

**THE JOURNAL OF PHILOSOPHICAL ECONOMICS:
REFLECTIONS ON ECONOMIC AND SOCIAL ISSUES**

Volume XVIII Annual issue 2025

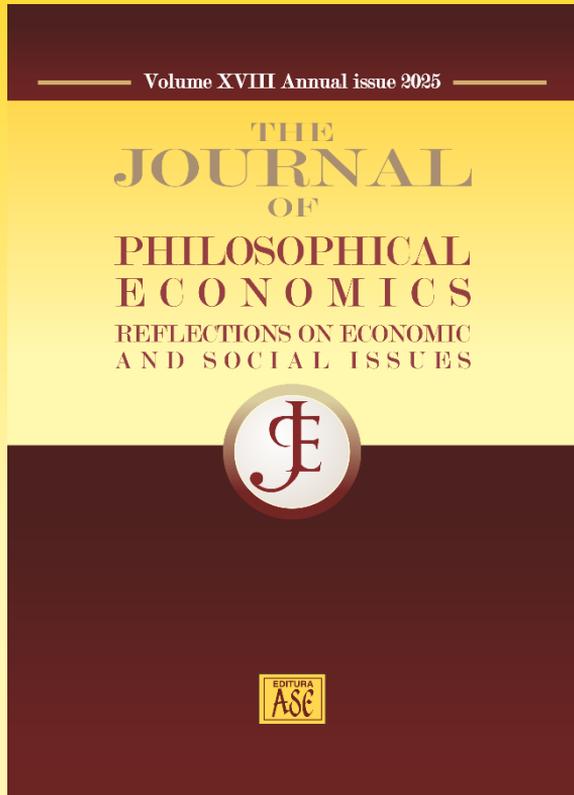
ISSN: 1844-8208

ISSN (print): 1843-2298

Paper format: 16.5x23.5 cm

Copyright note:

Authors retain unrestricted
copyright and all publishing
rights in compliance with
the Creative Commons license
CC BY-NC-SA.



**Bernard Mandeville ou la mauvaise conscience de
l'économie politique**

Jean Cartelier



Bernard Mandeville ou la mauvaise conscience de l'économie politique

Jean Cartelier

Résumé : Au-delà des revendications contradictoires dont elle est l'objet, condamnée à son époque, déformée et refoulée ensuite, la *Fable des abeilles* est encore plus pertinente aujourd'hui que lors de sa publication. La thèse soutenue ici est que les deux actes fondateurs du discours économique moderne – l'émancipation progressive vis-à-vis de la morale à partir du 13^{ème} siècle et de la politique fondé sur la théorie de la valeur à partir d'Adam Smith – sont invalidés, directement ou indirectement, par les apparents paradoxes exposés dans la *Fable des abeilles*. C'est dans ce double désaveu de l'économie politique, qui était encore à venir, que réside le caractère subversif de l'œuvre de Mandeville pour l'économiste d'aujourd'hui.

Mots-clés : pensée économique, vertu, politique, manipulation.

Introduction

La *Fable des abeilles*, l'œuvre la plus connue de Mandeville, a été accueillie, à tort ou à raison, comme paradoxale à cause de son sous-titre – *Les vices privés font le bien public* [1]. La postérité de l'auteur ne l'a pas été moins. Sa pensée est appréciée et louée aussi bien par Friedrich Hayek (1999), qui voit dans « les deux idées jumelles d'évolution et de formation spontanée d'un ordre » la contribution essentielle de Mandeville à la pensée moderne, que par Marx qui lui attribue « infiniment plus d'audace et d'honnêteté que les apologistes philistins de la société bourgeoise » (1974, I, p.455). Un héritier de Marx et de Freud, Dany-Robert Dufour (2019) [2], entend en faire le révélateur de la vérité du capitalisme. Au-delà des revendications contradictoires dont elle est l'objet, ce n'est sans doute pas le dernier des paradoxes d'une œuvre condamnée à son époque, déformée et

refoulée ensuite, que d'être encore plus pertinente aujourd'hui que lors de sa publication. Telle est la thèse défendue dans le présent texte, qui peut excuser qu'après tant d'études savantes et informées sur les écrits de Mandeville, il soit envisageable aujourd'hui de commenter encore son œuvre [3].

La *Fable des abeilles* nous interpelle sérieusement trois siècles après sa publication – l'édition complète avec ses deux parties date de 1729. Les philosophes ont répondu à cet appel davantage que les économistes d'aujourd'hui. Ces derniers auraient pu néanmoins être concernés au premier chef s'ils avaient bien voulu s'interroger sur leur discipline et sur ses fondements. L'importance de la pensée de Mandeville pour un économiste moderne ne tient pas principalement aux raisons invoquées par Friedrich Hayek ni à celles proclamées par Dany-Robert Dufour, même si ces deux auteurs en saisissent, chacun différemment, des traits importants et potentiellement subversifs.

Friedrich Hayek soutient à juste titre que l'importance de Mandeville va bien au-delà du paradoxe du sous-titre et que « l'ordre entier de la société, et même tout ce que nous appelons culture, est le produit d'efforts individuels qui n'ont jamais eu un tel but, mais ont été canalisés à cette fin par des institutions, des pratiques et des règles qui, elles non plus, n'ont jamais été délibérément inventées, mais dont le succès a assuré la survie et le développement » (p. 197). Mais on chercherait en vain dans la *Fable des abeilles* l'élucidation des processus par lesquels les « efforts individuels » se combinent autres que ceux reposant sur la manipulation généralisée. La prépondérance accordée par Mandeville aux « habiles politiciens » ôte beaucoup de sa « spontanéité » à l'ordre social et il n'est jamais question du *marché* – le terme ne figure même pas dans l'*Index* rédigé par Mandeville. Un rapporteur anonyme me signale que ce point de vue est partagé par Murray Rothbard (2006, pp. 421-422) contre Hayek en dépit de la proximité idéologique de ces deux auteurs. Certes, il est quelquefois question de la Providence mais il semble bien qu'il y ait là plus de convenance que de conviction profonde.

Dany-Robert Dufour a entièrement raison, de son côté, d'accorder une place centrale à Mandeville et de lui attribuer un pouvoir subversif que ne lui ont reconnu ni Smith, ni Hayek. Mais il le fait avec des arguments un peu hâtifs qui « surviennent » *La Fable des abeilles* et peuvent légitimement susciter la méfiance et le scepticisme des lecteurs attentifs, même si l'attention portée par

Mandeville aux pulsions mérite d'être soulignée. Mandeville est davantage le continuateur des moralistes français du 17^{ème} siècle que le précurseur de Freud ou de Lacan. Les aspects économiques de sa pensée correspondent plus aux préoccupations de certains de ses contemporains qu'ils ne préfigurent le mode proprement capitaliste d'organisation de la production et de la répartition des richesses. Faire de la parution de la *Fable des abeilles* l'avènement « d'une décision capitale à la suite de laquelle le monde tout entier a changé d'aspect » (Dufour 2019, p. 14) c'est négliger le fait que Mandeville est préoccupé plus par les paradoxes ou contradictions de la société commerçante que par un capitalisme encore en voie d'instauration en Angleterre à cette époque. Mandeville parle des riches et des pauvres plutôt que des capitalistes et des prolétaires.

L'importance de la pensée de Mandeville pour l'économiste théoricien d'aujourd'hui ne réside ni dans l'idée de l'ordre spontané ni dans la critique du capitalisme comme système d'exploitation mais bien plutôt dans *une mise en cause radicale de l'économie politique de la valeur avant même que celle-ci ait été véritablement élaborée*. Une telle formulation indique assez que cette mise en cause n'est pas le propos de Mandeville lui-même, qui n'a pu pressentir ni la *Richesse des nations* ni la théorie de l'équilibre général ! L'auteur de la *Fable des abeilles* a d'autres préoccupations en tête. De nombreux commentateurs compétents les ont mises en évidence en évitant soigneusement les anachronismes. Tel ne sera pas le cas de la présente analyse dont l'auteur assume le caractère résolument rétrospectif de la lecture de Mandeville qui y est défendue. Le spectre de Mandeville devrait hanter la conscience des économistes, en compagnie de Hobbes et de Machiavel et les faire s'interroger sur le sens de leur discipline. Les économistes d'aujourd'hui ont oublié Mandeville de même qu'ils ont fait semblant de croire que leurs théories ne relevaient pas de la philosophie politique.

Pourtant, la *Fable des abeilles* peut être lue comme *une récusation anticipée des deux ruptures qui ont permis l'élaboration du discours moderne de l'économie politique*. La séparation de ce discours *d'avec la morale*, qui serait le fait des auteurs de l'époque, qu'ils soient « mercantilistes » ou « anti-mercantilistes », se révèle impossible dès que le paradoxe apparent du sous-titre est sérieusement examiné. La conviction que l'individu s'émancipe de la morale quand il se libère

des injonctions des ancêtres, des dieux ou d'un Créateur et qu'il poursuit ses objectifs propres apparaît dérisoire lorsque Mandeville dévoile la mécanique des pulsions à l'origine des valeurs morales auxquelles chacun se soumet au prix d'une perte de sa propre identité. De même, l'illusion de *s'affranchir de la politique* ne résiste pas à l'analyse qu'il nous propose des conditions et modalités par lesquelles les hommes forment une « société d'individus ». L'autonomie de la société moderne qui ne procéderait que des décisions volontaires d'individus poursuivant leur intérêt personnel et non d'une autorité surplombant les individus est mise à mal par la description que fait Mandeville du processus de socialisation consistant en une vaste manipulation par certains individus – les politiciens et les législateurs – des pulsions des autres en leur promettant la satisfaction illusoire d'être approuvé par autrui pour autre chose que s'ils sont et font.

Formulée de façon très schématique, dans l'espoir de gagner en clarté ce qui est perdu en nuance, la thèse soutenue ici est que les deux actes fondateurs du discours économique moderne – l'émancipation progressive vis-à-vis de la morale à partir du 13^{ème} siècle et de la politique fondé sur la théorie de la valeur à partir d'Adam Smith – sont invalidés, directement ou indirectement, par les apparents paradoxes exposés dans la *Fable des abeilles*. C'est dans ce double désaveu de l'économie politique, qui était encore à venir, que réside le caractère subversif de l'œuvre de Mandeville pour l'économiste d'aujourd'hui.

L'impossible émancipation vis-à-vis de la morale

De prime abord, le sous-titre *les vices privés font le bien public* n'a rien d'un paradoxe. Si tous les vices privés recensés par Mandeville ne sont pas concernés, on peut néanmoins comprendre que parmi eux, l'ambition, la prodigalité, la cupidité et le goût pour le luxe poussent les individus à s'engager dans une active poursuite de la richesse. Il n'est pas nécessaire de se faire violence pour admettre qu'une population dans laquelle l'ambition, la prodigalité et la cupidité sont répandues sera davantage portée à l'activité de production et de consommation qu'une autre dans laquelle les individus sont satisfaits de leur sort, sont modestes dans leurs dépenses et peu soucieux de se distinguer les uns des autres. Soutenir que la recherche d'un luxe ostentatoire favorise mieux l'activité économique que la volonté de mener une vie frugale consacrée à la méditation

n'a rien de contre-intuitif. Le mérite de Mandeville serait donc moins d'avoir formulé une proposition paradoxale que d'avoir lancé la controverse sur le luxe, qui a mobilisé, voire enflammé, de nombreux esprits au 18^{ème} siècle. C'est ce que lui reconnaissent de nombreux commentateurs. Kaye pense, entre autres, que Melon dont l'*Essai politique sur le commerce* a joué un grand rôle dans ce débat avait lu la *Fable* et connaissait la pensée de Mandeville. « Melon seems to have been anticipated by Mandeville alone. » (Kaye 1924, p. cxxxvii) Il en va de même en ce qui concerne Montesquieu me signale aimablement Gabriel Sabbagh. Mais c'est quand même l'aspect paradoxal du sous-titre de la *Fable* et les développements qui l'illustrent qui ont déclenché le scandale et qui ont valu à l'ouvrage d'être jugé *a public nuisance* par le Grand Jury du Middlesex en 1723 et brûlé par le bourreau ultérieurement en France.

Le sens d'un paradoxe

L'origine de ce malentendu pourrait-il être l'emploi fallacieux des termes *vices* et *bienfait*? Condamné par les moralistes, le luxe est encouragé par un certain nombre d'économistes. Une fois admis que du point de vue économique, celui de la richesse de la nation et de ses habitants, le luxe est désirable, pourquoi appeler *vice* ce qui est à l'origine d'un *bienfait*? Ne faut-il pas plutôt l'appeler *vertu* en raison de ses conséquences heureuses? C'est ce qu'un certain nombre des critiques de Mandeville ont observé, Hutcheson, Hume et quelques autres. La qualification de paradoxe ne serait donc que le résultat d'une confusion entre morale, qui fait appeler *vices* les comportements contraires à des principes moraux d'origine religieuse ou non, et *bienfait* le résultat de ces comportements du point de vue de la richesse. « The paradox that private vices are public benefits is merely a statement of the paradoxical mixing of moral criteria which runs through the book » note Kaye (1924) dans son introduction (p. xlix), qui synthétise ainsi les nombreux commentaires de l'époque s'efforçant de désamorcer la bombe posée par Mandeville.

Dans cet esprit, il serait logique de soutenir que le goût du luxe, loin d'être un vice, est un penchant heureux des individus puisqu'il leur procure un bonheur privé et qu'il est à la source de la prospérité publique. Ce serait logique, en effet, à condition toutefois que la prospérité publique fût elle-même considérée comme un bienfait. L'économiste le pense, le moraliste rigoriste peut le contester. Louis Dumont propose une formule à mi-chemin : « En somme il y aurait seulement

une spécialisation de la morale, ou plus exactement, l'économique n'échappe aux entraves de la moralité générale qu'en assumant lui-même un caractère normatif propre » (Dumont 1977, p. 83). De quel côté penche réellement Mandeville ? Est-il du côté de ceux qui aspirent à une morale exigeante et élevée ou de celui d'un accommodement raisonnable avec les plaisirs de la vie ? Un certain nombre d'éléments font pencher pour la deuxième branche de l'alternative mais rien n'est assuré (Kaye pense que le rigorisme de Mandeville est plus une façade qu'autre chose (pp. xlv et suivantes) ; pour Paulette Carrive (1980), « le débat est ouvert » (p. 27). Au-delà d'une réponse incertaine, la question générale se pose du jugement moral qu'il convient ou non de porter sur la richesse et sur les moyens de l'obtenir. Cette interrogation n'appartient pas qu'au passé ; elle est présente à l'heure actuelle où il n'est pas absurde de se demander si l'objectif de la croissance et du développement, longtemps quasi unanimement considéré bénéfique et comme allant de soi, ne mettait pas en danger la survie de l'espèce humaine et ne soulevait pas de ce fait une interrogation morale encore plus angoissante et culpabilisante que celle de la transgression des préceptes moraux traditionnels.

Soutenir que les vices privés sont à l'origine de la prospérité publique à l'époque de Mandeville est moins un paradoxe que la mise en évidence d'une contradiction. La morale des Évangiles, celle que la société affiche comme étant la source de ses valeurs, ne cadre pas avec les normes auxquelles l'élite de cette société adhère en fait, qui relèvent de l'hédonisme et de la recherche des honneurs et de la puissance. Au-delà de la dénonciation d'un écart entre ce qui est proclamé moralement bon et ce qui pratiqué quotidiennement, le fond de l'affaire est qu'une société de personnes vertueuses et respectant les principes moraux professés habituellement de tempérance, de bienveillance, d'honnêteté et de modération n'est pas viable – elle serait submergée par les autres sociétés plus conformes à la nature profonde de l'homme – et, peut-être, ne serait-elle pas heureuse car les hommes veulent jouir des richesses et d'une vie agréable. Il est vrai que certains passages du texte sont ambigus, ainsi en est-il des dernières lignes de la *Fable* : « le contentement et l'honnêteté », qui sont le sort des abeilles devenues morales, pourraient suffire à agréer une vie sociale heureuse. Mandeville le pense-t-il vraiment ou bien est-il un penseur lucide, désabusé et quelque peu cynique ? Un doute subsiste mais ce qui est assuré est que, *du point de vue de la société qu'il observe*, « le contentement et l'honnêteté » ne suffisent

pas ; il faut des richesses et, au-delà, satisfaire les passions les plus profondes des individus. Au-delà de ses convictions intimes, Mandeville constate au moins et dénonce sans doute l'impossible conciliation de la prospérité économique et de la morale.

La dénonciation de la compatibilité entre morale et richesse

Mandeville ne soutient ni que la *prospérité publique* est moralement souhaitable ni qu'elle est moralement condamnable. Il prend acte que l'opinion commune est en faveur du « bienfait public », mais aussi que les tendances profondes qui rendent cette prospérité possible sont inavouables car contraires à la vertu. Plus précisément, les hommes dissimulent leurs *passions* – nous dirions aujourd'hui leurs pulsions – afin de ne pas encourir le jugement négatif d'autrui. La cupidité et la volonté de tromper et de dominer autrui ne peuvent être ouvertement exprimées. Mais, sous des masques divers, ce sont ces pulsions qui favorisent la production et la consommation des richesses. Que les hommes ne soient pas vertueux est à l'origine de l'activité économique florissante et de la prospérité publique. Là est le véritable problème que Mandeville présente comme un paradoxe mais que l'on peut lire comme la dénonciation de ce qu'il perçoit comme une hypocrisie. Ramelet (2017) a développé ce point. À de nombreuses reprises, Mandeville proteste contre les nombreuses critiques qui l'accusent de faire l'apologie du vice. « Je suis bien éloigné d'encourager le vice, et je pense que ce serait un bonheur indicible pour un État si on pouvait en bannir totalement le péché d'impureté ; mais cela, je le crains, est impossible » (Mandeville [1723] 1924, p. 82) [4]. Christian Laval se montre plus perspicace que les accusateurs de Mandeville et plus fidèle à son inspiration lorsqu'il nous dit que le propos de la *Fable des abeilles* n'est pas « de faire l'apologie du lucre et du luxe, mais de montrer combien, dans la cité terrestre, on ne peut avoir à la fois le bien-être matériel et la morale pratique » (Laval 2007, p. 110).

En affirmant l'incompatibilité entre la morale chrétienne et la prospérité économique, Mandeville est en rupture avec la lente et progressive évolution qui, à partir des 12^{ème} et 13^{ème} siècles, a porté la théologie morale de l'Église vers un accommodement et une adaptation aux temps nouveaux. Sylvain Piron (2020) a retracé de façon érudite et convaincante le cheminement de la pensée chrétienne dans ce domaine. Deux évènements majeurs semblent avoir permis cette évolution, l'un dans le domaine conceptuel, l'autre dans le domaine temporel. Le

premier est l'apparition de la notion de *valor* dans la traduction qu'Albert le Grand fait d'Aristote au 12^{ème} siècle (Piron 2010), inaugurant une réflexion qui se poursuivra avec Jean de Olivi et Thomas d'Aquin entre autres à propos du juste prix. Une telle orientation de pensée revient à situer *dans les choses* ce qu'Aristote cherchait *dans les rapports entre les hommes*. Après bien des péripéties, la valeur qui permet de traiter les relations entre humains comme étant des relations entre choses – Marx en fera un des points fondamentaux de sa critique de l'économie politique – sera le concept fondateur de l'économie politique, aussi bien celle d'Adam Smith que celle issue de la révolution marginaliste qui est encore aujourd'hui, sous des formes renouvelées, celle qui domine le monde académique. Le deuxième événement est la réforme de l'Église par Grégoire le Grand, réforme dont les historiens pensent qu'elle préfigure le développement des États modernes et une gouvernance nouvelle des sociétés (Piron 2020, Dardot & Laval 2020). À partir de là, avec le passage obligé par la pensée franciscaine sur la richesse, qui distingue les clercs assujettis à un respect strict de la morale des Évangiles d'avec les chrétiens ordinaires soumis aux effets du péché originel, la théologie morale va progressivement légitimer les pratiques économiques du temps, conditions du grand essor du commerce international et de l'enrichissement de la société.

C'est avec cette évolution de longue période qui tend à rendre acceptable l'enrichissement de la société du point de vue des enseignements de l'Église que rompt Mandeville sous l'influence de penseurs se situant en marge mais aussi en accord avec la morale des gens simples qui ignorent les subtilités théologiques. De nombreuses études ont montré ce que la pensée morale de Mandeville devait à la tradition d'Augustin et à celle de Port-Royal. Christian Laval (2007) et Jean-Claude Perrot (1992) ont analysé longuement cette influence. C'est cette rupture qui est à l'origine du scandale créé par la publication de la *Fable des abeilles*, et tout particulièrement après que son fameux texte sur la charité et les écoles de charité y a été joint dans l'édition de 1723. C'est bien sur le terrain de la morale religieuse et de sa relation avec la société marchande en plein essor que Mandeville se situe. Ce sont principalement des moralistes qui ont polémique contre Mandeville. Les économistes de son temps, dont la plupart étaient engagés dans les affaires ou dans la politique comme conseillers des princes, n'avaient aucune raison de se choquer ou d'être surpris par la thèse selon laquelle la recherche du luxe est favorable à l'enrichissement des nations. Ils avaient déjà

rompu avec les préoccupations de morale religieuse qui sont pratiquement absentes de leurs écrits.

Mais une telle coupure d'avec la morale, intellectuellement accomplie depuis longtemps avec Montchrestien, de Mun et autres « mercantilistes » comme les appellera plus tard Adam Smith, est source d'inconfort pour tous ceux qui ne sont pas totalement immergés dans les affaires et dans la politique. La plupart des humains ont besoin de donner un sens à ce qu'ils font et la morale religieuse sous toutes ses formes est une source majeure de justification. Si Mandeville scandalise l'évêque Berkeley et d'autres penseurs chrétiens, c'est parce qu'il interdit cette bonne conscience qui favorise la paix sociale et l'influence de l'Église sur la population. Il offusque aussi sans doute David Hume et certainement Adam Smith. Mais tous deux en comprennent l'intérêt et le danger. Ils vont le critiquer, l'absorber, le récupérer et ... le faire oublier ! L'apparent paradoxe – *les vices privés font le bien public* – n'apparaît tel aux yeux des critiques de Mandeville que parce qu'ils refusent l'idée, plus ou consciemment, que la société commerçante, qui leur paraît heureuse et souhaitable, puisse être fondée sur des pulsions moralement indéfendables. Travestir ces pulsions moralement condamnées en la recherche avouable d'un intérêt commercial bien compris est le plus sûr moyen de rendre inoffensive la proposition de Mandeville.

La dénonciation de Mandeville refoulée par la théorie de la valeur

Smith qui lui emprunte beaucoup dans la *Richesse des nations* lui consacre quelques pages sans grand relief dans la *Théorie des sentiments moraux*. La critique qu'il adresse au *licentious system* de Mandeville est aussi superficielle que précautionneuse. Elle porte sur la rhétorique et la surface de l'argument de peur, sans doute, de remuer la vase qu'il sait être déposée sur le fond. « It is the great fallacy of Dr Mandeville's book to represent every passion as wholly vicious, which is so in any degree and in any direction. It is thus that he treats every thing as vanity which has any reference either to what are, or to what ought to be, the sentiments of others; and it is by means of this sophistry that he establishes his favourite conclusion, that private vices are publick benefits. » (Smith [1759] 1969, pp. 493-494) Schumpeter, dans son *History of economic analysis*, note malicieusement : « Smith cannot have failed to perceive that

Mandeville's argument was an argument for Smith's own pure Natural Liberty couched in a particular form. The reader will have no difficulty in realizing how this fact must have shocked the respectable professor – particularly if it should be the case that he learned something from the offending pamphlet.» (Schumpeter 1954, p. 184, note 16)

Ultérieurement, dans la *Richesse des nations*, Adam Smith affaiblira le discours de Mandeville, sans jamais le citer tout en reprenant un certain nombre de ses éléments. En témoignent les nombreuses notes de l'édition de *Wealth of nations* dues à Campbell & Skinner qui citent Mandeville à l'occasion des passages qui leur semblent être inspirés par ses œuvres. Il ignore notamment le *self-liking* au profit du seul *self-love*, transformé en intérêt bien compris. La différence entre les deux notions est heureusement résumée par les deux auteurs de l'article 'Mandeville' de *l'Internet Encyclopedia of Philosophy*: «Self-liking was identified as the cause of pride and shame and accounted for the human need to gain approval from others, whereas self-love referred to material needs of the body.» (DeHart & Vandenberg 2013)

Hume et Smith ont fait oublier ce que le sous-titre de la *Fable* a de tranchant et d'inquiétant. En cela, ils sont en accord avec la tendance de la société moderne qui détourne les passions les plus profondes vers les biens matériels et la richesse. Si la tendance innée des hommes est à l'amélioration de leur sort et si la propension à l'échange est aussi naturelle que le langage, en quoi la recherche de la richesse est moralement répréhensible ? Si l'orgueil trouve davantage à se satisfaire par une richesse relative supérieure obtenue pacifiquement plutôt que par l'extermination de l'autre et la prédation de ses biens, qui s'en plaindra ? Plus tard, après Smith, l'essor d'une philosophie utilitariste va achever de rendre inoffensive la proposition de Mandeville et va en faire disparaître le côté sulfureux. La recherche du plaisir comme celle de la richesse et l'évitement de la douleur comme celui de la pauvreté sont des tendances universelles, communes à tous les êtres vivants. Pourquoi condamner moralement les conduites humaines inspirées par la cupidité et la recherche du luxe qui ne sont appelées des vices que par un sophisme qu'il faut dénoncer ? La recherche par chacun de son intérêt personnel ne doit pas faire l'objet d'un jugement moral. Il s'agit simplement d'un phénomène naturel dont il convient d'envisager les effets. Or ces effets sont heureux. Cette tendance à l'égoïsme est finalement profitable à la société et pourrait même devenir une vertu si on la considère au travers de ses conséquences.

La suite de l'histoire a confirmé le succès de ce point de vue. La société moderne s'est représentée comme une société commerçante. La « science économique » en a fourni la caution rationnelle. Le calcul économique de type coûts/avantages tend à devenir le mode par lequel nous pensons notre rapport aux autres et au monde. La recherche égoïste de son intérêt propre sans considération pour celui d'autrui, que Mandeville soutient être un vice car la vertu suppose le souci d'autrui, est seulement un comportement rationnel qui rend non seulement concevable une société commerçante (théorème d'existence de l'équilibre général) mais lui garantit la situation la meilleure (théorème du bien-être). Laissons donc le soi-disant paradoxe de Mandeville en pâture aux seuls historiens de la pensée économique, car il n'en est pas vraiment un et qu'il peut être oublié sans dommage.

Le « retour du refoulé » aujourd'hui

Toutefois, à la lumière des préoccupations actuelles concernant l'avenir de notre espèce, la pensée de Mandeville demeure scandaleuse à défaut d'être paradoxale. Si les relations de commerce – et tout ce qui leur est associé : jouissance des richesses, volonté de dominer la nature, *hubris* de ceux qui détiennent un pouvoir sur les autres, etc. – sont une menace pour la survie même des sociétés humaines, un retour à une interrogation morale est inévitable (Ramelet 2019). Le développement des richesses, s'il repose sur la cupidité, la passion du luxe et l'ambition, rend ces diverses pulsions moralement condamnables, non du point de vue de la morale chrétienne, mais de celui de la survie de l'espèce humaine elle-même. La *Fable des abeilles* retrouve alors son aspect sulfureux. Du coup, c'est l'interprétation utilitariste qui devient suspecte. N'est-elle pas, au niveau philosophique et moral, une attitude du même type que celle de l'hypocrite qui cherche à se faire passer pour vertueux alors qu'il sait plus ou moins confusément qu'il ne l'est pas ? Considérer la prospérité économique comme souhaitable moralement n'est-ce pas vouloir dissimuler que fondée sur des passions inavouables, elle ne peut l'être véritablement ? N'est-ce pas masquer pudiquement la cupidité sous la rationnelle poursuite du profit et de la croissance ? Ce que la théorie économique appelle « taux de croissance équilibrée » n'est-il pas égal au taux de profit multiplié par le taux d'épargne des titulaires de profit davantage qu'une promesse de bonheur pour tous ? En dénonçant le caractère illusoire des histoires que la société commerçante se raconte complaisamment à elle-même à propos de son origine et de ce qui la meut

– Shaftesbury est l'une des cibles visées nommément par Mandeville, les partisans de la croissance sans limites pourraient l'être aujourd'hui – Mandeville rend douteuse aujourd'hui la défense de la société commerçante au nom de l'utilitarisme ainsi que la légitimité de la comparaison entre coûts et avantages. La vertu véritable selon Mandeville repose sur l'abnégation et le renoncement de soi (*self-denial*). Elle est indissociable du refus de suivre son intérêt propre et de la recherche de celui d'autrui, au niveau de l'intention. L'influence que Pierre Bayle et les moralistes français (La Rochefoucauld entre autres) ont exercée sur la pensée de Mandeville apparaît dans son scepticisme sur l'existence de cette vertu véritable et sa lucidité sur l'universalité du vice entendu comme opposé à cette vertu Ceci écarte toute appréciation susceptible de justifier moralement les comportements égoïstes au vu de leurs effets supposés socialement bénéfiques.

Que l'économie politique de la valeur ne considère la richesse que sous l'angle quantitatif – la richesse y est essentiellement une grandeur réelle calculée à l'aide de prix réels – en fait une « science sociale » autonome du point de vue logique. Mais cela ne la coupe pas de la morale contrairement à ce que semble penser un rapporteur anonyme qui me reproche une position trop tranchée à propos de la morale et de l'idée que l'économie politique ne pourrait pas s'en affranchir contrairement à ce qui très souvent soutenu. Si le rapporteur a raison de noter que la construction de la théorie économique peut se faire à l'écart de la morale, il néglige le fait que la théorie économique est une histoire que nous nous racontons pour rendre légitime l'idée que nos intérêts personnels guident et doivent guider nos actions. L'un des deux théorèmes fondamentaux de la théorie moderne – celui qui précise les conditions d'existence de l'équilibre général – semble donner raison au rapporteur, mais l'autre théorème, celui de bien-être, n'a de sens que dans une société où les individus sont censés se comporter à l'opposé du *self-denial* identifié par Mandeville comme le critère de la vertu. En fait le point est ambigu. Or, une prise de conscience existe aujourd'hui que de tels comportements, quoique rendus légitimes par la théorie économique, menacent la survie de notre espèce à moyen terme. La théorie économique, vue sous cet angle, s'apparente à un discours moral justifiant la poursuite égoïste par chacun de ses intérêts économiques. Ce n'est qu'en ce sens que la morale se dissimule dans le discours de la théorie économique.

Prétendre se couper de la morale, comme le veulent les économistes de la valeur, est encore une proposition morale !

L'idée augustinienne de la séparation des mondes de la grâce et de la nature humaine, déclinée en contradiction entre morale exigeante et désir de richesse, a été plus refoulée qu'effacée par l'essor de l'utilitarisme. L'auteur de la *Fable des abeilles*, de bonne ou de mauvaise foi, rend inconfortable ce refoulement en donnant au lecteur des arguments percutants. Le lecteur d'aujourd'hui, peu sensible à la pensée augustinienne mais concerné par la contradiction possible entre les valeurs utilitaristes et l'avenir de l'espèce humaine, peut, lui aussi, trouver vraiment paradoxal le couple vices *privés/bien public* une fois réinterprété. L'esprit d'entreprise et de concurrence, le goût de la réussite et du risque qui sont autant de vertus personnelles proclamées et révérees n'entraînent-elles pas l'humanité vers d'insurmontables difficultés ? Il nous faut alors retourner la formule de Mandeville pour la rendre actuelle. Sous sa forme inversée, *les vertus privées font le malheur public*, le paradoxe de Mandeville nous fait sentir la permanence de la contradiction entre morale et richesse.

C'est le désir (probablement utopique) de dépasser cette contradiction qui se fait jour chez tous les partisans de la modération de la consommation, de la prise en compte de la soutenabilité de la relation des hommes avec la nature et de la décroissance. La frugalité et le souci d'autrui deviennent alors des vertus. Serait-il possible de faire mentir le sous-titre, actualisé ou non, de la *Fable* en lui substituant *les vertus privées font le bien public* ? Il y a bien des raisons d'en douter.

L'illusoire autonomie de l'économie vis-à-vis du politique

Du point de vue du discours de l'économie politique, il y a plus grave dans la *Fable* que la dénonciation morale contenue dans son sous-titre. Qu'une société commerçante prospère ait des fondements moralement inavouables est embarrassant pour les chantres de la marche des nations vers l'opulence. Mais une telle vérité peut être glissée sous le tapis, plus ou moins discrètement en la diluant dans une philosophie utilitariste. Mais que cette combinaison de pulsions perverses et de prospérité économique ne relève pas d'un dessein du Créateur (providentiel ou non, selon l'idée que l'on s'en fait) mais, plus prosaïquement, de l'action manipulatrice de politiciens ou de législateurs est proprement insoutenable pour ceux des économistes qui croient à l'autonomie des relations

économiques vis-à-vis des instances politiques. C'est justement le thème général de *An Inquiry into the Origin of Moral Virtue*, texte incorporé à la *Fable des abeilles* dès 1714 et de *A Search into the Nature of Society* ajouté en 1723. En suivant ces textes, il n'est plus possible d'attribuer à la fatalité la difficulté qu'il y a, aujourd'hui comme hier, de concilier morale et recherche de la richesse ou de remercier la Providence pour avoir permis que les hommes moralement vulnérables puissent néanmoins connaître le bonheur terrestre en société. Révéler que la société commerçante est le résultat de la manipulation des individus par « d'habiles politiciens » (skilful politicians) c'est rendre suspect tout discours prétendant qu'il existe un domaine des relations sociales qu'il serait possible et souhaitable de soustraire à l'influence des gouvernements et de la politique. Mandeville soutient que les individus, à la suite de l'action manipulatrice des « législateurs et autres sages » (lawgivers and wise men), ont réprimé les pulsions qui auraient rendu impossible autrement la formation de la société. « La base de toutes les sociétés, c'est indubitablement le gouvernement. (...) Il en résulte évidemment que les créatures, pour s'élever à l'état de communauté, doivent en premier lieu être gouvernables » (II, p. 155) [5]. L'apparente privation de sens, propre à la société commerçante, a sa source dans la façon même dont cette société se constitue. Le mécanisme de la répression des passions mis en œuvre par les « habiles politiques » est suffisamment complexe et retors pour que les individus socialisés, selon Mandeville, n'en aient qu'une conscience aliénée et partielle.

Pour établir de telles propositions, Mandeville va prendre parti dans le débat portant sur une question symptomatique de la pensée moderne : la formation de la société à partir d'individus dans l'état de nature.

La formation de la société : une question symptomatique

N'est-il pas étrange de poser la question de la formation de la société quand il s'agit simplement d'observer et d'étudier ce qui s'y passe ? Ce n'est pas toujours de cette façon que les philosophes ou les économistes ont procédé. Ainsi, la plupart des auteurs classés à tort ou à raison comme « mercantilistes » ne se la posent pas et se contentent d'énoncer un ou deux principes généraux n'impliquant pas de réponse à une telle question. Par exemple, James Steuart, qui publie son *Inquiry* en 1767, met l'accent essentiellement sur la diversité des sociétés et des institutions. Les autorités politiques, résumées par le *statesman*,

doivent tenir compte de « l'esprit des peuples » propre à chaque nation afin que leur action soit efficace. Il observe aussi que la division du travail, est favorisée par la monnaie. Pour autant, il n'établit pas des propositions valables universellement, sauf à insister sur la multiplication de l'humanité et des espèces vivantes en général. Il n'élabore pas non plus une *genèse logique* de la société des hommes qui pourrait dévoiler sa nature profonde. Il écrit pourtant après la publication du *Léviathan* en 1651 (Ni Hobbes ni le Léviathan ne sont mentionnés dans l'Index de *l'Inquiry* de Steuart). Hobbes y formule de façon claire, sans doute pour la première fois, la question de la formation des sociétés humaines à partir des seuls individus de « l'état naturel » et lui apporte une réponse précise et rationnelle à défaut d'être convaincante.

Les économistes modernes la posent également, même s'ils n'ont pas toujours conscience de le faire lorsqu'ils établissent les hypothèses sous lesquelles un équilibre général existe. Dans cette vision, chaque individu est séparé des autres en ce qu'il se définit par des dotations et une fonction de préférences propres. Sur la base d'une information commune (les prix affichés dans le cas de concurrence parfaite), chacun détermine les actions qu'il désire. Mais rien ne se passe, aucune relation ne s'établit tant que ces actions désirées ne sont pas mutuellement compatibles. Ce n'est qu'à l'équilibre général qu'une société d'échanges volontaires se constitue. La genèse logique d'une telle société nous dit que ce sont les « forces du marché » qui conduisent les individus vers une situation d'équilibre général. Telle est la « vérité cachée » sous-jacente à la théorie économique moderne. La profession semble l'avoir oublié aujourd'hui tant les économistes sont absorbés par les études empiriques et leurs interventions en tant qu'experts. C'est pourtant cette « vérité cachée » qui confère à l'économie politique son prestige ou, à défaut, son hégémonie dans l'idéologie de nos sociétés.

Toutes ces interrogations sur la formation de la société à partir d'individus de l'état naturel sont le symptôme d'une évolution bien connue que Marcel Gauchet (2003) a nommée « sortie de la religion ». Les sociétés humaines cessent progressivement d'être conçues comme étant d'institution divine. Elles sont pensées de plus en plus comme le résultat des seules décisions individuelles. Les caractéristiques de l'espèce humaine qui sont censées favoriser sa socialisation prennent une grande importance dans un tel contexte. « Sortie de la religion » ne

veut pas dire nécessairement « sortie de la morale » ainsi que nous l'avons noté à propos du premier paradoxe apparent proposé par Mandeville. L'émancipation vis-à-vis de la religion est moins l'éviction de la morale que l'affirmation de *l'autonomie* de la société moderne par opposition à *l'hétéronomie* des sociétés traditionnelles. L'opposition de caractère entre les deux parties de *Two Treatises of Government* de Locke, paru en 1690, est exemplaire à cet égard. Les puissances invisibles, tels les dieux, n'y ont aucune part. S'interroger sur la nature de ces sociétés doit donc se faire à partir des seules relations que ses membres nouent entre eux.

De là naît une difficulté centrale pour la plupart des philosophies sociales liées à la « sortie de la religion » (dont relève l'économie politique fondamentale) : la question de la socialisation des hommes ne se pose que si l'on accepte de raisonner sur des hommes non (encore) sociaux en se demandant comment ils passent *de l'état d'individus naturels à celui de sujets d'une société*. Le risque de circularité d'une telle méthode est évident puisqu'un humain non socialisé est une pure abstraction difficilement concevable. Les seuls humains qu'il nous est donné d'observer sont socialisés et il faut donc reconstituer hypothétiquement les processus qui ont abouti à la formation simultanée des humains et de la société. C'est l'élaboration de ces processus qui produit les diverses significations que les sociétés se racontent à elles-mêmes. Il s'agit moins de décrire le fonctionnement effectif des dites sociétés que d'en proposer une interprétation permettant à ses membres de donner un sens à leur présence au monde. En bref, ce n'est pas de « physique sociale » dont il est question mais bien de philosophie sociale.

Hobbes (1651) avait répondu à la question de la formation de la société par le mythe du *contrat social* instaurant le Léviathan. Il s'était demandé comment les individus en leur *état naturel* avaient pu s'engager les uns vis-à-vis des autres et instituer un *Commonwealth*, c'est-à-dire une société organisée autour d'un État garantissant que les futurs contrats seront respectés. La réponse qu'il donne est connue : c'est en abdiquant librement une partie de leur liberté et de leurs droits au profit d'un Souverain (de préférence un monarque absolu) que les individus acquièrent la capacité de s'engager envers autrui. « Covenants without the Sword are but Words » (*Leviathan*, p. 223). La souveraineté exercée par le Léviathan est totale ; elle n'est limitée que par l'interdiction d'attenter à la vie des individus.

La méthode employée dans le *Léviathan* est entachée de circularité. Elle a été qualifiée de galiléenne par Macpherson (1971). Elle consiste à priver la société, telle que Hobbes l'observe au 17^{ème} siècle en Angleterre, de la garantie du respect des contrats. Il est aisé alors de montrer alors qu'elle n'est pas viable ainsi et de conclure qu'il faut une force contraignante, le Léviathan, qui oblige les individus à exécuter les contrats auxquels ils ont souscrit. Or ce sont précisément ces individus et eux seuls qui peuvent décider de s'obliger à respecter les contrats... par contrat ! La circularité ne peut être brisée que par un coup de force logique. La fondation du Léviathan est *logiquement antérieure* aux contrats qu'il s'agit de faire respecter. Elle repose donc sur une opération qui ne peut être un contrat ordinaire. Il s'agit du *contrat social* qui a valeur de constitution : *Le contrat social de Hobbes n'a en fait rien d'un contrat*. Il s'agit en fait de $\frac{n(n-1)}{2}$ contrats bilatéraux entre les n individus de l'état naturel conclus dans des termes identiques désignant l'individu ou le groupe d'individus entre les mains desquels chacun abandonne sa liberté. Grâce à ce tour de passe-passe, on explique la possibilité qu'existe une société analogue à celle de l'Angleterre au 17^{ème} siècle.

Le Léviathan ruine potentiellement le projet d'une science sociale tout en le fondant. Le caractère absolu que la souveraineté a chez Hobbes s'oppose à l'idée que la société obéisse à des lois objectives : c'est le souverain qui édicte les lois, c'est lui qui institue les règles du marché. Il n'y a pas de norme au-dessus de la loi positive qui la justifierait. Comment pourrait-il y avoir une science en présence d'une telle indétermination ? C'est peut-être ici que se révèle le paradoxe le plus remarquable de la pensée de Hobbes : elle est à la fois ce qui autorise une attitude objective vis-à-vis de la société – du fait que la société apparaît autonome car auto-instituée – et ce qui interdit d'en déduire des lois de fonctionnement obéissant à une norme supérieure. L'économie politique ultérieure ne suivra pas Hobbes sur ce point. Les économistes inventeront des normes auxquelles le marché est censé se conformer plus ou moins spontanément pour peu que le souverain ne s'en mêle pas. C'est ainsi que Ricardo et Sraffa construiront les prix de production et que Walras & Pareto inventeront l'équilibre général et l'optimum. Rien de tel chez Hobbes qui nous laisse confrontés à un souverain ne se distinguant pas clairement d'un tyran.

Toujours avant Mandeville, une réponse totalement opposée à celle de Hobbes avait été donnée par Shaftesbury (1711). Ou plutôt, la question avait été posée

sous une autre forme qui contenait la réponse : la sociabilité est innée chez l'homme. Dans *A Search into the Nature of Society*, Mandeville prend explicitement position contre Shaftesbury. Il prend la peine d'en avertir le lecteur. « The attentive Reader (...) will soon perceive that the two Systems cannot be more opposite than his Lordship's and mine » (p. 324). Après avoir admis que les notions que ce dernier met en avant « are a High Compliment to Human-Kind », il poursuit, faussement désolé, « What pity it is that they are not True » (I, p. 324).

Après Mandeville, la question est évacuée par Adam Smith qui la traite selon la logique édulcorée évoquée plus haut. Soutenir que « it is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest » (*Wealth of Nations*, I, pp. 26-27), revient à ignorer l'interrogation profonde et embarrassante de Mandeville – les pulsions égoïstes et perverses sont-elles au fondement des relations de commerce ? – en ne retenant qu'une formulation superficielle et relativement innocente évoquant des « intérêts » plutôt que des pulsions. Smith prend acte de l'existence de la société commerçante et n'évoque pour comprendre son origine que des arguments utilitaristes ne mettant pas en cause la respectabilité morale des individus. La division du travail – élément central emprunté à Mandeville – est elle-même le résultat de « the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another » (*Wealth of Nations*, I, p. 25). Certes, cette spécialisation n'est pas « originally the effect of any human wisdom » (idem), mais elle est probablement « the necessary consequence of the faculties of reason and speech » (idem). La fameuse citation sur l'intérêt personnel remplaçant la bienveillance supposée des individus renvoie à une société apaisée, commerçante, dans laquelle les individus poursuivent tranquillement leur avantage en échangeant sur une base volontaire avec autrui. Nous sommes bien loin des horreurs préférées par Mandeville dont le récit est difficile à entendre pour les individus tentés de justifier moralement la société commerçante.

L'économie politique contemporaine traite cette question de façon rigoureuse et contestable à la fois, ou, plus exactement, qui peut être contestée parce que rigoureuse dans ses modèles fondamentaux qui en font voir les limites. La société, c'est-à-dire les relations entre individus, n'existe qu'à l'équilibre. Ce sont les théorèmes d'existence de l'équilibre qui rendent concevable la société mais les processus par lesquels ces équilibres peuvent s'établir demeurent informulés.

Une riche littérature s'était emparée de cette question dans les années 1960 et 1970 mais n'a pu aboutir qu'à des théorèmes négatifs (voir Fisher 1983 pour un état de la question). Ce domaine de recherche a été déserté depuis, à part quelques tentatives isolées et d'un abord très difficile. La genèse logique d'une société d'échanges généralisés n'a donc pas pu être formulée de façon satisfaisante aux yeux mêmes de la profession plus de deux siècles et demi après Adam Smith. Elle est restée une « vérité cachée » admise de façon implicite en dépit des échecs répétés à la démontrer.

Comment Mandeville affronte-t-il cette épineuse question de la formation de la société à partir des seuls individus ? En élaborant une histoire ou une *théorie de l'évolution* qui conduit le lecteur de l'homme à l'état sauvage à l'homme en société. Il évoque longuement dans les derniers *Dialogues* de la deuxième partie de la *Fable* une évolution en trois stades : (i) protection contre les bêtes sauvages qui conduirait à un équilibre de biodiversité (ii) protection de chacun contre chacun, c'est-à-dire du « danger où les hommes sont exposés les uns par les autres » ; c'est l'invention des châtiments (iii) l'invention de l'écriture : les lois écrites (selon Carrive (1980), c'est le moment où la supériorité de l'entendement des êtres humains sur celui des animaux n'est pas un frein pour la sociabilité » (p. 54)). Du point de vue de la plausibilité, l'histoire de Mandeville est très nettement supérieure à celle de Hobbes. Elle peut même être confrontée aux enseignements des historiens et anthropologues. Les remarques et analyses de Mandeville sont incroyablement intéressantes pour le lecteur d'aujourd'hui. Nous n'en parlerons néanmoins pas [6] car elles concernent peu la question à laquelle nous avons décidé de nous tenir qui est celle de l'autonomie de la société commerçante par rapport à une instance politique surplombant les individus.

Comme bien souvent, l'histoire qui est racontée sous la forme d'une généalogie est l'occasion d'une mise en évidence des éléments structurant la société telle qu'elle existe une fois établie. Aussi, quel que soit l'intérêt des observations de Mandeville sur la genèse historique des sociétés humaines, nous nous limiterons à l'analyse des forces qui, selon lui, font tenir ensemble les individus en dépit de toutes les tendances centrifuges qui paraissent devoir s'y opposer.

La possibilité de la société selon Mandeville

L'homme vit en société alors que, « aucune espèce animale n'est, sans le frein du gouvernement, moins capable de s'accorder en foules nombreuses que l'espèce humaine. (...) Mais parce que c'est un animal d'un égoïsme et d'une obstination, aussi bien que d'une ruse extraordinaire, on peut bien le dompter par une force supérieure, mais il est impossible par la violence seule de le rendre traitable et de lui faire accepter les progrès dont il est capable » (I, 43). [7] Ses passions innées devraient rendre improbable la vie en société et d'autant plus improbable que la société dont il s'agit, l'Angleterre du premier tiers du 18^{ème} siècle, est modérée dans tous ses aspects et nullement autoritaire ou dictatoriale. En d'autres termes, indépendamment du fait de savoir si les vices privés dans les relations commerciales conduisent ou non à la prospérité une fois qu'elles sont établies, une question plus fondamentale doit être élucidée : *comment des relations commerciales peuvent être concevables entre les individus les moins capables de vivre en société en raison de leurs tendances perverses ?*

À maintes reprises, Mandeville affirme et réaffirme que ce sont les politiciens et les législateurs (*Lawgivers*) qui ont conduit et permis le processus de socialisation. Dès la préface de la *Fable*, il dit que son ouvrage montre « les vices des individus qu'un gouvernement adroit a fait servir à la grandeur et au bonheur terrestre du tout » (I, p. 25). [8] Le rôle de ces « habiles politiques » est fondamental. Sans eux le processus de socialisation évoqué par Mandeville cesse d'être intelligible mais, avec eux il devient ambigu. Quel est le sens de l'indispensable présence de ces « habiles politiques » ?

La présence des Lawgivers

Le lecteur d'aujourd'hui ne peut manquer d'être frappé par les affirmations récurrentes selon lesquelles ce sont les « habiles politiques » ou le « gouvernement » qui sont à la manœuvre et que ce sont bien eux qui ont l'initiative. On les retrouve un peu partout dans les deux parties de la *Fable*, dès la *Préface* (I, p. 25), dans les *Recherches sur l'origine de la vertu morale* (I, p.43, p. 46, p. 116, p. 144, p. 160, p. 168) et dans les *Dialogues* (II, p. 155, p. 263), pour s'en tenir à quelques exemples parmi d'autres.

Que signifie cette insistance ? S'agit-il de dénoncer *par avance* la vanité de la conviction des économistes de la valeur qui défendent le caractère autonome des

relations économiques ? Ce ne peut être, bien sûr, la position de Mandeville qui ne pose pas explicitement la question de l'autonomie ou de l'hétéronomie de la société. Il se contente d'écarter l'éventualité d'une formation instantanée, comme par miracle. Mais le lecteur d'aujourd'hui peut interpréter rétrospectivement cette omniprésence des « législateurs » comme l'affirmation de l'impossible émancipation des relations commerçantes vis-à-vis d'une instance extérieure, en l'occurrence du politique.

L'hypothèse que l'on peut avancer est que l'invocation des « habiles politiques » est le symptôme dans le discours de Mandeville (et sans doute de tout discours) de l'impossible éviction de toute instance surplombante dès qu'il porte sur la genèse logique de la société. Une telle hypothèse se soutient de l'échec, répété de siècle en siècle, des théories politiques ou économiques à fonder rationnellement un collectif ou une société sur les seules relations volontaires des individus. La circularité mise en évidence plus haut à propos de Hobbes se retrouve dans les théories économiques lorsqu'elles prétendent que l'économie, tel le baron de Münchhausen qui se soutenait dans les airs en tirant sur les lacets de ses bottes, procède des seuls individus qui ont décidé de la former en concluant des contrats respectant les valeurs de l'équilibre général. Les théories économiques modernes reposent toujours sur des hypothèses institutionnelles (il faut entendre par là des hypothèses qui ne portent pas sur les individus eux-mêmes). L'affichage des prix en concurrence parfaite et la « loi de l'offre et de la demande » sont des exemples bien visibles. Soumettre la résolution des systèmes d'équations à des conditions d'équilibre, sans pouvoir élaborer les processus dynamiques qui y conduisent, en est un exemple plus subtil.

À défaut de parvenir à un discours cohérent sur la formation de la société qui ne ferait intervenir que des individus non encore socialisés, il faut bien invoquer une instance surplombante ou, si l'on y répugne, présupposer un élément à partir duquel la socialisation va pouvoir d'effectuer. Cet élément ici est l'existence des « habiles politiques et législateurs ». Mandeville ne prend pas la peine de justifier leur présence. Ils existent et cela suffit. Le lecteur peut penser qu'il s'agit d'individus particulièrement rusés et ambitieux mais la façon même dont ils acquièrent la position qui est la leur n'est pas mentionnée.

Le fait que Mandeville n'attribue aucun statut à ces « législateurs » est gênant car il affecte négativement l'intelligibilité de sa thèse. C'est dans cette absence

que se loge l'interprétation de Hayek qui, par ailleurs, peut s'appuyer sur une proposition triviale de toute théorie évolutionniste : l'état présent de la société est nécessairement la conséquence d'une évolution dont le résultat n'est ni prévu ni explicitement désiré par les individus. C'est ce qui se passe dans « l'ordre spontané » mais aussi dans les modèles dynamiques (« constructivistes ») lorsqu'ils présentent des « effets de sentier ». Mais que ce résultat n'ait pas été voulu ne signifie pas que certains individus n'aient pas joué un rôle décisif sans que l'on puisse expliquer ce qui leur a conféré cette capacité de le faire ni les raisons pour lesquelles ils n'ont pas obtenu le résultat qu'ils souhaitent atteindre. « Les hommes font l'histoire qu'ils veulent mais ils ne veulent pas l'histoire qu'ils font ». Cette affirmation de Marx semble *a priori* compatible avec la thèse de Hayek ! Mais les hommes ne font pas tous également l'histoire. Orwell nous a enseigné que certains « sont plus égaux que d'autres ». Le discours de Mandeville ne place pas « les législateurs et habiles politiques » sur le même plan que les individus. Les premiers ont la capacité de manipuler les passions des seconds, l'inverse ne semble pas possible.

Il convient de ne pas se méprendre pour autant : l'omniprésence des « législateurs » dans le récit ne signifie pas que la société est politique ni que le gouvernement doit intervenir continuellement dans les relations commerciales. Sur ce dernier point, la position de Mandeville dépend beaucoup du problème examiné et il n'est pas difficile de trouver des citations allant dans un sens non-interventionniste – la liberté de conscience comme la liberté de commercer est favorable à la prospérité (Mandeville est d'origine hollandaise) – et dans un sens contraire – le gouvernement doit s'assurer que l'équilibre de la balance commerciale est atteint ou favorable. Mais là n'est pas le point essentiel. Penser que Mandeville a une théorie politique de la formation de la société serait penser que la distinction entre politique et économique fait sens pour lui. C'est oublier que cette distinction familière pour nous n'a de sens que pour un économiste sous l'emprise de la théorie de la valeur. Ce n'est qu'avec l'élaboration des théories de la valeur qui interprètent les relations entre les hommes comme se faisant *à travers les choses* qu'il est possible de définir les relations économiques (l'échange, la production) [9]. Dans les écrits de Mandeville, la *Fable* comprise, les relations entre les hommes sont *directes* ; elles sont personnelles et/ou monétaires. Nous y reviendrons un peu plus loin après avoir un peu explicité la manipulation des passions par les « habiles politiques ».

Les passions et leur manipulation par les Lawgivers

Mandeville parle de *passions* lorsqu'il analyse l'homme en dehors de la société – la peur, la colère, la pitié, l'orgueil en sont des exemples notables – et de *vices* lorsqu'il est socialisé – il s'agit alors de l'ambition, de la cupidité, de l'hypocrisie, du goût pour le luxe, etc. Les vices privés sont la forme sociale des passions individuelles lorsque celles-ci, dûment domestiquées et manipulées, ont été rendues compatibles avec l'état social.

« Pour introduire, de surcroît, de l'émulation parmi les hommes ils [les législateurs] ont divisé l'espèce entière en deux classes très différentes. L'une consistait en gens vils, aux préoccupations basses, qui toujours à la recherche de jouissances immédiates, étaient totalement incapables d'abnégation, et qui, dénués de considération pour le bien d'autrui, n'avaient pas de but plus noble que leur avantage particulier. (...) l'autre classe était faite de créatures nobles à l'esprit élevé, qui, exemptes d'un égoïsme sordide (...) [Ils] s'opposaient avec l'aide de la raison à leurs inclinations les plus violentes, et se faisaient à eux-mêmes une guerre continuelle, ils visaient à rien de moins qu'à assurer le bien public et à conquérir leur propre passion. » (I, pp. 44-45) [10]

L'orgueil (*Pride*) est le vice principal permettant aux individus moralement supérieurs de maîtriser leurs pulsions. Même quand il est question d'évoquer des individus à haute valeur morale, Mandeville met en avant des motivations peu avouables car intéressées le plus souvent, que l'on peut résumer par le *Self-liking*. Aucun individu n'est véritablement vertueux car personne n'est véritablement capable de l'abnégation de soi (self-denial).

La division en deux classes est le fait des « habiles politiciens ». Elle permet à Mandeville d'expliquer comment les individus les plus vils sont prêts à tout, pour satisfaire leur orgueil (passion qu'ils partagent avec les autres) et pour être reconnus comme relevant de la classe la plus haute moralement. Il ne s'agit pas d'une stratification sociale selon la richesse, le mérite ou toute autre considération mais plutôt d'une simple catégorisation morale ayant peu à voir avec une quelconque sociologie avant l'heure. Elle permet d'exposer commodément le mécanisme de la manipulation des passions par « les politiciens et les législateurs ». Ces derniers persuadent les individus du premier type que la limitation, la dissimulation ou la répression de leurs pulsions valent la peine

car elles ont une contrepartie particulièrement précieuse, à savoir passer aux yeux d'autrui pour des individus du second type. « Le principal but, donc, que se sont proposé les législateurs et autres sages qui ont travaillé à établir la société, a été de faire croire aux gens qu'ils avaient à gouverner qu'il était plus avantageux pour chacun de dompter ses appétits que de leur donner libre cours, et qu'il valait mieux pour lui veiller à l'intérêt public qu'à ce qui lui semblerait son intérêt particulier » (I, p. 43). [11]

Mais quel est cet avantage que font miroiter ces « législateurs et autres sages » ? Il n'y en a pas de tangibles soutient Mandeville. Mais l'homme est ainsi fait que l'orgueil (et son opposé, la honte), « inséparable de son essence », lui fait tellement rechercher l'approbation et l'estime d'autrui qu'il est prêt à en payer le prix, c'est-à-dire la domestication de ses pulsions. Aussi les politiciens, qui se sont montrés les plus habiles à diriger les autres, ont été obligés d'inventer une récompense imaginaire qui ne leur coûtaient rien mais qui était susceptible de plaire à ceux qui la recevraient. La flatterie et les louanges, la bonne réputation aux yeux d'autrui sont cette récompense. Être rangé par l'opinion dans la classe des natures morales et estimables vaut bien les efforts dépensés pour y parvenir.

Mais la plupart des individus ne vont pas pouvoir lutter véritablement contre leurs tendances perverses et égoïstes. À défaut, ils vont simuler et entreprendre de passer pour tels aux yeux d'autrui en déguisant leur véritable nature. « Voilà quelle a été (ou du moins quelle aurait pu être) la façon dont l'homme sauvage a été dompté. D'où il est évident que les premiers rudiments de la morale, introduits par d'habiles politiques pour rendre les hommes utiles les uns aux autres aussi bien que dociles, ont été principalement inventés pour permettre aux ambitieux de tirer d'eux profit, et d'en gouverner de très grands nombres avec plus de facilité et de sécurité » (I, p. 46). [12] Mais une telle stratégie incite les individus à dissimuler et à pratiquer l'hypocrisie à une vaste échelle. Laetitia Ramelet (2017) en distingue deux grandes sortes. La première est l'hypocrisie stratégique qui est consciente et manipulatrice prenant son origine dans l'orgueil. La seconde, plus originale et qui sera évoquée plus loin, est l'hypocrisie « liée à une inconsistance inconsciente ». L'individu, à force de se contrefaire pour éviter la réprobation finit par s'auto-illusionner sur ce qu'il est. Tel le menteur invétéré qui finit par croire à ses mensonges, l'individu socialisé a perdu la souvenir de la répression de ses passions et peut se penser vertueux de bonne foi. D'ailleurs, les appellations de vice et de vertu dérivent de façon circulaire de

cette manipulation générale dont Mandeville dément qu'elle soit liée à la religion : « je ne parle pas des juifs ou des chrétiens, mais de l'homme dans l'état de nature et dans l'ignorance de la vraie divinité » (I, p. 47). [13]

C'est en raison de la diffusion, par les politiciens, des valeurs morales revendiquées par les individus du deuxième type (les « vertueux » par orgueil) au sein de l'autre classe que les relations de commerce vont être rendues possibles. Ayant toujours l'autorité des politiciens de leur côté, les individus de la plus haute classe morale voient leurs valeurs s'imposer aux autres individus. Soucieux de leur réputation et de l'approbation d'autrui, ceux-ci vont juger que les efforts pour dominer, ou au moins paraître dominer, leurs passions sont correctement rémunérées par la satisfaction de voir leurs actions reconnues et approuvées par autrui. La flatterie, la vanité, l'orgueil sont les ressorts de cette manipulation. La domestication des pulsions et la possibilité d'adopter de multiples stratégies pour passer aux yeux d'autrui pour ce qu'on n'est pas, et pour ce que l'on pense que les autres désirent et approuvent, rendent possible des relations entre individus qui ne soient pas fondées exclusivement sur la force brute et la violence. Le respect des contrats devient concevable ainsi que sa coexistence avec toutes les velléités de tricherie et de tromperie suscitées par le désir de chacun de duper autrui sans se faire prendre.

Le récit que fait Mandeville de l'émergence des relations sociales compatibles avec le commerce est assez sombre. L'homme est certes distingué des autres animaux mais sa supériorité ne semble pas relever du dessein grandiose du Créateur. L'homme diffère des autres espèces, entre autres, par sa ruse, son obstination et par l'intensité de ses passions et pulsions. Mandeville n'invoque pas, comme le fera Quesnay, l'opposition censée exister entre la liberté animale marquée par l'utilitarisme – rechercher le plaisir et fuir la douleur – et la liberté humaine – éclairée par Dieu et la raison. S'il l'avait fait, il aurait produit une vision normative de l'économie ayant avec la morale un rapport de continuité et non d'opposition. Selon Quesnay, la liberté humaine se soustrait aux pulsions égoïstes car chacun, instruit du caractère providentiel de l'ordre naturel, ne peut faire autrement que de s'y conformer volontairement. On a là une version extrême, totalitaire peut-on dire, d'une Providence qui, pour d'autres, s'exprimera par le théorème du bien-être qui nous assure, sous des conditions précises, que l'équilibre général concurrentiel est un optimum. Il n'y a aucune

trace de telles normes chez Mandeville pour qui « the hunting after this Pulchrum & Honestum is not much better than a Wild-Goose-Chase » (I, p. 331). « There is no such thing as a summum bonum. All such principles of conduct as honour are chimeras » commente Kaye (1924, p. lvi).

Cette réflexion nous conduit à évoquer l'idée de la Providence et de son rôle dans la *Fable* sans prétendre pour autant déterminer le « vrai » de cette notion dans la pensée de Mandeville. Il s'agit plus modestement de suggérer que la Providence ne peut pas être invoquée à la façon dont elle le fut et l'est encore par ceux qui pensent que l'ordre du monde est le meilleur possible et, plus précisément, par les économistes qui s'émerveillent ou s'autorisent du *théorème du bien-être* conférant aux équilibres des propriétés d'optimalité sociale. Si Mandeville invoque à maintes reprises la Providence c'est le plus souvent pour constater que le monde est tel qu'il est, sans que l'on puisse qualifier de bonne ou mauvaise l'intention divine. À propos des guerres et autres calamités qui affectent les sociétés humaines, il déclare par la bouche de son porte-parole *Cleomene* dans le *Cinquième dialogue* : « ... à moins d'imaginer que le monde n'est pas gouverné par la Providence, il faut croire que les guerres, et toutes les calamités que nous font souffrir les hommes et les bêtes, comme les pestes et toutes les autres maladies, sont placées sous une sage direction qui est insondable » (II, p. 214). [14] D'autres mondes auraient pu être envisageables. Mandeville ne peut s'empêcher de jeter une pierre dans le jardin de Shaftesbury et des partisans de la sociabilité innée des hommes en imaginant une société reposant sur l'amour des uns pour les autres. Dans une telle société, « tous les hommes auraient été niveleurs [allusion aux *Levellers* de l'époque], le gouvernement aurait été inutile et il n'y aurait pas pu y avoir grande animation dans le monde » (II, p. 212). [15] Mais, quelle qu'ait pu être l'intention du Créateur, « il est ridicule de penser que l'univers a été fait à cause de nous » (II, p. 213). [16] Si l'esprit du temps et la prudence conduisent Mandeville à parler de la Providence, l'élévation et la lucidité de sa pensée lui interdisent de l'asservir à quelque autosatisfaction ou complaisance que ce soit. Comment pourrait-il en être autrement chez un penseur qui s'est plu à démystifier les croyances les plus communes et les lieux communs les plus intéressés ? De même, à propos de la prédestination, Mandeville esquive : « Mais ce mot de prédestiné a fait tant de vacarme dans le monde, et la chose elle-même a été

cause de tant de querelles funestes, et est si incompréhensible, que je suis décidé à ne jamais entrer dans une discussion là-dessus » (II, p. 195).

Ainsi, selon Mandeville, la société commerçante advient au terme de stratégies individuelles peu glorieuses moralement et d'une manipulation par les politiciens dont les motivations, sont comme celles de la plupart des individus, la recherche de la gloire, du pouvoir et des honneurs. Les humains renoncent à faire ce que commande leur nature profonde s'ils pensent obtenir de la société une récompense jugée équivalente. La société commerçante reposerait ainsi sur un échange bien particulier, constitutionnel pourrait-on dire. Mais il ne s'agit pas là d'un échange véritable que l'on pourrait penser de façon utilitariste. De même que le « contrat social » de Hobbes n'est pas un contrat mais ce qui permet aux contrats d'être conclus, de même l'équivalence dont il est question ici n'est pas de celle qui se constate sur un marché mais de celle qui permet aux relations de commerce de s'instituer. L'équivalent dont parle Mandeville ne s'établit pas par des contrats mais est reconnu dans les consciences (et sans doute aussi dans l'inconscient) des individus. D'ailleurs, il s'agit d'une équivalence trompeuse car la récompense qu'obtiennent les individus « en échange » de la domination de leurs pulsions est illusoire, nous prévient Mandeville.

Si les relations commerçantes sont concevables c'est parce que les « habiles politiciens » ont fait en sorte que les individus domestiquent les passions qui auraient rendu les relations commerciales impossibles. Mais la domestication de ces passions ne conduit nullement à une société idyllique d'échanges dans laquelle les individus observeraient scrupuleusement un principe de réciprocité. Elle conduit plutôt à des relations excluant la violence ouverte mais non les attitudes hypocrites manipulatrices adoptées par chacun en vue d'obtenir d'autrui, autrement que par la force pure, un avantage personnel. Pour le dire autrement, et en rupture avec ce que l'emprise des théories économiques fondées sur la valeur nous incite à penser, les relations de commerce chez Mandeville ne sont pas conçues en termes d'échange, de valeur ou de marché. Il y a là, à nos yeux d'économistes formés à la théorie de la valeur, une étrangeté qu'il convient d'examiner.

Les relations de commerce selon Mandeville

Les économistes ont souvent lu la *Fable des abeilles* comme annonçant certains développements ultérieurs de l'analyse économique. Hayek et Keynes – que l'on n'associe que pour souligner leur rivalité – y ont trouvé la première formulation de la théorie de l'ordre spontané, pour l'un, et l'exposé du paradoxe de l'épargne pour l'autre. C'est une autre lecture qui est proposée ici, fondée sur un anachronisme – Mandeville comme critique par anticipation d'une approche par la valeur non encore élaborée à l'époque – et sur le refus d'un autre – lire Mandeville comme s'il souscrivait implicitement à une approche qu'il ne connaissait pas. La proximité que cherchent à établir les tenants de cette interprétation de Mandeville avec les théoriciens de la valeur tels qu'Adam Smith et ses successeurs repose sur un malentendu. Une des raisons intellectuelles de ce malentendu –distincte des raisons idéologiques qui ne manquent pas comme faire oublier les fondements peu glorieux des sociétés commerçantes – est *la sous-estimation de la rupture dans la façon de penser l'économie due à Adam Smith*.

Oublier la théorie de la valeur

On n'insistera jamais assez sur le fait que le développement de l'approche par la valeur a éclipsé une autre façon de considérer les relations de commerce. Mandeville relève davantage de cette conception antérieure, combattue de façon systématique par Adam Smith [17] que de la vision moderne à laquelle nous adhérons souvent de façon non critique. Que les relations de commerce ne procèdent pas d'un ordre spontané mais d'une manipulation par des politiciens est bien sûr dérangeant pour des économistes partisans d'une non-intervention du Prince et qui ont une vocation à la science. Mais qu'elles ne s'analysent pas en termes d'échange ou de marché, à la différence de ce qui sera pensé ultérieurement par les économistes de la valeur, mais en termes de manipulation, l'est sans doute encore davantage.

Ce point est difficile car il oblige à prendre du recul par rapport aux catégories qui nous paraissent tellement évidentes que l'on songe rarement à les interroger. Paradoxe là encore, c'est en prenant appui sur les acquis récents de la théorie économique que l'on peut y parvenir, ce qui encourt le reproche d'anachronisme,

péché capital en histoire de la pensée économique. Cela vaut néanmoins la peine de le commettre.

On doit, en effet, se demander jusqu'à quel point l'échange est une catégorie adéquate pour comprendre ce que nous raconte Mandeville. Adopter une telle attitude de doute n'est pas facile car, aujourd'hui, relations de commerce et échanges sont pratiquement synonymes. Ce n'est pas le cas pour Mandeville, qui écrit dans un autre contexte intellectuel et qui ne soumet les actions humaines à aucun principe transcendant. Or la notion d'échange ne prend son sens que par rapport à un principe supérieur – l'équivalence qui est censée le réguler, équivalence reposant sur l'adhésion volontaire et éclairée aux termes des contrats. C'est ce principe qui lui donne sa signification profonde et qui est l'objet de la théorie de la valeur. Les relations économiques ne deviennent telles, c'est-à-dire distinctes et autonomes par rapport autres relations sociales, que rapportées à cette idée de valeur et à la règle d'équivalence qui leur donne leur propre consistance. Ce principe peut être normatif – l'échange doit s'y conformer (théorie du juste prix) – et/ou explicatif – l'échange respecte une équivalence en termes de travail, de quantité de terre ou d'égalité entre taux marginaux de transformation et de substitution pour tous les individus. Or, rien de tel chez Mandeville, pour qui les relations de commerce entre les humains sont *indistinctement politiques et économiques* et où la richesse est à la fois jouissance personnelle et position hiérarchique.

Mais, si l'échange, au sens fort, est absent ne peut-on pas le remplacer par la force dans la représentation des relations économiques ? En fait, et là est le point crucial, une telle substitution serait illusoire. Car la force, ou prédation, ne diffère pas du consentement mutuel, ou échange volontaire, dans les effets produits sur l'ensemble de l'économie. Tel est l'enseignement paradoxal de travaux récents.

Les relations entre individus à propos de la richesse, peuvent être pensées selon deux principes *a priori* opposés. Le premier repose sur une symétrie ; c'est *l'échange volontaire*. Il implique un accord des deux parties qui établit l'équivalence de valeur entre les biens échangés. Le second est asymétrique, *la prédation*. Il ne requiert que la volonté d'une seule partie, le prédateur. Or, il a été montré récemment par Piccione & Rubinstein (2007) dans le cadre de la théorie de l'équilibre général concurrentiel, que l'échange volontaire et la

prédation produisaient des économies ayant les mêmes propriétés fondamentales. *Économie de la jungle ou économie de marché admettent toutes deux l'existence et la Pareto-optimalité de l'équilibre général !* Ce résultat vaut la peine que l'on y consacre un bref développement même s'il n'est pas possible dans le cadre de cet article d'en détailler la démonstration. En effet, ce résultat permet de prendre du recul et de mieux comprendre la nature des relations de commerce évoquées par Mandeville.

Piccione & Rubinstein (2007) ont montré que l'échange volontaire comme la prédation, qui permet aux individus mieux classés en termes de force de s'emparer d'une partie des allocations de ceux qui sont moins bien classés, étaient tous deux compatibles avec les deux théorèmes fondamentaux de la théorie de l'équilibre général concurrentiel, existence et Pareto-optimalité de l'équilibre. L'interprétation de cette similitude de propriétés entre deux relations *a priori* radicalement opposées est assez simple : le classement *a priori* des individus selon leur pouvoir de prédation, d'une part, et l'importance relative des *dotations initiales* dans l'économie d'échanges, d'autre part, jouent des rôles comparables dans la détermination des allocations individuelles : ils indiquent des *capacités d'intervention des individus les uns vis-à-vis des autres*. Que ce soit par l'échange ou la prédation ce qui importe est la capacité de s'emparer des richesses selon une règle prédéterminée. L'échange volontaire est l'une des règles possibles, celle pour laquelle les dotations initiales sont décisives. Sous l'emprise de l'approche par la valeur, c'est celle que l'on retient. Elle a la vertu d'être pacifique, ce qui le recommande aux partisans du « doux commerce ». Un analyste plus cynique décèlera sous l'apparence de l'économie d'échange ce qu'elle pourrait être réellement, une économie de la prédation ou de la jungle. Plus précisément, si l'on retient l'autre règle possible, la prédation, on peut obtenir le même résultat. Mandeville en aurait sans doute été particulièrement heureux !

Mais, comme on sait, ce n'est pas la voie qu'il emprunte. Ni force pure, ni échange volontaire, c'est une tierce possibilité qu'en fait il faut envisager ! Ni la force, dont Mandeville pense qu'elle n'est pas suffisante à rendre compte des relations de commerce, ni l'échange volontaire, dont la théorie ne sera élaborée que plus tard par Turgot et Adam Smith. Appelons *achat/vente* cette tierce possibilité familière à Mandeville comme à nous tous aujourd'hui. Elle apparaît avec la monnaie (dont les théoriciens de la valeur proposent de se débarrasser pour

accéder à la vérité de l'échange). Les opérations d'achat/vente sont irréductibles à l'échange volontaire (elles n'obéissent pas à un principe d'équivalence car la monnaie n'y a pas le statut d'un bien) comme à la prédation (elles impliquent un consentement entre celui qui paie et celui qui est payé). Ce qui joue un rôle comparable respectivement aux dotations initiales dans l'échange et à la hiérarchie dans la prédation, est *la disposition ou l'accès plus ou moins facile aux moyens de paiement*. Le point significatif ici est l'émission des moyens de paiement et la place de chacun vis-à-vis de cette émission.

En effet, que les moyens de paiement soient obtenus auprès d'un Hôtel des monnaies contre du métal précieux ou qu'ils le soient par monétisation du capital par du crédit auprès de banques, le montant d'unités de compte obtenu est la mesure de la capacité des individus à faire des opérations d'achat/vente dans une économie où les individus choisissent librement les activités dans lesquelles ils se spécialisent. Or, l'émission des moyens de paiement, par laquelle s'acquiert cette capacité d'intervention vis-à-vis d'autrui est une opération particulière. Elle n'est pas plus un échange qu'un achat/vente. Je me permets de renvoyer à Cartelier 2018 pour une justification détaillée. Elle manifeste la présence inéliminable d'une instance en surplomb : l'émetteur des moyens de paiement.

Ce qui précède ne doit évidemment rien à Mandeville qui ne s'en préoccupe pas. Mais, anachronisme pour anachronisme, on ne doit pas oublier que si l'auteur de la *Fable des abeilles* ne connaît pas les travaux de Piccione & Rubinstein (2007), il ne connaît pas non plus les développements théoriques sur la valeur et sur l'échange qui, d'Adam Smith à Gérard Debreu, constitueront la base théorique de la pensée économique moderne. Il est donc raisonnable de se déprendre d'habitudes intellectuelles associées à une approche de la valeur dominante aujourd'hui mais encore balbutiante dans le premier tiers du 18^{ème} siècle. Mandeville raisonne sur des relations faisant intervenir la monnaie, celles-là mêmes que Smith nous invitera plus tard à écarter pour accéder à la valeur réelle fondée sur le travail.

Un exercice de lecture intéressant serait le commentaire d'un long passage du *Sixième Dialogue* dans lequel théoriciens modernes de la valeur et partisans de l'analyse monétaire peuvent trouver des arguments pour tirer Mandeville vers leurs points de vue respectifs. Mandeville y évoque le « troc constant d'une chose contre l'autre » et le fait que « l'argent prévient et supprime toutes ces difficultés

en constituant une récompense digne d'être acceptée pour tous les services que les hommes se rendent les uns aux autres » (II, p. 285). [18] Le lecteur d'aujourd'hui, frotté à la théorie monétaire, trouvera ici une anticipation de la conception de la monnaie comme remède aux inconvénients du troc, typique de la théorie de la valeur. Il négligera le fait que les « choses » dont parle Mandeville ne sont pas les « biens » de la théorie de la valeur et que la monnaie a dans son texte une portée bien plus générale que d'être une simple option d'organisation des échanges. « L'invention de l'argent me semble une chose plus adroitement adaptée à la tendance entière de notre nature qu'aucune autre inventée par les hommes. Il n'y a pas de plus grand remède à la paresse ou à l'entêtement ; et c'est avec stupéfaction que j'ai vu quelle promptitude et quel empressement il conduit souvent les plus fiers à mettre dans les hommages qu'ils rendent à leurs inférieurs » (II, p. 288). [19] La monnaie se place au-dessus de la vertu. Lire cette partie du *Sixième Dialogue* sans le formatage de l'approche de la valeur rétablit l'importance que la monnaie a aux yeux de Mandeville dans la société commerçante. Elle n'y est pas une option mais une condition même d'existence de la société.

Il faut sans doute se faire une raison : ce n'est pas en rapportant la *Fable des abeilles* aux catégories développées après la révolution due à la *Richesse des nations* que l'on fera justice à Mandeville. C'est, au contraire, en soulignant chez Mandeville ce qui ne se trouve pas chez les auteurs ultérieurs se situant dans la lignée d'Adam Smith que l'on peut espérer entendre ce qu'il essaie de nous dire.

Or, que nous dit Mandeville à propos de la société commerçante, celle dans laquelle il vit et qu'il observe ? Que les relations de commerce sont caractérisées par la volonté de duper habilement autrui d'une façon ou d'une autre. Pire, c'est le commerce lui-même qui favorise ce comportement qu'on ne trouverait pas, ou moins, dans des sociétés frugales. « Jamais les grandes richesses et les trésors de l'étranger ne daigneront venir là où on ne laisse pas entrer en même temps leurs inséparables compagnons, la cupidité et le luxe. Là où on fait beaucoup de commerce, la malhonnêteté fait intrusion » (I, p. 144). [20]

Les paiements en monnaie, qui s'enregistrent dans les comptabilités, témoignent aux yeux d'autrui des résultats obtenus par les divers moyens de manipulation qui excluent une quelconque régulation par un principe d'équivalence. De façon générale, Mandeville ne distingue pas les relations de commerce, qui seraient

fondées, dans notre esprit, sur l'équivalence, et les autres, qui relèveraient de la justice pénale. Toutes les relations humaines relatives à la richesse – ce qui laisse peu d'entre elles en dehors car la richesse va avec la gloire – sont évoquées indistinctement par Mandeville.

La manipulation généralisée

Débarrassés du spectre de la valeur comme de celui de la force pure, nous pouvons comprendre comment Mandeville nous présente et nous décrypte les relations entre les individus d'une société commerçante. Un mot les résume, celui de *manipulation*. Nous avons noté plus haut que la société elle-même était pensée par Mandeville comme le résultat de la manipulation des individus par les « législateurs et habiles politiciens ». Dans la continuité de cette inspiration, la manipulation est aussi ce qui caractérise les relations entre les individus.

La manipulation n'est pas la concurrence de la théorie économique

Il importe d'abord de bien comprendre que la manipulation dont il est question a peu à voir avec la concurrence décrite par la théorie économique. La concurrence est définie par des règles précises. L'information des individus étant donnée, la maximisation de l'utilité ou du profit se fait dans le respect de diverses contraintes. Certaines sont explicites (contraintes budgétaires), d'autres sont implicites (respect de la propriété et des contrats). La concurrence pour les économistes s'exerce, et ceci est bien logique, à l'intérieur du cadre qui est celui de l'économie ; elle ne le remet pas en question. Fondamentalement, dans les situations les plus diverses de concurrence, les comportements des individus sont prévisibles, voire prévus, et leur résultat parfaitement déterminé, non seulement par le théoricien mais, dans certains modèles, par les individus eux-mêmes (anticipations rationnelles). Ce n'est pas le cas de la manipulation qui ne résulte pas seulement d'une asymétrie d'information – dont un exemple est évoqué par Mandeville dans la remarque B de la *Fable of the Bees*. Hervé Mauroy (2011) propose une version de ce paradoxe fondée sur la théorie des jeux inspirée de Binmore (2005) et les asymétries informationnelles. Cette tentative intéressante concilie difficilement l'idée recherchée – « pouvoir exploiter son prochain » – avec le formalisme reposant implicitement sur ce que Binmore appelle *fitness*, qui est une version subtile et moins naïve de la thèse de Shaftesbury. La manipulation

qui est au cœur des relations de commerce est aussi celle que nous attribuons volontiers aux relations politiques. Ce qui peut apparaître à nos yeux comme une confusion n'en est pas une pour Mandeville.

Là encore, la différence d'avec Adam Smith doit nous alerter. Le lecteur de *Wealth of Nations* se souvient de l'allusion à Hobbes et à la critique que Smith adresse à la proposition selon laquelle *Wealth is power* : « But the person who either acquires, or succeeds to a great fortune, does not necessarily acquire or succeed to any political power, either civil or military. (...) The power which that possession immediately and directly conveys to him, is the power of purchasing; a certain command over all the labour, or over all the produce of labour which is then in the market. » (Smith [1776] 1996), p. 48) Il en est ainsi, selon Smith, parce qu'une fois la division du travail établie, la richesse n'est pas l'ensemble des commodités de la vie (un vecteur) mais une grandeur (un scalaire), une quantité de travail social qui ne s'observe qu'au marché. En rendant autonome le domaine de l'économie, en l'identifiant au marché, Adam Smith et ses successeurs ont rendu possible une distinction claire entre l'économique (c'est-à-dire la richesse relevant des théories de la valeur) et le politique (c'est-à-dire du pouvoir relevant des théories des régimes de gouvernement). Pour un certain nombre d'économistes d'aujourd'hui, cette distinction recouvre celle de ce qui est rationnel et scientifique – l'économique – et de ce qui est irrationnel et arbitraire – le politique, ainsi que l'illustre le débat récurrent *rules versus discretion*. Il n'en va pas de même chez Mandeville, qui, à l'instar des auteurs étiquetés *mercantilistes* par Smith, confondent volontiers richesse et monnaie ainsi que bonheur des peuples et puissance des nations. Ce qui nous paraît être une confusion du point de vue post-smithien n'en est pas une pour ces auteurs. Mandeville écrit dans une période où politique et économique sont indiscernables conceptuellement.

Si la notion de concurrence forgée par les économistes, est bien en accord avec les règles du jeu qu'ils postulent, elle ne convient pas pour décrire la société dont parle Mandeville. La fraude et la tromperie y sont le comportement normal. Il ne s'agit pas seulement de rechercher son propre avantage dans le respect des règles mais bien plutôt de faire en sorte, par toutes les ruses et transgressions possibles, qu'autrui soit berné sans s'en rendre compte.

On appelait ceux-là [voleurs, proxénètes, etc.] des coquins mais au nom près
Les gens graves et industrieux étaient tout pareils ;
Dans tous les métiers et toutes les conditions il y avait de la fourberie
Nul état n'était dénué d'imposture. (I, p. 30) [21]

Les règles ne sont pas des barrières à la manipulation mais bien plutôt des incitations à y recourir et si la morale y trouve à redire, la prospérité des individus est à ce prix.

La manipulation est le fait d'individus non transparents à eux-mêmes

La façon dont tiennent ensemble les individus d'une société commerçante, selon Mandeville, a une implication radicale : *les individus ont perdu la totale conscience de ce qu'ils sont*. La domestication des pulsions qui a rendu possible les relations de commerce a pour effet que les individus se perdent dans leurs stratégies tortueuses pour l'obtention de l'approbation d'autrui. Les conduites hypocrites sont multiples et complexes. Le renoncement, au moins apparent, à la satisfaction immédiate et brutale des pulsions est obtenu au prix d'un équivalent imaginaire, la satisfaction de la vanité et de l'orgueil par l'approbation, au moins apparente, d'autrui. La peur de la honte, qui est l'autre face de l'orgueil, y joue un rôle dissuasif [22]. L'individu se perd lui-même dans ce processus de recherche de la reconnaissance par autrui d'une image qu'il a contrefaite. Il finit par s'identifier à cette image tout en sachant confusément qu'elle ne lui correspond pas. L'individu cartésien, transparent à lui-même, connaissant ses désirs et trouvant les moyens rationnels de les satisfaire, est introuvable dans la société commerçante de Mandeville. Le travestissement de soi affecte l'identité même de l'individu. « Le camouflage, une fois commencé, ne peut plus s'arrêter ; il envahit du dedans la personne : la méconnaissance de soi en est la conséquence souhaitable. » (Carrive 1980, p. 58)

L'aliénation dont parle Mandeville n'est pas associée à la religion. Elle est logiquement antérieure à elle, par conséquent plus fondamentale. Il n'est sans doute pas nécessaire de créditer Mandeville d'une approche psychanalytique [23] avant la lettre pour reconnaître une originalité qui rend sa pensée irréductible à celle d'Adam Smith et de ses nombreux successeurs. Mandeville n'est ni Freud ni Lacan mais il est convaincu que les individus sont aliénés à l'image qu'ils

s'efforcent obstinément de produire pour passer aux yeux d'autrui pour ce qu'ils ne sont pas. Chemin faisant, leur identité a perdu toute authenticité. La méconnaissance de soi, liée au long apprentissage culturel de l'adulte humain, est à la fois une condition permissive de la manipulation et une différence radicale avec la conception d'un sujet cartésien, maître chez lui, qui règnera dans la théorie économique moderne. « The imaginary Notions that Men may be Virtuous without Self-denial are a vast Inlet to Hypocrisy, which being once made habitual, we must not only deceive others, but likewise become altogether unknown to ourselves. » (I, p. 331)

La manipulation prend des formes multiples – contrôle et rétention de l'information, mensonge et fraude, persuasion et flatterie, etc. Leur résultat se lit dans les paiements et, pour l'ensemble de l'économie, dans la balance commerciale. Mais, Mandeville n'est pas un économiste au sens où la richesse n'est pas pensée principalement ou exclusivement comme une grandeur. La richesse pour Mandeville semble être plutôt une position sociale, un mélange indistinct de jouissance des biens, de prestige et de reconnaissance. De même que le luxe ne se définit que par relation à ce qui est nécessaire, la richesse renvoie à l'existence des pauvres qui en sont à l'origine et qui la rendent manifeste. Si la manipulation est le mode normal de relation entre les individus, riches comme pauvres, elle est particulièrement à l'œuvre dans le maintien d'une division de la société entre des pauvres dont le sort est de travailler dur et surtout de rester pauvres, et des riches qui n'ont d'autre but que de maintenir voire d'améliorer leur position

Mandeville fait plus que s'accommoder de l'existence d'une majorité de pauvres travaillant dur sans aucun espoir de sortir de leur condition. S'agit-il d'un mal nécessaire qu'il faut tolérer en le regrettant ? Ce n'est pas sûr. Il s'agit plutôt d'un état de fait à propos duquel aucun jugement moral n'est jugé pertinent. Il y a là une attitude largement partagée par les contemporains de Mandeville, que l'on retrouve sous diverses formes au cours de l'histoire des mentalités et de la pensée. Les sociétés grecques antiques reposent sur l'esclavage dont peu d'auteurs anciens commentent l'existence. La marche à l'opulence selon Adam Smith est déterminée *ceteris paribus* par l'importance relative du travail productif (les salariés recrutés par le capital) par rapport au travail non productif (payé par la dépense de revenu). Adam Smith, pas davantage que Ricardo, ne s'interrogera sur les salariés sinon pour les assimiler, comme le rationalisera

Sraffa plus tard, à du bétail ou à des machines. La pensée économique moderne n'ignore évidemment pas le salariat mais elle en dissimule la spécificité en conférant un statut identique à tous les individus quelles que soient leurs dotations initiales (travail, terre, capital). Ce faisant, elle tente d'interdire de percevoir la coupure qui sépare et oppose, d'une part, ceux qui ont la capacité de décider quoi, comment et combien produire (les entrepreneurs au sens large), d'autre part, ceux qui doivent se contenter d'exécuter les prescriptions des premiers (les salariés). Mandeville, là encore, se montre lucide et cynique à la fois. Il faut beaucoup de pauvres laborieux et ils doivent le rester, tel est le message de *An Essay on Charity and Charity-Schools*, texte qui a causé encore plus de scandale que le reste de la *Fable des abeilles*.

Mandeville est parfaitement conscient que la prospérité publique, qui permet de jouir des diverses commodités offertes par la division du travail, ne concerne qu'une partie minoritaire de la population et qu'elle n'est obtenue qu'à la condition que l'autre partie en soit totalement privée. Il l'exprime sans états d'âme dans le texte précité. Non seulement la majorité de la population doit être pauvre, sinon elle revient trop cher à employer, mais on doit absolument la maintenir dans sa condition. L'idée d'une mobilité sociale souhaitable est étrangère à Mandeville qui ne voit pas la société de son temps comme une société ouverte. Les pauvres doivent rester ignorants pour ne pas avoir l'idée de s'élever dans la société et de devenir exigeants. Il convient, par conséquent, de tout faire pour les empêcher d'accéder à la connaissance, voire à une culture religieuse un peu élaborée. « L'écriture, la lecture et le calcul sont fort nécessaires à ceux dont l'occupation l'exige, mais pour les gens dont le gagne-pain ne dépend nullement de ces arts, ils sont très pernicieux pour les pauvres qui sont obligés de gagner leur pain de chaque jour par le labeur de chaque jour. Peu d'enfants progressent à l'école sans qu'en même temps ils ne soient capables de travailler quelque part, de sorte que chaque heure que ces pauvres passent sur leur livre est autant de perdu pour la société. » (I, pp. 225-226) [24]

D'ailleurs, il n'y a pas assez de pauvres, estime Mandeville. La charge qu'il mène contre les *Charity-Schools* est précisément fondée sur le fait que leur objectif affirmé est de donner un enseignement aux pauvres alors que leur but véritable est de renforcer l'influence d'un parti religieux. Pour remédier à cette pénurie, là encore, il ne préconise pas la force mais la manipulation : « De même qu'en

luttant contre l'oisiveté avec habileté et fermeté on peut obliger les pauvres à travailler sans recourir à la force, de même en les élevant dans l'ignorance on peut les habituer à de vraies fatigues et privations sans qu'ils ne se rendent jamais compte eux-mêmes que ce sont réellement des duretés. » (I, p. 247) [25] Les politiciens chargés de cette manipulation n'appartiennent évidemment pas à la classe des pauvres et leur action s'accorde avec les intérêts de ceux pour qui profitent directement de la prospérité publique.

Mais il existe également une lutte au sein des individus favorisés. Les économistes la nommeront plus tard concurrence, ce qui leur permettra de la circonscrire au domaine économique et d'en donner une image acceptable. Mandeville, là encore, est sans faux semblants. C'est la méconnaissance que les individus ont d'eux-mêmes et de leurs véritables motivations, qui rend possibles les relations de commerce. Elles reposent sur une illusion, un leurre. Le point crucial est que les avantages perçus par les individus en contrepartie de la domestication de leurs pulsions, à savoir l'approbation d'autrui, sont purement imaginaires. Là est sans doute l'aspect le plus scandaleux de sa thèse. Les relations de commerce ne sont concevables que reposant sur une duperie généralisée. Le « prix » obtenu est celui de la satisfaction de l'orgueil et de la vanité ! Il est donc dans l'ordre des choses que les relations de commerce soient pensées comme manipulatoires dans leur essence même. Pratiquer le maniement des hommes suffisamment habilement pour parvenir à ses fins sans recourir à la violence, telle est la pratique commune des individus de la société commerçante, plus effective pour ceux qui peuvent se le permettre que pour les pauvres, trop limités par leur condition.

Il n'est pas anodin de noter combien la notion de manipulation, au sens large, a gagné en pertinence au cours de ces quarante dernières années et a conféré à la *Fable des abeilles* une vive actualité, même si on regrette qu'il en soit ainsi ! Les sujets qui peuplent la société de Mandeville ne sont pas transparents à eux-mêmes et ne maîtrisent nullement les motivations de leurs actions. Si les économistes académiques ont négligé cet aspect fondamental, certains praticiens de l'économie l'ont exploité. La figure d'Edward Bernays, deux fois neveu de Freud, est bien connue ainsi que le succès de ses diverses campagnes visant à modeler l'opinion publique américaine, soit pour l'entrée en guerre des Etats-Unis en 1917, soit pour modifier les comportements alimentaires (le petit-déjeuner notamment) ou autres (les femmes et le tabac). Mais, ce qui était

singulier et bien visible dans la première moitié du 20^{ème} siècle est devenu la règle ultérieurement. La généralisation des techniques publicitaires et de marketing ainsi que l'investissement massif des « décideurs » économiques et politiques dans la « communication » rend de plus en plus dérisoire l'image que les économistes académiques donnent à voir des relations économiques comme s'établissant entre des individus conscients d'eux-mêmes, sachant bien ce qu'ils désirent et ne cherchant à l'obtenir qu'au moyen de stratégies transparentes et bien réglées.

Un rapporteur anonyme estime que trop d'importance a été accordée à l'idée de manipulation dans le présent texte. Il faudrait peut-être se demander, à la lueur de ce qui se passe aujourd'hui et en raison de l'importance des techniques numériques et de l'intelligence artificielle, si l'importance de la manipulation n'a pas été sous-estimée ! L'avènement des *big data* et la concentration extrême des pouvoirs que donnent leur possession et leur maîtrise ne fait que renforcer la pertinence de la notion de manipulation et qu'augmenter la distance entre ce que nous propose la théorie économique moderne et ce que nous suggère l'observation de nos sociétés. Les événements récents relatifs aux nombreuses et systématiques cyberattaques, toutes n'étant pas attribuables à la Russie, vont dans le même sens.

En guise de conclusion

La façon dont Mandeville analyse la société anglaise de son temps, centrée sur la richesse entendue dans un sens plus large que celui qui s'imposera après *Wealth of Nations*, semble avoir eu peu de postérité parmi les économistes. Le triomphe de l'approche par la valeur, qui fait des biens la médiation principale entre les individus, en est responsable. Hume et Smith ont beaucoup contribué à ce qu'il en soit ainsi et ont réussi à faire oublier le caractère subversif de la pensée de Mandeville. Lire la *Fable des abeilles* comme une transition vers l'économie politique moderne, comme le proposent Louis Dumont et d'autres, va dans le même sens. Une autre lecture de Mandeville est cependant possible dès lors que l'on se rappelle qu'il écrit *avant* que l'approche de la valeur ne s'impose dans les esprits, c'est-à-dire avant que l'économique ne se sépare du politique et que l'économique ne s'invente sa propre morale utilitariste. Ce sont précisément

ces deux actes fondateurs que la *Fable des abeilles*, à défaut de les empêcher, dénonce sans le savoir. Ce n'est qu'après-coup qu'il est possible de s'en rendre compte, à condition de prendre soi-même une distance critique vis-à-vis de ce discours dominant.

La lecture utilitariste de Mandeville n'est pas absurde si l'on s'en tient à ce que Hume et Smith en ont retenu et ont légué à leurs successeurs. Elle présente le grand inconvénient (à moins d'y trouver un avantage !) de dissimuler une « vérité qui n'est pas bonne à dire » car elle porte atteinte à l'histoire que les sociétés commerçantes se racontent à elles-mêmes et qu'elles écoutent de façon complaisante. Le récit que Mandeville propose à ses lecteurs est plus difficile à entendre. En témoigne la conclusion de *A Search into the Nature of Society* : « After this I flatter myself to have demonstrated that, neither the Friendly Qualities and kind Affections that are natural to Man, nor the real Virtues he is capable of acquiring by Reason and Self-Denial, are the Foundation of Society ; but that what we call Evil in this World, Moral as well as Natural, is the grand Principle that makes us sociable Creatures, the solid Basis, the Life and Support of all Trades and Employments without Exception : That there we must look for the true Origin of all Arts and Sciences, and that the Moment Evil ceases, the Society must be spoiled, if not totally dissolved. » (I, p. 369)

Les discours de l'économie politique de la valeur, en réduisant les relations entre individus à une médiation par les « choses » et la richesse à la possession de biens, ont laissé de côté le domaine de la politique dont on reconnaît assez facilement que la manipulation y est bien présente. Ils ont également interdit les considérations morales portant sur autre chose que l'objet supposé de l'échange et de la production, à savoir « l'amélioration de la condition des individus », pour parler comme Smith, ou l'augmentation de l'utilité pour parler comme les économistes modernes.

Bien loin d'annoncer cette double limitation du discours sur la société moderne, la *Fable des abeilles* nous fournit toutes les bonnes raisons de la refuser. S'interdire de voir en quoi la société commerçante contredit la morale la plus fondamentale, celle qui est avant la religion, c'est refuser d'affronter le problème majeur de nos sociétés, aujourd'hui comme hier. Supposer que les relations entre individus résultent de comportements rationnels, conscients et éclairés, c'est être aveugle aux effets que la socialisation produit sur les individus qui perdent la

conscience claire de leur identité et le sens de leurs stratégies. C'est, du même coup, ne pas voir que la manipulation généralisée est le principe même de la société commerçante. Oui, Mandeville est bien ou devrait être la « mauvaise conscience » des économistes.

Notes de fin

[1] Private Vices, Publick Benefits. Les citations de Mandeville sont en français dans le corps du texte ; elles sont tirées de l'édition de Paulette et Lucien Carrive (à l'exception de celles extraites de *A Search into the Nature of Society*, non repris dans cette édition). Le texte original correspondant est donné en note ; il est tiré de l'édition Kaye.

[2] Dany-Robert Dufour a beaucoup fait pour faire connaître la pensée de Mandeville. Dans la préface à la traduction de Jean Bertrand (1740) qu'il a révisée (*La Fable des abeilles*, Paris, Pocket, 2017), il en propose une analyse extrêmement suggestive mais aussi très marquée par une volonté de faire de Mandeville le révélateur de la vérité du capitalisme. Dans *Baise ton prochain* (2019), il développe son point de vue et place en annexe une traduction de *Enquiry into the Origin of Moral Virtue*.

[3] Le lecteur trouvera dans l'étude de Kaye, qui introduit à la meilleure édition de *The Fable of the Bees*, et dans l'ouvrage de Paulette Carrive une bibliographie abondante.

[4] « I am far from encouraging Vice, and think it would be an unspeakable Felicity to a State, if the Sin of Uncleaness could be utterly banished from it; but I am afraid it is impossible. » (I, p. 95)

[5] « The undoubted Basis of all Societies is the Government (...) It is evident from it, that Creatures, to be raised into a Community, must, in the first Place, be governable. » (II, pp. 183-184)

[6] Paulette Carrive (chapitre iv notamment) consacre à cette question des développements très intéressants auxquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur.

[7] « No Species of Animals is without the Curb of Government, less capable of agreeing long together in Multitudes than that of Man (...). But being an extraordinary selfish and headstrong as well as cunning Animal, however he may be subdued by superior Strength, it is impossible by force alone to make him tractable, and receive the Improvements he is capable of. » (pp. 41-42)

[8] « Those very Vices of every particular Person by skilful Management, were made subservient to the Grandeur and worldly Happiness of the whole. » (I, p. 7)

[9] C'est sans doute par impossibilité de s'affranchir du discours de la valeur que Louis Dumont (1977), par ailleurs commentateur avisé de Mandeville, interprète la Fable comme « établissant la primauté de la relation de l'homme aux biens sur la relation entre les hommes » (pp. 103-104).

[10] « To introduce, moreover, an Emulation amongst Men, they divided the whole Soecies in two Classes (...) : The one consisted of abject, low minded People, that always hunting after immediate Enjoyment, were wholly incapable of Self-denial, and without regard to the good of others, had no higher Aim than their private Advantage (...). The other Class was made up of lofty high-spirited Creatures, that are free from sordid Selfishness (...) [They] opposed by the help of Reason their most violent Inclinations ; and making a continual War with themselves to promote the Peace of others, aimed at no less than the Publick Welfare and the Conquest of their own Passions. » (pp. 43-44)

[11] « The Chief Thing, therefore, which Lawgivers and other wise Men, have laboured for the Establishment of Society, have endeavoured, has been to make the People they were to govern, believe, that it was more beneficial for every Body to conquer than indulge their Appetites, and much better to mind the Publick than what seemed his private Interest. » (I, p. 42)

[12] « This was (or at least might have been) the manner after which the Savage Man was broke; from whence it is evident, that the first Rudiments of Morality, broached by skilful Politicians, to render Men useful to each other as well as tractable, were chiefly contrived that the Ambitious might reap the more Benefit from, and govern vast Numbers of them with the great Ease and Security. » (I, pp. 46-47)

[13] « I speak neither of Jews or Christians but Man in his State of Nature and Ignorance of the true Deity. » (I, p. 50)

[14] « ... unless you imagine the World not to be governed by Providence, you must believe, that Wars and all the Calamities we can suffer from Man or Beast, as well as Plagues and all other Diseases, are under a wise Direction that is unfathomable. » (II, pp. 261-262)

[15] « All men would have been Levellers, Government would have been unnecessary, and there could have been no great Bustle in the World. » (II, p. 259)

[16] « It is ridiculous to think that the Universe was made for our sake. » (II, pp. 260-261)

[17] On pense notamment à son attitude vis-à-vis de James Steuart. Adam Smith reconnaît que *Wealth of Nations* est entièrement dirigée contre l'*Inquiry* de Steuart mais il refuse de citer ce dernier.

[18] « A continual bartering of one thing for another », « money obviates and takes away all these Difficulties, by being an acceptable Reward for all the Services Men can do to one another. » (II, p. 349)

[19] « Therefore the Invention of Money seems to me to be a thing more skilfully adapted to the whole Bent of our Nature, than any other of human Contrivance. There is no greater Remedy against Sloth and Stubbornness; and with Astonishment I have beheld the Readiness and Alacrity with which it often makes the proudest Men pay Homage to their Inferiors. » (II, p. 353)

[20] « Great Wealth and Foreign Treasure will ever scorn to come among Men, unless you will admit their inseparable Companions, Avarice and Luxury: Where Trade is considerable Fraud will intrude. » (I, p. 185)

[21] « These were called Knaves, but bar the Names, The grave Industrious were the same: All Trades and Places need some Cheat, No Calling was without Deceit. » (I, pp. 19-20)

[22] Paulette Carrive (1980) en donne une analyse détaillée et remarquable à laquelle je me permets de renvoyer le lecteur.

[23] Dany-Robert Dufour, sans doute emporté par l'enthousiasme, soutient une telle thèse dans son introduction à l'édition de la Fable qu'il a éditée partiellement ainsi que dans son ouvrage consacré à Mandeville en 2019. Que

Mandeville ait soigné les « maladies nerveuses » par la parole est évidemment remarquable, mais ne suffit pas à en faire un inventeur de l'inconscient.

[24] « Reading, Writing, and Arithmetik are very necessary to those, whose Business require those Qualifications, but where Peoples Livelihood has no dependence on these Arts, they are very pernicious to the Poor, who are forced to get their Daily Bread by their Daily Labour. Few Children make any Progress at School, but at the same time they are capable of being employed in some Business or other, so that every Hour those of poor People spend at their Book is so much time lost to the Society. » (I, p. 288)

[25] « As by discouraging Idleness with Art and Steadiness you may compel the Poor to labour without Force, so by bringing them up in Ignorance you may inure them to real Hardships without being ever sensible themselves that they are such. » (I, p. 317)

Remerciements

Il m'est agréable de remercier Ghislain Deleplace pour ses remarques et critiques qui m'ont conduit à modifier une première version de ce texte. Il n'est pas responsable de l'utilisation que j'en ai faite. J'ai bénéficié également de la discussion avec les participants du séminaire SIR et des remarques de Jan-Horst Keppler, Laetitia Ramelet et de Gabriel Sabbagh ainsi que d'un rapporteur anonyme que je remercie également.

Déclaration de conflit d'intérêts

L'auteur déclare qu'il y a aucun conflit d'intérêt.

Références

Bernays, Edward ([1928] 2007), *Propaganda, comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris, La Découverte.

Binmore, Ken (2005), *Natural Justice*, Oxford, Oxford University Press.

- Carrive, Paulette (1980), *Bernard Mandeville, Passions, Vices, Vertus*, Paris, Vrin.
- Cartelier, Jean (2018), *Money, Markets, and Capital. The Case for a Monetary Analysis*, London, Routledge.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian (2020), *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'état en Occident*, Paris, La Découverte.
- DeHart, Abigail & Vandenberg, Phyllis (2013), 'Mandeville', *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Online: <https://iep.utm.edu/mandevil/>.
- Dufour, Dany-Robert (2019), *Baise ton prochain, Une histoire souterraine du capitalisme*, Actes Sud.
- Dumont Louis (1977), *Homo aequalis*, Paris, Gallimard.
- Fisher, Franklin M. (1983), *Disequilibrium Foundations of Equilibrium Economics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel (2003), *La condition historique*, Paris, Gallimard.
- Hayek, Friedrich (1999), 'Dr Bernard Mandeville', *Commentaire*, 1, 85, pp. 195-204.
- Hobbes, Thomas ([1651] 1968), *Leviathan*, Penguin Books, [édition française : *Léviathan*, Paris, Gallimard (2000)].
- Kaye, F. B. (1924), *Introduction to Mandeville, Bernard ([1732] 1924), The Fable of the Bees*, Oxford, Clarendon Press.
- La Rochefoucauld, François de ([1665] 1976), *Maximes et Réflexions diverses*, Paris, Gallimard Folio.
- Laval, Christian (2007), *L'homme économique*, Paris, Gallimard.
- Locke, John ([1690] 1973), *Two Treatises of Government*, Londres, Everyman's Library.
- Macpherson, Crawford B. (1971), *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard.
- Mandeville, Bernard ([1723] 1970), *The Fable of the Bees*, Penguin Books.

Mandeville, Bernard ([1723] 1924), *The Fable of the Bees*, ed. by F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press.

Marx, Karl (1974), *Théories sur la plus-value*, Paris, Editions sociales.

Mauroy, Hervé (2011), 'La *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville', *Revue européenne des sciences sociales*, 49-1. Online: <http://journals.openedition.org/ress/843>.

Melon, Jean-François (1736), *Essai politique sur le commerce*.

Perrot, Jean-Claude (1992), 'La main invisible et le dieu caché', in *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, EHESS.

Piccione, Michele & Rubinstein, Ariel (2007), 'Equilibrium in the jungle', *Economic Journal*, 117, 883-896.

Piron, Sylvain (2020), *Généalogie de la morale économique, L'occupation du monde 2*, Bruxelles, Zones sensibles.

Piron, Sylvain (2010), 'Albert le Grand et le concept de valeur', in R. Lambertini, L. Sileo, *I Beni di questo mondo, Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, FIDEM, pp.131-156.

Quesnay, François (2005), *Œuvres économiques complètes et autres textes*, 2 volumes, édité par C. Théré, L. Charles et J. C. Perrot, Paris, INED.

Ramelet, Laetitia (2019), 'Quand nos vices privés profitent au bien public', *Jet d'encre, Société*, 12 mai. Online: <https://www.jetdencre.ch/vices-privés-bien-public>.

Ramelet, Laetitia (2017), 'Mandeville et son dégradé d'hypocrisies'. Online : <https://www.implications-philosophiques.org/mandeville-et-son-degrade-dhypocrisies-12/>.

Rothbard, Murray ([1995] 2006), *Economic Thought Before Adam Smith, An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Auburn, Alabama, The Ludwig Mises Institute.

Schumpeter, Joseph A. (1954), *History of Economic Analysis*, edited from manuscript by Elisabeth Boody Schumpeter, New York, Oxford University Press.

Cartelier Jean (2025), Bernard Mandeville ou la mauvaise conscience de l'économie politique, The Journal of Philosophical Economics: Reflections on Economic and Social Issues, XVIII (Annual issue), 27-73

Shaftesbury, Antony (1711), *Characteristics of Men, Manners, Opinion and Times*, Robertson.

Smith, Adam ([1776] 1996), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, volumes 1 and 2, Oxford, Clarendon Press.

Smith, Adam ([1759] 1969), *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics.

Steuart, James ([1761] 2015), *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, édité par G. Longhitano, Napoli, Liguori.

Jean Cartelier is Emeritus Professor at Univ. Paris, Nanterre (France) (jean.cartelier@gmail.com).