« Les économies de la providence ». L'impossible économie politique chrétienne selon Groethuysen

Alain Guery

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/274>

DOI : 10.4000/ccrh.274

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Alain Guery, « « Les économies de la providence ». L'impossible économie politique chrétienne selon Groethuysen », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 32 | 2003, mis en ligne le 05 septembre 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/274> ; DOI : 10.4000/ccrh.274

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

« Les économies de la providence ». L'impossible économie politique chrétienne selon Groethuysen

Alain Guery

- ¹ Si l'on s'en tient à sa forme et à son contenu, l'œuvre de Bernard Groethuysen : *Origines de l'esprit bourgeois en France*, est tout sauf une œuvre d'histoire économique, d'histoire de la pensée économique pas plus que d'histoire des faits économiques. On pourrait presque dire, jusqu'à la caricature, tant son auteur veut ignorer les grands protagonistes de cette histoire et ses grands textes comme ses grands corpus de documents. Ainsi, quand il lui arrive de citer Colbert, sans autre précision de prénom, de fonction et d'œuvre, il doit aller de soi pour son lecteur qu'il ne peut s'agir que de Charles Joachim Colbert de Croissy (1667-1738), neveu du célèbre contrôleur général des finances de Louis XIV, sans que jamais cela ne soit précisé pour présenter cet évêque de Montpellier, janséniste et figuriste¹. Ce titre et cette adhésion, pourtant discutée, à un mouvement religieux fondamental pour comprendre toutes les composantes du discours de l'Église sur la modernité qu'incarne le bourgeois sont eux-mêmes passés sous silence, tout juste évoqués par le contexte, ou suggérés par la citation. Groethuysen s'adresse d'abord à un public de spécialistes d'histoire religieuse. Au-delà, les autres lecteurs ne peuvent percevoir toutes les variantes dans sa manière d'approcher le bourgeois moderne, selon les écoles de pensées qui divisent alors l'Église. Ce n'est sans doute pas le but recherché par l'auteur pour le public plus large qu'il vise. En témoigne le retrait de plusieurs chapitres de l'édition allemande de son livre, première de rédaction sinon de parution, pour la traduction française. Ces chapitres concernent des problèmes d'ordre plus spécifiquement théologique². Pour ce public plus large, le sujet du livre est bien le bourgeois, pris au moment de son émancipation morale, qui en change la définition et le fait passer d'un statut privilégié, de fait sinon de droit, au statut « d'honnête homme », en lui permettant de donner une assise intellectuelle nouvelle à ses projets et à la place qu'il occupe déjà dans la société.

- 2 Si ce que Groethuysen fait dire à son Colbert n'a que peu de rapport avec le ton et les préoccupations de l'illustre oncle de celui-ci, peut-on dire pour autant que l'économie, ou une forme de l'économie, est absente de son oeuvre ? Le livre s'achève sur un ordre bourgeois, conclusion dont l'antichambre est le capitalisme, seule concession apparente à une historiographie marxisante, à laquelle Groethuysen était réputé adhérer³. Selon les canons de l'histoire économique de son temps, qu'elle soit française ou anglaise, américaine ou allemande, le livre ne peut aucunement se ranger dans cette catégorie. Groethuysen, malgré certaines expressions qui pourraient le laisser entendre de manière ambiguë, ne cherche en aucun cas à montrer l'émergence d'une nouvelle classe sociale dominante, promise au destin que l'on sait, à travers la dialectique complexe des forces de production et la maîtrise de nouveaux types d'échanges. Le livre ne s'inscrit en rien dans les débuts d'un courant d'histoire économique et sociale – on ne séparait jamais les deux alors – qui ne deviendra réellement dominant qu'après la seconde guerre mondiale, durant les « Trente Glorieuses ». Il n'envisage le capitalisme que vu sous l'angle de l'Église, tout comme son bourgeois, avec une grande fidélité de méthode. Il cherche à mettre en lumière l'apparition concomitante de ce dernier, mais comme premiers développements d'un type nouveau d'humanité, en quoi, malgré les défauts et les limites de son approche, il est plus près des préoccupations de nombreux historiens d'aujourd'hui que de celles de son époque. La manière dont son héros, toujours vu à travers le prisme révélateur, mais déformant aussi, des discours catholiques sur son comportement religieux, se forge un outillage mental lui permettant d'exister, avant de s'imposer, dans un monde moral qui ne l'a pas prévu, et ceci à partir des possibilités mêmes d'évolution et de transformation des croyances et des pratiques de l'institution gardienne de ce monde moral, l'Église, est le véritable grand problème historique développé tout au long de l'ouvrage.
- 3 Ce problème rencontre une des questions principales de l'histoire économique d'aujourd'hui, plus soucieuse des développements récents de la sociologie économique, et qui cherche à mieux comprendre l'émergence et les contours de la catégorie économique en tant que telle, au XVIII^e siècle, dans l'histoire de la pensée comme dans l'histoire politique. Groethuysen semble aborder parfois cette question, mais toujours indirectement, tant il demeure fidèle à ses sources et à son approche. Plus exactement, il la frôle sans la voir vraiment, son attention étant plus monopolisée par le face à face de l'Église avec un capitalisme au moins aussi vieux qu'elle, selon une vue de l'histoire de ce système économique déjà dépassée en son temps, où le marxisme n'a en l'occurrence nullement sa part. Adhère-t-il pour autant aux conclusions des grands travaux de ceux qui l'ont précédé dans l'étude des rapports entre religion et économie ? Il ne cite aucun d'entre eux, même les plus célèbres : Max Weber, Ernst Troeltsch, Werner Sombart. Au moment où il publie son livre, ce dernier a déjà publié un ouvrage dont le sujet, envisagé de manière plus vaste et synthétique à la fois, recoupe celui de Groethuysen. L'émancipation morale et religieuse du bourgeois moderne en est également le thème, mais rien n'indique que Groethuysen s'en soit inspiré, ni dans son approche, ni dans ses résultats : il ne s'y réfère jamais⁴. Sans doute n'ignore-t-il pas ces auteurs, mais il ne s'inscrit pas dans leur perspective. De ce point de vue, il faut insister sur le choix de son terrain d'étude, la France, qui est aussi celui qui résiste le plus, ou le mieux selon l'école de pensée à laquelle on appartient, aux analyses de ses illustres prédécesseurs, et que, sans doute pour cette raison, ils avaient écarté ou négligé. Groethuysen a une autre perspective que ses devanciers quant à l'économie, incontournable dès que l'on parle du

bourgeois comme type nouveau d'humanité. Pour lui, l'Église a effectivement son mot à dire en ce domaine, qu'elle ne peut ni ne veut voir se constituer selon des règles morales propres autres que les siennes sans réagir ni les discuter. Car elle est porteuse d'un modèle d'économie chrétienne qui n'est pas ce que la modernité de l'homme nouveau, qu'incarne le bourgeois, développe au XVIII^e siècle.

- 4 Qu'il s'agisse de croyance ou de doctrine, les symptômes de cet écart montrent une accentuation au cours du siècle. L'opposition entre le « Dieu ancien » et le « Dieu nouveau », entre le Dieu « infiniment incompréhensible » (Pascal) des jansénistes et le Dieu à la portée de tous des jésuites, n'a pas ramené l'homme moderne à une meilleure compréhension du Dieu authentique des chrétiens, loin s'en faut ; elle l'a seulement incité à la prudence intellectuelle. La crainte de la mort comme « anéantissement en Dieu » (Pascal), la nécessaire solitude pour s'y préparer de son vivant (Nicole), pas plus que les images terrifiantes de l'enfer que décrivent les Jésuites, ne trouvent réellement prise sur lui ; elles le ramènent plutôt à une reconsidération toute profane de sa vie d'ici bas, jardin qu'il cultive loin d'une foi exigeante. À la prudence intellectuelle, cet homme moderne va ajouter le calcul, que lui permet cette prudence dans son principe même. « si le bourgeois continue à aller à l'église, est-il encore de l'Église ? »⁵, s'interroge Groethuysen à partir des exemples qu'il donne du discours ecclésiastique dans ses variations et ses interrogations, et même jusque dans ses conciliations. Et il ajoute :

L'Église, sentant la bourgeoisie lui échapper, a bien cherché à créer des formes de vie qui pourraient permettre au bourgeois d'être bourgeois, tout en restant chrétien, c'est-à-dire à remplir son rôle économique et social tout en conservant les caractères d'un enfant de l'Église. Mais elle n'a pas réussi à consacrer, en quelque sorte, les aspirations de la bourgeoisie nouvelle, en leur donnant un fondement religieux, et à *christianiser* ainsi le nouvel état⁶.

- 5 Le problème, pour Groethuysen, est bien celui d'un écart croissant entre le genre de vie qu'implique la fonction économique dévolue au bourgeois dans la société, et la morale qu'implique sa foi chrétienne, qui n'est plus, et ne peut plus être, le guide de cette fonction.
- 6 De ceci, la lecture attentive des citations réunies par Groethuysen montre que théologiens et prédicateurs catholiques sont finalement bien persuadés. Mais en bonne doctrine, peuvent-ils laisser de côté les principes de charité et de grâce qui doivent guider tout bon chrétien tant dans sa relation à Dieu que dans son rapport à ses semblables ? Dès le Moyen Âge, cette tension entre ce qui devrait conduire à une économie d'inspiration chrétienne, commandée par la charité et la grâce, et l'économie qui se développe effectivement, à partir de la sphère marchande et des villes, est à l'œuvre dans l'histoire européenne. Concrètement, la première devrait se décliner en termes de dons et d'aumônes, les uns comme les autres commandés par un principe strict de gratuité. La seconde progresse au contraire inexorablement sur la base du profit calculé et de l'intérêt bien compris. La première a l'inconvénient de se rapprocher, dans ses mécanismes effectifs, d'une gestion de la libéralité des grands de ce monde, qui utilisent leurs dons pour faire reconnaître leur pouvoir et se constituer des fidélités⁷. La seconde a l'avantage, au contraire, de promouvoir la liberté *de* l'échange et la liberté *dans* l'échange, mais au prix de l'exclusion de ses investissements, aussi bien de la libéralité contraignante que de la générosité sans espoir de retour. Économie de la faveur et économie marchande sont les deux écueils que doit éviter, au plan des principes, une économie d'inspiration chrétienne.

L'impensable et impossible économie politique chrétienne

- 7 L'histoire économique a longtemps été inattentive à ces « économies » multiples en concurrence dans les sociétés traditionnelles, parce qu'elle a été inattentive aux liens étroits entre l'histoire des idées économiques et l'histoire des faits économiques, développées comme des domaines parallèles mais séparées par des spécialistes s'ignorant mutuellement. De plus, une vision rétrospective y a longtemps présidé, à partir de notre conception de la catégorie économique, telle que nous l'isolons dans le champ des sciences sociales encore aujourd'hui⁸. La réaction contre ces effets négatifs de l'organisation institutionnelle de la recherche est venue d'une autre manière, plus proprement historique, d'envisager plus directement le rapport entre les faits économiques et l'observation qui en était faite par les penseurs du temps⁹. Nécessairement portée par le discours des premiers *économistes*, elle a, de ce fait même, négligé la prégnance d'une économie théorique chrétienne sur les acteurs de l'économie marchande. Celle-ci constitue les racines mêmes du bourgeois selon Groethuysen, ce qui ne sera pas confirmé par l'historiographie ultérieure¹⁰. Celle-là, au contraire fait obstacle à son épanouissement. C'est le mérite du livre de Bartolomé Clavero : *Antidora*, d'avoir mis en valeur l'existence et la prégnance de cette économie théorique chrétienne, par les mesures mêmes qu'elle inspire, sur l'attitude des acteurs de l'économie réelle. Malgré ses erreurs et sa démarche trop assurée, cet ouvrage souligne l'influence déterminante du cadre intellectuel et mental chrétien sur la vie économique et sociale de l'Ancien Régime¹¹. Le bourgeois ne pouvait ni l'éviter, ni l'ignorer. Mais il pouvait aussi en observer l'impact sur le développement ainsi rendu difficile de ses affaires. La distribution des biens de ce monde, selon qu'elle s'opère par la vente, par la libéralité ou par la charité, détermine des échanges totalement différents, et donc des effets dans l'ordre de la richesse et dans l'ordre du pouvoir qui ne sont pas tous conciliables avec la doctrine et le dogme ecclésiastiques, sans même parler du message évangélique.
- 8 Le problème est alors d'accommoder l'idéal de la société chrétienne au monde des affaires. Pour la plupart des prédicateurs du XVIII^e siècle, l'essentiel, s'agissant de la distribution des biens de ce monde, est que la charité y trouve son compte, puisqu'elle ne peut en être l'inspiratrice. L'aumône, de ce point de vue, sera toujours bienvenue. Elle permet de régler un problème de théologie par la pratique, en répartissant chrétiennement des richesses créées selon des règles non chrétiennes. Le pauvre, « autre Christ », ne sera pas délaissé par le système économique qui se met en place ; par ce biais de l'aumône, le riche devient : « un simple dispensateur des biens de Dieu ». Nicole se fait ici le plus accommodant des Jansénistes. Quesnel, plus intransigeant, n'y croit pas : « C'est l'inclination corrompue du cœur de l'homme de chercher dans ses bonnes œuvres et dans sa propre volonté quelque chose qui ne soit point de Dieu, et qu'il ne doive qu'à lui-même. Le chrétien, au contraire, fait sa joie de lui devoir tout par Jésus-Christ »¹². Massillon, s'adressant aux grands de ce monde, les avait élevés vers le divin à partir des mêmes préceptes ; parlant des pauvres il leur dit : « Vous leur tenez donc ici bas la place de Dieu même : vous êtes, pour ainsi dire, leur providence visible... vos biens sont leurs biens, et vos largesses le seul patrimoine que Dieu leur ait assigné sur la terre »¹³. Le bourgeois, plus prosaïquement, se voit assigner une autre place, moins prestigieuse, plus indirectement en liaison avec le divin. Il fera partie de la cohorte des « économes de la

Providence ». En les désignant ainsi, le père jésuite Henri Griffet emprunte le mot *économe* au vocabulaire ecclésiastique où il a désigné, dès la fin du Moyen Âge, l'administrateur des dépenses d'un couvent, avant d'être utilisé pour parler d'autres institutions et maisons, religieuses ou nobles¹⁴. En reprenant plusieurs fois l'expression, Groethuysen prend soin de la maintenir à ce niveau de contact précis entre deux mondes qui, pour le reste, c'est-à-dire la totalité de leurs règles, s'ignorent désormais. L'économe ne se tourne vers l'économie que pour faire vivre l'institution religieuse dont il a la charge dans ses aspects matériels. Mais cette institution a d'autres buts et d'autres règles pour les accomplir que celles de l'économie. L'*économiste*, mot qui commence à désigner au même moment celui qui, précisément, cherche à décrypter les règles propres à cet univers des échanges humains fondés sur l'intérêt, sans aucunement y impliquer Dieu, peut être un *économe*, mais seulement dans la mesure où il accepte de régler sa vie en la divisant en sphères qui s'ignorent, voire s'opposent.

- 9 Des théologiens du Moyen Âge aux évêques administrateurs des Lumières, cette difficulté née de l'inadéquation entre des règles conformes à la vie chrétienne et celles qui président à la vie économique n'a pas cessée d'être soulevée, au sein même de l'Église. Le thème du prêt à intérêt et de l'usure en est le mieux connu et Groethuysen revient dessus dans son chapitre sur « L'Église et le capitalisme ». C'est alors un passage historiographique obligé que la recherche la plus récente tente de renouveler, en particulier à travers l'examen des querelles d'interprétation entre Franciscains et Dominicains à propos des contrats qui règlent la vie économique. Dès le Moyen Âge, la prise en considération du risque financier n'a pas été absente de la théologie chrétienne ; certains de ses auteurs légitiment ainsi le profit qui découle des investissements. D'autres, ou parfois les mêmes, plaquent le mécanisme de la récompense pour service rendu, très prisé des grands et de leur économie de la faveur et du pouvoir, sur ce problème du risque et de l'intérêt. D'autres encore, comme Olivi, font valoir qu'aucune loi, humaine ou divine, n'interdisant à un homme de donner ses biens à un autre, tout transfert de propriété est juridiquement légitime dès lors qu'il a été librement décidé. Pour autant, il semble déjà inacceptable à beaucoup qu'une formulation du contrat aléatoire en termes théologiques vienne chrétiennement conforter les premiers grands développements des échanges marchands, de la banque et des investissements financiers de la fin du Moyen Âge. C'est à l'occasion de ces débats théologiques qu'apparaissent les premières formulations du capital économique et de la création de valeur¹⁵.
- 10 Faut-il incriminer seulement l'insuffisance de nos recherches, la désaffection pour les sujets demandant des compétences doubles, la rigidité des cloisonnements universitaires excluant des sujets jugés « transversaux », dans ce repérage tardif d'une tentative pour penser une économie capitaliste alors naissante sans sortir d'un cadre théologique ? S'agit-il d'isolats intellectuels, liés à la personnalité hors du commun de leurs créateurs, telle celle d'Olivi, dont les travaux furent condamnés par ses pairs à l'oubli ? S'agit-il au contraire de buttes témoins de l'histoire longue du capitalisme, telle que veulent la reconstituer certains historiens économistes des dernières générations au-delà même parfois du cadre chronologique que lui avait fixé Fernand Braudel¹⁶ ? L'enjeu de tels travaux n'est rien moins que de comprendre comment des domaines aussi fondamentaux pour l'existence humaine que la production et les échanges des biens et des services, soit se sont dégagés des règles religieuses et coutumières qui les conditionnaient en limitant l'extension, soit ont toujours formé un domaine de la vie sociale ayant ses règles propres. Polanyi ou Braudel ? Ou plutôt, comment sort-on du modèle Polanyien, vers

l'aval de l'histoire, en tentant de comprendre l'émergence d'une catégorie de pensée *économique* qui en s'autonomisant dépasse ses prétentions analytiques en fournissant un cadre normatif nouveau au lien social ; et comment sort-on du modèle braudélien, vers l'amont de l'histoire, en tentant de comprendre comment un secteur aussi important de la vie sociale que l'a été celui de la production et des échanges économiques, au sens où nous l'entendons, a pu rester sinon l'impensé des sociétés, du moins un domaine inséparable de la morale et du droit, donc du religieux en définitive ? N'est-ce pas dans l'entre-deux, temporel et de méthode, de ces deux histoires économiques, nécessairement focalisées sur leurs objets identifiables d'analyses, donc sur des corpus de sources constitués en fonction d'eux, que doit se porter désormais le regard de l'historien ?

- 11 Cette démarche l'amènerait à considérer ce qui agite la société traditionnelle, jusqu'à la révolte et à la guerre, *en même temps* que ce qui en fait une société socialement stable, au prix d'une inégalité sociale entretenue ; comme elle l'amènerait à considérer le mouvement perpétuel de la société moderne, jusqu'à la promotion de l'économiquement stérile et du socialement et culturellement destructeur, *en même temps* que les abandons de principe jusqu'alors jugés fondateurs de cette modernité, au prix de la remise en cause de la solidarité sociale. Agitation de la société traditionnelle, qualifiée de politique et d'économique par nombre d'historiens, quand aucune autonomie n'était alors reconnue à ces sphères d'activité humaine par les pouvoirs du temps ; mouvement de la société moderne confondu par nombre de ses observateurs avec son inéluctable progrès quand une récusation économiquement intéressée de la politique ruine tout développement démocratique véritable¹⁷. Balancement dans lequel l'histoire trouve toujours sa voie et que l'historien, homme de l'étude des temps et des mouvements des sociétés, doit affronter. Quitte à ressusciter les cadavres, trop vite déclarés tels par les « évolutionnistes », de la conjoncture et de la structure, qui bougent pourtant encore beaucoup dans notre présent historique. Quitte à reformuler la question du religieux dans les sociétés de manière plus anthropologique que théologique en posant directement le problème de la collusion historique du christianisme avec le pouvoir, au risque de la violence à justifier, à assumer, quand le dogme chrétien récuse l'un comme l'autre. Quitte aussi à poser directement le problème de la dégradation des valeurs chrétiennes qui en découle et rend improbable tout retour du religieux dans un monde permis par cette dégradation, voire fondé sur elle.
- 12 L'existence repérable d'une pensée économique chrétienne entre pleinement dans le cadre de tels débats, qui rebutent peut-être les historiens précisément parce qu'ils sont des débats actuels, trop actuels pour qu'ils puissent se dégager facilement des partis pris qui les animent. Mais peuvent-ils véritablement y échapper, sans prendre le risque de se présenter comme les croque-morts de la société¹⁸ ? Le temps des sociétés est leur domaine, autant que celui des leçons du passé. Ainsi, au moment où Groethuysen saisit son bourgeois, la réponse à la question de l'existence possible, ou non, d'une économie politique chrétienne, c'est-à-dire d'une économie pensée comme telle mais d'inspiration chrétienne tout en étant efficace, est déjà donnée. Elle est négative mais non ouvertement avouée. Aucun père fondateur de la pensée économique, *stricto sensu*, c'est-à-dire de la pensée qui a isolé, dans la vie sociale, les échanges et les actions fondés sur le seul intérêt matériel, ne fait référence à Dieu, aux Évangiles, au dogme et aux principes du christianisme, autrement qu'incidemment et pour des raisons qui demeurent toujours hors du raisonnement. Beaucoup se disent chrétiens, qui ne le sont nullement dès lors que les investissements et la monnaie, la liberté du commerce et le contrat de travail, le

salaire et la rente sont en jeu pour être optimisés dans le sens de l'enrichissement par la création de valeur. On pourrait, quelle que soit l'intensité de leur foi, les prendre en défaut d'obéissance aux règles qu'implique celle-ci à chaque page, aussi bien dans leurs analyses que par les conseils qu'ils donnent. Dans ses travaux, l'économiste est aussi un économe, mais un économe de la prévoyance, voire de la prévision, aucunement de la Providence.

- 13 Pour Bernard Groethuysen, la prévision est un des caractères fondamentaux de « l'esprit bourgeois ». Dès la préface de son livre, il écrit : « Je travaille, je prévois, il faut prévoir. L'honnête homme prévoit. Nous pouvons nous arrêter là. C'est d'ailleurs ce que fait souvent le bourgeois quand il déclare que seule la morale importe »¹⁹. La prévision élevée au rang d'impératif moral, telle est donc l'idée que les nouvelles classes dominantes, qu'on regroupe sous le nom de « bourgeoisie » au XIX^e siècle, vont prendre pour principe de leurs actes. Elle remplace l'intention, dans les jugements qui sont faits de ceux-ci, pour déterminer un échec ou une réussite, et non plus un péché ou une faute. Les économistes du XIX^e siècle l'intègrent à leur raisonnement en la mathématisant, sur le modèle des calculs économiques et financiers de Condorcet d'abord²⁰, puis, à partir de 1838, sur celui de la première mathématisation générale de l'économie que propose Cournot, en y intégrant un projet de régulation sociale²¹. Au même moment, des penseurs chrétiens reprennent la question de l'aumône, de la charité et de la vie économique. Ils accusent la mise en pratique de la théorie économique de favoriser la misère mais se bornent à y intégrer des préoccupations sociales inspirées du message chrétien. Aucun de ces auteurs ne réussit vraiment à modifier la théorie économique dans un sens chrétien, de Charles de Coux avec ses *Essais d'économie politique* de 1832 au vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont, auteur d'une *Économie politique chrétienne* qui paraît en 1834 et dont l'œuvre, de fait, sonne la fin ultime des tentatives de conciliation entre idéal et message chrétien d'une part et théorie économique de l'autre. Au sein du christianisme social, mouvement auquel appartiennent leurs auteurs, ces ouvrages jouent plus un rôle de référence critique que de référence théorique, et fondent ce qu'on appellera par la suite l'*économie charitable*²².
- 14 À travers les discours opposés des théologiens du XVIII^e siècle, Groethuysen décrit l'impossibilité morale de concilier foi catholique et recherche de l'intérêt individuel qu'implique l'activité économique moderne. Pourtant, la première ne s'est pas totalement éteinte avec la montée en puissance de la seconde. Des passerelles existent, telle l'aumône comme pratique d'une charité dont le sens profond s'estompe néanmoins peu à peu derrière les gestes qu'elle implique. S'interrogeant sur la transformation des idées religieuses sous l'angle d'une crise de croyance, Groethuysen met en évidence les débuts d'une attitude qui est devenue très commune dans la France d'aujourd'hui. Si la plupart des Français se déclarent chrétiens et majoritairement chrétiens catholiques, ils font cependant un tri, une sélection, entre les principes et les dogmes de leur religion, selon qu'ils estiment pouvoir y croire ou non, au mieux, selon qu'ils les dérangent ou non, au pire. En fait, ils se disent toujours de religion chrétienne, mais en « bricolant » une religion chrétienne à eux. À leurs yeux, ils demeurent chrétiens parce que les éléments de religion qu'ils interprètent à leur gré et qu'ils réorganisent à leur convenance proviennent du christianisme. Groethuysen laisse entendre qu'il en a toujours été ainsi, par ignorance ou par convenance. Mais au risque de l'hérésie qu'entraînaient ces défauts depuis le Moyen Âge, succède au XVIII^e siècle ceux d'une « diminution » et d'un

« rétrécissement » de la foi : « la bourgeoisie croira moins et croira moins de choses », écrit-il.

Son catholicisme assez réduit, assez incolore, abstrait et sec, lui permet, en concentrant sa foi sur un seul point, ou sur un nombre limité de vérités, de s'en tenir dans la vie de tous les jours à des conceptions entièrement profanes²³.

- 15 La nouveauté pour l'homme moderne qu'incarne le bourgeois est qu'ignorant ou non des fondements de sa foi, la civilisation économique moderne est à ce prix spirituel.

Le bourgeois, héros schélérien ?

- 16 Depuis la parution du livre de Bernard Groethuysen, le thème de l'émancipation morale et religieuse du bourgeois a été repris sous d'autres angles, selon d'autres approches. En France, comme en Allemagne, les travaux se sont orientés vers une histoire socio-culturelle du XVIII^e siècle, à partir de la mise en question des attitudes intellectuelles des élites bourgeoises, en essayant de mesurer leur participation au mouvement des Lumières. En se référant à une définition sociale qui part de l'identité statutaire de la bourgeoisie d'Ancien Régime, comme en se référant à celle, plus large et plus vague, plus datée aussi historiographiquement, qui, de fait, est celle de Groethuysen, cette participation n'apparaît pas d'une extrême importance. Elle ne concerne que la partie de la bourgeoisie, qu'en suivant les historiens allemands, on pourrait nommer la bourgeoisie des talents (*Bildungsbürgertum*) et que Paul Bénichou appelait « haut Tiers état », « patriciat bourgeois » ou encore « aristocratie bourgeoise »²⁴. En France, cette dernière est plus nombreuse dans la bourgeoisie des officiers, même dans celle des officiers « moyens »²⁵, que dans la bourgeoisie marchande. Mais les Lumières, par leur influence sur les esprits, dépassent le cadre, alors socialement plus étroit qu'aujourd'hui, de la bourgeoisie. « L'honnête homme » éclairé se trouve tant dans l'aristocratie que dans la bourgeoisie, et aussi bien dans le clergé, dont la présence avouée aurait posé des problèmes quasi-insolubles à Groethuysen, quant à sa méthode. Qu'aurait renvoyé le miroir tendu par ses théologiens ? L'expression même d'*honnête homme*, utilisée depuis la seconde moitié du XVI^e siècle, désigne sous l'Ancien Régime l'homme attentif aux choses de l'esprit et ouvert à la culture de son temps, tout en conservant le sens plus ancien encore du mot *honneste*, synonyme de courtois, de civil, dans les rapports humains. En 1630, Nicolas Faret utilise l'expression pour exprimer l'idéal du courtisan, gentilhomme qui joint toutes ces qualités à celles inhérentes à sa « naissance ». Il y ajoute la probité et la pratique des vertus chrétiennes²⁶. C'est cette dernière composante de l'*honnêteté* qui est remise en cause au XVIII^e siècle. Mais l'identification entre « honnête homme » et bourgeois ne s'opère véritablement qu'au XIX^e siècle, quand le mot *bourgeois* prend son sens actuel, plus large et plus vague, plus culturel que juridique ; comme celle qui la suit, entre bourgeoisie et « classes moyennes » ne se fait qu'au XX^e siècle, quand la critique sociale a fait tomber le mot *bourgeoisie* dans la déconsidération. Groethuysen est resté prisonnier de ces identifications postérieures à la Révolution, qui s'expliquent en partie par le régime socio-économique et politique nouveau qui en découle, et qu'il utilise de manière rétrospective.
- 17 En partie seulement car il demeure que, pour cette période qui va du XVIII^e siècle aux XIX^e et XX^e siècles, l'histoire sociale de la culture, qui sans doute a laissé le bourgeois tel que le voit Groethuysen à l'écart de sa route du fait même de son indétermination sociologique, toujours source d'un risque d'anachronisme, butte sur ces identifications nouvelles.

Comment la classe sociale désormais dominante dans les sociétés industrielles s'est-elle adjugée un corpus d'idées certes neuves, mais pourtant venues d'horizons sociaux divers, de recherches intellectuelles qui, pour une part non négligeable, échappaient à ses domaines de compétences, à sa culture, à ses intérêts même ? Et ceci au point d'occulter toute une partie de sa véritable histoire culturelle, encore imprégnée des luttes religieuses qui marquent et scandent, au XVIII^e siècle, l'histoire même de la monarchie française²⁷. Les jansénistes du XVIII^e siècle ne se recrutaient-ils pas dans les mêmes groupes sociaux que les hommes et les femmes séduits par les idées des Lumières ? Le discours qui associe une bourgeoisie, ouverte tant au dynamisme économique qu'au monde du savoir, à un « programme » des Lumières, en s'appuyant sur la participation de ses membres à l'élaboration intellectuelle et savante d'un tel « programme, » est un discours construit postérieurement à la période révolutionnaire. Il sert de masque à une histoire intellectuelle et culturelle de la bourgeoisie à la fois différente et plus complexe, que veulent retrouver les historiens d'aujourd'hui. Et il sert de justification à la domination économique, politique et sociale qu'une partie seulement de la bourgeoisie moderne, celle qui s'estime la plus « éclairée » selon ce discours, exerce sur les autres. Estimant exprimer les pensées, les sentiments et les intérêts de ses autres composantes, intermédiaires obligés entre elle et les autres catégories sociales, elle en fait de simples auxiliaires de ses intérêts particuliers, auxiliaires idéologiquement autant que socialement utiles.

- 18 L'anthropologie historique, en effet, ne retrouve pas tous les caractères par lesquels les sociologues allemands tels Max Weber ou Werner Sombart définissent le bourgeois moderne. De ce point de vue, l'approche microhistorique de l'*AlltagGeschichte* (l'histoire de la vie quotidienne) révèle des discordances assez fortes entre le système de valeurs affiché par la bourgeoisie, entre XVIII^e et XIX^e siècle, et les modes de vie qu'elle pratique. Les changements dans le temps, comme les différences avec les autres catégories de la société, n'apparaissent plus si importantes, que ce soit à propos de la part croissante des sentiments dans la vie familiale, observée par les biais des relations amoureuses, des stratégies matrimoniales, et des relations entre parents et enfants, ou à propos de l'éthique du travail accompli et performant (la *Leistung*)²⁸. La bourgeoisie moderne hérite non seulement de celle qui l'a précédée, dont les croyances, les sources d'enrichissement, les modes de vie ont marqué les siens, mais aussi des modèles culturels fournis par les classes dominantes anciennes, plus particulièrement de ceux de l'aristocratie, qu'elle a repris autant au moins qu'elle a rompu avec eux. Là encore, elle a fait un tri, une sélection, parmi les principes économiques et sociaux, les règles et les croyances sociales du monde ancien, pour se constituer une boîte à outils conceptuels et normatifs lui permettant d'assurer sa prééminence, après les bouleversements révolutionnaires qu'elle avait contribué à préparer, auxquels elle avait participé ensuite, sans qu'à aucun moment elle ne s'y trouve seule, à agir et à réfléchir.
- 19 Ce mouvement des classes bourgeoises est-il nouveau ? La comparaison du bourgeois de Groethuysen, au moment où il le saisit, avant qu'il n'entre en Révolution, avec le bourgeois en situation d'activisme « révolutionnaire » au moment de la Ligue radicale parisienne de la fin du XVI^e siècle, montre le chemin parcouru par la bourgeoisie sous l'Ancien Régime, mais aussi son mode d'approche de la contestation du pouvoir qui lui échappe. Au XVI^e siècle, la bourgeoisie puise la thématique de ses attitudes politiques et la justification de ses privilèges sociaux dans les interprétations théologiques diverses qui opposent les sujets du roi de France avec la violence que l'on sait²⁹. Au XVIII^e siècle, pour

une part, mais une part seulement, elle en est toujours là. Ce que Groethuysen met en valeur par sa méthode, c'est, à travers les oppositions d'ordre théologique du XVIII^e siècle, toujours vives, un changement perceptible dans le discours même que tiennent les prédicateurs : le bourgeois certes, mais pas seulement lui très certainement, leur échappe. Si le portrait de cet « honnête homme » en devenir, que dresse ainsi Groethuysen dans le miroir que tendent ses prédicateurs, à l'inconvénient d'un dessin moins net que celui dressé par les spécialistes d'histoire sociale de la culture qui l'ont suivi sans s'en inspirer, il a l'avantage, par contre, de nous montrer une culture religieuse qui s'en va, qui s'effrite. Réduite à une morale du quotidien, la religion n'est plus et ne peut plus être l'arsenal argumentaire permettant d'assurer et de justifier une place décisive dans la société. Derrière la vitalité, bien réelle, des oppositions et des discussions théologiques, comme derrière les engagements et les participations à des mouvements religieux³⁰, se joue rien moins au XVIII^e siècle, pour des pans entiers de la société, que la sortie de la religion.

- 20 Groethuysen la décrit d'une manière qui semble bien différente de celle qui prévalait, en Allemagne comme en France, au moment de la publication de son ouvrage. Plus particulièrement, il n'aborde pas cette sortie de la religion sous l'angle du bouleversement moral et émotionnel qu'elle ne peut que provoquer et auquel on aurait pu s'attendre compte tenu de sa familiarité avec la pensée de Max Scheler. Celui-ci avait lui-même publié dès 1913 – l'année de la publication du *Bourgeois* de Sombart – deux articles dont les titres : *Der Bourgeois* et *Die Zukunft des Kapitalismus* (l'avenir du capitalisme) ont pu inspirer son sujet à Groethuysen. Quoi qu'il en soit, après avoir rencontré Max Scheler en 1926, il devient un proche et fait connaître au public français la pensée de son ami³¹. Après la mort prématurée de Scheler en 1928, il poursuit le projet de ce dernier d'une « anthropologie philosophique »³² en publiant dès 1931, l'année même de la parution de son second volume de *Die Entstehung der bürgerlichen Welt...* en Allemagne, un recueil de travaux personnels sous ce même titre d'*Anthropologie philosophique*, qu'on ne peut comprendre autrement que comme un hommage et la marque d'une filiation assumée sinon avouée³³. Les deux ouvrages – les *Origines* et *l'Anthropologie* – de Groethuysen sont ainsi liés chronologiquement mais aussi par l'inspiration schélérienne qui les éloigne de l'influence de Dilthey, premier maître de leur auteur³⁴. Qu'il s'agisse du renversement des valeurs, qui n'est pas traité ici à la manière de Nietzsche, des rapports entre spiritualisme religieux et valeurs morales, ou encore de l'opposition entre sympathie et volonté de puissance, il est facile de percevoir la thématique schélérienne sous nombre de développements des *Origines de l'esprit bourgeois*, alors que celle de Dilthey se résume à une philosophie de la compréhension, label sous lequel Groethuysen place le livre dans son ensemble. La faible réception de l'œuvre de Max Scheler en France, malgré la traduction d'une partie de celle-ci, trouve une compensation relative dans l'usage qu'en fait Groethuysen.
- 21 Pour autant, cette thématique schélérienne ne peut être totalement déployée dans les *Origines*. Là est peut-être la raison du silence de Groethuysen sur l'influence de l'œuvre de Max Scheler sur sa pensée. Montrer comment ce qui a été jusqu'alors considéré comme supérieur – l'Église – est en fait devenu impuissant cadre fort bien avec la méthode : c'est l'Église qui s'exprime. Mais montrer que ce qui était jusqu'alors inférieur – la « bourgeoisie » – était en fait douée de puissance propre est impossible du fait de la même méthode : le bourgeois ne donne pas sa réponse, il n'est que dans le miroir de l'Église. Aussi Groethuysen remplace-t-il le silence du bourgeois par son œuvre : le capitalisme,

dont la puissance n'est plus à démontrer, quel que soit le jugement qu'il porte sur ce régime économique. À ce point de l'ouvrage, il peut abandonner le détail de la thématique schélérienne sans en déplacer l'axe. C'est moins la disparition du sacré, de l'héroïsme, du goût pour la pensée jaillissante³⁵ qui l'intéresse que ce que va permettre ce retrait relatif, sinon de la religion, du moins de sa cohérence et de son importance dans la vie sociale : le développement du capitalisme. Comme Scheler, Groethuysen ne tient pas un discours de la perte, mais celui d'un remplacement. Et c'est pourquoi, en reprenant la problématique du *contre*³⁶, que Pierre Clastres découvre dans la société primitive, on pourrait dire que pour Groethuysen, l'économie moderne qu'impulse le capitalisme et la société qu'elle bâtit sont une économie et une société *contre* la religion, et donc *contre* l'économie et la société que construisent les principes chrétiens de la charité. La société chrétienne n'ignore pas l'échange, mais elle ne veut pas, ne peut pas selon le cœur même de son principe d'amour, de *caritas*, le vivre selon les règles de l'intérêt particulier bien compris. La société moderne n'ignore pas l'échange désintéressé, gratuit, mais elle ne peut l'intégrer dans les principes de son économie et tout élargissement des normes de celle-ci aux échanges humains réduit le champ du désintéressement et de la gratuité qu'implique la *caritas*. La croyance religieuse signifie en principe le rejet de tout calcul social, mais l'inverse, malgré les tentatives théologiques pour constituer une économie politique chrétienne ou les accommodements d'économistes croyants, est également vrai. L'échec même de ces tentatives et de ces accommodements en témoigne. Au carrefour de la foi chrétienne et de l'économie capitaliste, il ne reste bien qu'une seule attitude possible : se faire « l'économe de la Providence », mais parce qu'elle est très réductrice des principes de la première et des normes de la seconde, pour ne pas dire en dehors de l'une comme de l'autre.

Dégradation des valeurs religieuses chrétiennes et développement d'une économie moderne

- 22 Le livre de Bernard Groethuysen fait partie des ouvrages de science sociale auxquels il est toujours intéressant de revenir. Historiographiquement, il cherche à combler le relatif vide explicatif qui existait alors pour rendre compréhensible le passage du bourgeois d'Ancien Régime à celui du XIX^e siècle, au prix d'une absence de définition que ne comble pas la description de l'esprit religieux déclinant du bourgeois du XVIII^e siècle. Son approche a le mérite de ne pas être construite en termes d'*institution*, idée qui est largement étrangère tant aux réalités qu'aux savoirs économiques, sociaux et politiques de l'Ancien Régime et donc aux attitudes, justificatrices ou contestataires qui en découlent³⁷. Mais elle évite tout autant une construction en termes de *statut*, notion qui fonde la société encore au XVIII^e siècle. Groethuysen lui préfère l'approche par les croyances, que des fluctuations historiques d'un autre ordre ne permettent pas d'agréger à des institutions ; que ces croyances soient de l'ordre de la routine ou de l'usage, ne change rien à la pertinence de cette démarche. Le livre est intéressant aussi pour tout ce qu'il décrit en filigrane, comme tout grand livre, même et surtout peut-être quand son auteur ne pouvait pas, au moment où il l'a écrit, en soupçonner l'intérêt ou l'importance. L'impensable et l'impossible économie politique chrétienne, qui traverse le discours des prédicateurs, en fait partie. On en a surtout retenu – et Groethuysen y revient – les débats religieux sur l'usure et le prêt à intérêt³⁸, partie émergente d'un discours en creux, mais que l'on peut suivre malgré tout au fil des citations retenues tout au long de l'ouvrage. Le

désenclavement de l'économie du reste des composantes, savoirs comme pratiques, de la société traditionnelle, passe par l'autonomisation de la catégorie économique, donc par la sélection d'un type d'échanges, opéré parmi tous ceux qui font la vie de cette société. Le bourgeois-honnête homme de Groethuysen est l'acteur de ce désenclavement, il est l'auteur de cette sélection, il est le promoteur de l'extension de ce type d'échanges qu'il pense selon ses règles propres qui sont celles de l'intérêt particulier de tout un chacun dans l'analyse, de son intérêt personnel dans ses extensions normatives, où l'économie politique se distingue mal, parfois, des justifications de politique économique. Groethuysen nous montre que ce mouvement n'a sans doute été rendu possible que par l'affaiblissement, l'affaïssement, l'effacement relatifs de ce qui était jusqu'alors l'armature de cette société : la religion.

- 23 Pour ce que nous pouvons en juger à partir d'une œuvre inachevée, les *Origines de l'esprit bourgeois* de Bernard Groethuysen aurait dû se révéler selon deux axes, formant les deux parties prévues de l'étude. La première, seule publiée sous le titre : *L'Église et la bourgeoisie*, prend en charge le monde des anciennes idées, dont le bourgeois se dégage entre les sermons des Jansénistes sur le « Dieu ancien »³⁹, à la recherche d'un ensemble de valeurs plus authentiquement chrétiennes, et ceux des Jésuites sur le « Dieu nouveau », plus accommodant avec le monde comme il va. La seconde aurait sans doute été une exploration du bourgeois au miroir des idées nouvelles, celles des Lumières, dont les travaux de Groethuysen sur Montesquieu, Rousseau, et Diderot apparaissent comme des études préparatoires⁴⁰. La *Philosophie de la Révolution française*⁴¹ peut être considérée comme l'amorce de la conclusion de l'ensemble. Le bourgeois se déplace dans le monde des idées et des principes, des idées anciennes qui ne le retiennent plus, aux idées nouvelles qui l'arrêtent mais avec retardement. Il finit par trouver dans cette histoire mouvementée ce qui lui est le plus nécessaire et le plus utile : un droit, mais que cette fois il doit partager avec l'ensemble de ses semblables. Son itinéraire va donc dans le sens de l'histoire, dans la plus mauvaise occurrence de l'expression, trop souvent retenue, celle d'une direction, qui ramène l'histoire à un destin⁴². Groethuysen, par l'agencement de certains développements de son livre, n'échappe pas à un tel schéma de pensée. Par d'autres, au contraire, il semble plutôt rechercher la signification de l'histoire de son bourgeois, donnant implicitement un contenu plus juste à l'expression : *sens de l'histoire*, le seul qu'elle devrait avoir. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, le cheminement est le même : de la théologie à la philosophie, de la philosophie au droit, et du droit à l'économie. Tel semble bien être la ligne de construction de l'œuvre telle qu'elle devait être, dont le bourgeois comme type nouveau d'humanité forme l'axe, à partir du constat de ce qu'il est devenu par la suite, en ouvrant la porte – malgré lui ou avec conscience, c'est un autre débat – à la modernité.
- 24 Pour Groethuysen, cette modernité est économique. Si le bourgeois ne peut encore véritablement se fixer des buts, il occupe déjà une place dans la vie sociale qui ne correspond plus à celle plus limitée que son statut et son nom même lui assignent. Elle les déborde largement. Pour autant, si Groethuysen accrédite implicitement ainsi une irrésistible montée de la bourgeoisie dès le XVIII^e siècle, il n'en fait pas une marche triomphante dont le mérite reviendrait au bourgeois. Celui-ci n'est pas conquérant. Il profite plutôt de l'incapacité de la religion catholique à lui fixer des buts qui transcenderaient ses intérêts et même à lui donner une place en rapport avec celle qu'il occupe effectivement dans une société qui se veut encore fondée sur le dogme religieux du christianisme. Il en résulte que son itinéraire religieux, en effet, est loin de suivre une

ligne droite. C'est un personnage nouveau qui émerge, après hésitations et compromis, tant avec les idées anciennes qu'avec les idées nouvelles, où il conserve sa mauvaise habitude de puiser ce qui l'arrange en délaissant le reste, attitude qui vient jusqu'à nous et qui place l'Église dans l'embarras au XIX^e siècle. Celle-ci part à sa reconquête, entre « réveil naïf du vieux catholicisme » appuyé sur le « besoin de foi et d'illusion » et un « néo-catholicisme fin de siècle », du XIX^e siècle, qu'Émile Zola – c'est lui qui les qualifie ainsi – dépeint bien dans les deux premiers romans de sa trilogie des trois villes : *Lourdes*, *Rome*, en attendant la « religion nouvelle » du socialisme, entre charité chrétienne laïcisée et violence anarchiste : *Paris*. Elle use toujours de la tactique de l'opposition des idées anciennes, mais rabaissées cette fois au merveilleux et à la superstition, et des idées neuves, dont la tentative de réconciliation de l'Église avec la société moderne du pape Léon XIII, dans son encyclique *Rerum Novarum* du 15 mai 1891 donne le ton. Une fois de plus, le bourgeois est rappelé à son rôle « d'économe de la Providence ». Dans les romans de Zola, trois mots reviennent plus souvent que les autres : « superstition », « mensonges », « illusion ». L'Église ne mène plus le combat du « Dieu ancien » ni même celui du « Dieu nouveau » ; elle ne fait plus que lutter pour son maintien dans une société qui ne vit plus selon ses règles. Ce n'est plus la religion qui fonde le système de valeurs d'une société déchristianisée en profondeur, sinon dans l'apparence de gestes et de rites dont plus grand monde ne sait ce qu'ils signifient véritablement.

- 25 Bernard Groethuysen décrit les débuts d'un processus double : celui de la déchristianisation au XVIII^e siècle, mais aussi, celui d'une certaine dégradation des valeurs religieuses qui l'accompagne et qui est source de conflits au sein même de l'Église. Il passe à côté du grand problème des origines religieuses de la Révolution française, dont il aurait pu trouver l'écho chez les prédicateurs qu'il cite. La dichotomie qu'il établit entre les deux théologies protagonistes auxquelles ces derniers font référence, à partir d'une recherche de valeurs anciennes pour les Jansénistes, et de valeurs nouvelles pour les Jésuites en est sans doute la cause. Elle ne sonne plus très juste aujourd'hui. Déjà Paul Bénichou, dans ses *Morales du grand siècle*, publiées une vingtaine d'années plus tard, est plus prudent et nuancé à ce propos : ce qui sépare Jansénistes et Jésuites si fortement, n'est pas de l'ordre d'un conflit entre « réactionnaires » et « progressistes » en matière de théologie pas plus que pour ce qui concerne la société. Les Jansénistes sont hostiles tant au vieil esprit féodal tel qu'il subsiste encore dans les mentalités du XVII^e siècle qu'à l'absolutisme dont le modèle, selon eux, vient du pape. Ce qui les oppose aux Jésuites est bien moins un refus de la modernité qu'une autre vision de celle-ci. Leur intransigeance théologique, leur rigueur morale, ne vont pas de pair avec l'idée d'un ordre politique et social rétrograde, au contraire. Ce n'est d'ailleurs pas dans l'ordre moral qu'ils sont condamnés par les pouvoirs, ecclésiastique et monarchique⁴³. Mais pour ceux-ci, les Jansénistes avaient pour tort principal, dans leur exigence d'un retour à un christianisme authentique, d'approcher de trop près la question du pouvoir dans une société chrétienne, en prenant le risque de mettre en cause des justifications qui avaient été construites par des siècles de théologie contre l'évidence du message évangélique. Et comment ce point pourrait-il leur échapper, ne serait-ce qu'à travers leur théorie radicale de la *grâce efficace*, qui donnait à l'élection divine une toute autre signification que celle que contenaient tant les rituels du sacre que le principe d'un roi de droit divin ?
- 26 La faiblesse du Jansénisme, son impuissance et sa timidité dans l'ordre social, politique, économique, dans l'ordre du monde donc, vont de pair avec sa force et sa puissance dans l'ordre des idées et des questions, que Paul Benichou attribue à leur « intranquillité »

même. En refusant tout compromis de la religion avec le monde, de la grâce avec la nature, il semble déprécier finalement la vie réelle, la vie dans la société et dans l'histoire, ce qui le distingue fortement du calvinisme et du puritanisme et explique sans doute que, malgré ce qui les rapproche, il n'ait pu jouer en France le rôle que ces derniers ont joué dans les pays voisins. C'est d'une toute autre manière que Groethuysen pose la grande question des rapports entre capitalisme et religion. Elle est au cœur de grands travaux célèbres de la sociologie allemande et recèle plus d'un paradoxe. Leurs auteurs n'ont pas cherché à comprendre d'abord comment la catégorie même de l'économie a pu se dégager d'un univers d'échanges sociaux empreints de morale religieuse, mais en quoi cette morale, dans ses variations, a pu favoriser, à un moment déterminé, l'émergence d'un nouveau système économique : le capitalisme. Ce moment a été identifié par eux avec celui de l'apparition du protestantisme. Bernard Groethuysen s'est posé la même question en pays demeuré catholique. Son ouvrage prend dès lors, par rapport à ceux de ses prédécesseurs, un chemin de traverse. S'il est tenté parfois de faire du Janséniste ou du Jésuite, celui qui apporte les principes d'ordre, de probité, d'honnêteté, nécessaires à l'établissement d'une moralité professionnelle, s'il rattache le travail comme obligation morale du chrétien au développement du monde des affaires, il montre pour l'essentiel un bourgeois qui transige beaucoup avec la religion : il l'évite autant qu'il y adhère, il la cantonne dans une sphère intime, n'en fait pas le guide de ses actions professionnelles. Le capitalisme n'apparaît plus lié à un changement dans le dogme chrétien, mais à son affaiblissement, permettant au bourgeois entreprenant de choisir dans la religion les principes moraux qui favorisent ses affaires et d'écarter les autres. Le livre, au-delà de l'impossible émergence d'une économie politique chrétienne qui y apparaît en filigrane, laisse son lecteur devant deux grandes questions historiques autant que philosophiques : la religion est-elle compatible avec la liberté ? L'économie est-elle compatible avec la morale ?

NOTES

1. Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1927, 299 p. Voir par exemple p. 131. La seule mention du prénom de ce neveu de Colbert, Joachim, apparaît à la première référence d'une citation de la p. 103, en note 4.
2. Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd 1, *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, Halle/Saale, Max Niemeyer, « Philosophie und Geisteswissenschaften », 1927, XVIII-348 p. suivi de *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd 2, *Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum*, Halle/Saale, Max Niemeyer, « Philosophie und Geisteswissenschaften », 1930, VI-315 p. L'ensemble était achevé en 1924. Cet ouvrage a été réédité à New York, chez G. Olms, en 1973, et à Francfort, chez Suhrkamp, en 1978. Sur les changements de la version allemande à la version française de l'oeuvre, voir Catherine Maire, « Aux origines de l'esprit bourgeois en France : pour une relecture de Bernard Groethuysen », *Chrétiens et sociétés XVI^e-XX^e siècle*, n° 8, 2001, p. 33-57.
3. Dans le passage qu'elle lui consacre dans *Galerie privée*, Maria Van Rysselberghe fait de Groethuysen un « communiste de pensée et de coeur », cf. M. Saint-Clair (pseudonyme de Maria

Van Rysselberghe), *Il y a quarante ans*, suivi de *Strophes pour un rossignol* et de *Galerie privée*, Paris, Gallimard, 1968, 204 p., p. 131. Mais rien n'indique dans l'oeuvre une obédience de parti. Un article de Bernard Groethuysen favorable à Marx et Engels a pu contribuer à cette réputation d'auteur marxiste : « Les Jeunes Hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne ». Bernard Dandois oublie de le recenser dans la bibliographie des écrits de Groethuysen qu'il a placée à la fin du beau recueil d'articles de cet auteur qu'il a réédités, alors qu'il le cite dans une note de son introduction, cf. Bernard Groethuysen, *Philosophie et histoire*, Paris, A. Michel, 1995, 360 p., p. 347-360 et p. 336 note 85. Publié initialement dans la *Revue philosophique*, volume 25, 1913, p. 400-423, cet article a été réédité par Carl Slienger dans le volume 16 de ses *Histoires of Marxism Series*, London, Swift printers, 1977, 26 p. Groethuysen y oppose la cohérence de l'oeuvre et de l'engagement de Marx et Engels à l'absence de cohésion du mouvement des Jeunes Hégéliens due à leur attitude ambiguë vis-à-vis du communisme. Il insiste sur la rupture des premiers avec toute forme d'hégélianisme, rupture qui entraîne celle de leur oeuvre avec leur passé philosophique. Le corps de l'article développe une recherche généalogique selon les principes développés par Nietzsche dans sa philosophie plutôt qu'une apologie du marxisme proprement dite. On peut apprécier et admirer la cohérence de l'oeuvre et de l'engagement de Marx et Engels sans adhérer pour autant au marxisme dont Groethuysen rend compte ici dans les mêmes termes et selon les mêmes principes de méthode que de n'importe quelle philosophie d'autres auteurs. Au passage, il soulève la question de la rupture dans l'oeuvre de Marx, sur laquelle reviendra, en la situant au même endroit, mais par un autre chemin, celui d'une « coupure épistémologique », Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, F. Maspero, 1965, 263 p. ; et avec Etienne Balibar, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire « Le Capital »*, Paris, F. Maspero, 1968, 2 vol., 188 p. et 232 p. Groethuysen inspireur d'Althusser ?

4. Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München, Duncker und Humblot, 1913, VII-540 p. La traduction paraît en français en 1926, à Paris, aux éditions Payot, soit un an avant la parution de la version française de l'ouvrage de Bernard Groethuysen. Envisageant une période bien plus longue, *Le Bourgeois* de Sombart se veut une : *Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne* (c'est son sous-titre en français).

5. Bernard Groethuysen, *Origines ...* p. 35.

6. *Idem*, p. 59.

7. Alain Guéry, « Le Roi dépensier : le don, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime », *Annales, ESC*, 39^e année, n° 6, nov-déc, 1984, p. 1241-1269 ; « La Crise politique des dons royaux au XVI^e siècle », *L'histoire grande ouverte - Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, réunis sous la dir. d'André Burguière, Joseph Goy et Marie-Jeanne Tits-Dieuaide, Paris, Fayard, 1997, 575 p., p. 154-162.

8. Pierre Vilar : « Pour une meilleure compréhension entre économistes et historiens ; histoire quantitative ou économie rétrospective ? » *Revue historique*, avril 1965, p. 293-312, repris dans : *Une histoire en construction*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1982, 428 p., p. 295-313.

9. Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992, 496 p. ; Jean-Yves Grenier, *L'Économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, A. Michel, 1996, 489 p.

10. Parmi une abondante bibliographie, voir les travaux de Robert Descimon, en particulier : « La vénalité des offices et la construction de l'État dans la France moderne. Des problèmes de la représentation symbolique aux problèmes du coût social du pouvoir » in Robert Descimon, Jean-Frédéric Schaub, Bernard Vincent (dir.), *Les Figures de l'administrateur. Institutions, réseaux, pouvoirs en Espagne, en France et au Portugal (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1997, 242 p., p. 77-93 ; de David Bien, en particulier : « Offices, Corps and a System of State Credit : the Uses of Privilege under the Ancien Regime », in Keith Michael Baker (ed.), *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford / New York, Pergamon Press, 1987, 559 p., p. 89-114. L'État et les privilèges qui

accompagnent son service attirent plus la grande bourgeoisie que la marchandise, qui apparaît alors comme une sorte « d'accumulation primitive » pour l'ascension sociale, dont les ressorts sont ailleurs.

11. Bartolomé Clavero, *Antidora – Anthropología católica de la economía moderna*, Milan, A. Guiffre, 1991, 259 p.. Le titre de la traduction française : *La Grâce du don*, Paris, Albin Michel, 1996, 287 p., porte à la confusion du régime de la grâce, divine ou royale, et de celui du don, qui est effectivement une de celles qu'entraîne la lecture de l'ouvrage, parmi d'autres.

12. Pasquier Quesnel, *Abrégé de la morale de l'Évangile...*, Paris, A. Pralard, 2^e éd., 1674, 560 p., p. 70.

13. Jean-Baptiste Massillon, « Sermon sur l'humanité des grands envers le peuple », *Sermons de M. Massillon, évêque de Clermont*, Paris, Renouard et Didot, 1745-1748, 15 vol., t. 1 – *Petit Carême*, 1745.

14. Henri Griffet, *Sermons pour l'Avent, le Carême et les principales fêtes de l'année...*, Liège, J. F. Bassompierre, 1766, 4 vol., t. II, p. 398.

15. Le personnage autour duquel s'est renouvelé l'ensemble de ce problème est le moine franciscain Pierre de Jean Olivi, ou Olieu (vers 1248-1298), dont Raymond de Roover avait relevé la « valeur exceptionnelle » des analyses économiques, il y a une trentaine d'années. *La Pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*, Montréal, Institut d'Études Médiévales / Paris, J. Vrin, 1971, 105 p., p. 27. Pour le renouvellement actuel des études oliviennes, voir David Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi, Franciscain persécuté*, Fribourg, Éd. Universitaires / Paris, Cerf, 1997, 195 p.; Alain Boureau et Sylvain Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, 412 p. (Publication des actes du colloque tenu à Narbonne, sous le même titre, en mars 1998). Concernant plus spécifiquement notre sujet, voir, dans ce livre la contribution de Giovanni Ceccarelli, « Le jeu comme contrat et le *risicum* chez Olivi », p. 139-250. Quelques textes de Olivi sont aisément accessibles en italien : voir P. de G. Olivi, « Trattato sulle compere et sulle vendite », « Trattato sulle usure », « Trattato sulle restituzioni », publiés sous le titre : *Usure, Compere et Vendite. La scienza economica del XIII secolo*, et réunis par Amleto Spicciari, Paolo Vian et Giancarlo Andenna. Milano, Europa, 1990, 175 p. De Sylvain Piron, on attend la publication de sa thèse magistrale sur Olivi et l'édition et la traduction du « Traité des contrats » de son héros.

16. Sur l'appréciation de l'œuvre de Braudel, le cadre chronologique et les temporalités qu'il assigne au capitalisme, voir le recueil présenté par Jacques Revel, *Fernand Braudel et l'histoire*, Paris, Hachette, « coll. Pluriel », 1999, 215 p. Sur les extensions historiques données à ce cadre, voir par exemple les débats qui animent les historiens économistes de l'Antiquité : Alain Bresson, *La Cité marchande*. Bordeaux, Ausonius, 2000, 343 p. Pour Rome, Jean Andreau, *Banking and Business in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 176 p. Sur l'opposition entre « archaïques » et « modernistes » : Id., « Introduction », in Michel Rostovtsefv *Histoire économique et sociale de l'empire romain*, Paris, R. Laffont, 1988, 780 p., p. I-LXXXIV ; Id., « Échanges antiques et modernes (du présent faisons table rase ?) », *Les Temps modernes*, 35, 1980, p. 412-428. Cette opposition, déclarée et assumée par les historiens de l'Antiquité, devrait, en toute logique historiographique, s'étendre aux historiens médiévistes et modernistes, et peut-être un peu au-delà.

17. Sur l'actualité de ce problème du mouvement pour le mouvement, de la réforme pour la réforme, qui ne sont donc plus de l'ordre de l'idée de progrès mais de sa dégradation, voir l'essai de Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, 202 p. Sur celles de la mise en cause des fondements même de la démocratie par les thèses économiques aujourd'hui dominantes, voir l'ouvrage de Jacques Sapir, *Les Économistes contre la démocratie – Pouvoir, mondialisation et démocratie*, Paris, A. Michel 2002, 202 p. Différemment documentés et partant d'arguments différemment construits, ces livres retrouvent une même inquiétude et tentent de l'exprimer ouvertement, quand elle

reste sourde dans le tissu social, sauf au moment des élections, si on voulait bien en analyser les résultats en profondeur...

18. Alain Guéry, « L'Historien, la crise et l'État », *Annales, HSS*, 52^e année, n° 2, mars-avril 1997, p. 233-256.

19. Bernard Groethuysen, *Origines...* p. XI.

20. Pierre Crepel : « Les calculs économiques et financiers de Condorcet pendant la Révolution » et François Etner : « Le calcul économique, 1789-1815 », in Gilbert Faccarelo et Philippe Steiner (dir.), *La Pensée économique pendant la Révolution française*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1991, 656 p., p. 339-361.

21. Antoine Augustin Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Paris, Hachette, 1838, 300 p. ; rééd. Paris, J. Vrin, 1980, 193 p. ; voir sur cet ouvrage fondamental : Claude Ménard, *La Formation d'une rationalité économique* : A. A. Cournot, Paris, Flammarion, 1978, 327 p.

22. Sur ces auteurs et ces tentatives, voir Léon Epsztein, *L'Économie et la morale aux débuts du capitalisme industriel en France et en Grande-Bretagne*, Paris, A. Colin, 1966, 355 p. Villeneuve-Bargemont est en fait le seul qui ait véritablement tenté une approche critique chrétienne d'une économie politique telle que la concevaient les grands auteurs de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle. Son originalité est de le faire par l'histoire, en remontant jusqu'au péché originel ! Vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont, *Histoire de l'économie politique ou études historiques, philosophiques et religieuses sur l'économie politique des peuples anciens et modernes*, Paris, Guillaumin, 1841, 2 vol. Sur l'échec de la tentative en terme de doctrine, voir le compte rendu d'Eugène Daire, *Journal des économistes*. t. 1, 1841-1842, p. 452 qui félicite Villeneuve-Bargemont, au terme d'une si longue étude, d'avoir retrouvé la physiocratie ! Sur l'économie charitable, voir Jean-Baptiste Firmin Marbeau, *Du paupérisme en France et des moyens d'y remédier, ou principes d'économie charitable*, Paris, Comptoir des imprimeurs unis, 1847, 195 p. Tout ce discours de lutte contre le paupérisme, transporte, de fait, la nostalgie politique des plus saines valeurs de la société traditionnelle, rurale et chrétienne.

23. Bernard Groethuysen, *Origines...* p. 50.

24. Pour la France, le grand livre de Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris / La Haye, Mouton, 1978, 2 vol., 394 et 520 p., est celui qui fournit encore les plus utiles informations sur les fondements socio-culturels de cette émancipation morale et religieuse. D'une approche un peu différente et de moindre ampleur, pour l'Allemagne, Richard von Dülmen, *Die Geseleschaft der Aufklärer - Studien zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Francfort, Fischer, 1986, 205 p., va dans le même sens néanmoins. Paul Benichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, 383 p., fait remarquer qu'au XVII^e siècle, c'est dans cette frange de la bourgeoisie que se recrutaient principalement les jansénistes (cf. p. 184-185). Déjà, Sainte-Beuve avait souligné ce point : Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », t. 1, 1955, « Discours préliminaire ».

25. Sur cette partie des officiers d'Ancien Régime, voir : Christophe Blanquie, Michel Cassan et Robert Descimon (dir.), *Officiers « moyens »*, *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 23, octobre 1999 et n° 27, octobre 2001.

26. Nicolas Faret, *L'Honneste Homme ou l'art de plaire à la cour*, Paris, T. du Bray, 1630, 268 p.

27. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, 710 p.

28. Rebekka Habermas, *Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750-1850)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000, 460 p. Étude de deux familles de Nuremberg, à partir de leurs documents propres (journaux personnels, livres de compte, correspondance, etc...) croisés avec des documents plus généraux permettant de retracer le contexte normatif de leur vie (manuels de savoir-vivre, livres de cuisine, livres professionnels, etc...).

29. Robert Descimon, « Qui étaient les Seize ? Étude sociale de deux cent vingt-cinq cadres laïcs de la Ligue radicale parisienne (1585-1594) », *Paris et Ile-de-France, Mémoires*, t. 34, 1983, p. 7-300.
30. En témoignent tant ce qu'on a appelé le « Jansénisme parlementaire » que les événements malheureux provoqués par les « convulsionnaires de Saint-Médard ». in Catherine Maire, *op. cit.*
31. Max Scheler, « Der Bourgeois » ; « Die Zukunft des Kapitalismus », *Die Weissen Blätter*, Jahr. 1, n° 3, nov. 1913, p. 580-602, et 932-948. Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926, 127 p. La seconde partie de ce petit livre « Les possibilités d'une philosophie nouvelle », est marquée par la pensée de Max Scheler (p. 105-124), qui est cité p. 108 comme continuateur critique de Husserl et en bibliographie comme auteur impulsant cette nouvelle philosophie allemande. Ce texte est plus révélateur que celui du même Groethuysen, allant apparemment dans le même sens : « Max Scheler », *La Nouvelle Revue française*, vol. 31, 1928, p. 593-595, qui dit anecdotiquement une admiration évidente, mais sans rien révéler de l'intérêt de la pensée de Max Scheler.
32. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, O. Reichl, 1928, 113 p. ; trad. fr. *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, 126 p.
33. Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Berlin/Munich, R. Oldenburg, 1931, 207 p. ; trad. fr. *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953, 285 p.
34. Bernard Groethuysen, « Dilthey et son école » in Charles Andler, *La Philosophie allemande au XIX^e siècle*, Paris, Alcan, 1912, p. 1-23, repris dans Bernard Groethuysen, *Philosophie et Histoire*, Paris, Albin Michel, 1995, 360 p., p. 55-71. Dans l'introduction de ce recueil, Bernard Dandois hésite à ce propos. Marquant une influence, il ne fait pas pour autant de Groethuysen le continuateur de Dilthey, p. 19-25, mais sans signaler l'interférence qu'a pu jouer de ce point de vue la pensée de Max Scheler.
35. Max Scheler, *Le Saint, le génie, le héros*, Fribourg, Egloff, 1944, 198 p.
36. Pierre Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974, 187 p.
37. Alain Guéry, « Institution – Histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie politique*, n° 44, 2003.
38. René Taveneaux, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, J. Vrin, 1977, 240 p.
39. Bernard Groethuysen, « Lutte suprême des Jansénistes pour sauver le Dieu ancien », *Cahiers du Sud*, n° 305, 1951, p. 41-61, est la traduction d'un chapitre de *Die Entstehung...* qui ne se trouve pas dans l'édition française des *Origines...* ce texte éclaire sur l'ensemble du projet initial de Groethuysen.
40. Bernard Groethuysen, *Montesquieu : 1689-1755*, (Introduction de Groethuysen suivie d'un choix de textes de Montesquieu), Paris/Genève, Les Trois Collines, 1947, 156 p. ; « Le libéralisme de Montesquieu et la liberté telle que l'entendent les républicains », *Europe*, 1949, p. 2-18 ; Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, 1949, 338 p. ; « La pensée de Diderot », *La Grande Revue*, vol. 6, 1913, p. 322-341 repris dans *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel, 1995, 360 p., p. 73-89.
41. Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Précédé de Montesquieu, Paris, Gallimard, 1956, 306 p.
42. Sur l'histoire comprise comme destin : Alain Guéry : « L'historien, la crise, l'État », *op. cit.*, p. 237-244.
43. Paul Benichou, *op. cit.*, p. 196-197 et 203-207.

AUTEUR

ALAIN GUERY

CNRS / CRH