

L'OIKONOMIA AU-DELA DE L'ÉCONOMIE: UN SAVOIR ET UNE PRATIQUE DE LA LIBERTÉ

Étienne Helmer*

*Departamento de
Filosofia, Facultad
de Humanidades,
Universidad de
Puerto Rico, San
Juan.

Recebido em: 31/01/2020

Aprovado em: 20/02/2020

etiennhelmer@hotmail.fr



RÉSUMÉ: Selon une interprétation courante, les traités des philosophes grecs portant sur l'économie domestique (*oikonomia*) n'accorderaient à celle-ci aucune importance théorique, et la relégueraient dans le domaine de la nécessité et du besoin, loin de toute considération relative aux valeurs et au Bien. Contre cette interprétation, je propose de montrer que la réflexion des philosophes grecs sur les phénomènes et les activités humaines tournées vers la satisfaction des appétits dans le cadre de l'*oikonomia* a réservé une place centrale à la question du Bien, et donné un rôle central à l'articulation problématique du désir et de la liberté.

MOTS-CLÉS: Bien; cité; désir; éthique; liberté; *oikonomia*; politique.

A OIKONOMIA ALÉM DA ECONOMIA: UM SABER E UMA PRÁTICA DA LIBERDADE

RESUMO: Segundo uma interpretação corrente, os tratados dos filósofos gregos relativos à economia doméstica (*oikonomia*) não lhe concederiam qualquer importância teórica, e a relegariam ao domínio da necessidade e da precisão, distante de qualquer consideração relativa aos valores e ao Bem. Contra essa interpretação, proponho mostrar que a reflexão dos filósofos gregos sobre os fenômenos e as atividades humanas voltadas para a satisfação dos apetites no quadro da *oikonomia* reservou um lugar central para a questão do Bem, e deu um papel central à articulação problemática do desejo e da liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: bem; cidade; desejo; ética; liberdade; *oikonomia*; política.



INTRODUCTION

Les philosophes anciens ont abordé les thèmes du désir et de la liberté en termes moraux et métaphysiques, mais ils les ont aussi examinés dans leur dimension politique et sociale au sens large du terme. Il s'agissait, pour la plupart d'entre eux, de comprendre comment l'animal social humain pouvait rendre compatible la tendance agressive de ses insatiables appétits de pouvoir et de richesse, avec la justice et la liberté nécessaires à la réalisation d'une communauté civique durable et propice au développement éthique de ses membres. L'un des aspects pourtant centraux de cette articulation entre désir et liberté a été peu étudié : l'aspect proprement économique. Ce silence est dû à deux préjugés d'une tradition interprétative tenace d'historiens et de philosophes : d'une part, les Grecs n'auraient accordé aucune importance théorique à l'économie, au point de ne pas en avoir le concept ;¹ d'autre part, ils l'auraient reléguée dans le domaine de la nécessité et du besoin, loin de toute considération relative aux valeurs et au Bien, dont ils auraient réservé la connaissance pratique à l'éthique et à la politique. Sur le premier point, s'ils n'avaient pas le concept d'économie, les philosophes grecs ne l'ont pas pour autant négligée en termes théoriques – cet article, on l'espère, contribuera à le montrer.² Concernant le second point, Hannah Arendt en est sans doute la meilleure représentante, si l'on en juge par ces extraits de *Condition de l'homme moderne* :

On n'attribuait ni au travail ni à l'œuvre assez de dignité pour constituer un *bios*, un mode de vie autonome, authentiquement humain ; asservis, produisant le nécessaire et utile, ils ne pouvaient être libres, ni s'affranchir des besoins et des misères.

La communauté naturelle du foyer naissait [...] de la nécessité, et la nécessité en régissait toutes les activités. Le domaine de la *polis*, au contraire, était celui de la liberté.

La « vie bonne » – celle du citoyen, selon Aristote – n'était donc pas simplement meilleure, plus libre plus noble que la vie ordinaire, elle était d'une qualité absolument différente. Elle était « bonne » dans la mesure où, maîtrisant les besoins élémentaires, libérée du travail et de l'œuvre, dominant l'instinct de conservation propre à toute créature vivante, elle cessait d'être soumise aux processus biologiques.³

Contre cette interprétation qui sépare les domaines, je propose de montrer que la réflexion théorique que les philosophes grecs ont menée sur les phénomènes et les activités humaines tournées vers la satisfaction des appétits, notamment dans le cadre de l'administration domestique (*oikonomia*), réservait une place centrale à la question du Bien, et

¹ Selon M. I. Finley (1973, p. 21), « [c]e que [les Anciens] ne firent pas, c'est combiner toutes ces activités spécifiques [économiques] en une unité conceptuelle ».

² Voir aussi Helmer (2016).

³ Arendt (2012, p. 70, 83 et 88).

en faisait un élément décisif de l'articulation problématique du désir et de la liberté dans ce secteur de la sphère pratique. Dans les textes théoriques grecs classiques et hellénistiques consacrés à l'administration économique de la maison ou de la cité – principalement l'*Économique* de Xénophon, l'*Économique* du Pseudo-Aristote, le Livre IX du traité *Des vices et des vertus* de Philodème de Gadara intitulé l'« Économie »,⁴ ainsi que des passages de la *République*, du *Politique* et les *Lois* de Platon, et des *Politiques* d'Aristote – le lien entre les pratiques économiques et les valeurs est à la fois général et spécifique.

Il est général en ce qu'ils insèrent toujours dans leurs considérations théoriques sur l'*oikonomia* une réflexion sur la bonne manière de l'entreprendre, avec le souci permanent de distinguer la simple efficacité technique ou fonctionnelle d'un côté, du Bien dans ses manifestations pratiques de l'autre, qu'il soit éthique ou politique. C'est ce dont témoigne notamment le vocabulaire de l'avantage ou du bienfait qu'il est possible de retirer de l'*oikonomia* bien conduite. Parce qu'elle obéit à une certaine régularité sémantique, la variété de ce vocabulaire permet de différencier dans les traductions ce que les termes « utile » et « utilité » ont tendance à confondre en français, c'est-à-dire, d'un côté, l'utile au sens de moyen adapté à la fin visée, et, de l'autre, l'utile au sens axiologique d'avantage ou de bien excédant le but fonctionnel visé. C'est le terme *to khrèsimon* qui désigne souvent « l'utile » au premier sens, qui correspond à la dimension pragmatique et technique de l'*oikonomia*.⁵ Au contraire, le mot *kerdos*, rendu le plus souvent par « gain » ou « profit » dans le corpus qui nous intéresse,⁶ ouvre en partie à la dimension axiologique de l'*oikonomia*. Si ce terme a le sens neutre de bénéfice personnel ou privé,⁷ il est aussi employé avec une connotation morale négative au sens d'amour du profit conquis sur la justice, ou du moins la mettant en péril.⁸ Platon fait toutefois exception en s'interrogeant dans l'*Hipparque* sur la possible positivité de cette notion : aimer le profit, c'est en un sens aimer le Bien, s'il est vrai, comme le propose Socrate dans le *Cratyle* (417b), que *kerdos* « nomme le Bien d'une autre façon »,⁹ ce qui semble suggérer que le Bien n'est pas étranger aux affaires économiques. La dimension

⁴ Abrégé « *Des Vices IX* », suivi du numéro de la colonne en chiffres romains, et du numéros des lignes en chiffres arabes, tels qu'ils apparaissent dans l'édition du texte grec par Jensen (1907).

⁵ Par exemple, Pseudo-Aristote : *Écon.* I, 3, 1343b28 ; 6, 1344b32 ; 1345a17 ; Aristote : *Pol.* I, 5, 1254b30 ; 8, 1256b30 ; 9, 1257a26 ; 1257a37 ; 1257b13, etc. ; Xénophon : *Revenus* III, 2 ; IV, 10 ; 42 ; Philodème : *Des Vices IX* XVII, 12, et XVII, 47. On rencontre parfois aussi un troisième terme, « le bénéfique » (*to lusitelè* et le verbe *lusiteleîn*), dont le sens oscille entre les deux dimensions de l'utile (Aristote : *Pol.* I, 8, 1258b13 et 16 ; Pseudo-Aristote : *Écon.* II, 1, 1345b25 ; Xénophon : *Écon.* VI, 11 ; Philodème : *Des Vices IX*, XIX, 30 ; XXII, 1).

⁶ Chez Homère, *kerdos* désigne en bonne part une forme d'habileté, en mauvaise part la fourberie : Nagy (1989, p. 134).

⁷ Par exemple, Xénophon : *Écon.* III, 8 ; VIII, 12 ; Aristote : *Pol.* I, 9, 1257b5 ; Platon : *Lois* VIII, 835b.

⁸ Par exemple, Xénophon : *Écon.* XIV, 10 ; Aristote : *Pol.* III, 16, 1287a40 ; V, 2, 1302a32, 39, b5 ; Platon : *Lois* VI, 754e ; VIII, 831c. Voir aussi Théognis 50 cité par Nagy (2013, p. 284).

⁹ Voir Davis (2006, p. 549 en particulier).

axiologique de l'*oikonomia* est plus nette encore avec les termes *to ophelimon*,¹⁰ et surtout *to sumpheron*, littéralement « ce qu'on porte avec soi », c'est-à-dire, de nouveau selon l'étymologie à la fois fantaisiste et sérieuse qu'en donne Socrate dans le *Cratyle*, avec son âme (417a).

À ce lien général entre les pratiques économiques et les valeurs de la sphère pratique s'ajoute un lien plus spécifique. Chacune des activités relevant de l'*oikonomia* – les relations humaines entre les époux et avec les esclaves au sein de l'*oikos*, ainsi que l'acquisition, la conservation et l'usage des biens dans l'*oikos* ou dans la *polis* – est souvent envisagée selon ce double aspect de l'efficacité fonctionnelle et du bien lié à sa réalisation. Par exemple, la conservation des biens acquis dans l'*oikos* n'a pas seulement pour objet la préservation de leur intégrité physique en vue de garantir leur utilité, elle a également en vue l'élaboration d'un ordre domestique, d'un cosmos dont la beauté et l'intelligibilité s'ajoutent à l'utilité.¹¹ C'est toutefois la réflexion de ces philosophes sur la façon d'user de ces biens qui témoigne le mieux de la conscience aiguë qu'ils ont de la relation problématique entre nécessité et liberté dans le domaine économique, et de la dimension axiologique qu'ils jugent inhérente à l'*oikonomia*. Trois points le montrent. Tous signalent, d'abord, la destination ou finalité pratique des biens acquis : elle va au-delà de leur emploi utilitaire, et est ordonnée à un Bien suprême en vue de leur bon usage. Ils présentent, ensuite, la description précise des différentes expressions d'une telle finalité, entre bénéfiques éthiques individuels ou collectifs, et retombées politiques. Enfin – c'est la partie la plus spéculative et la plus philosophique mais aussi la plus aporétique de cette réflexion, en raison du double statut épistémologique si particulier de l'*oikonomia* – ils soulèvent un certain nombre de difficultés théoriques concernant la nature de ce savoir du bon usage.

SANS USAGE, SANS VALEUR

Si l'administration économique, notamment domestique, vise à pourvoir au nécessaire, suffit-il d'acquérir revenus, ressources ou gains pour qu'elle ait atteint sa finalité et que le maître de l'*oikos* puisse se prévaloir d'une compétence dans ce domaine ? Il n'en est rien. L'acquisition n'est pas le tout de l'*oikonomia*, elle n'est, rappelle Aristote (*Pol.* I, 8, 1256a5-6) que l'une de ses parties, à côté de la conservation et de l'usage des biens acquis. Ainsi, dès le début de l'*Économique*, le Pseudo-Aristote précise, dans le cadre d'une analogie avec la politique et la cité, que « [l'art ou la science] économique a pour objet l'acquisition de la maison et son usage (καὶ κτήσασθαι οἶκον καὶ χρῆσασθαι αὐτῷ) » (*Écon.* I, 1, 1343a9). Il poursuit ainsi : « les fonctions du maître de l'*oikos* sont au nombre de quatre : [...] acquérir, conserver, [...], mettre ses biens en ordre et savoir s'en servir, car c'est en vue de ces deux activités que sont requises les précédentes (ἔτι δὲ καὶ εἶναι κοσμητικὸν τῶν ὑπαρχόντων καὶ χρηστικόν· τούτων γὰρ ἕνεκα κακείνων δεόμεθα) » (*Écon.* I, 6, 1344b22-27). La différence entre l'acquisition et la conservation d'un côté, et l'usage de l'autre, ne tient pas seulement au fait que la seconde est

¹⁰ Par exemple Xénophon : *Écon.* I, 7-9 ; 11-15 ; 20 ; V, 11 ; VI, 4 ; VII, 18 ; etc.

¹¹ Helmer (2019).

la fin des deux premières, qui sont ses moyens : elle tient aussi à leur caractère axiologique distinct. Acquérir et conserver sont des activités privées de valeur ou neutres, elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, et il en va de même de leurs objets. L'usage, au contraire, détermine la qualité axiologique de toute la pratique économique ainsi que celle des choses acquises et conservées.

Bien qu'ils l'expriment différemment, tous nos auteurs partagent cette conclusion. Ils y aboutissent en remettant en question l'opinion courante selon laquelle les possessions matérielles ou la richesse constituent *par elles-mêmes* un bien. Ainsi de Socrate et Critobule dans l'*Économique* de Xénophon : tout objet, en particulier l'argent, ne l'est en réalité que si l'on sait en user, c'est-à-dire que si l'on en fait bon usage. Car « un bien (ou une richesse), c'est ce qui peut être avantageux à quelqu'un » (ἀφ' ὧν τις ὠφελεῖσθαι δύναται, χρήματα εἶναι, *Écon.* I, 13), et ce qui passe pour un bien n'en est pas un « si l'on ne sait pas en user (εἰ μή τις ἐπίσταιτο χρῆσθαι αὐτῷ) » (*Écon.* I, 8-15, en particulier 13-14), ce que confirme le passage récapitulatif du Livre VI : « est avantageux (ὠφέλιμα) ce dont on sait user (ἐπίσταιτο χρῆσθαι) » (*Écon.* VI, 4). Il en va de même chez Platon, dans des passages qui ne concernent pas directement l'administration économique. Dans l'*Euthydème*, Clinias admet dans un premier temps que certaines choses, dont la richesse, sont considérées par tout un chacun comme étant par elles-mêmes des biens (*Euthyd.* 279a), puis il se range à l'avis de Socrate selon qui « il n'y a rien d'utile à les posséder » (οὐδὲν ὄφελος τῆς κτήσεως γίγνεται, *Euthyd.* 280d) : il faut « s'en servir » (τὸ χρῆσθαι αὐτοῖς, *Euthyd.* 280e), c'est-à-dire en faire « un usage correct » (ὀρθῶς χρῆσθαι, *Euthyd.* 281a), pour les rendre utiles ou avantageuses. La question que Socrate pose dans le *Ménon* à propos de ce qui est considéré d'ordinaire comme des biens – santé, force, beauté « et bien sûr la richesse » (*Ménon* 87e) – va dans le même sens : « Lorsque ces choses sont l'objet d'une utilisation correcte (ὀρθῆ χρῆσις), n'est-ce pas là qu'elles sont utiles, tandis que sans cela, elles font du tort ? » (*Ménon* 88a). Enfin, s'il semble prendre le contrepied de la méfiance de ces philosophes à l'égard de la richesse, Philodème de Gadara n'en aboutit pas moins à la même conclusion qu'eux : « si la richesse apporte des difficultés préjudiciables, ce n'est pas de son fait à elle mais à cause du caractère vicieux de ceux qui en font usage (*tên tón khrómenón kakían*) » (*Des Vices* IX, XIV, 8-9). Reste donc à savoir en quoi consiste ce bon usage dont s'occupe une partie de la compétence *oikonomique*. La question est double. D'une part, quel est le contenu de ce bon usage, c'est-à-dire quelles en sont les manifestations ? D'autre part, quelle est la nature du savoir dont il dépend ?

MANIFESTATIONS ÉTHIQUES ET POLITIQUES DU BON USAGE DES BIENS ACQUIS ET CONSERVÉS

Si la plupart des gens, selon nos auteurs, estiment que les choses acquises ou possédées sont par elles-mêmes des biens, sans voir que c'est leur usage qui les rend tels ou non, en réalité leur pratique apporte une confirmation indirecte à la thèse des philosophes : ils font un certain usage de ces « biens » mais sont souvent dans l'erreur quant à la véritable nature du « bon » usage. Bref, ils se trompent sur ce qu'est le Bien. Ils l'assimilent d'ordinaire au plaisir maximum ou à l'accumulation d'argent ou de richesses matérielles, ce dont il ne

sort que des conséquences négatives. Mal employé, l'argent est comparable, selon Socrate et Critobule, à « une plante qui rend fous ceux qui en mangent » (*Écon.* I, 13) et il faut donc « le rejeter si loin qu'il ne compte pas au nombre des richesses » (*Écon.* I, 14). En quoi peut donc consister le bon usage économique des biens acquis ? Il vise à atteindre, tous en sont d'accord, une forme de plénitude de nature éthique ou, cas plus fréquent, politique, qui tout à la fois transcende la seule sphère économique et se manifeste pourtant déjà en elle. En d'autres termes, ces expressions variées ont en commun d'accorder une authentique dimension axiologique à l'*oikonomia*, sans que celle-ci ne représente jamais néanmoins l'activité pratique *suprême* – c'est à l'éthique ou à la politique que revient ce rôle, on le verra plus bas. C'est ce que montrent l'importance du concept d'autosuffisance chez les épicuriens et Aristote, ainsi que l'alignement du bon usage des biens économiques sur les lois et les usages de la cité chez Xénophon et Platon.

VERSIONS DE L'AUTOSUFFISANCE

L'autosuffisance ou autarcie est sans doute la modalité du bon usage des biens qui confère le plus à l'*oikonomia* sa dimension axiologique. L'autosuffisance n'est pas seulement l'indépendance économique ou matérielle, comme on l'entend aujourd'hui : elle s'appuie certes sur elle grâce à un contrôle individuel ou collectif des appétits, mais c'est en vue d'une forme d'indépendance éthique ou politique – forme accomplie de l'autosuffisance. Ainsi, pour atteindre l'indépendance éthique, Philodème préconise une pratique économique fondée sur les principes de l'épicurisme, en particulier l'idée qu'il existe une « mesure naturelle de la richesse »,¹² articulée à la discipline individuelle et collective des désirs. Cette discipline vise à les réduire autant que possible aux naturels et nécessaires en se « se coupant du désir de ce qui n'est pas à désirer » (*Des Vices* IX, XXIV, 6-9), bref, en faisant de la frugalité la mesure de tout désir, au nom du Bien qu'est le plaisir stable. Ce qui a été acquis par l'exploitation des ressources domestiques, agricoles principalement, doit être employé pour permettre au plus grand nombre des amis de la communauté épicurienne d'accéder à cette autosuffisance. Pour cela, ces biens doivent faire l'objet d'un « partage total » (*παντός μεταδότας*) (*Des Vices* IX, XVIII, 6-7), comme le faisait Épicure selon qui « le sage [...] sait partager plutôt que prendre, si grand est le trésor qu'il a trouvé dans l'autosuffisance » (*Sentence Vaticane* 44). L'amitié entre les épicuriens et la sécurité, c'est-à-dire la tranquillité de l'âme à l'abri des troubles,¹³ en seront consolidées. En somme, l'*oikonomia* telle que la présente Philodème consiste à faire de l'autosuffisance la finalité pratique des biens acquis par l'économie domestique agricole, mais en inscrivant déjà dans la pratique économique elle-même, sous la forme du bon usage des biens, une large part de ses retombées éthiques. Ce lien entre les dimensions matérielle et éthique de l'*oikonomia* est encore plus manifeste, parce que plus étroit, dans la pratique des échanges philosophiques qui, selon Philodème, surpassent l'activité agricole pour se procurer

¹² Cf. *Maximes capitales* XV et *Sentences vaticanes* 8 d'Épicure, qui évoquent la « richesse selon la nature ».

¹³ Sur le concept épicurien de sécurité (*asphaleia*), voir *Maximes Capitales* VI, VII, XIII, XIV, XXVIII et XL.

des ressources. Car en recevant, « en échange d'entretiens philosophiques auxquels on fait participer des personnes à même de les recevoir, [...] des présents forts agréables, comme cela a été le cas pour Épicure [...] » (*Des Vices IX, XXIII, 22-32*), le sage concentre dans une même pratique l'acquisition des biens nécessaires, leur bon usage – en philosophant, il partage sa sagesse avec ses interlocuteurs – et l'autosuffisance.

Parce qu'il fait également de l'autosuffisance la forme achevée du Bien pratique, Aristote se livre à un geste similaire à celui de Philodème, mais sur le plan politique et non plus seulement éthique. Après avoir défini la cité comme la communauté humaine « ayant atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète » (*Pol. I, 2, 1252b29* ; cf. Pseudo-Aristote, *Écon. I, 1, 1343a10-11*), il expose le sens et les conditions de possibilité de cette autosuffisance au niveau de la pratique économique domestique. Le sens : cette autarcie de la *polis* n'est pas indépendance économique – la meilleure cité entretient des relations commerciales avec d'autres (*Pol. VII, 5, 1327a19-20*) – mais indépendance morale : elle est partage de valeurs communes (*Pol. I, 2, 1253a16-18*) et belles actions accomplies ensemble (*Pol. III, 9, 1281a1-2*). Une telle finalité politique de la communauté civique exclut que son bonheur consiste dans l'accumulation des richesses et la conquête d'autres territoires (*Pol. VII, 2, 1324b1-1325a5*). Les conditions de possibilité : atteindre une telle fin n'est toutefois envisageable que dans la continuité d'une bonne administration domestique déjà orientée vers de telles valeurs, même si le degré d'autosuffisance morale de l'*oikos* est inférieur à celui de la cité. Le rejet de la chrématistique dénaturée, tournée vers l'acquisition sans limite des richesses (*Pol. I, 9, 1257b18-19*) ; la définition de la richesse comme instrument et bien extérieur limité (*Pol. I, 8, 1256b35-38*) ; l'idée, enfin, que la maison est elle aussi une communauté de valeurs (*Pol. I, 2, 1253a16-18*) et pas principalement une unité de production : ces trois éléments montrent que le bon usage des biens acquis dans le cadre domestique est certes tourné tout entier vers l'autosuffisance de la cité, mais que l'activité économique domestique a déjà elle-même vocation à réaliser une part de cette autosuffisance, et qu'elle ne se contente pas de fournir une matière brute à l'art politique qui seul déterminerait ce bon usage.

LA FACE POLITIQUE DE L'OIKONOMIA

Sans mobiliser le concept d'autosuffisance, Xénophon et Platon voient eux aussi dans l'*oikonomia* une sphère pratique ouverte au Bien, et dont les prolongements se manifestent sur le plan politique. À bien des égards il est vrai, tout oppose ces deux penseurs. Xénophon, du moins ses personnages, estiment que l'art économique a pour objet la croissance de l'*oikos*, comme ce doit être aussi le cas pour la cité, tandis que Platon assigne une limite à la croissance des maisons et des cités, au nom de l'unité interne de la *polis*. Mais malgré ce qui les sépare quant au contenu qu'ils donnent à l'expression économique et politique du « Bien », tous deux n'en partagent pas moins un même modèle d'articulation générale entre le volet économique du bon usage des biens, et son volet politique : bien user des ressources acquises c'est exploiter l'*oikos* en se conformant aux coutumes et aux lois de la cité, pour le bien de chacune de ces deux institutions.

Chez Xénophon, le bon usage des biens acquis soulève un débat moral et politique : si, conformément à la définition de l'*oikonomia* comme art de la croissance de l'*oikos*, les biens acquis augmentent, et avec eux les obligations sociales et civiques que la richesse entraîne, comment le maître de l'*oikos* peut-il éviter de faire le jeu de ses propres passions privées auxquelles il pourrait être tenté de consacrer en priorité ses richesses ? C'est tout l'enjeu de la comparaison entre Critobule et Ischomaque. À Critobule qui s'estime plus riche que Socrate parce qu'il détient plus de richesses, ce dernier réplique que c'est Critobule qui est en réalité plus pauvre que lui, au sens où ses besoins sont insatiables. Tandis que ce qu'il a suffit à Socrate, à l'inverse la réputation de Critobule et le train qu'il mène l'obligent à acquérir sans cesse davantage (*Écon.* II, 2-4) pour répondre aux dépenses énormes auxquelles la coutume et la loi obligent le riche. La coutume exige en effet qu'il offre souvent de grands sacrifices, qu'il reçoive les hôtes étrangers (la *proxénie*), qu'il offre des repas communs à ses concitoyens, et la loi lui impose de supporter les frais de l'élevage des chevaux, d'un chœur, d'une fête sportive, d'une haute charge, ainsi que des contributions extraordinaires en cas de guerre (*Écon.* II, 5-6). Ce à quoi Socrate ajoute : les proches ou amis de Critobule eux aussi « regardent dans sa direction dans l'espoir d'un avantage ». Il ne veut pas dire qu'ils sont « intéressés » au sens négatif du terme,¹⁴ mais simplement que la fonction sociale du riche est d'être utile à ses proches. Socrate ne porte ici aucune accusation ou ne formule aucune critique contre de telles obligations : il souligne seulement qu'elles supposent de savoir acquérir la richesse et de ne pas la dilapider pour satisfaire nos passions privées lorsqu'elles nous asservissent (*Écon.* II, 21-23). Si lui-même échappe à ces obligations parce que sa vie modeste est fondée sur le contrôle de ses appétits et que, faute de biens à administrer, l'*oikonomia* n'est pas de son ressort (*Écon.* II, 12-13), reste à savoir comment celui qui a des biens domestiques à administrer peut le faire en remplissant les obligations sociales et civiques impliquées par sa richesse, mais sans jamais tomber dans un état de pauvreté relative, c'est-à-dire en ayant toujours ce qui suffit pour soi et pour la collectivité. C'est Ischomaque qui, parce qu'il est perçu comme un « homme de bien » (καλός τε κάγαθός ἀνὴρ, *Écon.* VI, 12 et 17) et pratique une *oikonomia* soigneusement réglée, visant la croissance « autant que possible dans le respect du beau et du juste » (*Écon.* VII, 15), incarne le modèle d'une telle réussite. Il s'acquitte d'obligations civiques à la place de ses concitoyens « à l'occasion d'une chorégie ou d'une triérarchie » (*Écon.* VII, 3), et « trouve plaisant d'honorer les dieux avec magnificence, d'aider ses amis s'ils ont besoin de quelque chose, de ne laisser jamais, dans la mesure de ses possibilités, la cité manquer des ressources nécessaires à sa parure » (*Écon.* XI, 7). Le bon usage des biens culmine donc dans la sphère politique, mais il est déjà présent, on le voit, dans le soin apporté à la croissance de l'*oikos* qui fait l'essentiel du traité de Xénophon et qu'Ischomaque décrit avec grand soin.

Ce que Platon modifie n'est pas tant l'architecture d'ensemble de ce schéma que la nature des normes sur lesquelles il repose. Plutôt que l'autosuffisance ou la croissance de la

¹⁴ Contrairement à ce que laisse entendre la traduction de Chantraine, qui ajoute en français une négation absente du grec : « [tes amis] n'ont les yeux tournés vers *que* dans l'attente de quelque avantage » (οἱ δὲ σοὶ φίλοι [...] παρὰ σοῦ ὠφελήσομενοι ἀποβλέπουσι, *Écon.* II, 8 ; je souligne).

cité, c'est le souci de son unité que Platon met à l'horizon du bon usage des biens acquis. Les *Lois* sont plus explicites que la *République* sur la façon dont ces biens peuvent contribuer à cette fin : dans le cadre de la double limite du seuil de la pauvreté et du plafond de la richesse (*Lois* V, 744d-745b), le citoyen de la cité de Magnésie, responsable de l'exploitation d'un lot agricole dont seule la cité est propriétaire (*Lois* IX, 877d), est invité à distribuer « à la cité et aux dieux » tout ce qui excède le niveau maximum de richesse défini par la loi, quelle que soit la façon dont il ait obtenu ce surplus (*Lois* V, 744d2-745b2). C'est là une expression politique du bon usage des biens, par laquelle le citoyen peut démontrer qu'il joue le jeu de la cité en adhérant à ses valeurs : en pratiquant de la sorte une forme de modération ou de tempérance sur le plan économique, il la communique à la cité.

Qu'elles soient éthiques ou politiques, ces manifestations du bon usage des biens acquis conduisent à une seule et même question : sur quels principes reposent-elles ? En d'autres termes, qu'est-ce qui rend cet usage authentiquement bon ? Si l'*oikonomia* est un savoir et une pratique du Bien, comment le connaît-elle ? Car, comme l'indique Socrate dans l'*Économique* de Xénophon avec une ironie que Critobule ne semble pas percevoir, on pourrait également supposer qu'il « appartient à un bon maître de maison (οικονόμου [...] ἀγαθοῦ) de savoir bien user des ennemis, de façon à en retirer avantage », si l'on en juge par « tous ceux qui, parmi les particuliers, ont vu leur maison s'accroître grâce à la guerre, et parmi les tyrans aussi » (*Écon.* I, 15). Comment donc s'assurer de la réelle valeur, c'est-à-dire du caractère véritablement bon, des moyens et des fins intervenant dans l'usage des biens acquis ?

LE SAVOIR DE L'USAGE: HÉTÉRONOMIE ET SPÉCIFICITÉ DE L'ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ

QUEL STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE POUR L'ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ?

La question philosophique centrale que soulèvent ces textes est moins celle des manifestations ou expressions variables du bon usage des biens que celle de la nature épistémologique du Bien qui les rend possibles. En d'autres termes, de quel savoir relève la connaissance du Bien à l'œuvre dans le bon usage et auquel l'*oikonomia* doit sa dimension axiologique ? Est-il par lui-même un Bien proprement et seulement économique, dont la connaissance relève de la seule *oikonomia* ? Ou bien n'est-il toujours que l'ombre portée d'un Bien suprême et principiel dont la connaissance est le fait d'un savoir plus fondamental, orientant en seconde main le savoir du bon usage – et dans ce cas, lequel ou lesquels ? Toutes nos sources – la section antérieure l'a montré – invitent à se ranger à cette seconde hypothèse, celle de l'hétéronomie axiologique et de la subordination épistémologique de l'*oikonomia* à un savoir plus fondamental. Deux précisions, cependant, doivent être apportées, qui nuancent considérablement la formule de Finley selon laquelle l'*Économique* de Xénophon et les ouvrages du même genre ne sont que des traités d'éthique.¹⁵ D'une part, la configuration épistémologique dans laquelle l'*oikonomia* s'insère est beaucoup plus complexe que ce qu'il affirme. L'éthique n'est pas, en effet, l'unique savoir orientant le bon usage économique : la politique

¹⁵ Finley (1973, p. 18).

en est un autre, fondamental, et ces deux savoirs sont eux-mêmes étroitement liés au savoir philosophique en tant que connaissance des principes en général, et du Bien en particulier. D'autre part, l'hétéronomie axiologique de l'*oikonomia* et sa subordination épistémologique n'impliquent pas son hétéronomie conceptuelle. Autrement dit, le bon usage a beau n'être « bon » qu'en vertu d'un Bien plus fondamental dont la connaissance relève d'une autre science, cela n'ôte rien à la spécificité du savoir *oikonomique*, à la diversité des connaissances et des pratiques qu'il recouvre, à la particularité des concepts qu'il mobilise et des questions qu'il soulève. On se limitera ici à examiner le premier point, qui est le plus directement lié à la question de la double nature, technique et axiologique, de l'*oikonomia* envisagée sous l'angle du bon usage des biens ou des richesses.

L'ÉTHIQUE ET LA POLITIQUE A LA SOURCE DU BIEN *OIKONOMIQUE*

L'éthique est pour Philodème et les épicuriens en général la science souveraine qui oriente la pratique économique :

Notre homme [le bon *oikonomos*] mesurera sans doute l'utilité (*to sumpheron*), tant pour l'acquisition de ses biens que pour leur conservation, de la façon qui est de loin la meilleure, en veillant à ce que les peines qu'il se donne pour eux ne dépassent pas le bien-être (*eupathein*) qu'il en retirera. (*Des Vices* IX, XVIII, 40-44)

L'avantage situé à l'horizon des réflexions économiques de Philodème est explicitement identifié dans ce passage au souverain Bien épicurien qu'est le plaisir, dont le sage sait calculer la bonne mesure en fonction des peines que lui coûtent respectivement la mauvaise et la bonne conduite en matière d'*oikonomia*. Pas plus ici que dans le reste de l'ouvrage, il n'est fait mention d'un Bien strictement économique mais seulement de la réalisation du souverain Bien épicurien sur le plan économique. Autrement dit, le bon usage repose sur la connaissance du Bien relevant du savoir éthique du philosophe épicurien.

Chez d'autres auteurs, le savoir fondateur du bon usage et du Bien économique est la politique, en particulier chez le Pseudo-Aristote et Platon, quoique de façon différente. Quelques lignes après le début de l'*Économique*, le Pseudo-Aristote formule cette analogie :

Il revient à la politique de constituer la cité depuis le début et, une fois celle-ci constituée, d'en faire bon usage (*χρήσασθαι καλῶς*) ; de sorte qu'il est évident qu'il revient aussi à l'[art] économique et d'acquérir un *oikos* et de s'en servir (*χρήσασθαι*). (*Économique* I, 1, 1343a7-9)

Comment comprendre l'absence de l'adverbe « bien » (*καλῶς*) auprès de la seconde occurrence du verbe « s'en servir » (*χρήσασθαι*) employé à propos de l'économique, alors qu'il est présent quand il s'agit de la politique ? De deux façons au moins. Ou bien il s'agit d'éviter simplement une répétition, l'économique devant à l'évidence « bien » user de l'*oikos* ; mais dans ce cas, l'économique se prescrit-elle son propre bien ou le tire-t-elle d'autre chose ? Ou bien seule la politique peut déterminer le bon usage de la cité et de tout ce qu'elle contient,

y compris les *oikoi* qui en sont les parties (*Écon.* I, 1, 1343a16). Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable, notamment parce qu'elle est cohérente avec le début de l'*Éthique à Nicomaque*, où la politique est définie comme étant le seul savoir capable de cerner la nature de la fin suprême, et comme la science à laquelle sont subordonnées « même les plus estimables des capacités, comme la conduite des armées, l'économique (οικονομικήν), la rhétorique » (*Éth. Nic.* I, 1, 1094b2-3). Comme toute activité ou tout art, l'*οικονομία* vise donc une fin qui est son bien, mais cette fin est ordonnée au Bien suprême qui fait l'objet de la politique et dont le nom est le bonheur ou le bien-vivre. Fidèle en cela à Aristote selon qui la cité existe « en vue du bien-vivre » (*Pol.* I, 2, 1252b29-31), le Pseudo-Aristote le rappelle dans le même passage : la cité étant « un ensemble autosuffisant de maisons, de terres et de biens matériels en vue du bien-vivre (πρὸς τὸ εὖ ζῆν) » (*Écon.* I, 1, 1343a10-11), l'*οικονομία* est donc l'art d'administrer les ressources matérielles, animales et humaines en vue de cet objectif, et ses tâches spécifiques sont celles qui ont été mentionnées plus haut (acquérir et conserver, mettre en ordre et savoir faire usage, *Écon.* I, 6, 1344b23-27). Si la justice semble tenir une place importante dans le cadre des diverses activités économiques – elle est évoquée comme propriété intrinsèque de l'agriculture (*Écon.* I, 2, 1343a27-28), et comme un élément important des relations entre les époux (*Écon.* I, 4, 1344a8-9) ainsi qu'envers les esclaves (*Écon.* I, 5, 1344b15-16) – elle ne saurait donc pour autant constituer un Bien économique autonome : elle est plutôt la manifestation de la fin suprême dans une sphère pratique particulière.

Il en va autrement chez Platon, pour deux raisons. Premièrement, si lui aussi tend à identifier le savoir du bon usage à la politique, c'est de façon plus radicale : il ne ménage, sur ce point, aucune place à l'*οικονομία* domestique, parce que c'est à l'échelle de toute la *polis*, et non de l'*oikos*, qu'il juge pertinent de comprendre l'administration économique.¹⁶ Deuxièmement, il fait dépendre étroitement de la philosophie la connaissance du bon usage. C'est sans doute l'*Euthydème* qui, malgré sa conclusion aporétique, évoque le mieux ces deux aspects. Après avoir admis ensemble que l'utilité des biens dépend de leur usage et que, afin d'être heureux (πρὸς τὸ εὐδαιμόνα, *Euthyd.* 280e), l'acquisition des biens doit être complétée par leur « usage droit » (*Euthyd.* 280b-e), Socrate et Clinias s'interrogent sur la nature du savoir dont relève cet usage droit, qui serait ainsi le savoir du bonheur. Selon eux, l'acquérir suppose d'aimer le savoir – c'est-à-dire d'être « philo-sophe » (*Euthyd.* 288d) – la philosophie étant ainsi présentée comme la condition de possibilité de la connaissance du bon usage. Quant au savoir du bon usage lui-même, les candidats examinés puis disqualifiés – l'art de faire des discours et celui du général ou du commandement militaire (*Euthyd.* 289e-290b-d) – cèdent la place à l'art politique ou science royale, à propos de laquelle Socrate et Clinias ne parviennent toutefois pas à savoir en quoi consiste le Bien qu'elle communique aux hommes (*Euthyd.* 292c-e). Le *Politique* va dans le même sens :

¹⁶ Voir Helmer (2010, p. 19-21 et 167-265).

la véritable science royale [ou science politique] ne doit pas être astreinte à des tâches pratiques, mais elle doit avoir autorité sur les sciences qui sont en mesure d'accomplir ces tâches, car elle peut déterminer quel est le moment opportun ou non pour commencer et lancer dans la cité les activités les plus importantes, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres. (*Politique* 305c-d ; je souligne)

Le lien entre la fonction directrice de la politique et la sphère économique n'est pas explicité dans ce passage, mais c'est bien la première qui est chargée d'inscrire le Bien dans la sphère pratique, dans toute la diversité de ses dimensions, y compris, donc, sa dimension économique. Et que la philosophie soit indispensable à la connaissance politique, c'est ce qu'indique très clairement la proposition des philosophes rois ou reines de la *République*, non pas seulement parce que, comme dans l'*Euthydème*, le philosophe est en quête du savoir, mais parce que, pour devenir bon gardien de la cité, il doit avoir la connaissance du Bien (*Rép.* VI, 505e-506b).

CONCLUSION

Le philosophe serait-il donc le meilleur *oikonomos*, le mieux placé pour bien user des ressources acquises par l'*oikonomia*, parce qu'il saurait articuler correctement la connaissance du Bien et celle de la nécessité, garantissant ainsi sa liberté et, s'il exerce le pouvoir ou s'il en est proche, celle de toute la cité ? Paradoxalement, cette articulation dont il a la maîtrise joue tout autant en faveur de son rôle économique, comme on le voit chez Philodème, que de la distance qu'il maintient parfois à son égard, ce dont Socrate, dans l'*Économique* de Xénophon, offre une illustration particulièrement intéressante. D'un côté, en effet, tout le désigne pour faire un parfait *oikonomos*, notamment, son « profond accord doctrinal [avec le bon *oikonomos*] Ischomaque sur des sujets aussi importants que le rôle de l'*enkrateia*, la nécessité de la *karteria* (endurance physique), la téléologie divine, l'obligation d'honorer les dieux en fonction de ses moyens, l'importance de l'*epimeleia*, l'obéissance volontaire, le soin et l'exercice du corps, la façon de construire et d'aménager l'*oikos*, etc. ».¹⁷ De l'autre, pourtant, il se refuse à devenir un *oikonomos*, parce que l'autosuffisance que son dépouillement lui permet d'atteindre suppose de renoncer à l'enrichissement visé par l'*oikonomia*, quand bien même ce sont des qualités morales similaires qui sont mobilisées dans les deux cas.

Quoi qu'il en soit, le thème du bon usage des biens est probablement le plus révélateur de la richesse de l'*oikonomia*, comme pratique et savoir de l'articulation entre la connaissance du Bien, au sens de principe normatif et directeur de la sphère pratique requis pour pouvoir parler de *bon* usage et de liberté, et celle de la nécessité et du désir, à première vue étrangère à toute considération axiologique. En ce sens, la science économique antique ne se contente pas d'être une expression particulière ou secondaire de l'éthique ou de la politique, elle dispose d'une authentique épaisseur axiologique, et d'une nature propre. Et

¹⁷ Dorion (2008, p. 269). Voir plus largement p. 269-273.

telle est sans doute sa caractéristique majeure, que les Modernes ont évincée ou oubliée : elle ne relève pas de la production, mais bien de la pratique. Elle est, pour le dire autrement, un savoir ou un savoir-faire du Bien, et par là un art possible de la liberté. En ce sens, elle est au-delà de l'économie.

RÉFÉRENCES

TEXTES ANCIENS

ARISTOTE. *Les Politiques*. Trad. P. Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.

ARISTOTE. *Économique*. Trad. A. Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

CALLICRATIDAS. Sur le bonheur de Poikos. In: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by H. Thesleff. Åbo: Åbo Akademi, p. 102-107, 1965.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. M.-O. Goulet-Cazé (dir.). Paris: Le Livre de Poche, 1999.

ÉPICURE. *Lettres, maximes et autres textes*. Trad. P.-M. Morel. Paris: Flammarion, 2017.

Philodemi περί οικονομίας qui dicitur libellus. JENSEN, C. (éd.). Leipzig: B. G. Teubner (texte grec), 1907.

PHILODÈME DE GADARA. L'Économie (*Des Vices IX*). Trad. D. Delattre, V. Tsouna. In: DELATTRE, D. ; PIGEAUD, J. (dir.). *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, p. 595-616.

PLATON. *Les Lois*. Trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2006.

PLATON. *Le Politique*. Trad. et commentaire M. Dixsaut (dir.). Paris: Vrin, 2018.

PLATON. *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

XÉNOPHON. *Économique*. Trad. P. Chantraine. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

XÉNOPHON. *Les Revenus*. Trad. E. Talbot. Paris: Hachette, 1859.

ÉTUDES

ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*. In: RAYNAUD, Ph. (éd.). *L'humaine condition*. Paris: Gallimard « Quarto », p. 51-323, 2012 [1961].

DAVIS, M. Making Something from Nothing: On Plato's *Hipparchus*. *The Review of Politics*, 68, p. 547-63, 2006.

DORION, L.-A. Socrate *oikonomikos*. In: NARCY, M. ; TORDESILLAS, A. (éd.). *Xénophon et Socrate*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003). Paris: Vrin, 2008, p. 253-81.

FINLEY, M. I. *The Ancient Economy*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1973.

HELMER, É. Conserver, ou mettre le monde en ordre : un aspect de la pensée économique antique. *Praxis Filosófica*, v. 49, p. 219-42, 2019.

HELMER, É. Réévaluer la réflexion grecque sur l'économie: de la science économique à la philosophie de l'économie. *Mètis*, v. 14, p. 187-205, 2016.

HELMER, É. *La Part du bronze. Platon et l'économie*. Paris: Vrin, 2010.

MOREL, P.-M. Épicure et les biens matériels, ou la pauvreté bien tempérée. In: HELMER, É. (dir.). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*. Paris: Vrin, 2016, p. 111-23.

NAGY, G. *The Ancient Greek Hero in 24 hours*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

NAGY, G. The 'Professional Muse' and Models of Prestige in Ancient Greece. *Cultural Critique*, v. 12, p. 133-43, 1989.