » comme « une suite nécessaire de l’abondance, des richesses et du commerce et de cette puissante ville ».

Bref, ce n’est là qu’« un mal nécessaire ». D’ailleurs ceci est-il vraiment un mal puisqu’il suffit alors qu’« on balaie les rues ». Et Mandeville de demander : « Cela ferait-il tort à ceux qui gagnent leurs vies à de si basses fonctions ? » (« Préface à la seconde édition. »)

## C’est un scandale

C’est alors que se déclenche le plus retentissant scandale philosophique de toute l’Europe des Lumières. Mandeville est accusé d’être un esprit libertin et athée, son livre est mis en accusation par le *Grand-Jury* du Middlesex en 1723, mis à l’index en France où *La Fable* a été traduite en 1740 et brûlé par le bourreau en 1745. On dénonce ses textes comme des œuvres du diable, on transforme son nom de Mandeville en *Man Devil*, « L’homme du diable ». Le jeu de mots sur son nom indique que la boucle est

bouclée : que le diable, figuration de ce qui contrevient au principe majeur dans le grand récit originaire construit par Augustin, est revenu en maître dans le nouveau récit.

Si beaucoup de beaux esprits sont conquis par la nouvelle morale portée par ce nouveau récit, les foules renâclent, voire répugnent à l'application et à la généralisation du nouveau commandement : il heurte de front la retenue qui a toujours semblé nécessaire au fonctionnement du lien social, faite d'entraide, de courtoisie minimale et de connaissance intuitive des choses qui ne se font pas (qu'on nomme cette retenue *aïdos* dans la tradition venue de l'Antiquité grecque, ou *common decency* dans la socialité primaire anglaise).

## Le traitement de texte d'Adam Smith

C'est à cause de cette répugnance persistante se déployant à travers toute l'Europe qu'il faudra entreprendre de blanchir Bernard de Mandeville de tout diabolisme. Pour ce faire, il faudra le présenter sous l'aspect neutre et sérieux de la science. Ce sera là le seul moyen d'endormir le soupçon récurrent pesant sur sa morale.

Cette véritable opération de communication sera initiée par Adam Smith dans son œuvre principale, *La Richesse des nations*, et poursuivie par les penseurs de l'économie libérale. D'un côté, Adam Smith dénoncera l'œuvre de Mandeville comme « licencieuse » et prendra garde de la mentionner le moins possible. De sorte qu'on peut considérer Adam Smith – très lu par Max Weber – comme le premier de la longue série de ceux (voir liste plus haut) qui ont occulté Mandeville. Mais il n'empêchera que, de l'autre côté, Adam Smith en reprendra le grand principe tout en se gardant bien d'utiliser le mot « vice » dans un sens positif. En fait, il se contentera de le remplacer par celui d'apparence plus neutre de *self-love*. Marx ne s'y trompera pas : il indique dans une note du *Capital* (livre I, 4, XIV) qu'un passage célèbre de *La Richesse des nations* est presque littéralement copié de *La Fable*.

Enfin, comme pour définitivement rassurer sur ses intentions, Adam Smith écrira un autre traité, la *Théorie des sentiments moraux*<sup>50</sup>, privilégiant la notion de *sympathie* correspondant à la capacité altruiste de comprendre l'autre – soit l'envers même de l'égoïsme impliqué par le *self-love*.

Beaucoup d'économistes ont voulu voir dans la coexistence de ces deux notions antagonistes – égoïsme et sympathie – un *Adam-Smith-Problem*, au point même que ce supposé problème est devenu un pont aux ânes des études d'économie et de philosophie politiques<sup>51</sup>. En fait, ce problème n'existe pas vraiment. Il ne résulte en effet que de la volonté d'Adam Smith d'occulter le sulfureux Mandeville en lui prenant tout d'un côté et masquant de l'autre la reprise de ses thèses par l'affichage ostensible d'un principe moral lui permettant de récupérer à son profit les théories sur la sympathie imprégnant l'air du temps – celle de Shaftesbury et de Hutcheson notamment<sup>52</sup>. Mais ce tour de passe-passe s'éclaire dès qu'on lit bien le texte d'Adam Smith. En effet, comme il l'écrit, ce n'est jamais le riche qui doit modérer son amour-propre, mais c'est le pauvre qui doit faire preuve d'altruisme, en témoigne ce passage :

« Si nous-mêmes sommes pauvres, malades ou victimes d'une quelconque calamité, nous devrions nous tenir pour satisfaits de ce que l'ordre et la perfection de l'univers [dirigés par la Providence d'un Dieu sage] exigent que nous devions toujours demeurer dans cette situation. »

*Théorie des sentiments moraux*, VII, II

On voit donc ici à quoi sert vraiment le principe de sympathie chez Smith : à dire aux pauvres qu'ils doivent être solidaires des riches. Sinon, cela compromettrait l'accroissement de la « richesse des nations », jolie litote pour parler de la richesse des banquiers.

## Capitalisme et sortie de la religion

Pour être juste, il faut dire que certains auteurs récents ont pris Mandeville très au sérieux. Nous pensons à Louis Dumont qui a publié en 1976 un ouvrage au grand retentissement intitulé *Homo aequalis*, sous-titré *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*<sup>53</sup>. Dumont montrait que nous étions sortis

par étape, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, de la pensée d'un *Homo hierarchicus* pour en arriver à la pensée d'un *Homo aequalis*, via la pensée économique<sup>54</sup>. En d'autres termes, nous étions sortis d'un monde holistique, transcendant, dominé par l'idée d'un tout représenté en Europe par la pensée divine à quoi il fallait se soumettre, pour entrer dans un monde où l'individualisme allait dominer, construit sur l'autonomie des acteurs ou des agents. Ce qui opère dans ce passage, c'est la mise en place de ce qu'il appelle *l'idéologie économique*, qu'il examine à partir de quelques grands noms où Mandeville trouve toute sa place puisque Dumont part de Quesnay pour aller à Smith en passant par Locke et Mandeville.

L'analyse de Dumont a eu un grand retentissement et a, entre autres, donné lieu à des commentaires élogieux et critiques de Marcel Gauchet<sup>55</sup>. Les deux penseurs sont d'accord sur les prémisses : c'est l'économie qui a définitivement émancipé le politique de la religion<sup>56</sup>. Tel est d'ailleurs le credo du libéralisme politique. Ce qu'ajoute Marcel Gauchet, c'est que cette analyse vient à l'appui de la thèse qui soutient tout son travail : la sortie de la religion.

Si j'avais à mon tour à commenter ces analyses, je dirais que nous sommes en effet à l'occasion sortis de l'ancienne religion, mais *pour entrer dans une nouvelle*. Le capitalisme nous a en effet sorti du vieux système religieux de la transcendance, mais pour nous faire aussitôt entrer dans un nouveau système religieux où la transcendance devient immanente, où le plan divin se réalise tout seul.

Si Mandeville représente un *turning point* dans la métaphysique occidentale, c'est parce qu'il a abandonné le projet augustinien d'ajuster la cité des hommes sur la Cité céleste – ceci ne vaut plus que pour quelques hommes saints égarés en ce monde. Et il a proposé un autre projet valant pour l'immense majorité des hommes ; lesquels ne sont pas des saints, mais des dépravés. Or Dieu, dans son immense bonté, a tout prévu : ce sont de leurs vices, de leur concupiscence, que sortira un nouvel ordre supérieur à tous ceux qui ont précédé. Les hommes n'ont plus à se reprocher leurs vices, bien au contraire, ils doivent les vivre sans honte, sans vergogne, car c'est de leurs turpitudes que naîtra une toute nouvelle vertu. Celle qui permettra enfin de sortir de la pénurie pour accéder au monde de la richesse et de l'abondance.

Si c'est Adam Smith qui sera crédité de l'invention de ce nouveau système, c'est parce qu'il répétera le principe du projet mandevillien en le débarrassant de ce que ce dernier pouvait avoir de provocateur à l'encontre de l'ancienne religion. Et c'est parce qu'il rassure les inquiets : il n'y a pas de soucis à se faire concernant le salut des âmes car une Providence, comme telle divine, est à l'œuvre, qui harmonise les intérêts privés. C'est la fameuse « main invisible » du marché.

## Conséquences de l'utilitarisme

La sophistique mandevillienne de la conversion des vices en vertus a permis non seulement la construction d'une nouvelle religion dont Adam Smith s'est fait le prophète, celle du libéralisme anglais où le plan divin se réalise tout seul à partir des propres intérêts de chacun, mais aussi la création d'un nouveau champ philosophique, celui de *l'utilitarisme anglais* avec Jeremy Bentham, puis John Stuart Mill<sup>57</sup>. Un cap dans la pensée a été en effet franchi dès lors qu'on a affirmé que l'on n'avait plus du tout à se soucier de savoir si une action était vertueuse au départ. Car la seule chose qui importait était qu'elle soit vertueuse à l'arrivée.

C'est justement le pas qu'a franchi l'utilitarisme anglais en affirmant que le caractère juste ou injuste des actions n'était déterminé que par... le caractère bon ou mauvais, utile ou non, de leurs conséquences. C'est donc une autre morale, une morale téléologique, qui est apparue lorsqu'on a pris les conséquences pour seul critère normatif. L'utilitarisme se caractérise donc par un oubli volontaire des causes et une valorisation exclusive des conséquences. C'est là ce qu'on appelle depuis la fin des années 1950 un *conséquentialisme*. Peu importe donc au nom de quoi on entreprend une action, ce qui importe, c'est qu'elle soit supposée engendrer le plus de bonheur pour l'ensemble de tous les agents – le *bonheur* étant défini, selon l'utilitarisme, comme la maximisation des « vices privés » (renommés de façon plus neutre comme « plaisirs »).

Examinons donc quelques conséquences de la morale conséquentialiste.

1. Cette morale permet le plus grand cynisme de la part des décideurs de l'action qui pourront alors

dire à leurs subalternes : « Vous ne comprenez pas que nous faisons cette action (par exemple, vous licencier) pour le bien futur du plus grand nombre. » Ces décideurs peuvent alors éventuellement ajouter : « Ne seriez-vous donc pas un peu égoïste ? » Cette remarque est conforme, comme on l'a vu, à la mise en garde faite par le grand défenseur de la notion de *self-love*, Adam Smith, à propos des pauvres qui ont... une fâcheuse tendance à se donner « une injuste préférence ». (*Théorie des sentiments moraux*, I, III.)

2. Cette morale téléologique est très abusive, car on ne sait jamais au juste, dans l'action pratique, quelle peut être la véritable conséquence à long terme d'une action. Ainsi, il a fallu attendre trois siècles de développement industriel pour comprendre les véritables conséquences de la pollution qui, à l'époque de Mandeville, était traitée comme pouvant être bénéfique. Il est donc possible que l'humour très britannique de Mandeville, qui s'amuse que les vices produisent des vertus, trouve ici une limite absolue puisque les conséquences à long terme risquent d'être catastrophiques.
3. Si on se place strictement du point de vue de l'intérêt économique, il est clair que l'action la plus dévastatrice sur une communauté humaine est ainsi celle qui a les meilleures conséquences économiques. Ainsi déclencher une guerre, pourvu qu'elle soit bien destructrice, ne peut avoir que des effets économiques excellents puisqu'il faudra, après, tout reconstruire. Mais que vaudra cette « axiomatique de l'intérêt<sup>58</sup> » lorsque tout sera détruit ?
4. Le conséquentialisme est imprudent : il incite à agir en fonction d'un futur (toujours hypothétique) en refoulant l'examen du présent (toujours certain). Il pousse donc à s'affranchir de la légendaire *phronèsis* grecque – « prudence » en français – qu'Aristote présente notamment dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*.
5. Cette morale d'un nouveau genre permet de se dispenser de tout examen de l'action à entreprendre pourvu qu'elle soit supposée apporter des résultats positifs. C'est donc la retenue kantienne (l'*Achtung*), la nécessité de l'examen critique avant d'entreprendre une action pour savoir si elle satisfait aux exigences morales vis-à-vis de l'autre, qui est congédiée.
6. Le conséquentialisme a permis la production d'un nouveau sophisme, lourd de conséquences, c'est le cas de le dire, puisque, à la *morale*, il a opposé l'*éthique* alors que les deux notions étaient traditionnellement liées. La morale (ce qui vaut pour tous) est ainsi devenue désuète et l'éthique (ce que j'ose faire, y compris contre tous), promue. L'éthique – c'est un comble – est ainsi venue justifier de nombreux passages à l'acte au motif que personne ne peut comprendre ce que je fais, ce qui ne m'empêche pas de faire quand même, au contraire, parce que cela peut induire, plus tard, des effets favorables.
7. Le conséquentialisme conduit au développement de problématiques hautement sacrificielles à l'encontre de certaines composantes de la population. On les rencontre chez Mandeville au moins à deux occasions. D'une part, quand il préconise, dans *Vénus la Populaire*, de sacrifier – c'est le mot exact qu'il utilise – un certain nombre de femmes pauvres en les assignant aux bordels publics afin que les femmes d'un rang plus élevé soient délivrées des fréquentes ardeurs des hommes. D'autre part, quand, dans son *Essai sur la charité*, il demande la fermeture des écoles de charité pour jeunes pauvres de façon à destiner ceux-ci aux tâches ingrates et pénibles afin que le reste de la population en soit exempté et puisse ainsi accroître ses plaisirs.

## Deux Lumières

Mandeville marque l'endroit où les Lumières anglaises se séparent des Lumières allemandes. Car, dans ce qu'il est convenu d'appeler « les Lumières », il y a en fait deux grandes sources. En forçant le trait, on pourrait parler de la *Lumière noire* du courant anglais et de la *Lumière blanche* du courant allemand. Il ne faut pas confondre ces deux mondes : le courant anglais, qui part de Mandeville et qui se prolonge par le courant écossais (avec, entre autres, Hume pour l'aspect politique et Adam Smith pour l'aspect économique), donne ce qu'il est convenu d'appeler le *libéralisme*. Et le courant allemand produit le *transcendantalisme* dont Kant et Hegel restent les expressions les plus accomplies.

Là où ces deux courants se distinguent, c'est sur un point capital : celui du mode de régulation morale à mettre en œuvre dans l'action – soit tout ce qui concerne la *raison pratique*. Alors que pour le transcendantalisme, il fallait absolument réguler – par la morale (fondée selon Kant sur un impératif

catégorique consistant à se donner une loi à suivre dans la vie pratique) et par l'État (garant de l'universel selon Hegel). Pour Mandeville et le libéralisme, il faut au contraire *laisser faire*, c'est-à-dire *déréguler*. Voilà probablement ce qui, trois siècles plus tard, explique la différence du capitalisme allemand (connu sous le nom d'ordoliberalisme où le laisser-faire est tempéré par l'État) et du capitalisme anglo-saxon où l'ultralibéralisme implique un toujours moins d'État.

## Lumières françaises et nigologies diverses

Quant aux Lumières françaises, elles recevront l'héritage de Mandeville en le tirant soit du côté des « vices privés » (rebaptisés « plaisirs » par l'utilitarisme), soit du côté du bien commun et de la forme qu'il doit prendre pour préserver au mieux lesdits « plaisirs ». On ne fera ici que brièvement mentionner les champs de pensée ouverts par Mandeville auprès notamment de Helvétius, de Montesquieu, de Rousseau et de Voltaire.

\*

De Mandeville, Helvétius reprend, dans *De l'esprit* (1758), le postulat, menant à l'utilitarisme, de l'homme hédoniste, cherchant les plaisirs et fuyant les peines. À l'horizon, apparaît clairement une question (devenue très actuelle) : la célébration des noces de la puissance et de la jouissance.

\*

Montesquieu, lui, construit le passage menant du libéralisme économique au libéralisme politique en misant sur l'idée de la transfiguration des intérêts privés en bien commun : « L'honneur [Mandeville dirait : la vanité] 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. » (*De l'esprit des lois*, 1748) Montesquieu se pose en conséquence la question de savoir quelle forme il convient de donner à ce tout (l'État) pour que les parties puissent vraiment aller à leurs intérêts privés.

\*

De Jean-Jacques Rousseau, il faut commencer par dire que c'est lui qui viendra donner au problème laissé en suspens par Augustin (l'*amor sui* ne peut-il être qu'objet de mépris ?) sa véritable solution. Ce n'est pas pour rien que Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, élevé dans la ville de Calvin par des calvinistes, reprendra à son compte le titre de l'une des œuvres majeures d'Augustin, *Les Confessions*. Il le fera pour signifier que tout, dans l'amour-propre, n'est pas sale et qu'Augustin aurait gagné à distinguer entre :

« *l'amour de soi*, qui ne regarde qu'à nous, [qui] est content quand nos vrais besoins sont satisfaits [et] *l'amour-propre*, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible<sup>59</sup> ».

Ce qui implique donc de distinguer :

« les passions douces et affectueuses [qui] naissent de l'amour de soi, et les passions haineuses et irascibles [qui] naissent de l'amour-propre ». (*Ibid.*)

C'est à partir de cette distinction capitale<sup>60</sup> que Jean-Jacques Rousseau pourra critiquer la

problématique mandevillienne qui requiert l'amour-propre plutôt que l'amour de soi, c'est-à-dire le mal et les vices privés, pour accéder au bien. Il en fera une critique très précise, mais peu connue puisque venant, non d'un grand texte philosophique, mais d'une préface à une pièce de théâtre de jeunesse. Il nous semble donc utile de la citer longuement pour en faire connaître les principaux arguments :

« Pour deux hommes dont les intérêts s'accordent, cent mille peut-être leur sont opposés, et il n'y a d'autre moyen, pour réussir, que de tromper ou perdre tous ces gens-là. Voilà la source funeste des violences, des trahisons, des perfidies et de toutes les horreurs qu'exige nécessairement un état de choses où chacun, feignant de travailler à la fortune ou à la réputation des autres, ne cherche qu'à élever la sienne au-dessus d'eux et à leurs dépens.

Qu'avons-nous gagné à cela ? [...] Nous avons perdu l'innocence et les mœurs. La foule rampe dans la misère ; tous sont les esclaves du vice. Les crimes non commis sont déjà dans le fond des cœurs, et il ne manque à leur exécution que l'assurance de l'impunité.

Étrange et funeste constitution, où les richesses accumulées facilitent toujours les moyens d'en accumuler de plus grandes, et où il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose, où l'homme de bien n'a nul moyen de sortir de la misère, où les plus fripons sont les plus honorés et où il faut nécessairement renoncer à la vertu pour devenir honnête homme !<sup>61</sup> »

\*

Quant à Voltaire, grand esprit moqueur, que pouvait-il faire de mieux que de s'amuser à plusieurs endroits de son œuvre des propositions de Mandeville. Mais son jeu est plus sérieux qu'il n'y paraît puisqu'il vise aussi à dévoiler les ressorts de l'esprit sophiste à partir duquel Mandeville procède. Ainsi dans *Candide*. On a longtemps pensé que la seule cible de ce fameux conte de Voltaire était Leibniz et sa théorie de la *Théodicée* [1710] – théorie qui, comme nous l'avons rappelé, permet de justifier Dieu en dépit du mal qui règne chez les hommes. Or, il existe au moins une autre cible dans *Candide* : Mandeville. Voltaire en effet connaissait parfaitement *La Fable des abeilles* puisqu'il avait demandé à sa grande complice intellectuelle et bien-aimée maîtresse, Mme du Châtelet, de traduire ce texte en français en 1736 et qu'il en avait longuement discuté avec elle lors de sa retraite à Cirey<sup>62</sup>. Dans *Candide*, on voit Pangloss, professeur de « métaphysico-théologo-cosmolo-nigologie » enseigner que « les choses ne peuvent être autrement : car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin ». Ce dont le « nigologue » – celui qui enseigne aux nigauds – apporte aussitôt la « preuve » : « Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes ; aussi avons-nous des lunettes. » De même pour le mal, s'il existe, c'est ne peut être que pour servir à la meilleure fin. On trouve cette allusion directe à Mandeville dans le chapitre IV de *Candide* lorsque le professeur Pangloss justifie les multiples formes du mal : « Tout cela était indispensable : [...] les malheurs particuliers font le bien général ; de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien. » Ce qui permet à Candide de donner une définition de la philosophie de Pangloss : « C'est la rage de dire que tout va bien quand on est mal. » (Chapitre XIX) On sent déjà combien ce propos cible, comme par avance, toute la « communication nigologique » à venir, telle qu'elle explose aujourd'hui en ces temps ultralibéraux où l'on entend couramment ce type de propos : « L'austérité qui découle de nos plans pour ramener la prospérité montre que ceux-ci marchent très bien et doivent être reconduits... »

## Mandeville avec Sade

Il se pourrait bien que *Man Devil*, Mandeville, tout licencié qu'il ait pu paraître, n'ait finalement été qu'un diabolin, un Mr Hyde, sorti un peu tôt comme un pantin de la boîte avec laquelle jouait la philosophie libérale d'alors. Une simple fable et hop ! l'homme réussit son coup : affoler et sidérer les foules. Ce fut Smith, le bon Dr Jekyll, qui fut appelé pour blanchir le « système licencié » de son prédécesseur. Mais le vrai diable était encore à venir : Sade. Sade s'instituant comme prince noir de la nouvelle religion dévouée au culte de l'*amor sui*.

Augustin avait donc raison de prophétiser que la terre des hommes serait le lieu d'affrontement de deux grands royaumes possibles, l'un fondé sur l'*amor socialis*, l'autre sur l'*amor privatus*. Il avait compris que l'un s'affichait soucieux du bien de tous et que l'autre allait jusqu'à subordonner le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination ostensiblement arrogante. Que l'un voulait pour

autrui ce qu'il voulait pour lui-même, que l'autre voulait soumettre autrui pour son propre intérêt. Ce qu'Augustin ne savait pas, c'était l'issue du combat. C'est Sade à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qui vint apporter la réponse : le renversement complet du récit était en vue et une autre religion était en train de naître, fondée sur le principe inverse, l'égoïsme, dont il se fit immédiatement le prophète.

On a donc raison de parler du « *divin* marquis ». Car Sade, quoi qu'on en dise, est un esprit profondément religieux. Beaucoup ne retiennent que sa haine de la religion, sans comprendre que cette haine ne concerne que l'ancienne religion, mais pas du tout la nouvelle, celle dont il clame dans toutes ses œuvres l'avènement imminent. Car enfin, c'est bien Sade qui qualifie de « sacré » ce qu'Augustin stigmatisait comme le comble de l'impur : « L'égoïsme, affirme-t-il, est la première des lois de la nature, la plus juste et la plus *sacrée*. » (*La Nouvelle Justine*, chapitre III) Principe qu'il ne cesse de répéter : « Si l'égoïsme est la première loi de la raison et de la nature ; si bien décidément, nous ne vivons et n'existons que pour nous ; nous ne devons donc avoir de *sacré* que ce que nous délecte. » (*La Nouvelle Justine*, chapitre XII)

Il s'ensuit que là où, dans l'ancienne religion, il fallait devenir saint, dans la nouvelle, il faut désormais devenir « scélérat » – un terme fétiche de Sade<sup>63</sup>. Le scélérat est à la nouvelle religion ce que le saint était à l'ancienne. Seul le scélérat, en effet, ose obéir à tout ce que la nouvelle loi sacrée de l'égoïsme lui commande de penser et de faire. Sade ne fait donc que porter à son plein régime le principe de Mandeville qui était convaincu que, en s'appuyant sur les vices et ce qu'il appelait la *self-liking*, il permettait enfin la réalisation du plan secret du créateur de la nature.

Ceci s'entend parfaitement dans *La Philosophie dans le boudoir* où le principe de l'égoïsme est mis, comme il se doit, en concurrence avec l'enseignement de l'ancienne religion :

« Remplacez les sottises dévotiques, dont vous fatiguez les jeunes organes de vos enfants, par d'excellents principes sociaux [...]. [Dites-leur qu'] ils seront honnêtes gens par *égoïsme* et [que] cette loi qui régit tous les hommes sera toujours la plus sûre de toutes. »

*La Philosophie dans le boudoir*, 5<sup>e</sup> dialogue « Français, encore un effort si vous voulez être républicains »

Ce passage évoque très clairement les thèses de Mandeville puisque la question qui se pose est de savoir comment accéder à la vertu et à l'honnêteté républicaines : il n'y a qu'une seule voie, l'égoïsme. La présence de la voix mandevillienne dans le texte sadien est d'ailleurs constante, elle est repérable dès le titre même des grands romans de Sade sur les deux sœurs, Justine la vertueuse et Juliette la vicieuse, deux figures en miroir qui se répondent l'une l'autre. *La Fable des abeilles* aurait parfaitement pu être substituée avec le couple sadien : *la Prospérité du vice ou les Infortunes de la vertu*. La morale de la fable – « Les vices privés font la vertu publique » – joue d'ailleurs sur la connexion inévitable du mal et du bien.

De même Sade ne pourrait que se réjouir du programme mandevillien vis-à-vis des institutions : fermer les maisons de charité recueillant les jeunes pauvres et ouvrir les bordels.

Sade, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, semble donc dire aux penseurs libéraux du début du siècle : ne soyez pas timorés, si c'est ce que vous voulez, alors allons-y ! Et il montre avec une évidence sans pareille à quoi le nouveau monde promis par cette nouvelle religion pourrait ressembler.

On ne s'étonnera donc pas de savoir que Sade a subi le sort de Mandeville, c'est-à-dire un refoulement. Il disait si bien ce qui allait arriver qu'il a fallu l'enfermer vingt-sept ans de sa vie, puis le consigner après sa mort dans l'enfer des bibliothèques.

Mais, aujourd'hui, dans cette postmodernité ultra- et néolibérale qui triomphe en promouvant partout l'égoïsme, il revit.

## **Mandeville et Marx : d'où vient le capitalisme ?**

Passons à Marx, lecteur, nous l'avons dit, de Mandeville. Marx a repéré le mode selon lequel l'avidité mandevillienne s'est transformée en passant du capitalisme commercial au capitalisme industriel. En ouvrant la boîte noire de ce nouveau capitalisme, il fait alors la découverte capitale – c'est le cas de le dire – de la « Mehrwert », la *plus-value*. Rappelons seulement ceci : le salaire que l'ouvrier reçoit lui

permet d'acheter les subsistances nécessaires au renouvellement de sa force de travail. Mais cette force de travail rapporte plus qu'elle ne coûte à celui qui l'achète puisqu'elle lui permet de produire et de vendre des marchandises. De cette différence naît une valeur supplémentaire, la *plus-value*, qui permettra, par son accumulation, la constitution du capital.

Mais, comme c'est souvent le cas dans la pensée<sup>64</sup>, Marx a tellement bien entendu Mandeville qu'il a fini par prêter à ce dernier des idées que celui-ci n'avait nullement. En effet, le calviniste disait si crûment les lois du capitalisme (« Sois avide ! », « Prends sans vergogne à l'autre ! », « Instrumentalise-le dans ta jouissance ! »...) que Marx a imaginé que Mandeville dénonçait ces lois. Du coup, Marx a spontanément classé Mandeville dans « la tendance socialiste du matérialisme » – à côté de Fourier et d'autres (voir le VI<sup>e</sup> chapitre de *La Sainte Famille* de 1845). Ce qui a conduit Marx à commettre un bel acte manqué. Il a substitué au titre du texte de Mandeville, *La Fable des abeilles*, un autre titre de son cru : *L'Apologie des vices*. Une apologie feinte, selon Marx, permettant de mieux la dénoncer<sup>65</sup>. Et, pour que les choses soient « claires », Marx ajoute aussitôt après cette mention que Mandeville « ne faisait cependant pas une apologie de la société actuelle<sup>66</sup> » – ce qui laisse à penser qu'il faisait tout le contraire, c'est-à-dire une dénonciation.

Or Mandeville ne dénonçait pas, il énonçait.

Quoi, au juste ? Que l'accès à la richesse (c'est-à-dire au Capital et, de là, au capitalisme) impliquait la libération des passions.

Deux choses ici. La première, c'est que Mandeville est très fort : il a réussi à rouler dans la farine socialiste Marx lui-même – bel exploit. La seconde, c'est qu'on peut imaginer que si Marx n'avait pas entendu dans Mandeville ce qu'il voulait entendre, mais Mandeville lui-même, il aurait pu mieux régler une question qu'il s'est beaucoup posée.

On peut l'énoncer ainsi : pourquoi au juste le capitalisme, après avoir muri depuis le Moyen Âge, est finalement né en Europe au tournant de 1700 dans les Provinces-Unies très empreintes de calvinisme, puis en Angleterre ? Certes, les forces productives y étaient très développées. Mais pourquoi, alors que, dans beaucoup de lieux, il avait existé de puissants marchés traditionnels et un fort développement des forces productives, aucun ne s'est transformé en marché libéral capitaliste ? Pourquoi cette transformation a-t-elle eu lieu en Europe au tournant de 1700 plutôt qu'aux siècles d'or de l'Empire romain sous la dynastie des Antonins, d'autant que la première machine à vapeur, l'*éolipyle*, venait d'être inventée par Héron d'Alexandrie ? Ou encore en Chine, par exemple à l'apogée de la dynastie Qing aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ? Ou encore à l'apogée de l'Empire ottoman au XVI<sup>e</sup> siècle, sous Soliman le Magnifique ? Ou encore en Inde à l'époque de la dynastie Maurya au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, qui avait pourtant vu s'écrire le premier traité d'économie politique intitulé *Arthaçāstra – Instruction sur la prospérité matérielle* ? Et l'on pourrait trouver bien d'autres lieux encore. La seule réponse possible nous semble être la suivante : toutes les conditions matérielles relevées par Marx étaient ici et là à peu près réunies (accumulation primitive avec, d'un côté, une main-d'œuvre déracinée et, de l'autre, des flux d'argent), mais la condition morale, ou plutôt *amoral*, ne l'était pas. Nous voulons dire que là les passions étaient tenues dans des systèmes symboliques puissants alors qu'ici elles se sont libérées. C'est cette libération des passions au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle qui a permis de réformer le monde et d'entrer dans le capitalisme.

Dans cette condition amoral réside sans doute le secret de l'irrésistible pénétration récente du capitalisme dans beaucoup de systèmes traditionnels de par le monde : le capitalisme a paru libérateur à beaucoup de peuples encore tenus par de sévères clauses morales. Et, de fait, il l'était – tout en apportant avec lui des formes d'aliénation totalement inédites.

## Mandeville vs Freud

Il existe une première bonne raison pour tenter de construire, à travers le temps, une sorte de dialogue entre Mandeville et Freud. Mandeville privilégiait l'écoute du patient et non les purges ni les saignées. Le véhicule de la cure mandevillienne, c'était la parole. Deux siècles avant Freud, Mandeville pratiquait donc ce que l'une des premières patientes hystériques de Freud, Anna O., avait surnommé la *talking cure*,

en ajoutant, non sans malice, que c'était là un excellent moyen pour profiter d'un bon petit « ramonage de cheminée ».

Mandeville soutient donc que la guérison procède d'une libération des passions (ce qu'on appelle « pulsions » depuis Freud). Le propos de Mandeville est précis. Si on ne les libère pas, ces passions (ce qu'il appelle aussi les « esprits animaux »), on est malade, de préférence hystérique chez les femmes, et mélancolique et hypocondriaque chez les hommes. Mandeville anticipe tellement les *Études sur l'hystérie* de Freud qu'il va jusqu'à conjecturer qu'une des causes de l'hystérie chez les jeunes femmes pourrait bien renvoyer à quelque chasteté excessive (on se souvient ici de la prescription que Freud établissait *in petto* pour ses patientes hystériques : « *penis normalis*, doses répétées<sup>67</sup> »). Quant à l'étiologie de l'hypocondrie, il y distingue un trait spécifique : la culpabilité qui, comme chacun sait, sera au cœur de l'élaboration freudienne sur la névrose.

Il est une seconde raison qui n'apparaîtra peut-être pas spontanément à ceux des psychanalystes actuels qui ont malheureusement oublié que Freud pratiquait non seulement la psychologie individuelle, mais aussi ce qu'il appelait la « psychologie collective ».

Car les passions n'ont pas seulement des effets dans la psyché individuelle. Elles en ont aussi dans le social. De tous les nombreux philosophes qui, depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup>, ont écrit des traités des passions, Mandeville aura été celui qui a le mieux permis de mettre en relation ce qu'on appelle aujourd'hui l'économie psychique, l'économie marchande et l'économie politique. Le libéralisme prend en effet un développement irrésistible à partir du moment où on découvre, grâce à Mandeville, une loi relative aux passions : la libération des passions concupiscentes entraîne l'opulence dans la cité alors que leur bridage amène la misère et la décadence de la cité. On peut le dire autrement : le capitalisme fonctionne à partir d'une dimension libidinale.

Le bon gouvernement selon Mandeville est en effet celui qui sait utiliser, c'est-à-dire exploiter au mieux, chaque passion. En d'autres termes, il ne faut plus réprimer ces passions, mais les utiliser au mieux – c'est là une idée forte qui ne pouvait germer que dans la tête d'un médecin de l'âme très inspiré.

Selon cette idée, les délurées pauvres pourront par exemple trouver place dans des bordels sans lesquels on ne saurait bien réguler les impérieuses appétences sexuelles qui saisissent les individus de façon désordonnée. Quant aux belliqueux et autres querelleurs, ils seront envoyés à l'armée pour défendre la patrie. Cependant que les orgueilleux riches voués à leur propre célébration pourront créer des empires commerciaux ou industriels portant et célébrant partout leur nom et leurs produits. Que les admirateurs du Très-Haut auront toute leur place dans des institutions pour enseigner la modestie aux pauvres. Que les voleurs, outre qu'ils auront le mérite de donner beaucoup de travail intellectuel aux juristes et beaucoup de travail manuel aux constructeurs de prisons, seront aussi très utiles pour concourir au développement de l'industrie appelée à remplacer les objets subtilisés, etc. Nul doute qu'en cherchant bien on pourrait prouver l'indiscutable utilité sociale des cannibales patentés et des masturbateurs impénitents... Car toutes les turpitudes n'en sont plus dès lors qu'elles peuvent ouvrir des marchés nouveaux. Comme le dit si bien Mandeville : « Chaque ordre était rempli de vices, mais la nation même jouissait d'une heureuse prospérité [...]. Tel était l'état florissant de ce peuple. Les vices des particuliers contribuaient à la félicité publique. » La puissance du système mandevillien tient donc, non plus comme autrefois dans la répression des passions et des pulsions qui animent chacun, mais dans leur libération afin qu'elles concourent, nonobstant les volontés individuelles, au « bien général ». Lequel ne peut *in fine* être mesuré que par l'accroissement infini de la fortune, permis par l'ouverture permanente de nouveaux marchés, entés sur les passions.

On peut déduire de ce qui précède qu'il existe au moins un énoncé, voire un axiome commun au libéralisme (produisant des effets dans l'économie marchande) et à la psychanalyse (s'intéressant à l'économie psychique). Cet axiome est le suivant : la pulsion est égoïste, elle vise sa propre satisfaction. Mandeville et Freud, éminents médecins de l'âme, semblent donc d'accord.

À ceci près que Freud énoncera en 1929 un second axiome venant corriger le premier. Ce qui ne doit rien au hasard puisqu'il s'imposera au terme de plusieurs années de triomphe d'un ultralibéralisme très mandevillien, diffusé dans le monde à partir de la première puissance du monde, les États-Unis (c'est en effet l'époque des Années folles, ouverte avec l'élection de Calvin Coolidge à la présidence des États-

Unis en 1923). Probablement que cela était perceptible dès 1920, comme en atteste l'ultime notation de Max Weber, constatant, mais trop tard, le tournant mandevillien du capitalisme. Toujours est-il qu'en 1929 donc, à peine quelques semaines avant que le monde entier entre en profonde convulsion du fait des excès de cet ultralibéralisme, Freud, dans *Malaise dans la civilisation*<sup>68</sup>, ajoutera un second axiome qui possède une grande portée politique (car il existe une *politique freudienne* dont beaucoup de psychanalystes, trop rivés au divan, n'ont nullement idée) : toute jouissance tirée de la satisfaction de la pulsion ne peut être que limitée afin de préserver la cohésion du groupe social.

En somme, sur la pulsion, il faut opérer une soustraction de jouissance et ceci, dès la formation de l'individu, sinon après il est trop tard.

D'où Freud a-t-il bien pu inférer la nécessité de l'ajout de ce second axiome ? La réponse est évidente : de sa formation philosophique kantienne. Laquelle procède des Lumières allemandes qui, avec le transcendentalisme prônant la régulation morale, s'opposent très directement aux Lumières anglaises qui, depuis le libéralisme mandevillien, exhortent à la dérégulation morale.

Kant expose notamment la nécessité de cette soustraction de jouissance dans son *Traité de pédagogie* où il explique qu'il faut discipliner le petit d'homme. « La discipline empêche l'homme de se laisser détourner de sa destination, de l'humanité, par ses penchants brutaux. Il faut qu'elle le modère, afin qu'il ne se jette pas dans le danger comme un être indompté ou un étourdi<sup>69</sup>. » Si donc, ces deux hérauts des Lumières, l'anglais Mandeville et l'allemand Kant, partent de la même proposition – il existe chez l'homme des « esprits animaux », comme dit le premier, et des « penchants brutaux », comme dit le second –, il est clair qu'ils divergent ensuite aussitôt. Comme nous l'avons déjà indiqué, il faut pour Mandeville « laisser faire » tandis qu'il faut pour Kant, puis pour Freud, discipliner l'homme afin de modérer ses penchants. Mais la discipline n'est pas pour Kant la fin de la formation, elle n'est que le début. La fin dernière visée est l'accès à la loi morale, exprimable par l'impératif catégorique qui conduit lui-même à l'imagination transcendante, c'est-à-dire à l'exercice de la pensée critique. Ce cheminement sera l'objet des trois Critiques de Kant (Raison pure, Raison pratique, Faculté de juger). Ces remarques nous amènent à penser que Freud a écrit en quelque sorte la quatrième Critique : celle qui fait de la loi morale non seulement une obligation philosophique, mais aussi et surtout une instance métapsychologique. Car, pour Freud, il manquait une étape pour vraiment faire tenir l'élaboration kantienne. Pour que cette loi morale s'exprime, elle devait au préalable avoir été intériorisée par le sujet. C'est là où Freud s'est senti convoqué : ce fut un des grands chantiers freudiens des années 1920.

Cette intériorisation commence en fait très tôt car la situation de la petite enfance s'y prête d'emblée. Elle se caractérise en effet par une concurrence déclarée des pulsions égoïstes entre le père et l'enfant, à propos de la mère : qui va en jouir ? Ne retraçons pas, tant on la connaît, la dynamique que Freud propose dans les années 1920 pour résoudre ce conflit pulsionnel : complexe d'Œdipe, complexe de castration et formation du surmoi. Au terme de l'opération, le surmoi est devenu cette instance métapsychologique garantissant l'introjection de la loi morale. C'est bien sûr la renonciation de l'enfant à la jouissance de la mère qui lui ouvre alors le champ au désir. On peut le dire autrement : si l'on en retranche une (la mère), toutes les autres deviennent possibles – ce qui ouvre un certain champ pour le désir. Pas de désir donc sans renonciation à la jouissance, sans cette soustraction originaire de jouissance. Ce que Lacan synthétisera par cette formule marquante : « La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir<sup>70</sup>. » Alors que la jouissance est un jet qui vise tout ce qui est à portée et tout de suite, le désir implique le projet, la temporalité, la formation.

Dans les *Nouvelles Conférences de psychanalyse* (1932), il apparaît clairement qu'il n'y a pas, pour Freud, de « naissance de la conscience » possible sans « formation du surmoi »<sup>71</sup>. Ce que Freud dira on ne peut plus clairement : « L'impératif catégorique de Kant est la conséquence directe du complexe d'Œdipe<sup>72</sup>. » Freud a donc inséré dans le kantisme ce qui, à son sens, lui manquait : le dispositif inconscient qui amène le sujet à la conscience guidée par l'impératif catégorique – ce qui fait de Freud l'héritier direct de Kant. Il a donné la version (méta)psychologique de la morale kantienne<sup>73</sup>.

Arrivé à ce point, plusieurs éléments apparaissent clairement :

– Pour Kant comme pour Freud, c'est tout sauf un laisser-faire qui garantit l'organisation sociale.

– On voit nettement l’abîme qui sépare le transcendantalisme du libéralisme : là où Mandeville soutient la possibilité d’être, dans l’ensemble de ses conduites sociales, libéré (c’est cela, le libéralisme) de tout principe moral ou transcendantal, Kant avance ses formulations de l’*impératif catégorique* comme loi pratique universelle.

– Il apparaît que Mandeville et Freud, s’ils s’entendent sur le premier axiome, divergent dès l’écriture du deuxième. Mandeville s’en tient à un laisser-faire pulsionnel pour l’organisation du social. Freud prône une soustraction de jouissance opérée sur la pulsion pour préserver la cohésion du social (c’est, répétons-le, le thème du *Malaise dans la civilisation* de 1929).

– Il en résulte qu’il existe deux modèles concurrents de traitement de la pulsion. Soit il faut laisser la pulsion aller à sa finalité : la satisfaction, autrement dit la jouissance. Soit il faut brider la pulsion pour accéder à une économie du désir.

## Quel surmoi ?

Il ne nous étonne donc pas que certains psychanalystes actuels, du moins ceux qui ont l’oreille fine, entendent des bruissements insolites à l’écoute de l’inconscient à mesure que le libéralisme mandevillien tend à l’emporter sur le transcendantalisme freudien. Ainsi le psychanalyste Jean-Pierre Lebrun indique que :

« Le progrès selon le néolibéralisme [laisser l’individu libre de se conformer à ses propres passions] méconnaît les effets qu’il autorise : ceux-ci vont de la conviction que l’autonomie coïncide avec le fait de pouvoir n’en faire qu’à sa tête, que l’exigence de n’être qu’un parmi les autres n’a plus besoin d’exister, que les contraintes de ce qu’impose le langage peuvent être déclarées nulles et non advenues, voire subverties. Ce sont les effets de ces bouleversements que nous constatons cliniquement tous les jours. [Cela] ne peut finir qu’en barbarie ou en bêtise, car la bêtise, c’est bien quand l’intelligence sert à se débarrasser de la castration<sup>74</sup>. »

C’est en effet la vieille instance qui permettait l’intériorisation de la loi morale, le surmoi, qui connaît alors de sévères ratées.

Plus précisément, ce surmoi freudien (qui réprime certaines pulsions pour que le désir soit possible) est en passe d’être remplacé par ce que Lacan a appelé un surmoi obscène qui oblige à la jouissance<sup>75</sup>. Ce *surmoi obscène*, éminemment mandevillien, se déconnecte alors de toute loi commune et exige l’exploit financier hors norme, la défonce extrême (y compris celle consistant à tirer au hasard dans la foule), la négation de l’art d’aimer, l’érotisme, au profit d’une pornographie machinique...

Ce dérèglement postmoderne du surmoi n’est pas l’effet du hasard. Le surmoi est en effet une instance qui résulte d’une genèse sociale. Il procède essentiellement du refus du père de céder à la pulsion incestueuse qui porte l’enfant vers la mère. Il résulte en somme du *non du père*... à condition toutefois que ce non l’emporte. C’est seulement à cette condition que le *non du père* peut se transformer en marque du père et, en conséquence, valoir comme *Nom du père*.

Or, dans la culture postmoderne actuelle, l’opinion courante est de dire que le capitalisme est « patriarcal » – c’est ce qui reste des très fautives analyses wébériennes où on disait qu’il était puritain, ascétique, rigoriste *et patriarcal*. Or, de la même façon qu’on s’est beaucoup trompé sur le puritanisme, l’ascétisme et le rigorisme du capitalisme (thèse devenue insoutenable aujourd’hui), on risque de beaucoup se tromper sur son côté « patriarcal ». En fait, ce terme est ambigu puisqu’il confond deux réalités bien différentes : la fonction paternelle, essentielle à l’éducation des futurs adultes, et la domination masculine. S’il faut absolument se défaire de la seconde, il faut absolument préserver la première, sachant que cette fonction paternelle n’est pas l’apanage des hommes (des mâles) puisqu’on sait aujourd’hui qu’elle peut aussi être exercée par des femmes ou des institutions, c’est-à-dire par tout ce qui assure certaine « limitation pulsionnelle ». Or, le capitalisme profite de cette confusion pour se présenter indûment comme très révolutionnaire en détruisant les deux en même temps – à dire le vrai, beaucoup moins la domination masculine que la fonction paternelle. On ne sait pas assez que cette destruction de la fonction paternelle qui assurait la limitation pulsionnelle est en fait inscrite dans le logiciel du libéralisme depuis l’origine. Il suffit pour s’en convaincre de lire le chapitre XV du *Traité du gouvernement civil* de John Locke, significativement intitulé « Du pouvoir paternel, du pouvoir politique et du pouvoir

despotique, considérés ensemble » (1690)<sup>76</sup>. Cette dénonciation prend un tour neuf aujourd'hui. Car elle se drape dans l'anticapitalisme, alors qu'elle provoque l'apparition de formes de laisser-faire toujours plus extrêmes et dommageables... dont le capitalisme actuel (mandevillien) ne peut que profiter.

Bref, nous n'en avons pas fini avec l'homme du diable.

\*

Nous en avons d'autant moins fini que ce bougre d'homme du diable (« bougre » au sens originel du terme, qui désignait un hérétique) est très retors. Sa sophistication de conversion des vices en vertus lui permet en effet aisément d'affirmer la même chose et son contraire et de faire feu de tout bois – ce qui est très conforme à l'esprit extrêmement opportuniste du capitalisme.

D'un côté, Mandeville n'hésite pas à s'enorgueillir d'avoir affirmé la prévalence du mal, ce que Sade n'aurait pas renié :

« Je me flatte d'avoir démontré que ce ne sont ni les qualités amicales et les tendres affections qui sont naturelles à l'homme [...], mais c'est ce que nous appelons le mal du monde, moral aussi bien que physique, qui est le grand principe qui fait de nous des créatures sociables [...]. À l'instant où le mal cesserait, la société serait dispersée sinon totalement dissoute<sup>77</sup>. »

Et, de l'autre, dans une ultime pirouette, il retire tout ce qu'il vient d'affirmer pour se présenter comme un exemple de probité et de tempérance que tous devraient suivre :

« Si on me demandait en quel endroit je trouverais agréable de me promener, nul doute que je préférerais un jardin odoriférant ou un ombreux bocage aux rues puantes de Londres. De même, si mettant à part toute grandeur terrestre et toute vaine gloire, on me demandait où je crois que les hommes jouiraient le plus vraisemblablement d'un bonheur véritable, je répondrais aussitôt que c'est dans une petite société tranquille où les habitants, contents du produit des terres qu'ils cultivent, ne seraient ni trop enviés ni trop honorés par leurs prochains. Je préférerais sans hésiter ce commerce délicieux à celui d'une grande multitude qui se distingue par ses richesses et par son pouvoir et qui, les armes à la main, devrait toujours être prête à aller conquérir les nations étrangères et à corrompre tout, en introduisant chez elle le luxe des peuples voisins<sup>78</sup>. »

\*

Au terme de cette exploration qui nous a menés jusqu'au point vertigineux du renversement de la métaphysique occidentale, il resterait une question à résoudre.

Nous pourrions la formuler ainsi. Étant donné que, d'une part, après trois siècles d'application de la martingale gagnante mandevillienne, nous voici avec une richesse, certes infiniment mal répartie, mais globalement considérable. Et que, d'autre part, nous sommes sur le point de tout perdre puisque l'exploitation à outrance et très mandevillienne du monde, qui a permis cette richesse, détruit les bases mêmes de la vie. La question se pose donc de savoir si nous ne devrions pas faire machine arrière et revenir, avant qu'il soit trop tard, de Mandeville, l'homme du diable, à Augustin, l'homme de Dieu ?

Ou alors, il faudrait sortir de ce tourniquet pour essayer d'imaginer un autre destin possible que la religion du Marché (qui promeut une liberté si désinhibée qu'elle laisse les loups roder dans les bergeries) ou que la ou les religions bibliques et autres (qui, si elles satisfont quelques candidats à la sainteté, tiennent en bride tous les autres).

Nous avons un petit avis sur ces graves questions, mais on nous permettra de le taire et de laisser ici ces lourdes interrogations en suspens.

<sup>1</sup>. Pour cette citation et la suivante, voir Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, disponible sur le site des « Classiques des sciences sociales » ([www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)), p. 30.

2. Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, Éditions Raisons d’agir, Paris 1998, p. 49.
3. Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, op. cit., p. 80-81.
4. Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir* [1899], Gallimard, Paris, 1970, p. 27.
5. Sur ce point, voir nos analyses dans *Le Délire occidental et ses effets actuels dans la vie quotidienne : travail, loisir, amour*, Éditions LLL, Les liens qui libèrent, Paris, 2014, p. 195 et sq.
6. Sur les analyses pénétrantes de Simone Weil portant sur les « effets de l’esclavage industriel sur l’âme », voir Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental et ses effets actuels dans la vie quotidienne*, op. cit., p. 102 et sq.
7. Dans la revue *Nature* n° 486 du 7 juin 2012, 22 scientifiques de renom ont, après avoir regroupé leurs travaux en une métaétude, publié un article intitulé « Approaching a state shift in Earth’s biosphere » où ils évaluent très précisément les conséquences cataclysmiques des perturbations résultant des activités industrielles.
8. Idée souvent développée par Bourdieu, par exemple dans *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1981, « Entretien avec Pierre Thuillier », p. 27 et sq. Il faut rappeler ici que Weber était, avant la lecture de Bourdieu, considéré comme un sociologue de droite.
9. Sur ce retour de Mandeville dans les toutes dernières analyses de Max Weber, voir les conférences de 1919-1920 recueillies dans *Histoire économique, Esquisse d’une histoire universelle de l’économie et de la société* (Gallimard, Paris, 1992). Pour cette citation, voir p. 386.
10. Jean-Paul Sartre a usé de toute son influence et de son prestige intellectuel pour persuader ce dernier groupe de renoncer à la lutte armée. Avec succès : il s’est autodissous en 1974.
11. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.
12. Voir Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché, la Révolution culturelle libérale*, Gallimard, Folio, Paris, 2007 et 2012.
13. Hannah Arendt, « Qu’est-ce que l’autorité ? » in *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p.160 et sq.
14. Traduit de l’allemand par l’auteur d’après le IX<sup>e</sup> volume des œuvres complètes de Horkheimer. Voir Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, éd. Alfred Schmidt et Gunzelin Schmid Noerr, Fischer Verlag, Francfort, 1985-1996, p. 395 et sq.
15. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 229.
16. Michel Foucault, *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 133-136.
17. Michel Foucault, « Theatrum philosophicum », *Critique* n° 282, novembre 1970, p. 885-908.
18. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L’Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, chap. I : « Les machines désirantes », section 1 : « La production désirante ». Il s’agit ici des premières lignes du livre, celles qui donnent le ton.
19. F. A. Hayek, « Individualism : True and false » [1945], in *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan Paul, Londres Melbourne et Henley, 1974, p. 8-9.
20. Hayek, « Lecture on a master mind » [1945], in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, Londres, Melbourne et Henley, 1982.
21. Ces recettes ont, par exemple, été préconisées à l’époque sarkozyste, avec le succès que l’on sait, par François Ewald (philosophe ancien élève et éditeur de Foucault) et Denis Kessler (grand patron, ancien vice-président du MEDEF), voir « Les noces du risque et de politique », *Le Débat*, n° 109, mars-avril 2000.
22. Ce trait caractérise la plupart des élèves de gauche de Foucault. Voir, par exemple, parmi eux, les travaux de Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde, Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009.
23. Sur la notion de « contre-conduites », voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, Paris, 2004, « Leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978 : conduites et contre-conduites ».
24. Foucault parle dans cette leçon de « [cette] dimension de contre-conduite qu’on peut parfaitement trouver en effet chez les délinquants, chez les fous, chez les malades ». *Ibid.*
25. On nommait ainsi les conseillers sur place de l’école de Chicago (qui domine encore l’économie mondiale). Voir Juan Gabriel Valdés, *Pinochet’s economists : the Chicago school in Chile*, Cambridge University Press, 1995.
26. Milton Friedman, « Economic miracles », *Newsweek*, 21 janvier 1974.
27. Voir Claire Martin, « Chili : le bilan humain de la dictature d’Augusto Pinochet revu à la hausse », RFI, 20 août 2011 ; en ligne su <http://archive.wikiwix.com>.
28. Francis Fukuyama avait proclamé après la chute du Mur le début de la fin l’histoire avec l’avènement généralisé des démocraties néolibérales de marché. Voir revue *Commentaire* n° 47, automne 1989.

[29.](#) Il faudra attendre un autre professeur au Collège de France, philosophe du droit, pour que cette question de la nouvelle inféodation postmoderne des personnes se pose enfin. Voir Alain Supiot, *La Gouvernance par les nombres, Cours au Collège de France 2013-2014* Fayard, Paris, 2015, « L'inféodation des personnes », p. 310 et sq.

[30.](#) Hegel, *Les Principes de la philosophie du droit*, Vrin, Paris, 1975, § 260.

[31.](#) Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, PUF, Paris, 2002, p. 109 et 111. Voir aussi *Névrose, psychose et perversion*, PUF, Paris, 2002.

[32.](#) Alain Caillé, *Anthropologie du don*, La Découverte, Paris, 2007, p. 263.

[33.](#) Saint Augustin, *De genesis ad litteram (La Genèse au sens littéral)*, trad. Agaësse-Solignac, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, Paris, 1972, livre XI, 19-20.

[34.](#) On trouvera dans Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse* (Folio, Gallimard, Paris, 2009 et 2012) d'autres éléments à l'appui de cette hypothèse concernant la place à donner à Mandeville dans le renversement de la métaphysique occidentale.

[35.](#) Voir le grand helléniste allemand Walter Friedrich Otto, *Les Dieux de la Grèce* [1934], Payot, Paris, 1980.

[36.](#) Cette analyse vient en droite ligne des trois concupiscences dont parlait l'apôtre Jean : la convoitise des yeux, la convoitise de la chair et l'orgueil de la vie (Première épître de Jean, 2 :16).

[37.](#) Sur Pascal mathématicien, géomètre et physicien, on peut consulter l'étude de Francesco Paolo Adorno, *Pascal*, Les Belles Lettres Paris, 2000.

[38.](#) Jean Mesnard, *Pascal et les Roannez*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, 2 vol., p. 370.

[39.](#) En fait, Jacques Abbadié interpelle directement Pascal : « Il faut nous prouver l'existence de Dieu et non pas nous faire voir qu'il est de notre intérêt de la croire », cf. *Traité de la vérité de la religion chrétienne* [1689], I, XVII (disponible sur le site Gallica). À noter que ce traité eut le suffrage des catholiques et des réformés.

[40.](#) Nous citerons les *Essais de morale* de Pierre Nicole dans l'édition ancienne disponible en ligne sur la base de données textuelles Frantext de l'Institut national de la langue française (INaLF) CNRS, livre « De la charité et de l'amour-propre », chap. 11.

[41.](#) Sur le passage de l'amour-propre à l'intérêt, nous renvoyons au livre d'Albert O. Hirschman, *Les Passions et les intérêts* [1977], PUF, Paris, 1980. À noter que ce livre important a beaucoup secoué les thèses de Max Weber sur la naissance du capitalisme, uniquement rapportée comme on l'a vu, à l'ascétisme protestant.

[42.](#) Nous pensons à l'essai de Serge Latouche, *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, Paris, 2005.

[43.](#) Voir l'excellente étude de Gilbert Faccarello, « La "liberté du commerce" et la naissance de l'idée de marché comme lien social » in Philippe Nemo et Jean Petitot, *Histoire du libéralisme en Europe*, PUF, Paris, 2006, p. 205 et sq.

[44.](#) Voir l'article « Pierre Nicole » du monumental *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, édition d'Adrien-Jean-Quentin Beuchot, 16 volumes in-8, 1820-1824.

[45.](#) Voir La Mothe Le Vayer, *De la vertu des païens in Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, t. 2, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2004.

[46.](#) Mandeville prévoit en effet le nombre optimum de maisons nécessaires à Londres, soit une centaine régentées par 100 matrones et abritant 2000 filles réparties en quatre classes (« huit demoiselles qui auraient droit d'exiger trente sols », « six personnes que l'on paierait un écu », quatre à « une demi-guinée », « et la première classe [...] avec deux demoiselles qu'on paierait une guinée pour des mets aussi délicats »). Chacune de ces maisons devrait compter une infirmerie avec médecins et chirurgiens, afin de contrôler la bonne santé des pensionnaires et se soucier du sort des enfants nés des rencontres vénales, le tout sous « le regard de commissaires et sous la haute main d'un corps auguste composé d'ecclésiastiques et de séculiers ». L'essai est aussitôt traduit en français et imprimé à Londres. On le trouvera à la fin de ce livre.

[47.](#) Nous reprenons ici l'excellente transcription que Bernard Levasseur, économiste, a donné de cette maxime (a)morale, dans un article publié dans un numéro de la revue *Esprit* consacré au capitalisme (« Le capitalisme est-il réformable ? », *Esprit* n° 260, janvier 2000).

[48.](#) Mandeville, *Recherche sur la nature de la société, Addition à la seconde édition (1723) de La Fable des abeilles*, Actes Sud Arles, 1998, p. 61.

[49.](#) *Ibid.*, p. 61.

[50.](#) Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. Michaël Biziou, PUF, Paris, 1999. Et aussi sur <http://books.google.com/>, trad. Blavet, publié par Valade, 1774.

[51.](#) C'est l'économiste autrichien Joseph Schumpeter qui, le premier, dans les années 1950, a formulé ainsi ce problème.

[52.](#) Shaftesbury est en particulier l'auteur d'un *Essai sur le mérite et la vertu* [1711] et Hutcheson, l'auteur des *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* [1725]. Mandeville, en raillant beaucoup ces deux auteurs, a eu le mérite d'être plus direct qu'Adam Smith.

[53.](#) Louis Dumont *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* Gallimard Paris 1976 (le livre reprend une

52. Louis Duménil, *Homo aequus, Genèse et épanouissement de l'écologie économique*, Gallimard, Paris, 1976 (le livre reprend une série de conférences données à Princeton en 1973).

54. À vrai dire, cette idée était déjà chez Marcel Mauss. Dans son *Manuel d'ethnographie* (1926), ce dernier indique en effet que « *Homo economicus* existe déjà dans Aristote ; mais il ne date vraiment que de *La Fable des abeilles* de Mandeville [...]. La catégorie économique est une catégorie moderne ; l'homme moderne est tout le temps sur le marché. Nous assistons à la fin complète de l'économie domestique refermée par la primauté des facteurs isochromatiques de l'accumulation du capital et de la distribution du crédit, par le développement de la production mécanique en masse qui nécessite un capital considérable, par la réduction même de l'agriculture à des formes économiques. » Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie* (1926), en ligne sur [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/manuel\\_ethnographic/manuel\\_ethnographic.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographic/manuel_ethnographic.html)

55. Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société » [1979], repris dans *La Condition politique*, Gallimard, Paris, 2005.

56. *Ibid.*, p. 422.

57. Bentham d'ailleurs ne se privera pas d'annexer purement et simplement Mandeville. Ce qui apparaît clairement dans ce passage de *Science de la vie morale* de 1834 : « Quand Mandeville, écrit Bentham, mit en avant sa théorie que "les vices privés sont des bienfaits publics", il ne vit pas que l'application erronée des termes de vice et de vertu était source de confusions [...] et que le principe qu'il défendait n'était autre, sous le nuage qui le couvrait, que celui de la maximisation du bonheur. » Jeremy Bentham, *Déontologie, ou Science de la morale*, 1834, traduit par Benjamin Laroche, en ligne sur [http://classiques.uqac.ca/classiques/bentham\\_jeremy/bentham\\_jeremy.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bentham_jeremy/bentham_jeremy.html)

58. Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* [1993], La Découverte/MAUSS Paris, 2005, chap. 4.

59. Voir Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, chap IV (disponible sur le site des « Classiques des sciences sociales » <http://classiques.uqac.ca/classiques/>). Rousseau formule pour la première fois cette distinction dans *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) et il la reprend ensuite dans plusieurs grands textes.

60. L'amour de soi sera repris par Freud, un siècle et demi plus tard, sous le nom de « narcissisme », comme facteur essentiel de la subjectivation.

61. J.-J. Rousseau, Préface à *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, en ligne sur <http://gallanar.net/rousseau/theatre&poesies/narcisse.htm>.

62. Voir Élisabeth Badinter, *Émilie, Émilie ou l'Ambition féminine au XVIII<sup>e</sup> siècle* [1983], Flammarion, Paris, 2006.

63. Sur la scélératesse chez Sade, définie comme le fait d'obéir sans réserve à l'impératif « Jouis ! », voir les remarquables travaux de Philippe Mengue, *L'Ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, Kimé, Paris, 1996.

64. Nous en avons eu un exemple plus haut avec Bourdieu créditant Weber de sa propre découverte.

65. Comme ce texte de Mandeville n'existe pas, c'est... Marx lui-même qui l'écrira – voir la notule très mandevillienne et très ironique de Marx de 1862 intitulée « Éloge du crime » (bizarrement incorporée par l'éditeur dans la *Théorie de la plus-value*, t. IV du *Capital*).

66. Voir le chapitre VI de *La Sainte Famille* de Marx, en ligne sur Bibliothèque des sciences sociales de l'université de Québec.

67. Sigmund Freud, *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* [1914], Chap. 1, disponible en ligne sur [www.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/cinq\\_lecons\\_psychanalyse/contribution.html](http://www.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/cinq_lecons_psychanalyse/contribution.html)

68. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* [1929], Payot, Paris, 2010.

69. Emmanuel Kant, *Traité de pédagogie* [1776-1787], Hachette, Paris, 1981.

70. Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir » [1960], in *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, p. 827.

71. Sigmund Freud, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse* [1932], Paris, Gallimard, 1989, 30<sup>e</sup> conférence.

72. Sigmund Freud, « Le problème économique du masochisme » [1924], in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, Paris, 1974, p. 294.

73. Voir sur ce point le commentaire avisé de P.-L. Assoun dans *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Paris, 1995, III partie, section IX : « Freud, lecteur de Kant », p. 345 *et sq.* : « Éthique et inconscient : impératif catégorique et surmoi moral ».

74. Voir Jean-Pierre Lebrun, « La bêtise, c'est quand l'intelligence sert à se débarrasser de la castration », en ligne sur [www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2013-1-page-247.htm](http://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2013-1-page-247.htm)

75. Voir Lacan, « La direction de la cure », *Écrits, op. cit.*, p. 619. Sur cette autre face « obscène et féroce » du surmoi, voir aussi le séminaire VII de Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986.

76. Disponible en ligne sur [http://classiques.uqac.ca/classiques/locke\\_john/traité\\_du\\_gouvernement/traité\\_du\\_gouver\\_civil.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traité_du_gouvernement/traité_du_gouver_civil.html)

77. Mandeville, *Recherche sur la nature de la société, op. cit.*, p. 74 (traduction revue par l'auteur). À noter que Marx cite ce texte dans *Théories sur la plus-value* (Livre IV du *Capital*, Annexes, « Digression sur le travail productif »).

78. Bernard de Mandeville, *La Fable des abeilles*, préface à la première édition de 1714, *infra*.