

# Diderot contre la physiocratie : une critique républicaine ?

Christopher Hamel

► **To cite this version:**

Christopher Hamel. Diderot contre la physiocratie : une critique républicaine ?. Revue d'histoire de la pensée économique, Classiques Garnier, 2019, 2 (8), pp.207-239. 10.15122/isbn.978-2-406-09845-4.p.0207 . hal-02423781

**HAL Id: hal-02423781**

**<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02423781>**

Submitted on 25 Dec 2019

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

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

## DIDEROT CONTRE LA PHYSIOCRATIE : UNE CRITIQUE REPUBLICAINE ?

Paru dans *Revue d'histoire de la pensée économique*, 8/2, 2019, p. 207-239.

### INTRODUCTION

Comme le montre un récent ouvrage collectif, *Les voies de la richesse ? La physiocratie en question (1760-1850)*, les formes d'opposition au mouvement physiocratique sont nombreuses et variées (Klotz & al., 2017). Comment caractériser celle que Diderot développe dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* (Diderot, 1770), ces notes de lecture qu'il couche sur le papier lorsque, désigné par Sartine comme censeur, il lit la *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des blés*, de l'abbé Morellet (1770), qui s'était lui-même vu confier par les physiocrates la mission de répondre à la publication la même année des *Dialogues sur le commerce des blés* de l'abbé Galiani ?

Le titre du texte de Diderot, dont la publication a été rendue inutile par la révocation de Choiseul et la suppression de l'édit de 1764, fin décembre 1770 (Vernière, 1963, p. 65), suggère que Diderot y défend l'économiste italien, dont il avait déjà relu et édité les *Dialogues*, et donc qu'il s'oppose à la libéralisation complète du commerce des blés sur des bases similaires à celles qui animent le texte de Galiani. En réalité, au moins autant qu'il défend Galiani, il formule sa propre critique de la physiocratie, dans la version que lui donne Morellet<sup>1</sup>.

Dans la somme récente qu'il a consacrée aux débats relatifs à la liberté du commerce des blés, Steven Kaplan (2017, chap. III) y situe la position de Diderot et s'oppose à la lecture, fréquente, d'un Diderot crypto-physiocrate n'attaquant Morellet que pour des raisons circonstancielles et personnelles. Rien ne montre, ajoute-t-il, que la fidélité de Diderot aux principes de liberté et de propriété s'explique par un attachement spécifique à la doctrine physiocratique ; rien n'indique non plus que Diderot assimile « l'invocation de l'utilité publique » – selon l'expression de l'*Apologie* : « l'utilité générale » – au despotisme (*ibid.*, p. 269-270). Kaplan n'en dit cependant guère plus sur la théorie politique qui sous-tend cette défense non physiocratique de la liberté et de la propriété, que l'on trouve effectivement dans l'*Apologie*. Il évoque simplement une « sorte d'humanisme social » pour commenter la manière dont Diderot défend la supériorité du « sentiment d'humanité » sur la doctrine « atroce » de l'intangibilité du droit de propriété (*ibid.*, p. 270). Parmi les traits communs de l'anti-physiocratie, interprètent G. Klotz, P. Minard & A. Orain (2017b, p. 314) dans la conclusion de l'ouvrage collectif précité, on peut identifier le souci d'« élev[er] le pacte social, les communautés humaines, et même le corps vivant, la nature sensible de l'être humain, contre (...) leur négation ». Quoiqu'elle ne vise pas Diderot spécifiquement – puisque *Les voies de la richesse ?* n'examine pas le cas de Diderot en détail – cette caractérisation générale fait écho à la lecture de Kaplan tout en l'inscrivant, à juste titre, dans des préoccupations plus directement politiques.

---

<sup>1</sup> Je laisse ici de côté à la fois la question plus générale de l'évolution de l'appréciation que Diderot porte sur la

Or, deux raisons au moins invitent à explorer l'hypothèse selon laquelle la pensée républicaine fournit des outils pertinents pour comprendre l'opposition de Diderot à la physiocratie. La première tient à l'approche de la pensée républicaine des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles dans laquelle s'inscrit cette hypothèse. Cette approche conteste, premièrement, que la catégorie de « républicanisme classique », centrée sur une vertu archaïque par principe hostile à la liberté individuelle et au commerce, soit la seule permettant d'aborder la pensée républicaine des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>. Elle affirme, deuxièmement, que la protection de la liberté individuelle, conçue non comme absence d'entraves mais comme absence de dépendance vis-à-vis de la volonté d'autrui, est la finalité de la société politique. Elle insiste, troisièmement, sur l'importance des effets de dépendance induits par les relations économiques productrices de grandes inégalités.

De fait, aucun des principaux représentants du républicanisme dans la France d'Ancien Régime – Rousseau, Mably, Saige – ne met en cause l'importance du droit individuel de propriété, ni ne condamne par principe la liberté des échanges commerciaux. Tous s'accordent par contre sur la nécessité d'empêcher que le droit de propriété et la liberté de commercer ne nourrissent des passions destructrices du lien social et ne nuisent aux finalités pour lesquelles les sociétés ont été formées : jouir à l'abri du besoin avec sûreté d'une existence libre, indépendante vis-à-vis de la volonté d'autrui.

C'est globalement dans cette perspective que la critique adressée par Mably (1768, 1775) à la physiocratie a récemment été interprétée dans des travaux d'histoire de la pensée économique (Ferrand, 2013, 2014 ; Ferrand & Orain, 2017). Or, on observe une certaine proximité entre Diderot et Mably dans leur anti-physiocratie – et c'est une première raison, externe, qui milite en faveur d'une lecture républicaine du Diderot anti-physiocrate (voir Goggi, 2007, p. 90). Tous deux raisonnent à partir d'un principe politique d'égalité morale des individus, et n'estiment injustes les inégalités économiques que lorsqu'elles engendrent la dépendance des plus démunis vis-à-vis des plus riches (Mably, 1768, p. 23 ; voir pour Diderot sections II et III ci-dessous). De même, tous deux reconnaissent l'influence considérable des passions dans les rapports économiques et politiques, et prétendent qu'une bonne législation doit moins étouffer ces passions que les empêcher d'accroître la dépendance des personnes, la misère et ultimement les troubles et les désordres (Mably, 1768, p. 53-54 ; voir pour Diderot section IV ci-dessous). Tous deux mettent en évidence le caractère inévitable du conflit entre l'intérêt du riche prêt à s'enrichir aux dépens de la misère d'autrui et l'intérêt des pauvres de satisfaire leurs besoins élémentaires – conflit qui rend impossible la poursuite du bien public (Mably, 1768, p. 203-204 ; voir pour Diderot sections III et IV ci-dessous).

Une deuxième raison vient renforcer cette hypothèse et justifier le rapprochement systématique Mably/Diderot (qui ne sera cependant pas tenté ici) :

---

<sup>2</sup> Voir Klotz & al. (2017a, p. 30) qui récusent également la pertinence de la catégorie de « républicanisme classique », mais semblent considérer que cette catégorie épuise le « vocabulaire républicain » *tout court*, jugé non pertinent. Pour une critique détaillée de cette catégorie, centrée sur les travaux de Keith Baker, qui lit Rousseau, Mably et Saige comme des « républicains classiques », voir Hamel, 2013.

plusieurs travaux substantiels ont montré combien les concepts républicains informent la pensée politique tardive de Diderot, à partir de 1770 jusqu'à sa contribution à l'*Histoire des deux Indes* (Imbruglia, 1994, 2007 ; Goggi, 2013), et il me semble que ces concepts sont dans une certaine mesure déjà à l'œuvre au cœur de plusieurs articles politiques de Diderot dans l'*Encyclopédie* (Hamel, 2009).

Après une brève présentation de la défense par Morellet du principe qui provoque l'emportement de Diderot dans l'*Apologie de Galiani* (section I), je montre que la misère est aux yeux de Diderot une question éminemment politique (section II), en rappelant, d'abord, que la fonction du gouvernement est de protéger la liberté individuelle conçue comme absence de soumission à la volonté d'un maître ; en analysant, ensuite, la misère comme une forme, extrême, de la dépendance vis-à-vis d'autrui ; en soulignant, enfin, que la puissance publique doit par conséquent être considérée comme responsable de la misère du peuple. Je me penche ensuite (section III) sur le principe que Diderot oppose, dans l'*Apologie*, à la conception absolutiste du droit de propriété : l'utilité générale, déclinaison économique du bien commun, qui prime le droit individuel de propriété sans se confondre pour autant avec la raison d'État. Cette priorité est justifiée, ultimement, par la nécessité de prévenir les effets les plus dangereux des passions (section IV), et en particulier la violence des conflits qui opposent aux riches les pauvres, forcés par la nécessité de voler ou d'user de violence pour subvenir à leurs besoins les plus élémentaires.

## I. LE « RESPECT INVOLABLE DU AUX DROITS DE PROPRIETE » (MORELLET) : UN « PRINCIPE DE TARTARE » (DIDEROT)

### I.1. MORELLET ET LE DROIT ABSOLU DE PROPRIETE COMME FONDEMENT DE L'ORDRE SOCIAL

Partons de la proposition qui suscite la réaction violente de Diderot dans l'*Apologie*, à savoir ce que Morellet, dans sa *Réfutation* de Galiani, décrit comme « le principe bien fécond » du « respect inviolable dû aux droits de la propriété », principe utilisé « cent fois par les défenseurs de la liberté du commerce des grains » (Morellet, 1770, p. 98, et p. 98-110). La fécondité de ce principe tient à ce qu'il forme la « base de l'édifice social » (*ibid.*, p. 98-99 ; voir p. 105) et constitue le garant de la solidité des lois (*ibid.*, p. 250, 273). Parce que les hommes se sont réunis afin de protéger « les droits de la propriété du sol et de ses productions », toute « restriction », « limitation », « prohibition », en matière de liberté de commerce, « blesse manifestement ce droit » de l'agriculteur et du propriétaire. La conséquence spectaculaire de ce principe est que « toute atteinte donnée à la liberté du commerce des grains est (...) destructive des fondements de la société » (*ibid.*, p. 99). Pour récuser ce principe, poursuit Morellet, il faut soit réfuter la thèse selon laquelle « la propriété du sol et de ses productions [est] le fondement de l'ordre social », soit accepter cette thèse mais affirmer que la poursuite du « bien du plus grand nombre » est une raison de déroger au principe, et donc de limiter la liberté de commerce des blés (*ibid.*).

À la première objection, Morellet répond par l'autorité du *Second traité sur le gouvernement civil* (1690) de John Locke, où est selon Morellet « exposé[e] la doctrine que j'adopte ici » (*ibid.*, p. 99-100)<sup>3</sup>. C'est en répondant à la seconde objection que Morellet est amené à défendre une position jugée « atroce » par Diderot. Pour justifier la limitation du libre usage, par l'individu, de sa propriété, il faudrait pouvoir montrer que cet usage porte atteinte à « la propriété et à la liberté » d'autres individus. Or, c'est précisément ce qui est impossible :

C'est ce qui ne peut jamais arriver, parce qu'en vendant leurs grains à l'étranger, ou en les vendant à tel prix qu'ils veulent au-dedans, les agriculteurs et les marchands de blé ne donnent atteinte à aucune propriété ni à aucune liberté d'aucun de leurs concitoyens (*ibid.*, p. 103).

Morellet envisage immédiatement l'objection appuyée sur la thèse du droit à l'existence : ne doit-on pas considérer le « droit de vivre » comme une « propriété, une liberté naturelle » à ces concitoyens ? Et par conséquent, ne doit-on pas admettre qu'en vendant le blé à l'étranger, le marchand « empêch[e] » ces derniers de vivre ? (*ibid.*, p. 103-104). Non, répond Morellet en se plaçant du point de vue du propriétaire : en usant de sa propriété à sa guise, il « n'empêche » personne « de vivre et d'être comme [lui] propriétaire et libre » (*ibid.*, p. 104). Chacun a donc bien le « droit de vivre », mais « de [son] travail, de [son] industrie, de [sa] propriété », pas en empiétant sur le droit de propriété d'autrui, « pas au dépens d'aucun autre membre de la société » (*ibid.*). Morellet renverse donc la perspective et réduit l'invocation du droit de vivre comme motif de limitation du droit de propriété à une forme de « fausse compassion » qui vient colorer « une injustice et une inhumanité réelles » (*ibid.*, p. 103) – celles qui consistent à empiéter sur le droit exclusif du propriétaire.

La justice ne doit donc viser qu'à protéger rigoureusement l'usage que chacun fait de sa propriété ; que cet usage ait pour effet de nuire à l'« intérêt d'un tiers » – comme lorsque je « ferme ma porte » à celui qui « souffre » du froid dehors ou lorsque mon activité dans un secteur contribue à ruiner mes concurrents – ne suffit pas à limiter le droit de propriété :

Il faut bien comprendre que le seul intérêt d'un tiers que j'aie à respecter et dont il s'agisse ici est sa propriété et non pas le profit ou la perte qui peuvent résulter pour lui de l'usage libre que je fais de la mienne (*ibid.*, p. 110).

Certes, admet Morellet, en fermant ma porte au nez de l'un de mes concitoyens qui risque de mourir de froid, « je puis blesser l'humanité ou plutôt la charité, mais je ne blesse ni la propriété, ni la justice » (*ibid.*). La rectification que Morellet choisit de laisser visible dans son texte (« ou plutôt ») peut être lue comme la réponse qu'il ferait à l'objection des partisans du « droit de vivre », qui jugeraient *inhumaine* la thèse du physiocrate. Celui-ci, qui a déjà soutenu que la limitation du droit de propriété au nom du droit de vivre constituerait une « inhumanité » et une « injustice réelles » (*ibid.*

---

<sup>3</sup> Spitz (1985 ; 2018) montre que Locke ne peut pas être lu de cette façon.

p. 103), se corrige désormais et précise sa pensée : la question des effets, sur la vie d'autrui, de l'usage de mon droit de propriété relève d'un ordre, celui de la charité, rigoureusement séparé de celui de la justice, lequel est défini par la protection de la propriété.

## I.2. DIDEROT ET L'INHUMANITE DE LA POSITION DE MORELLET

C'est à l'ensemble de cette argumentation que Diderot s'oppose avec emportement, en invoquant la supériorité du sentiment d'humanité sur le droit de propriété :

Ce principe [du droit absolu de propriété justifiant la liberté illimitée d'exporter] est un principe de tartare, de cannibale et non d'un homme policé. Est-ce que le sentiment d'humanité n'est pas plus sacré que le droit de propriété qu'on enfreint en paix, en guerre, en une infinité de circonstances, et pour lequel M. l'abbé nous prêche le respect jusqu'à nous exposer à nous tuer, à nous égorger, à mourir de faim ? (p. 118)<sup>4</sup>.

Je reviendrai plus loin sur deux éléments de ce passage : l'impression (trompeuse) de désinvolture de Diderot vis-à-vis du droit de propriété, et la question des effets de déstabilisation de la société entraînés par la conception absolutiste du droit de propriété. Mais il convient de souligner d'abord la violence de l'attaque de Diderot parce qu'elle répond à la violence avec laquelle est à ses yeux traitée la plus grande partie du peuple dans le système physiocratique.

Diderot souligne d'abord que la théorie de Morellet manifeste une indifférence complète vis-à-vis du sort de ceux qui manquent du nécessaire. Cette indifférence s'illustre notamment par la manière dont l'enrichissement des fermiers aisés *tient lieu*, dans le raisonnement de Morellet, de richesse collective :

Qu'est-ce qui forme la population des champs ? Est-ce un petit nombre de fermiers aisés ou la multitude infinie de salariés misérables ? (...) Sur quelques fermiers aisés (...) l'abbé Morellet voit toujours l'agriculture enrichir, tandis qu'elle ne met à l'aise que trois hommes pour en laisser trois cents dans la peine, les petits fermiers, les petits laboureurs et les salariés de tous (p. 97).

Ce ne sont pas les fermiers aisés qui forment la condition des campagnes, c'est la multitude des salariés ; et je demanderai si les premiers, devenus plus aisés, leur richesse refluera sur les derniers et les tirera de leur misère ? (p. 122)

Vouloir représenter une campagne par quatre fermiers aisés, c'est oublier la misère [trop réelle, dit une version du ms] de la multitude (p. 99).

Le fait qu'un petit nombre s'enrichit suffit donc à rendre aveugle à la réalité qui en est l'effet : l'écrasante proportion de la population est formée de la multitude vivant dans la misère, et Diderot conteste à ce titre que le droit absolu de propriété puisse être un principe légitime d'organisation sociale.

---

<sup>4</sup> Toutes les citations dans le corps du texte qui n'ont pas de mention d'ouvrage renvoient à l'*Apologie de l'abbé Galiani*, dans l'édition Vernière.

Cette indifférence transparait également comme effet de l'abstraction du raisonnement physiocratique, qui se fie à des prédictions spéculatives au mépris d'une réalité alarmante :

Les peuples seront bien nourris, bien approvisionnés dans votre cerveau ; mais ils mourront sur la place, ils crieront famine, et s'entretueront (p. 103)<sup>5</sup>.

L'indifférence physiocratique pour la multitude pauvre est ainsi confirmée de façon terrible dans les situations qui mettent en présence le superflu des propriétaires et le besoin impérieux qu'a le peuple de se nourrir. Dans le passage que recopie Diderot et qui inspire à ce dernier la qualification de « principe de tartare », Morellet soutient en effet :

Qu'il n'y ait que deux millions d'hommes occupés à produire les grains et dix-huit millions qui les mangent, ce n'est pas une raison de décider que le superflu en blé de ces deux millions de cultivateurs doit être gardé tout entier malgré eux [*i.e.* qu'on les empêche d'exporter] ; *puisque ce blé, superflu pour eux, quoique nécessaire en partie pour leurs concitoyens, est leur propriété* (Morellet, 1770, p. 273-274, cité par Diderot, p. 117, je souligne).

Selon une formule condensée et efficace de l'abbé Roubaud (1769, p. 395), qui résume la position de Morellet : « les besoins ne sont point des droits, et les droits sont avant tout, et tout ce qui porte atteinte aux droits est violence et tyrannie »<sup>6</sup>. Mme d'Épinay rapporte ainsi à Galiani une illustration fictive de Diderot destinée à mettre en évidence l'« atrocité » du principe physiocratique du droit de propriété, lorsqu'on le considère « relativement au membre individuel de la société » (Épinay & Galiani, 1993, p. 40). Supposons, disait Diderot, un individu se trouvant à la frontière d'un pays voisin. D'un côté un concitoyen qui lui propose un écu pour du pain, de l'autre un étranger qui lui en propose 4 francs. Voici ce que le raisonnement physiocratique suggère comme réponse au concitoyen :

Tu es mon concitoyen il est vrai, mais je suis commerçant, tu n'as qu'un écu et il serait trop bête à moi de te donner pour un écu ce dont cet autre-ci m'offre quatre francs (...) J'en suis bien fâché mais il me faut quatre francs, tâche donc de mourir de faim sans te plaindre (*ibid*).

Un tel principe, en d'autres termes, revient à défendre une forme de société où l'immense majorité des hommes qui la peuplent comptent pour moins que les biens possédés par quelques-uns. Dans un échange fictif, mais fidèle au propos de Morellet (1770, p. 288-289) et reconstruit pour faire apparaître le caractère inacceptable du système physiocratique, Diderot insiste sur la même idée :

[Morellet] *Si l'agriculture doit souffrir, il faut vendre.* – [Diderot] Si la vente fait souffrir le citoyen ? – [Morellet] *Il faut vendre encore.* – [Diderot] Mais, l'abbé, rien ne vous effraye. Les

---

<sup>5</sup> L'abstraction du raisonnement physiocratique est souvent dénoncée par ses adversaires, voir Ferrand, 2013, p. 886.

<sup>6</sup> Kaplan 2017, p. 305, fait du début de cette affirmation (les besoins ne sont pas des droits) le titre du chapitre qu'il consacre à l'abbé Roubaud.

âmes pusillanimes comme moi, qui aiment mieux leurs semblables que des denrées possibles, diront : « Il faut s'en tenir à une culture qui suffit à nos besoins actuels. Jusqu'à ce que nous soyons bien sûrs que personne ne souffrira des ventes qui, peut-être, l'amélioreraient » (p. 120 ; voir Épinay & Galiani, 1993, p. 37-41).

Diderot fait ainsi très bien voir comment le raisonnement de Morellet conduit non pas seulement à négliger mais littéralement à *compter pour rien* tous ceux qui sont susceptibles de subir l'exercice d'une liberté illimitée<sup>7</sup>. Morellet (1770, p. 269-280) affirme de façon générale que les propriétaires n'exportent que lorsqu'*il y a* du superflu ; mais Diderot le reprend à juste titre et souligne qu'il ne suffit pas qu'un *propriétaire particulier* dispose de superflu pour justifier l'exportation, car la question se pose à l'échelle collective. À parler strictement, le superflu d'un propriétaire ne dit rien de l'état général du pays, ni même de la province : ce superflu ne se trouve que dans le grenier du vendeur. Mais peut-on toujours le considérer comme du superflu – et donc justifier l'exportation – si la misère règne autour de ce grenier abondant ?

[Morellet] Il y a du superflu toutes les fois qu'on vend du blé au dehors. [Diderot] Quelle assertion ! Il y en a *sur le grenier de celui qui vend* (...) La misère peut être à vingt lieues plus loin (p. 120, je souligne)

S'il est impossible de considérer à bon droit ces denrées comme superflues alors que la misère sévit dans la province de ce propriétaire aisé, c'est parce que la question du superflu doit impérativement être posée du point de vue collectif, celui de l'utilité générale réelle, qui implique de se soucier de « l'infinité de classes uniquement consommatrices » (Galiani, 1770 p. 131-132).

Cependant, le plus probable n'est pas que les pauvres se laisseront mourir de faim. Comme le montrent les très nombreuses émeutes qui suivent la mise en œuvre des Édits de libéralisation du commerce des grains de 1763 et 1764, il faut plutôt s'attendre à ce que les pauvres se *révoltent violemment*. Le principe de Morellet est donc un « principe de tartare » en un autre sens : censé être au fondement de l'édifice social, le droit absolu de propriété crée au contraire les conditions d'un entre-déchirement des hommes<sup>8</sup>.

## II. LA MISERE : UNE QUESTION EMINEMMENT POLITIQUE

La réaction violente de Diderot à la théorie de Morellet fournit assurément une base textuelle solide pour étayer l'interprétation de Kaplan, qui voit dans cette réaction l'expression d'un « humanisme social ». Ce serait cependant manquer la force de cet appel que de ne pas le relier à une conception politique de la société normée par un principe d'égalité morale des individus que l'autorité publique a pour fonction de protéger, y compris dans la sphère économique.

---

<sup>7</sup> Voir Klotz & al., 2017a, p. 17 : la posture physiocratique est perçue comme « une impardonnable désinvolture, une coupable négligence des contingences humaines, une négation du corps vivant et sensible de l'être humain ».

<sup>8</sup> Voir plus ci-dessous (p. YY) l'analyse du rôle des passions négligé par Morellet aux yeux de Diderot.



## II.1. LA FONCTION DU GOUVERNEMENT : PROTÉGER L'INDEPENDANCE INDIVIDUELLE

Dans l'article « Autorité politique », Diderot (1751, vol. I, p. 898a) soutient que la fonction de la société politique est de maintenir la liberté naturelle des individus, comprise comme indépendance vis-à-vis de la volonté d'autrui. Comment ? En faisant en sorte que « l'ordre de subordination », inhérent à toute forme de société, soit « utile à la société », « avantageux à la république », c'est-à-dire établi « pour le bien commun et pour le maintien de la société ». Pour être conforme à la « droite raison » (*ibid.*, p. 898b), cette subordination doit préserver la liberté inaliénable de l'individu : « l'homme ne doit ni ne peut se donner entièrement et sans réserve » à autrui, il ne peut « livrer son cœur, son esprit et sa conduite sans aucune réserve à la volonté et au caprice » d'aucun individu (p. 898a-b). Or, la forme que prend, dans un contexte politique, la liberté comprise comme indépendance individuelle et collective vis-à-vis de la volonté d'un tiers, c'est la limitation de l'autorité des gouvernants par « les lois de la nature et de l'État » (*ibid.*, p. 898b).

Non content d'avoir posé les rudiments d'une théorie républicaine du gouvernement légitime<sup>9</sup>, Diderot présente une alternative qui oppose les peuples heureux parce que libres aux sujets misérables parce qu'esclaves :

L'observation des lois, la conservation de la liberté et l'amour de la patrie sont les sources fécondes de toutes grandes choses et de toutes belles actions. Là, se trouvent le bonheur des peuples, et la véritable illustration des princes qui les gouvernent. Là, l'obéissance est glorieuse, et le commandement auguste. Au contraire, la flatterie, l'intérêt particulier, et l'esprit de servitude sont l'origine de tous les maux qui accablent un État, et de toutes les lâchetés qui le déshonorent. Là, les sujets sont misérables, et les princes haïs (*ibid.*, p. 899a)<sup>10</sup>.

Si l'article « Autorité politique » ne contient guère de considérations économiques, il en va autrement de l'article « Homme » : Diderot (1765, vol. VIII, p. 278b) y soutient que les « véritables richesses » sont les hommes et la terre. Or, la priorité lexicale entre ces deux richesses est évidente<sup>11</sup> : l'administration est bonne lorsque la richesse se trouve répartie de façon relativement égale, c'est-à-dire ne contribue pas à « divis[er] le peuple en deux classes, dont l'une regorgerait de richesse et l'autre expierait dans la misère » (*ibid.*). Et l'administration est meilleure, ajoute-t-il, si la richesse nationale est inférieure mais moins inégalement répartie (*ibid.*)<sup>12</sup>. La même préoccupation pour une égalité économique relative, maintenue par la limitation du droit de propriété pour protéger de la misère, se retrouve dans l'économie politique républicaine de Rousseau (Bachofen, 2013) et s'exprime dans l'*Apologie* à travers la

<sup>9</sup> Voir Hamel 2009, p. 193-200, pour une argumentation plus détaillée en faveur de cette lecture.

<sup>10</sup> Voir également Diderot & Amilaville, 1765, vol. XVII, p. 855b, 866a, pour des textes proches.

<sup>11</sup> Voir l'article « Besoin », où Diderot pose que « la société leur facilite et leur assure [aux hommes] la possession des choses dont ils ont un besoin naturel » (Diderot, 1752, vol. I, p. 213a [je souligne]), et « Vingtième » (Diderot & Amilaville, 1765, vol. XVII, p. 856a, 861a). Voir *contra*, Versini, 1995, p. 119 : « en 1767 », Diderot « est encore physiocrate, il admet avec les élèves de Quesnay que la terre est la seule vraie richesse d'un État », jugement cependant corrigé deux pages plus loin : « la vraie richesse d'un pays à ses yeux, ce sont les bras des travailleurs » (p. 121).

<sup>12</sup> La coloration républicaine des principes et des réflexions d'« économie politique » présentées dans l'article « Vingtième », de Diderot & Amilaville (1765), est nette ; voir notamment Imbruglia, 1994, p. 71 *sq.*

priorité que Diderot accorde au sort des êtres humains sur la production de richesses (voir Quintili, 2001, p. 481).

L'autorité politique a en effet le devoir, affirme Diderot, de réglementer le droit de propriété afin de prémunir les moins bien lotis contre la forme de dépendance extrême qu'est la pauvreté et, de façon plus générale, d'assurer le « maintien de la société » (Diderot, 1751, vol. I, p. 898a)<sup>13</sup>. L'idée revient constamment dans l'*Apologie* : alors que le système physiocratique fait comme s'il suffisait que le gouvernement évite de « s'en mêler » (p. 100) et « rest[e] les bras croisés » pour que tout aille pour le mieux (p. 115), ce laissez-faire fabrique en réalité la misère. Diderot lui oppose donc le devoir du gouvernement d'intervenir : pour prévenir les effets terribles des disettes (p. 115)<sup>14</sup> en soulageant ceux qui ne pourraient pas acheter le nécessaire au prix où le marché libre le proposerait, mais plus généralement pour empêcher l'enrichissement de créer la misère (p. 105-106). Le gouvernement doit à plus forte raison *s'en mêler* lorsque c'est la cohésion sociale elle-même qui est en péril<sup>15</sup>.

On le voit, contrairement à la conception hobbesienne de la liberté adoptée par Morellet, selon laquelle la loi est par définition contradictoire avec la liberté, la notion de liberté adoptée par Diderot et Galiani repose au contraire sur l'idée que la liberté individuelle est *constituée* par la protection de la loi, et donc par le fait qu'elle a des « bornes » (p. 91) : « l'abbé Galiani veut comme vous la liberté du commerce des grains, mais lui la veut protégée, parce qu'il sait que rien ne va seul dans aucun pays du monde » (p. 105-106). Morellet (1770, p. 279) affirmait que la liberté illimitée d'exporter est une « suite naturelle et nécessaire » du « droit de propriété », droit auquel la société « ne peut et ne doit jamais donner atteinte », et qu'en légitimant les entraves à la liberté, Galiani se fait donc « fauteur du despotisme » et « ennemi de la liberté » (Morellet, 1770, p. 239, 249). Diderot invite donc, en défendant Galiani<sup>16</sup>, à accepter au contraire l'idée que bien loin d'être contradictoire, une liberté limitée d'user son droit de propriété (ici : d'exporter) est la condition du maintien de la société, et que la liberté d'exportation n'est légitime que si le blé vendu est bien du superflu à l'échelle collective – et donc si personne ne manque du nécessaire.

## I.2. LA MISERE COMME FORME ECONOMIQUE D'UNE CONDITION DE DOMINATION

Le cadre républicain est d'autant plus pertinent, pour analyser la critique politique de la physiocratie, que le principal effet de cette dernière aux yeux de Diderot – la misère – est pensé comme une forme, extrême, de dépendance vis-à-vis du bon

---

<sup>13</sup> Linguet (1771, p. 65) insiste également sur l'idée que la limitation du droit de propriété est nécessaire au « maintien de la société ». Comme le souligne Larrère (1992, p. 253, 267), si l'État doit agir, évaluer, juger et donc contraindre, dans la sphère économique, c'est parce qu'est en jeu la subsistance du peuple.

<sup>14</sup> Voir Diderot 1770b, p. 158 : les « horreurs de la disette ».

<sup>15</sup> Voir notamment p. 100, 116-117 (passages cités ci-dessous, respectivement p. YY et p. YY).

<sup>16</sup> Chez Galiani (1770, p. 210), « la propriété et la liberté sont des droits sacrés à l'homme, ils sont les premiers droits (...), ils constituent notre essence politique comme le corps et l'âme constituent notre physique ; excepté les liens qui nous attachent à la société, rien ne doit les troubler ».

vouloir d'autrui (en l'occurrence, des propriétaires), c'est-à-dire comme une figure, dans le champ économique, de la domination<sup>17</sup>.

Selon un propos de Diderot rapporté par M<sup>me</sup> d'Épinay à Galiani, le problème d'accorder au commerce des grains une liberté illimitée vient de ce que cela confère à ceux qui ont les ressources le pouvoir de « faire naître, alternativement, l'abondance et la disette, à *volonté* » (Épinay & Galiani, 1993, p. 38, je souligne). De même qu'un pouvoir souverain délié des lois réduit ceux qui y sont soumis à une condition de servitude, les plus pauvres sont donc, au sens strict, à *la merci* des propriétaires disposant d'une liberté non contrôlée<sup>18</sup>. C'est dès l'un des deux articles « Besoin », rédigés pour l'*Encyclopédie*, que Diderot décrit le dénuement complet du pauvre face au riche comme la figure extrême de la dépendance. Il y analyse le phénomène économique de la pauvreté comme la privation de la maîtrise la plus élémentaire de son existence : « la pauvreté est un état opposé à l'opulence » où, « manqu[ant] des commodités de la vie », l'« *on n'est pas maître* de s'en tirer » (Diderot, 1752a, vol. II, p. 213b, je souligne). Or, poursuit Diderot, qui associe dans ce second article la notion de « besoin » à celles de « nécessité », d'« indigence », de « pauvreté » et de « disette », ce qui justifie la diversité du vocabulaire de la misère et lui confère sa pertinence, ce sont les rapports moraux qu'entraîne cette dépendance : si *besoin* et *nécessité* ne sont pas de stricts synonymes de *pauvreté* et d'*indigence*, c'est parce qu'ils disent quelque chose de « ce que l'on attend des autres » : quoique « mépris[és] » et « évit[és] », les pauvres, qui sont dans le besoin, ne font pas « pitié »<sup>19</sup> contrairement aux indigents à qui l'on donne parce qu'ils sont dans la nécessité ; les pauvres, « avec un peu de fierté », peuvent se dispenser du secours, même si le besoin les « met dans le cas de demander », alors que les indigents sont « contraint[s] d'accepter » et de « recevoir le plus petit don » (*ibid.*).

### I.3. LA MISERE COMME EFFET DES INSTITUTIONS POLITIQUES

Or, Diderot n'affirme pas seulement que la puissance publique doit donc avoir le souci de protéger les plus vulnérables contre les plus puissants économiquement ; il soutient aussi qu'il faut, corrélativement, la tenir pour responsable de la misère du peuple.

La genèse politique de la misère est suggérée de façon nette dans l'article anonyme « Misérable », qui pourrait être dû à Diderot :

[le misérable] est dans le malheur, dans la peine, dans la douleur, dans la misère, en un mot, dans quelque situation que lui rend l'existence à charge, quoique peut-être il ne voulût ni se donner la

---

<sup>17</sup> Voir de même chez Rousseau 1754, p. 123-124 ; sur l'importance du concept de domination dans la philosophie politique normative républicaine, voir Pettit, 2004 et Lovett, 2010.

<sup>18</sup> Voir Diderot & Amilaville, 1765, vol. XVII, p. 871a, où le même raisonnement est appliqué, dans les mêmes termes, à l'échelle collective d'une société dépendante d'une autre pour sa subsistance.

<sup>19</sup> Voir l'article « Pitié » (Jaucourt, 1765b, vol. XII, p. 663a), qui poursuit en quelque sorte le raisonnement, en définissant ainsi la pitié : « sentiment naturel de l'âme, qu'on éprouve à la vue des personnes qui souffrent ou qui sont dans la misère », c'est-à-dire les pauvres, que la pitié enjoint de soulager. « Rien ne fait tant d'honneur à l'humanité que ce généreux sentiment ».

mort, ni l'accepter d'une autre main. *La superstition et le despotisme couvrent et ont couvert dans tous les temps la terre de misérables.* ([Anon.], 1765a, vol. X, p. 575a, je souligne)<sup>20</sup>.

Le bref article « Misère », lui aussi anonyme et renvoyant à l'article « Misérable », poursuit l'analyse. L'auteur commence par couper court à la posture moralisatrice naïve et responsabilisante en affirmant que rares sont les individus qui sont capables de résister à la force destructrice et dégradante de la misère : « Il y a peu d'âmes assez fermes que la misère n'abatte et n'avilisse à la longue » ([Anon.], 1765b, vol. X, p. 575a). Ainsi, lorsque l'auteur évoque ensuite la « stupidité incroyable » du « petit peuple » et fait part de son incrédulité devant « le prestige » qui « ferme les yeux » de cette multitude « sur sa misère présente », le lecteur y lit moins l'expression du mépris évoqué plus haut que la mise en relief de l'effet combiné des deux causes de la misère : la superstition et le despotisme. Et s'il reconnaît dans la « misère [du petit peuple] la mère des grands crimes », il pointe surtout immédiatement, sur un ton comminatoire, la responsabilité des gouvernants quant aux effets de cette condition économique misérable : « ce sont les souverains qui font les misérables, qui répondront dans ce monde et dans l'autre des crimes que la misère aura commis » (*ibid.*).

Dans l'*Apologie*, les mêmes catégories politiques permettent de penser les relations économiques. Ainsi Diderot établit-il un parallèle entre les contrées méditerranéennes « accablées sous le poids du plus cruel despotisme » et les provinces françaises soumises à la tyrannie des monopoleurs :

Je le prie [*i.e.*, Morellet] de rêver un peu à un monopole national et tout formé en Pologne, c'est le monopole du roi et des grands. Eh ! bien, je lui demanderai si ce monopole n'est pas en grand ce qu'est le monopole de trois ou quatre fermiers aisés dans nos campagnes. Ce sont et ce seront à jamais les Palatins de la Brie, quoi que puisse faire l'abbé, avec sa liberté. Il leur permet d'être riches, je le vois bien ; mais ils ne le seront pas, et je ne verrai jamais dans la Pologne que des esclaves indigents et quelques tyrans monopoleurs riches, et dans nos campagnes quelques fermiers, aisés, riches même si l'abbé l'exige, et une multitude de salariés, gueux et malheureux (p. 103-104).

Dans le système de la liberté illimitée, les riches fermiers disposent à l'échelle d'une province de ce dont disposent les rois et les grands dans les nations : un monopole du pouvoir qui leur permet de satisfaire leurs passions et de faire valoir leurs intérêts particuliers aux dépens du peuple ; ils jouissent d'une forme de liberté qui s'exerce aux dépens de ceux qui leur sont soumis. De même que la lutte contre le despotisme implique, en termes républicains, de placer les lois au-dessus de la volonté des

---

<sup>20</sup> Il conviendrait d'explorer le rapprochement de ces articles avec certains articles de de Jaucourt : dans l'article « Esclavage » (Jaucourt, 1755b, vol. V, p. 934a), il soutient que « la nécessité » fut « la source et l'origine » de l'esclavage ; dans l'article « Égalité naturelle », il développe l'idée que « l'esclavage politique et civil » entraîne la création de trois classes socio-économiques dont la dernière est formée de « la plus grande partie du peuple [qui] gémit dans la pauvreté » (Jaucourt, 1755a, vol. V, p. 415a). Par contraste, la « patrie », dans l'article éponyme, est définie comme un « état libre » qui a empêché que se forme la classe des misérables, puisqu'elle « veut bien qu'il y ait de l'opulence et de la médiocrité, mais point de pauvres ; des grands et des petits, mais point d'opprimés (...), qui ne souffre aucun mal dans sa famille, que ceux qu'elles ne peut empêcher, la maladie et la mort » (Jaucourt, 1765a, vol. XII, p. 178b).

gouvernants, la lutte contre la tyrannie économique des monopoleurs suppose l'intervention de l'État pour réglementer le commerce des grains. La loi ne protège pas seulement le peuple contre le pouvoir arbitraire du roi, elle le prémunit aussi contre la domination de ceux que les richesses rendent puissants.

### III. UTILITE GENERALE ET DROIT DE PROPRIETE

#### III.1. L'UTILITE GENERALE, FIGURE DE LA RAISON D'ÉTAT ?

Si par conséquent Diderot conteste l'invocation du caractère sacré des droits de propriété comme argument à l'appui de la liberté illimitée d'exportation, c'est parce qu'il estime que cet argument dangereux sert une thèse inacceptable, car incapable de prendre au sérieux l'utilité générale :

tout de suite vous appelez au secours de la libre et illimitée exportation les droits sacrés de la propriété qui ne sont malheureusement, s'il faut vous en dire mon avis, que de belles billevesées. Est-ce qu'il y a quelque droit sacré quand il s'agit d'affaire publique, d'utilité générale, réelle ou simulée ? On me fait prendre le mousquet, on m'ôte la liberté, on m'enferme sur un soupçon, on coupe mon champ en deux, on renverse ma maison, on me ruine en me déplaçant, on abandonne ma moisson aux animaux, on vide ma bourse par un impôt absurde, on expose ma vie, ma fortune, par une guerre folle<sup>21</sup>. Mettez toutes vos belles pages dans une utopie<sup>22</sup> et cela figurera bien là. Voulez-vous nous faire un autre ministère et d'autres maîtres, d'autres lois, un autre gouvernement, d'autres souverains ? (p. 85 ; et voir p. 119).

Une telle attaque pourrait être interprétée, à tort, comme une reprise assumée de la « raison d'État » qu'invoque Galiani (1770, p. 33) pour justifier la réglementation du commerce des blés, et que Morellet (1770, p. 79-82) fustige dans sa réfutation : la raison d'État, s'inquiète le physiocrate, est une arme « avec laquelle on a constamment attaqué les droits les plus sacrés des citoyens », « sacrifi[é] constamment le bonheur des individus à je ne sais quel fantôme qu'on appelle la grandeur de la nation », qui « sert d'instrument à la tyrannie et d'apologie aux tyrans », qui « se joue de la propriété, de la liberté, de la vie de tant d'hommes, esclaves volontaires et trompés, qui s'étaient réunis pour vivre et mourir propriétaires et libres ». Or, la stratégie de Diderot consiste à renvoyer dos à dos la politique condamnable de la raison d'État (dont il nie, d'ailleurs, qu'elle soit adoptée par Galiani) et la doctrine physiocratique inacceptable de laissez-faire économique. Diderot admet bien volontiers la justesse des griefs de Morellet contre l'exercice arbitraire du pouvoir, mais en tire la conclusion que la vision physiocratique du droit de propriété est un projet tout à fait irréalisable en l'état actuel des choses :

Tout ce que vous dites sur le commerce du blé considéré par le côté de la raison d'État, sur l'influence de cette raison sur la propriété, n'est que trop vrai. Mais qu'est-ce qu'il faut en

---

<sup>21</sup> Voir p. 92 pour des exemples similaires de violations de liberté et du droit de propriété.

<sup>22</sup> Voir p. 97 sur l'accusation d'utopisme portée contre Morellet.

conclure ? Que votre droit de propriété n'est qu'une chimère, qui n'est, n'a été, ne sera respecté que sous le gouvernement des anges (p. 90).

Diderot ne *justifie* donc pas les atteintes arbitraires à la propriété et à la liberté qu'il énumère dans le passage (p. 85) cité au début de cette section<sup>23</sup>. Il fait au demeurant clairement comprendre que sa critique de l'usage du droit de propriété comme argument à l'appui de la liberté illimitée d'exporter n'est pas cynique : de fait, ses exemples d'atteintes aux droits de propriété et de liberté des particuliers (emprisonnement *infondé*, saisie *arbitraire* des biens, taxe *absurde*, guerre *folle*) relèvent, sans ambiguïté possible, de l'utilité générale « simulée » et suggèrent donc que l'utilité générale « réelle » implique *a minima* d'être protégé contre ces atteintes arbitraires variées<sup>24</sup>.

De même, si Diderot feint de s'interroger sur les velléités subversives de Morellet (« voulez-vous nous faire un autre ministère (...) d'autres souverains ? »), ce n'est pas pour tourner en dérision les griefs relatifs aux violations fréquentes des droits de propriété, mais pour se moquer de son adversaire, dont ce n'est clairement pas le propos. La suite immédiate du texte suggère en filigrane une voie qui ne serait ni la dangereuse utopie physiocratique ni le recours à la raison d'État : si, affirme Diderot, la philosophie qui entend « s'assujettir les lois de la nature et le train du monde » est « folle », « la bonne philosophie est celle qui reconnaît ces lois et s'assujettit à ce train nécessaire ». Or la « nécessité » du train du monde – c'est-à-dire du cours des choses, de l'histoire – est évidemment moins forte que celle des lois de nature. La folie des philosophes qui refusent de s'y soumettre est donc d'un autre ordre que celle des philosophes qui ont le désir insensé de contrôler les lois de nature ; ces derniers veulent l'impossible, les premiers entendent résister au sens de l'histoire et *renverser* l'ordre existant :

Le train du monde ne changera pas : à moins que vous n'ayez un secret pour le ramener et fixer à un âge où tout soit dans un *ordre renversé* de celui-ci, où l'on soit sûr de quarante-neuf bons rois pour un mauvais, au lieu de quarante-neuf mauvais pour un bon. Mon cher abbé, vous utopisez à perte de vue (p. 90-91, je souligne)<sup>25</sup>.

La restriction (« à moins que ») marque la différence qualitative et le déplacement qu'elle induit, de la nécessité des lois de la nature vers le « train du monde » : alors que l'attitude passive face à l'ordre naturel est la seule raisonnable, le train du monde n'exclut pas une posture dynamique, inscrite dans le temps humain. Dans sa correspondance avec Galiani, M<sup>me</sup> d'Épinay énonce, de façon plus claire, ce déplacement : pour être assuré d'avoir de bons maîtres, il faudrait

<sup>23</sup> M<sup>me</sup> d'Épinay (Épinay & Galiani, 1993, p. 39) rapporte le souci de Diderot de « faire l'énumération » « des vexations qu'on éprouve toutes les fois qu'on peut s'autoriser de la raison ou du prétexte de l'utilité publique ».

<sup>24</sup> Voir Diderot & Amilaville, 1765, vol. XVIII, p. 866a, qui assimile toute charge ne relevant pas de « l'utilité générale et particulière » à une mesure « injuste et oppressive », à une « infraction aux lois fondamentales de la société et à la liberté dont ses membres doivent jouir ».

<sup>25</sup> Diderot qualifie Morellet de « raisonneur abstrait, utopique », c'est-à-dire ne connaissant pas les hommes et les choses (p. 97). Dans sa correspondance avec Galiani, M<sup>me</sup> d'Épinay rapporte une discussion entre Diderot et Morellet : on est contraint de considérer « l'utilité publique » comme un prétexte lorsqu'on « a quarante neuf mauvais maîtres pour un bon » (Épinay & Galiani, 1993, p. 39).

commencer par refondre l'espèce humaine ou *du moins la constitution fondamentale d'un État*, de manière qu'on fût très assuré d'avoir quarante-neuf bons maîtres pour un mauvais. Alors on pourrait se promettre que ce serait vraiment à la raison et non pas au prétexte du bien général, que le droit du particulier serait sacrifié (Épinay & Galiani, 1993, p. 40, je souligne).

Certes, Diderot n'explore pas dans l'*Apologie* la question constitutionnelle du bon despote ; mais il y réfléchira bientôt au contact de Catherine II et en viendra à assumer pleinement la nécessité d'envisager les choses selon cet « ordre renversé », puisqu'il défendra la position radicale selon laquelle « un des plus grands *malheurs* qui puisse arriver à une nation libre, ce serait deux ou trois règnes consécutifs d'un despotisme *juste et éclairé* » (Diderot, 1773, p. 272, je souligne ; voir Diderot, 1774, p. 354 ; Hamel, 2009).

### III.2. LA PRIORITE DE L'UTILITE GENERALE REELLE SUR LE DROIT DE PROPRIETE

C'est donc au nom de l'utilité générale *réelle* que Diderot met en cause la conception absolutiste de la propriété privée. Il précise plus loin la manière dont il envisage le rapport entre droit de propriété individuel et utilité générale, lorsqu'il revient à la charge dans un passage qui n'est pas sans rappeler l'article « Économie politique » que Rousseau (1755, p. 49, 65) écrit pour l'*Encyclopédie*. Diderot introduit une distinction qui permet de comprendre que sa critique peut d'autant moins se confondre avec une hostilité de principe à l'égard de ce droit qu'elle s'articule précisément à la reconnaissance de son caractère sacré :

le droit de propriété est sacré de particulier à particulier, et s'il n'est pas sacré, il faut que la société se dissolve. C'est le contraire de ce droit de particulier relativement à la société (p. 99).

Avec cette distinction, Diderot entend à la fois montrer que l'utilité générale réelle n'est pas par principe incompatible avec le droit de propriété et clarifier la thèse de Morellet (1770, p. 250), équivoque à ses yeux, selon laquelle « le respect inviolable pour les droits de la propriété est la seule base sur laquelle puisse porter solidement le trône des Monarques ».

D'un côté, Diderot reconnaît que le respect interindividuel du droit de propriété est une condition de la cohésion sociale. Il est en effet invraisemblable que les individus se soient réunis en société sans chercher à mettre leurs biens à l'abri des déprédations d'autrui. Le respect du droit de propriété est donc, entre citoyens, la condition de l'existence même de la société (on trouverait des affirmations similaires chez Rousseau, Mably et Saige).

Mais d'un autre côté, poursuit Diderot, ce qui vaut entre citoyens n'est plus vrai dans les relations entre chaque individu et la société dans son ensemble. De ce dernier point de vue,

ce [droit] n'est rien car si c'était quelque chose, il ne se ferait rien de grand, d'utile à la société ; la propriété de quelques particuliers croisant sans cesse les vues générales, elle tendrait à sa

ruine, parce que le droit de propriété de quelques particuliers croiserait sans cesse les moyens de son opulence, de sa force et de sa sûreté (p. 99).

Le principe invoqué pour limiter le respect du droit de propriété est donc l'utilité relative à la société : l'utilité générale, transcription économique du bien commun (voir Diderot & Amilaville, 1765, p. 856b). De nouveau, M<sup>me</sup> d'Épinay l'a bien vu et le résume à Galiani en identifiant le cœur de l'argument : « Ce droit considéré par rapport à l'utilité générale n'est rien, *puisque'il lui est subordonné* » (Épinay & Galiani, 1993, p. 39, je souligne). Cette justification – qui invoque la nature subordonnée du droit de propriété – éclaire donc le sens à donner à l'énoncé troublant selon lequel ce droit « n'est rien » face à l'utilité : il n'est rien en tant que droit non subordonné, c'est-à-dire en tant que droit absolu<sup>26</sup>.

Plus précisément, le principe de l'intangibilité du droit individuel de propriété constitue, pour Diderot, un triple obstacle au bon fonctionnement de la société.

Un obstacle économique à « l'opulence » de la société, d'abord, parce que la concentration des richesses dans les mains de quelques particuliers est susceptible dans certaines circonstances d'appauvrir, voire de réduire à la misère, la masse de ceux qui ne possèdent rien ou pas grand-chose. Aux yeux des critiques de la libéralisation du commerce des blés, c'est l'un des effets contreproductifs de cette politique, qui permet aux propriétaires, par exemple, de vendre leur blé à l'étranger à un prix excédant largement celui que peuvent payer les pauvres dans les provinces où le blé est produit.

Un obstacle politique à la « force » de la société, ensuite, car la pauvreté et la misère affaiblissent inévitablement les capacités *productives* du peuple. Comme le soulignait Diderot dans l'article « Homme » (Diderot, 1765, vol. VIII, p. 278), la facilité à « acquérir et à conserver » rend les hommes « robustes et industrieux ». En outre, la pauvreté et la misère détruiront chez les individus toute raison de *porter secours* à la société si elle est menacée. Une société forte est une patrie : une société qui peut compter sur l'attachement de citoyens satisfaits de leur sort<sup>27</sup>.

Un obstacle politique et juridique à la « sûreté » de la société, enfin, dans la mesure où la pauvreté et la misère poussent dans certains cas ceux qui les subissent à s'en prendre par la violence à la propriété des riches pour se procurer le nécessaire à leur survie. Les physiocrates ont alors beau jeu de décrire les pauvres, à l'instar de Quesnay, comme des « compatriotes peu vertueux », eux dont les désirs et l'envie les « porte[nt] à violer le droit d'autrui »<sup>28</sup>. Dans le même sens, Morellet assimile les restrictions réglementaires de la liberté des grains à la contrainte exercée sur le propriétaire pour qu'il vende à bas prix et y voit la source de la discorde entre citoyens :

---

<sup>26</sup> « Je suis propriétaire, note Diderot, j'en dois défendre les droits, mais je ne le ferai jamais *jusque-là* » (p. 119, je souligne).

<sup>27</sup> Voir l'article « Patrie », de de Jaucourt (1765a, vol. XII, p. 178b-180a), qui reprend l'essai de l'abbé Coyer.

<sup>28</sup> Quesnay, 1768, p. 22 ; voir également Baudeau, 1768, p. 145 (cité par Larrère, 1992, p. 233) ; Turgot 1770 : entraver la « liberté entière » par des règlements, fût-ce pour fournir au peuple le nécessaire vital, est par définition une « injustice » (p. 256).



C'est l'effet de toutes les contraintes en ce genre, d'armer et d'exciter tous les citoyens contre l'agriculteur. C'est d'après ce même principe qu'on fait violence à un fermier pour l'obliger à vendre ses blés à perte, et à garnir, comme on dit, les marchés ; c'est en suivant cette maxime, que le peuple des villes pille les voitures chargées de grains, et les magasins où on le [*sic*] conserve. (...) Et de bonne foi, qui des deux est l'ennemi de l'agriculteur, ou l'étranger qui lui paie sa récolte au prix que la rareté lui donne, ou le concitoyen, qui le force à donner à perte, ou la prend de force s'il refuse d'y consentir ? (Morellet, 1770, p. 344-345).

Diderot, lui, renverse l'accusation et présente le commerçant prêt à « laisser mourir de faim ses concitoyens pour gagner un sou de plus » comme « un mauvais patriote » :

le commerçant en blé n'apporte pas toujours sa denrée, mais la laisse dans les lieux où il espère en tirer meilleur parti (...) [il] est un mauvais patriote ; il laissera mourir de faim ses concitoyens pour gagner un sou de plus (Diderot, 1773-1774, p. 104).

Cette priorité est particulièrement sensible dans un passage où Diderot résume en quelques mots les raisonnements opposés de Galiani et Morellet quant au fondement justifiant la limitation de la liberté :

l'abbé Galiani dit : *Pour permettre de vendre, il faut être sûr qu'il y a du superflu*. L'abbé Morellet rétorque : *Pour empêcher de vendre, il faut être bien sûr qu'il n'y ait point de superflu* (p. 117).

Cette formulation illustre parfaitement la différence entre les perspectives qui animent la pensée de Morellet d'un côté et celle de Galiani et Diderot, de l'autre. Le raisonnement de Morellet (1770, p. 283) repose sur l'intuition simple selon laquelle il faut une justification particulière pour limiter la liberté d'user de sa propriété ; prétendre le contraire, c'est adopter une « maxime de tous les gens à prohibitions, mais maxime fautive et tyrannique ». Si cette justification fait défaut, si l'absence de superflu n'est pas établie, rien ne justifie la limitation de la liberté.

Or quoiqu'il ait l'avantage de reposer sur une intuition simple, ce raisonnement implique surtout de masquer l'enjeu crucial de la condition à satisfaire. En effet, à l'argument de Galiani selon lequel les partisans de la liberté illimitée d'exporter n'ont pas montré qu'il y avait du superflu même pendant les années d'abondance (car produire une telle démonstration est matériellement impossible), Morellet (1770, p. 282-283) répond finement que les mêmes contraintes pèsent tout autant sur la démonstration du contraire. Diderot accorde ce point, mais il circonscrit la question clef qui était restée aux marges du raisonnement partant du droit de propriété, et il s'interroge de façon rhétorique :

Sans doute, il est aussi difficile de démontrer qu'il n'y a point de superflu que de démontrer qu'il y en a ; mais les conséquences pratiques qu'on tirera de ces deux suppositions seront-elles également innocentes ? (p. 120).

Il est entendu que la réponse est négative : dans le raisonnement de Morellet, la conséquence est qu'on ne saurait limiter la liberté *alors même qu'il est possible que le peuple manque du nécessaire*. Cette conséquence pratique, pour adopter le langage de Diderot en l'adaptant, est *criminelle*. Au contraire, dans le raisonnement de Galiani et de Diderot, la conséquence à tirer de cette difficulté à établir la présence ou l'absence de superflu est qu'on ne saurait accorder par principe la liberté illimitée, précisément *parce qu'on ne peut pas être sûr que le peuple ne manquera pas du nécessaire*. Cette conduite est non seulement prudente, mais – toujours selon le langage de Diderot – « humaine ». On comprend en effet la mesure de l'enjeu : dire qu'il est difficile de déterminer s'il y a ou non du superflu, c'est admettre la difficulté d'établir que le peuple dispose de façon garantie du nécessaire. Ainsi pour Galiani et Diderot, le respect du droit de propriété doit être suspendu à l'examen préalable des conditions d'existence matérielle des membres du corps social. Après avoir restitué l'un après l'autre les deux raisonnements que nous examinons, Diderot poursuit :

Et il [l'abbé Morellet] prétend que ces deux raisonnements sont de même force. Il n'y a pourtant que cette petite différence, c'est que si l'on ne vend pas et qu'il y ait du superflu, je mangerai du pain à très bon marché, et que si l'on vend et qu'il n'y ait pas de superflu, je risque de mourir de faim. J'aime l'abbé Morellet qui sur une amélioration de culture possible, veut nous exposer à la famine (p. 117).

Comme il l'affirme de façon nette, Diderot considère que c'est le besoin qui forme le critère légitimant la contrainte imposée au droit de propriété : est « nuisible et exige la restriction » ce qui « conduit la denrée nécessaire ailleurs que dans le grand besoin » (p. 84).

On le voit, la primauté accordée par Diderot à la notion d'« utilité générale » sur le droit de propriété, bien loin de signifier l'abandon du souci de la sûreté individuelle, est au contraire commandée par le devoir de l'État de garantir à chacun des conditions d'existence décentes.

#### IV. PRENDRE AU SERIEUX LE JEU DES PASSIONS POUR GARANTIR LES BESOINS

L'une des principales fonctions d'un gouvernement soucieux de l'utilité générale réelle consiste à intervenir pour empêcher les passions humaines de générer leurs effets les plus destructeurs de l'ordre social. Contrairement à la physiocratie, dont Diderot dénonce l'abstraction et l'irresponsabilité politique, il convient de prendre la mesure de la puissance des passions qui peuvent soutenir la société ou la déstabiliser selon qu'elles sont canalisées et orientées ou au contraire laissées à leur libre développement.

Le système de la liberté illimitée promet par exemple théoriquement une efficacité économique que les passions humaines contrarieront dans les faits, parce qu'un tel système entraînera avec lui « toute la litanie des inconvénients physiques et moraux » (p. 103) :

Comment a-t-on prouvé que la liberté illimitée fixe les prix et les rend invariables ? Cela peut être vrai par abstraction, en négligeant les friponneries, les passions, toutes les ruses de l'avidité, toutes les ruses de la crainte. Belle théorie ! Cela va bien dans la tête ; en pratique, je doute fort que cela s'arrange aussi bien (p. 93-94).

Si tant est qu'il soit possible de « calculer juste », il est impératif pour le faire de « laisser là les vues générales et [d']entrer dans tout ce détail de craintes, d'avidités, d'espérance » (p. 100).

Diderot illustre les ruses de l'avidité en décrivant les terribles monopoles rendus possibles par l'*enharrement*, pratique qui est selon l'*Encyclopédie* ([Anon.], 1751, vol. I, p. 708b) interdite par les « ordonnances de police » pour les grains, mais autorisée par l'Édit de 1764. Elle consiste, pour ceux qui le peuvent, à s'approprier les grains avant qu'ils ne parviennent sur les marchés (et parfois avant même qu'ils ne soient récoltés) en payant des arrhes aux producteurs. Contre les remontrances populaires, qui voyaient dans cette pratique la cause de disettes artificielles, les physiocrates distinguent en général l'*enharrement* – forme ordinaire, parmi d'autres, de transaction parfaitement légitime – de l'accaparement, assimilé pour sa part à un monopole illégitime<sup>29</sup>. Il faut donc voir dans l'*enharrement* « l'un des droit essentiels (...) de la liberté générale, absolue et indéfinie du commerce intérieur » (Roubaud, 1769, p. 140-141). Dans une Lettre de la Chambre des vacations du Parlement de Rouen (15 oct. 1768, p. 9-10) visée par la réponse de Roubaud, les auteurs invoquent le « droit naturel » de la ville de prendre, aux dépôts de passage à Rouen, la part qui permettrait aux Rouennais de « jouir en paix de la liberté, de leurs biens et de la sûreté de leur subsistance ». Roubaud conteste vivement : « s'il y avait un tel droit de toucher à un dépôt et de s'approprier le bien d'autrui, quel brigandage que la société ! » (Roubaud, 1769, p. 137).

Sans mobiliser explicitement la notion de droit naturel à la subsistance, Diderot montre comment l'*enharrement* est susceptible de créer artificiellement une disette, dont le monopoleur peut profiter en revendant à un prix modéré le blé à ceux mêmes que le lui ont vendu précédemment, et ainsi de suite (p. 101-103)<sup>30</sup>. La cupidité de ceux qui sont suffisamment riches pour s'approprier tout le blé s'appuie sur la cupidité de ceux qui sont toujours disposés à vendre ou à acheter à bon prix – lutte qui expose le peuple à la disette et entretient cette dernière :

---

<sup>29</sup> On retrouve la même distinction chez L'Averdy (voir Félix, 1999, § 49). Ce conflit sémantique, qui oppose ceux qui tiennent à la distinction entre accaparement et *enharrement* et ceux qui assimilent ces deux pratiques, est déjà reflété dans l'article « Accaparement » de l'*Encyclopédie* ([Anon.], 1751, vol. I, p. 60a), qui pointe la raison de la confusion : ces pratiques sont punies de façon identique. Dans l'entrée « Accaparement » de l'*Encyclopédie de jurisprudence ou Dictionnaire... de jurisprudence civile* (1772, p. 445-446), l'auteur maintient la même distinction entre accaparement (comme monopole réel toujours illégitime) et l'*enharrement* (comme convention légitime). Mais en affirmant « qu'il y a des *enharrements* qui ne le sont pas [*i.e.*, qui sont des « monopoles réels »] », il reconnaît en creux que l'*enharrement peut* être une forme d'accaparement, et donc être illégitime. Dans ce cas, « l'*enharreur* monopoleur et l'accapareur sont punis de même » (trop peu sévèrement, ajoute l'auteur de l'article, p. 450).

<sup>30</sup> Épinay & Galiani, 1992, p. 284-285, qui décrit de façon plus détaillée ce processus.

C'est ainsi que des particuliers, ayant vendu leur blé trois fois à un assez haut prix, ont été presque ruinés, et qu'au milieu de la lutte des cupidités du propriétaire et du monopoleur, le petit peuple a souffert des maux infinis (p. 101-102).

Les temps de disette font des individus la proie de passions qui obligent à considérer la tranquille circulation du blé promise par la physiocratie comme une « chimère ». Les disettes suscitent un « conflit tumultueux de crainte, d'avidité, de cupidité » (p. 84) : l'incertitude du lendemain fait demander à certains au-delà de leurs besoins, tandis que d'autres achètent à n'importe quel prix ; d'autres encore retiennent leur souffle et attendent la remontée des prix.

De même, prétendre avec Morellet que seul le superflu sera exporté, c'est se persuader que le riche producteur sera prêt à frustrer sa cupidité au nom de son souci que le peuple puisse toujours se procurer ce dont il a besoin (p. 115). Or comme l'illustrent à l'envi les raisonnements de Morellet (1770, p. 110, 317, 69 ; voir Galiani, 1770, p. 265-266), il n'est guère vraisemblable d'attendre du propriétaire-type décrit par le système une telle autolimitation dans l'« usage libre » de ses biens : selon l'ordre naturel de la société, le propriétaire est censé chercher avant tout à vendre, et à vendre au meilleur prix.

Mais si la cupidité de quelques-uns engendre la misère ou la famine, une autre passion vient se jouer des prédictions physiocratiques : la crainte, affect protéiforme. Par exemple, l'intérêt du propriétaire de vendre son blé à une province subissant la disette sera diminué par différentes considérations qui le dissuaderont de vendre. Supposons qu'il croie la disette connue d'autres provinces ; il craindra alors que d'autres propriétaires de provinces riches n'arrivent avant lui, et jugera en conséquence qu'il a trop à perdre à se déplacer :

c'est que le blé pouvant arriver au lieu de la disette d'une infinité de côtés, il ne vient d'aucun parce que chacun craint d'arriver trop tard et d'être ruiné (p. 99).

Admettons cependant que ce même propriétaire soit *certain* d'arriver le premier, alors une crainte plus sérieuse encore pourrait fort bien le retenir de se déplacer pour vendre son blé : « l'alarme ferme les greniers de la province abondante » (p. 99), car « la misère rend les convois hasardeux, on craint d'être pillé en route », mais aussi « au marché » (p. 100 ; voir p. 103).

Comme on le voit, la perspective de Diderot n'est pas celle du moraliste désireux de soumettre aux lois les viles passions humaines. Il ne s'intéresse aux passions que pour les effets qu'elles produisent sur les conditions d'existence, en l'occurrence économiques, des plus démunis, et c'est à ce titre seulement que les lois doivent réglementer l'existence sociale. Dans son article « Grecs », Diderot (1757, vol. VII, p. 908a) formulait le principe politique général, tout en insistant déjà sur la fonction des lois de protéger les plus faibles. Si ces dernières forment « la seule barrière qu'on puisse élever contre les passions des hommes », c'est parce que

sans un glaive qui se meuve également sur la surface d'un peuple, et qui tranche ou fasse baisser les têtes audacieuses qui s'élèvent, le faible demeure exposé à l'injure du plus fort ; le tumulte règne, et le crime avec le tumulte ; et il faudrait mieux pour la sûreté des hommes, qu'ils fussent épars, que d'avoir les mains libres et d'être voisins.

De la même façon, dans l'*Apologie*, Diderot n'estime justifiées les contraintes imposées à la liberté des grains que parce qu'elles contribuent à protéger « le petit peuple » des pires effets des passions (voir p. 101-102) et, ultimement, parce qu'elles prémunissent la société contre sa dislocation par la violence. Mais il est bien loin de condamner ces passions en elles-mêmes. Quoique le désir de s'enrichir ne soit pas la finalité de la société (p. 87), il n'est pas caractérisé comme un vice en tant que tel ; il le devient, et peut être légitimement limité par la loi, lorsqu'il « croise » l'utilité générale. Dans ses différentes formes, la crainte des propriétaires est aussi non seulement innocente en elle-même, mais tout à fait compréhensible : il est normal de se soucier de ce qui est à soi. Cette crainte a beau parfois alimenter un désir immodéré de richesses et s'en nourrir en retour, accroissant ainsi la pauvreté, on ne peut guère reprocher aux propriétaires, et en particulier aux riches, de craindre que les miséreux ne s'en prennent à eux et déstabilisent l'ordre social qui est à leur avantage.

Le système de la liberté illimitée comporte en effet de redoutables « dangers » (p. 113) : les « soulèvements » (p. 102) dont les riches feront les frais s'ils ne les anticipent pas : « la terreur » de ceux « qui crai[gnent] de manquer » est dangereuse, parce que la faim « ne souffre pas de délai » (p. 99). L'abbé Galiani a bien raison de « crain[dre] le peuple », ajoute Diderot : « quand il s'agit de pain, il n'y a qu'un homme ivre qui n'en ait pas peur » (p. 117). Non pas parce que le peuple est « absurde et imbécile », mais parce qu'il est « sensible, et lorsqu'on touche à son nécessaire, il crie » (Galiani, 1770, p. 178-179). Mais la misère porte aussi aux excès, comme lorsque la multitude misérable « s'empare du double, du triple, du quadruple de son besoin » (p. 103). En cas de disettes successives, « il faudrait que le gouvernement s'en mêlât, ce que votre engouement de la liberté illimitée ne permettra pas, ou que nous nous dévorions » (p. 116)<sup>31</sup>.

Dans l'*Apologie de Galiani*, Diderot s'arrête à plusieurs reprises sur les « crimes que la misère comm[et] », selon la formule de l'article « Misère » mentionné plus haut : provinces, villes et marchés pillés, citoyens qui s'entretuent et s'entr'égorgent, etc. (p. 118, 103, 100), mais il va plus loin puisqu'il légitime la violence populaire, ultime recours des pauvres pour se procurer ce dont ils ont besoin. Supposons, raisonne Diderot, une province riche en blé, voisine d'une province indigente. Selon les principes de la physiocratie, la province riche pourrait, au nom du droit de propriété, refuser de vendre son blé à un prix accessible et souhaiter le vendre plus cher à d'autres provinces, ou à l'étranger. Commentaire de Diderot : « cette province inhumaine, avare, serait pillée et le mériterait » (p. 120, je souligne).

---

<sup>31</sup> Dans l'article « Besoin », Diderot prévient : « [les besoins] ont donné lieu à la formation de la société, à tous les avantages qui l'accompagnent, et à tous les désordres qui la troublent » (Diderot, 1752, vol. II, p. 213a, je souligne).

Dans un passage où il décrit le blé comme une *res communis*, Diderot revient sur cette question de la violation du droit de propriété tout en mettant en scène une situation où il s'agit moins de justifier le pillage que de montrer la légitimité d'une violation du droit absolu de propriété au nom du droit, supérieur, de se procurer en le payant ce qui est un besoin élémentaire :

Le blé est comme l'air et l'eau. Si un homme avait chez lui un coffre plein de quinquina<sup>32</sup> et qu'il ne voulût en vendre à ses concitoyens atteints d'une fièvre épidémique qu'à un certain prix qui serait au-dessus de leurs moyens, parce que l'étranger lui en offrirait davantage, que ce quinquina lui appartient et qu'il ne doit le sacrifice de son intérêt personnel à personne, on enfoncerait les portes de cet homme, on briserait son coffre, on mettrait à côté l'argent du quinquina qu'on prendrait, *et l'on ferait bien* (p. 121, je souligne).

L'idée de Diderot est claire : s'il n'est pas souhaitable d'en venir là, on ne saurait pour autant blâmer ceux qui, pour s'extraire de telles conditions de nécessité, ont recours à la violence contre les biens de ceux qui disposent à leur discrétion de ce qui est vital pour autrui. Le droit de propriété ne peut servir à protéger la satisfaction d'un « intérêt personnel » aux dépens de la satisfaction d'un besoin de première nécessité. Pour ne pas en arriver là, il convient donc de considérer le blé comme un bien qu'on ne peut pas s'approprier à n'importe quelle condition.

Le système de la liberté illimitée est donc bien contradictoire et destructeur de l'ordre social, puisque le respect strict et absolu du droit de propriété crée les conditions de sa violation en exposant la société à des révoltes et des violences légitimes dont les propriétaires sont les premières victimes. Dans leur souci de prendre au sérieux l'enrichissement des sociétés, les physiocrates en oublient « la première condition d'une société », qui « n'est pas d'être riche, mais (...) d'être en sûreté. Il faut que la société se maintienne d'abord avant que de s'ordonner pour le mieux » (p. 87).

## CONCLUSION

Dans l'*Apologie de l'abbé Galiani*, Diderot s'oppose à l'argument de l'intangibilité du droit de propriété, que Morellet conçoit comme le socle de l'édifice social et qu'il utilise pour justifier la liberté illimitée du commerce des grains. Le texte de Diderot ne permet assurément pas de dégager une réplique systématique de la *Réfutation* visant *Les dialogues sur le commerce des blés*, encore moins une doctrine complète sur cette matière. Cependant lorsqu'on les relie à certains articles politiques que Diderot a écrits pour l'*Encyclopédie*, les principaux éléments de sa critique de Morellet – l'invocation du sentiment d'humanité, la thèse de la supériorité de l'utilité générale sur le droit de propriété individuel, la nécessité de l'intervention de la puissance publique pour prévenir les effets dangereux des passions – peuvent tous être interprétés comme relevant d'une vision républicaine de la société politique qui découle d'une certaine conception de l'être humain : parce qu'ils sont tous naturellement libres, les individus n'ont pu élever la société sur des principes susceptibles d'engendrer pour

---

<sup>32</sup> Écorce amère, aux propriétés toniques et fébrifuges.

la grande majorité d'entre eux des conditions de misère, c'est-à-dire de dépendance économique extrême. De même, l'utilité générale n'est pas un principe transcendant justifiant le sacrifice des intérêts individuels, mais le critère à l'aune duquel le droit de propriété est à la fois justifié *et* limité, dès lors qu'il entraîne, dans la sphère économique, la dépendance des pauvres à l'égard des propriétaires pour satisfaire leurs besoins élémentaires. De même encore, si les passions doivent demeurer sous la vigilance de la puissance publique, ce n'est que parce qu'elles seraient susceptibles, laissées à leur libre cours, de nuire à la stabilité de la société.

## BIBLIOGRAPHIE

- [ANON.] [1751a], « Accaparement », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. I.
- [ANON.] [1751b], « Enharrement », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. I.
- [ANON.] [1765a], « Misérable », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. X.
- [ANON.] [1765b], « Misère », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. X.
- BACHOFEN, Blaise [2013], « Rousseau : une économie politique républicaine ? », *Le Philosophoire*, 39 (1), p. 117-145. doi:10.3917/phoir.039.0117.
- BAUDEAU, Nicolas [1768], *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*, Paris, t. VII.
- DIDEROT, Denis [1751], « Autorité politique », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. I.
- DIDEROT, Denis [1752a], « Besoin », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. II.
- DIDEROT, Denis [1757], « Grecs », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. VII.
- DIDEROT, Denis [1765], « Homme (politique) », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. VIII.
- DIDEROT, Denis [1770], *Apologie de l'abbé Galiani*, in DIDEROT, Denis *Œuvres politiques*, éd. Vernière, Garnier Classiques, 1963.
- DIDEROT, Denis [1770b], « Voyage à Bourbonne », *Œuvres Complètes*, éd. Dieckmann & al., Paris, Hermann, 1995, t. XX.
- DIDEROT, Denis [1773], « Entretiens avec Catherine II », in *Œuvres politiques*, éd. Vernière, Paris, Garnier Classiques, 1963.
- DIDEROT, Denis [1773-1774], *Voyage en Hollande*, éd. Y. Benot, Paris, François Maspero, 1982.
- DIDEROT, Denis [1774], *Observations sur l'instruction de l'Impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois*, in *Œuvres politiques*, éd. Vernière, Paris, Garnier Classiques, 1963.
- DIDEROT, Denis, [1995], *Fragments divers. Histoire des deux Indes*, Paris, Laffont, édition VERSINI, Laurent, Vol. III.
- DIDEROT, Denis & AMILAVILLE, Étienne Noël d' [1765], « Vingtième », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, vol. XVII.
- Encyclopédie de jurisprudence ou Dictionnaire complet, universel, raisonné, historique et politique de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiaire, de toutes les nations de l'Europe*, Bruxelles, 1772, t. I.



- ÉPINAY, Louise Tardieu d'Esclavelles & GALIANI, Ferdinando [1992], *Correspondance*, I, 1769-1770, Dulac, G. & Maggetti, D. (éd.), Paris, les Éditions Desjonquères.
- ÉPINAY, Louise Tardieu d'Esclavelles & GALIANI, Ferdinando [1993], *Correspondance*, II, 1771-février 1772, Dulac, G. & Maggetti, D. (éd.), Paris, les Éditions Desjonquères.
- FELIX, Joël [1999], *Finances et politique au siècle des Lumières. Le ministère L'Averdy, 1763-1768*, Vincennes.
- FERRAND, Julie [2013], « Mably and the liberalisation of the grain trade : An economically and socially inefficient policy », *European Journal of History of Economic Thought*, Vol. 20, N°6.
- FERRAND, Julie [2014], *Natural right, sensualism and free trade : the political economy of Gabriel Bonnot de Mably*, thèse de doctorat, Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis.
- FERRAND, Julie, & ORAIN, Arnaud [2017], « Abbé de Mably on commerce, luxury and "classical republicanism" », *Journal of the History of Economic Thought*, 39 (2).
- GALIANI, Ferdinando [1770], *Dialogues sur le commerce des blés*, Londres.
- GOGGI, Gianluigi [2007], « Quelques images du langage politique de Diderot », in GOGGI, Gianluigi & KAHN, Didier (dir.), *L'édition du dernier Diderot : pour un Diderot électronique*, Paris, Hermann.
- HAMEL, Christopher [2009], « Jusnaturalisme et républicanisme dans la philosophie politique de Diderot », in GRANADA, Miguel A. & al. (dir.), *Filosofos, filosofia y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- HAMEL, Christopher [2013], « L'esprit républicain anglais adapté à la France du XVIII<sup>e</sup> siècle : un républicanisme classique ? », *La Révolution française* [En ligne], 5 | 2013
- IMBRUGLIA, Girolamo [1994], « From utopia to republicanism : the cas of Diderot », in FONTANA, Biancamaria (dir.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IMBRUGLIA, Girolamo [2007], « Indignation et droits de l'homme », in GOGGI & KAHN (dir.), *L'édition du dernier Diderot : pour un Diderot électronique*, Paris, Hermann.
- JAUCOURT, Louis de [1755a], « Égalité naturelle », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. v.
- JAUCOURT, Louis de [1755b], « Esclavage », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. v.
- JAUCOURT, Louis de [1765a], « Patrie », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Vol. XII.
- JAUCOURT, Louis de [1765b], « Pitié », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, vol. XII.
- KAPLAN, Steven [2017], *Raisonner sur les blés. Essais sur les lumières économiques*, Paris, Fayard.

- KLOTZ, Gérard, MINARD, Philippe & ORAIN Arnaud (dir.) [2017], *Les voies de la richesse ? La Physiocratie en question (1760-1850)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- KLOTZ, Gérard & al. [2017a], « Introduction », in KLOTZ, Gérard & al. (dir.), *Les voies de la richesse ? La Physiocratie en question (1760-1850)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- KLOTZ, Gérard, & al. [2017b], « Conclusion », in KLOTZ, Gérard & al. (dir.), *Les voies de la richesse ? La Physiocratie en question (1760-1850)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- LARRERE, Catherine [1992], *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF.
- LINGUET, Simon-Nicolas-Henri [1771], *Réponse aux docteurs modernes, ou Apologie pour l'auteur de la « Théorie des Lois », et des « Lettres sur cette théorie », avec la réfutation du système des philosophes économistes*, s.l.
- LOVETT, Franck [2010], *A general theory of domination and justice*, Oxford, Oxford University Press.
- MABLY, Gabriel Bonnot de, [1768], *Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, La Haye.
- MABLY, Gabriel Bonnot de, [c.1775], *Du commerce des grains*, in *Collection complète des Œuvres de l'Abbé de Mably. Œuvres posthumes*, Paris, C. Desbrière, 1794-1795, t. XIII.
- MORELLET, André [1770], *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des blés*, Londres.
- PETTIT, Philip [1997], *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. 2004, Paris, Gallimard.
- ROUBAUD, Pierre-Joseph-André [1769], *Représentation aux magistrats, contenant l'exposition raisonnée des faits relatifs à la liberté du commerce des grains, et les résultats respectifs des Règlements et de la liberté*, s. l.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques [1754], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. B. Bachofen & B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques [1755], *Discours sur l'économie politique*, éd. Bernardi & al., Paris, Vrin, 2002.
- QUESNAY, François [1768], *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain, recueil...*, Leyde et Paris, Merlin, 2 vol., 1768.
- QUINTILI, Paulo [2001], *La pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1741-1782*, Paris, H. Champion.
- SPITZ, Jean-Fabien [1985], « Locke et le droit d'appropriation », *Philosophie*, n°8.
- SPITZ, Jean-Fabien [2018], « Locke e a apropriação privada : em que condições o direito de excluir pode ser justificado ? », *Cadernos Espinosanos*, N°38.
- TURGOT, Anne-Robert-Jacques [1770], *Lettres à l'abbé Terray sur le commerce des grains*, in *Œuvres de M. Turgot, nouv. éd., avec les notes de Dupont de Nemours*

*augmentée de Lettres inédites, des questions sur le commerce...*, Paris, Guillaumin Libraire, t. I, 1844.

VERNIERE, Paul [1963], « Introduction », in DIDEROT, Denis, *Œuvres politiques*, Paris, Classiques Garnier.

VERSINI, Laurent [1995], « Introduction à l'Apologie de l'abbé Galiani », in DIDEROT, Denis, *Œuvres politiques*, t. III, Paris, Robert Laffont.

---

### **Auteur**

Christopher Hamel, Université de Rouen / ERIAC

Christopher.Hamel@univ-rouen.fr

UFR Lettres et Sciences Humaines

Département de philosophie

Bâtiment Robespierre

1 rue Lavoisier,

76821 Mont-Saint-Aignan Cedex

### **Classification JEL**

B11

### **Résumé**

Dans son *Apologie de l'abbé Galiani*, Diderot attaque la conception physiocratique du droit absolu de propriété et lui oppose le principe de l'utilité générale qui en justifie la limitation. Cet article interprète la critique de Diderot à partir des catégories républicaines : la protection contre la domination d'autrui y apparaît comme la finalité de la société, et la misère comme une forme, extrême, de la dépendance vis-à-vis d'autrui, contre laquelle l'autorité politique légitime doit lutter.

### **Abstract**

In his *Apologie de l'abbé Galiani*, Diderot attacks the Physiocrat view of the absolute property rights and puts forward the principle of general utility that legitimates the limitation of property rights. This article reads Diderot's critique within the framework of republican categories: being protected against the domination of another appears as the end of society and destitution as an extreme form of dependence on someone else against which the legitimate political authority has to struggle.

### **Mots clés**

Diderot, physiocratie, républicanisme, misère, droit de propriété

### **Keywords**

Diderot, physiocracy, republicanism, destitution, property right

