

« **Amabilités économiques. Science des cœurs et communautés d'affects chez Marivaux** »,
in Marion Chottin et Elise Sultan (éd.), *Economie politique et littérature au XVIIIe siècle, Corpus*,
n° 65, 2015, p. 195-221

Yves Citton

L'économie des amabilités. Science des cœurs et communautés d'affects chez Marivaux

En notre début de troisième millénaire, on n'a guère l'habitude d'associer l'économie à la notion d'amabilité. C'est pourtant une économie de l'amabilité que cet article cherchera à dégager des jeux de résonances qu'entretiennent le Marivaux des *Journaux* et celui de *La Vie de Marianne*, esquissant la voie d'une alternative à ce qui s'est imposé comme une *dismal science*.

Spectacle d'indigence, devoir d'assistance

Lorsque Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux (1688-1763) est reçu à l'Académie Française en 1743, Languet de Gergy, qui prononce son discours d'accueil, fait l'éloge (forcément un peu convenu) de son « bon cœur, de la douceur de [sa] société, et si j'ose le dire, de *l'amabilité* de [son] caractère [...] caractère liant, affable, sociable, obligeant »¹. Tout en lui reconnaissant de nombreux défauts, à commencer par une susceptibilité exacerbée, d'Alembert souligne lui aussi « la douceur de son commerce et l'aménité de ses mœurs », ainsi qu'un « caractère doux et honnête », évoquant explicitement les implications économiques de cette attitude :

avec une fortune très bornée [perdue dans l'épisode de la Banque de Law], et que beaucoup d'autres auraient appelée indigence, il se dépouillait de tout en faveur des malheureux. Le spectacle de ceux qui souffraient lui était si pénible que rien ne lui en coûtait pour les soulager ; il pratiquait la véritable bienfaisance, celle qui sait se priver elle-même pour avoir le plaisir de s'exercer.²

On reconnaît, dans cette attitude saluée chez l'auteur Marivaux, un comportement décrit en de nombreux épisodes de ses publications narratives et journalistiques, où reviennent avec une insistance remarquable les scènes de rencontre avec un personnage (noble) réduit à une indigence honteuse, dont le spectacle déclenche une souffrance morale appelant irrésistiblement à lui proposer une assistance généreuse et désintéressée. La fin de *La Vie de Marianne* (1731-1742) offre un cas particulièrement éclairant de ces épisodes de rencontres avec des personnes dans le besoin. On se rappelle que tout le drame de Marianne tient à la mort de ses parents, et à l'effacement de son origine familiale, du fait d'une attaque de carrosse qui la laisse orpheline, ce qui la force à se faire par elle-même une place (*self-made woman*) dans une société où le lignage joue justement un rôle déterminant. Même si l'on a changé de protagoniste en route – l'histoire de Tervire prenant le relais de celle de Marianne à partir de la neuvième partie du roman – les retrouvailles finales font clairement pendant au traumatisme de la séparation initiale, puisque Tervire y retrouve la mère qui l'avait abandonnée dans sa jeunesse. L'intérêt principal de cette classique scène de reconnaissance

¹ Cité in Henri Coulet et Michel Gilot, *Marivaux : un humanisme expérimental*, Paris, Larousse, 1973, p. 28.

² Ibid., p. 31-32.

tient à ce qu'elle illustre parfaitement le comportement attribué à l'auteur par Lesbros de la Versane. Tervire rencontre par hasard une parfaite inconnue dont elle comprend vite qu'elle se trouve « dans l'indigence et dans l'adversité », ce qui paraît suffire à lui donner « un droit assuré sur ses générosités ». C'est mue par cet instinct la poussant à « rendre la vie à des particuliers qu'elle connaissait à peine »³ que Tervire retrouve (et sauve) sa mère sous les traits de cette inconnue « réduite au désespoir »⁴.

Un épisode comparable avait été mis en scène dans *Le Spectateur français*, le périodique publié par Marivaux entre 1721 et 1724, où le journaliste analysait plus finement les motivations le portant à prêter secours à « une jeune fille qui [lui] a[vait] demandé l'aumône dans le détour d'une rue » :

J'ai été tenté de la laisser, sans lui en demander davantage, pour me sauver de l'intérêt douloureux qu'elle commençait à m'inspirer pour elle ; mais je n'ai pu me débarrasser de la pitié qu'elle m'avait faite : il aurait fallu prendre trop sur moi, et ce ménagement pour moi-même m'aurait mis plus mal à mon aise que la plus triste sensibilité pour ses malheurs.⁵

Le spectacle incontournable de la misère incarnée devant lui, sur ce coin de rue, lui inspire une douleur accompagnée d'un sentiment de pitié qu'il lui aurait coûté trop cher de devoir réprimer ; ce travail d'évaluation comparative instantanée lui signale qu'il fera meilleur ménage, en versant quelques pièces et quelques moments d'attention à l'inconnue lui faisant face, qu'en subissant le malaise de se montrer insensible et inhumain envers elle.

La coquetterie comme science sociale

Une deuxième scène primitive hante l'imaginaire marivaudien, cette fois dans le domaine des rapports amoureux. Dans la première feuille du *Spectateur français*, le journaliste rapporte un souvenir du moment où il a basculé de sa naïve simplicité enfantine à la lucidité critique qui lui permet désormais de transpercer les apparences. Venant de quitter son amante, délicieusement « belle » et « pas coquette », il revient sur ses pas et la surprend en train de faire des mines devant son miroir : tout ce qu'il croyait relever d'une beauté spontanée et naturelle s'avère n'être que le résultat d'une auto-affectation artificielle et artificieuse. « Je viens de voir les machines de l'Opéra » (J I, 60). Au cours de ses neuf premiers livres, *La Vie de Marianne* nous fait revivre cette scène primitive de la femme au miroir, mais vécue cette fois depuis le point de vue de la coquette plutôt que de son amant. Marianne est en effet présentée d'emblée comme le parangon d'une coquetterie censée être typiquement féminine :

du côté de la vanité, je menaçais déjà d'être furieusement femme. Un ruban de bon goût, ou un habit galant, quand j'en rencontrais, m'arrêtais tout court, je n'étais plus de sang-froid. [...] Quand je voulais avoir un air fripon, j'avais un maintien et une parure qui faisaient mon affaire; le lendemain on me retrouvait avec des grâces tendres ; ensuite j'étais une beauté modeste, sérieuse, nonchalante. (LVM 105-106).

Les premières étapes de son entrée dans le monde sont scandées par la découverte avide des effets de ses charmes physiques sur les hommes qui l'entourent, effets anticipés par son

³ Lesbros de la Versane sur Marivaux cité in Henri Coulet et Michel Gilot, *Marivaux : un humanisme expérimental*, op. cit. p. 33

⁴ Marivaux, *La Vie de Marianne*, éd. de Jean Goulemot, Paris, Livre de Poche, 2007, p. 650-665. Noté dorénavant : LVM, 650-665.

⁵ Marivaux, *Le Spectateur français*, feuille IV, 28 février 1722, in *Journaux*, éd. de Marc Escola, Erik Leborgne et Jean-Christophe Abramovici, Paris, GF, 2010, vol. I, p. 74. Noté dorénavant : J I, 74.

auto-contemplation dans le miroir de sa toilette et de son narcissisme. Partie de rien, sans fortune ni réseau d'alliance, cette *self-made woman* se construit une identité et un statut par la seule force de ses minauderies et de ses parures. Dans un dialogue de son second périodique, *L'Indigent Philosophe* paru entre 1727 et 1734, Marivaux donne la voix aux femmes pour leur permettre de répondre aux hommes qui les accusent d'être « coquettes, fourbes et méchantes ». Si elle se trouve bien entendu surdéterminée par ce contexte de guerre des sexes, leur réponse n'en décrit pas moins précisément le ressort économique qui motive leur souci des apparences : « Notre coquetterie fait tout notre bien » (J II, 217). Marivaux décrit un monde dans lequel l'individu (féminin) n'a rien et n'est rien d'autre que les mines et les gestes à travers lesquels il module son apparence pour autrui. La vanité et la coquetterie forment son seul bien, au sens du seul *asset* dont il peut jouer pour se faire une place dans un univers qui ne lui donne rien d'avance.

Certes, le principal capital dont dispose originellement Marianne semble être sa beauté physique, qui lui permet de charmer irrésistiblement tout mâle qui passe à sa portée. Mais en rester là serait ignorer l'insistance avec laquelle Marivaux érige en véritable science le savoir pratique, à la fois intuitif et en voie constante de raffinement, qui constitue le capital le plus précieux dont dispose l'individu en société :

Les hommes parlent de science et de philosophie ; voilà quelque chose de beau, en comparaison de la science de bien placer un ruban, ou de décider de quelle couleur on le mettra ! Si on savait ce qui se passe dans la tête d'une coquette en pareil cas, combien son âme est déliée et pénétrante ; si on voyait la finesse des jugements qu'elle fait sur les goûts qu'elle essaye, et puis qu'elle rebute [...] ; si on savait tout ce que je dis là, cela ferait peur, cela humilierait les plus forts esprits, et Aristote ne paraîtrait plus qu'un petit garçon. [... Nous avons une sorte d'esprit] qui peut se trouver dans les femmes les plus sottes. C'est l'esprit que la vanité de plaire nous donne, et qu'on appelle, autrement dit, la coquetterie. Oh! celui-là, pour être instruit, n'attend pas le nombre des années : il est fin dès qu'il est venu ; dans les choses de son ressort, il a toujours la théorie de ce qu'il voit mettre en pratique. (LVM, 106 et 117)

Définie comme « l'esprit que la vanité de plaire nous donne », la coquetterie constitue donc la richesse première dont disposent même les plus démunis(e)s. C'est une forme d'intelligence hyperlucide dont sont doté(e)s jusqu'aux plus sot(te)s – intelligence qui, comme l'a bien montré Pierre Hartmann, leur permet d'utiliser les puissances de la séduction contre les injustices des contrats sociaux légitimant leur oppression⁶. « Quand je dis de la coquetterie, c'est qu'il y en a toujours à s'ajuster avec un peu de soin » (LVM, 275). Au-delà du geste d'ajuster son fard ou de déplacer une mèche de cheveux, la notion d'*ajustage* rend compte bien plus largement de ce qui fait la force première et ultime de la coquetterie – et à travers elle, de la vie sociale dans son ensemble. La vanité dont il est question consiste précisément à s'ajuster aux désirs de ceux dont notre bien-être dépend. « L'esprit que la vanité de plaire nous donne » nous apprend à convenir aux goûts ou aux besoins d'autrui : « avec une extrême envie d'être de leur goût, on a la clef de tout ce qu'ils font pour être du nôtre, et il n'y aura jamais d'autre mérite à tout cela que d'être vaine et coquette » (LVM, 117). En m'ajustant moi-même pour plaire à autrui, je participe à une dynamique plus générale qui, sous certaines conditions, pousse nos goûts et nos besoins à mieux se convenir les uns aux autres. Le soin des apparences cultivé grâce aux artifices des machines de l'Opéra assure l'ajustement réciproque des différents rouages de la machine sociale.

En ce sens, dès lors que nous sommes quelque peu socialisés, nous sommes tous des coquettes. Au sein d'une telle anthropologie, notre essence d'êtres sociaux transforme notre

⁶ Pierre Hartmann, *Le Contrat et la séduction, essai sur la subjectivité amoureuse dans le roman des Lumières*, Paris, Champion, 1998.

« identité » en un jeu d'*interfaces*. Marianne donne le modèle d'un être qui n'est originellement rien par lui-même (une orpheline indigente dans un monde régi par le lignage et l'argent), mais qui se construit une identité en se conformant aux désirs et aux besoins de ceux qu'elle rencontre sur son chemin. Son « mérite », qui explique et justifie le statut de comtesse qu'elle acquerra au terme de son parcours, vient de sa capacité à devenir ce qu'on a besoin qu'elle soit. Dès lors que les sociétés humaines forment des réseaux d'interdépendance, une société de *self-made (wo)men* tend idéalement vers un monde peuplé de coquettes en ajustements permanents, à savoir d'entités consistant en pures surfaces préoccupées sans cesse de présenter une bonne « face » – au triple sens sociologique de Goffman, cosmétique de maquillage et psychologique de « faire bonne figure à mauvais sort » (« *putting on a good face* »).

Vertu de l'amabilité et amabilité de la vertu

La notion d'amabilité est à situer au cœur de cette anthropologie à la fois, optimiste et terrifiante, de l'interface. L'adjectif *aimable* apparaît plus de 80 fois dans *La Vie de Marianne*, s'appliquant à plusieurs personnages mais en priorité à la protagoniste. Ses usages suivent de près le développement de sa personnalité. Tervire résumera pertinemment l'histoire de Marianne en soulignant que, malgré son statut d'orpheline, elle avait tout pour bien faire « avec une figure aimable qui [lui] gagne tous les cœurs » (LVM, 516). La rencontre avec Madame de Miran, qui tiendra le rôle de mère adoptive, fait évoluer sensiblement la signification attachée à cette amabilité : alors que ce terme désignait surtout jusque-là ses charmes physiques, tels que sa coquetterie savait les mettre en scène au mieux, la jeune femme se fait de plus en plus apprécier pour les nombreuses marques de vertu dont témoigne sa conduite. Son irrésistible amabilité ayant séduit le fils de Mme de Miran, dont le statut élevé interdit bien entendu qu'il épouse une orpheline, Marianne n'hésite pas à sacrifier ses désirs sensuels et matrimoniaux pour ne pas mettre la mère dans l'embarras de voir son fils fuguer avec elle – ce qui n'a pour effet que de la rendre aussi « aimable » à la mère qu'au fils, justifiant rétrospectivement le choix de celui-ci, et permettant à cette « dangereuse petite fille » (LVM, 267) de gagner sur tous les tableaux, grâce à l'aura de vertu qu'a fait briller son geste de sacrifice : « Pourquoi pleures-tu? me dit [Mme de Miran], je n'ai rien à te reprocher; je ne saurais te savoir mauvais gré d'être aimable » (LVM, 267).

Loin de s'opposer, beautés physique et morale convergent parfaitement dans l'amabilité de Marianne, au point qu'il devient rapidement impossible de distinguer l'une de l'autre. À la « coquetterie » de ses charmes extérieurs correspond la « délicatesse » de ses vertus relationnelles. Toute la science de Marianne consiste à savoir se rendre *désirable* de tous les points de vue. Les commentateurs ont souvent souligné la magistrale ambiguïté de ce roman, écrit à la première personne, dont on se sait finalement jamais si la narratrice est spontanément vertueuse, du fait d'un authentique instinct moral qui la pousserait toujours à sacrifier son intérêt sur l'autel de la vertu, ou si elle a instinctivement compris que c'est en faisant les gestes de la vertu qu'on profite le plus de ce que les autres peuvent nous apporter⁷. La force du roman tient justement à suggérer que les deux interprétations convergent tellement dans la pratique que s'acharner à vouloir les distinguer relève d'une métaphysique ou d'une sophistique hors de propos. Pragmatiquement, Marianne parvient à se construire l'identité sociale dont elle rêve (devenir comtesse) en faisant ce qu'il faut pour (par)être toujours aimable. Dans ce monde d'interfaces, il devient futile de vouloir distinguer le geste de l'acte.

Cette amabilité est intimement *économique* dans la mesure où elle fait obstinément référence aux besoins de collaboration qui rassemblent les humains dans la (re)production de

⁷ Voir par exemple René Démoris, *Le Roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, Paris, A. Colin, 1975, rééd. Genève, Droz, 2002, p. 401.

leur existence. La leçon de morale donnée à Marianne par l'humble sœur de curé qui lui a servi de première mère adoptive (et d'inspiration éthique) illustre bien cette articulation de la vertu dans le vocabulaire du besoin : « les gens vertueux sont rares, mais ceux qui estiment la vertu ne le sont pas ; d'autant plus qu'il y a mille occasions dans la vie où l'on a absolument besoin des personnes qui en ont » (LVM, 71). La vertu est désirable – et constitue donc une force, une puissance, au sens du latin *virtus* – parce que les humains ont besoin de pouvoir assurer leurs interactions sur la fiabilité propre aux gens vertueux.

L'anthropologie marivaudienne ne saurait pour autant être assimilée purement et simplement à l'utilitarisme qui fondera l'économie libérale dans une certaine lecture de la *Richesse des nations* d'Adam Smith (isolée de la *Théorie des sentiments moraux* qui lui sert de pendant). Le célèbre chapitre sur le principe de la division du travail mettra lui aussi en scène un homme qui « a presque continuellement besoin du secours de ses semblables », mais conformément à la thèse scandaleuse de *La fable des abeilles* de Bernard Mandeville, il s'efforcera d'isoler de façon étanche ce qui relèverait des vertus morales (« la bienveillance », « l'humanité »), apparemment exclues ou du moins inutiles à la bonne marche de la machine économique, de ce qui relève des motivations strictement égoïstes, seules admises dans l'anthropologie économiste (« l'intérêt personnel », « l'avantage », « l'amour de soi », « *self-love* »)⁸.

Chez Marivaux, au contraire, il est essentiel que Marianne fasse tout ce qu'il faut pour montrer qu'elle est vertueuse, bienveillante, humaine, prêt à sacrifier son intérêt : c'est précisément parce qu'elle le sacrifie qu'elle réussit à le maximiser sur le marché des interfaces vertueuses, où se décide la valeur des amabilités économiques. Loin d'exclure les vertus morales de la sphère des échanges de bons procédés, l'anthropologie marivaudienne les met au contraire à son sommet, en position d'un idéal dominant, que le plus élémentaire pragmatisme nous incite à émuler de notre mieux en devenant aussi aimables que possible. La bienveillance, l'humanité, l'amabilité deviennent chez lui les vertus les plus économiques – au sens où ce sont elles qui rapportent le plus, à la fois au sujet qui les pratique et à la société dont il fait partie.

« La science du cœur humain »

En 1755, soit treize ans après la dernière livraison de *Marianne* et huit ans avant sa mort, Marivaux fait paraître dans le *Mercure de France* un texte en tous points extraordinaire, qui mériterait d'être inclus dans tout manuel d'histoire de la pensée économique. Les *Réflexions sur l'esprit humain*, publiées en deux tranches, s'efforcent de caractériser précisément la nature et le statut d'un savoir relationnel savoir que nous portons tous en nous, et dont on va voir qu'il correspond en fait à une certaine définition « généreuse » de l'économie. Commençons par citer les paragraphes saisissants dans lesquels Marivaux décrit cette « science des cœurs » qui fait le fond commun de cette économie :

Figurons-nous une science d'une pratique si urgente, qu'il faut absolument que tout homme, quel qu'il soit, la sache plus ou moins et de très bonne heure, sous peine de ne pouvoir être admis à ce concours d'intérêts, de relations et de besoins réciproques qui nous unissent les uns et les autres.

Mais en même temps figurons-nous une science que par bonheur tous les hommes apprennent inévitablement entre eux.

Telle est la science du cœur humain, celle des grands hommes dont il est question.

D'une part, la nécessité absolue de la savoir ; de l'autre, la continuité inévitable des leçons qu'on en reçoit de toutes part, font qu'elle ne saurait rester une énigme pour personne. [...] C'est la société, c'est toute l'humanité même qui en tient la seule école

⁸ Adam Smith, *La richesse des nations* (1776), Paris, GF, 1991, vol. I, p. 82 (livre I, chapitre 2).

qui soit convenable, école toujours ouverte, où tout homme étudie les autres, et en est étudié à son tour ; où tout homme est tour à tour écolier et maître.

Cette science réside dans le commerce que nous avons tous, et sans exception, ensemble.

Nous en commençons l'insensible et continuelle étude presque en voyant le jour. [...] Que deviendrait [tout citoyen du monde] dans cette humanité assemblée, s'il n'y pouvait ni concourir ni correspondre à rien de ce qui s'y passe, s'il n'entendait rien aux mœurs de l'âme humaine, ni à tant d'intérêts sérieux ou frivoles, généraux ou particuliers qui, tour à tour, nous unissent ou nous divisent ?

Que deviendrait-il si faute de ces notions de sentiment que nous prenons entre nous et qui nous dirigent, si dans l'ignorance de ce qui nuit ou de ce qui sert dans le monde, et si par conséquent exposé par là à n'agir presque jamais qu'à contresens, il allait misérablement heurtant tous les esprits, comme un aveugle va heurtant tous les corps ? [...]

Il y va de tout pour lui d'être à certain point au fait de ce qu'ils sont pour savoir y accommoder ce qu'il est, pour juger d'eux, sinon finement, du moins au degré suffisant de justesse qui convient à son état, et à la sorte de liaison ordinaire ou fortuite qu'il a avec eux. (J II, 348-350)

Tout part donc d'un « concours d'intérêts, de relations et de besoins réciproques qui nous unissent les uns et les autres », concours (non dénué de concurrence) qui sera caractérisé plus dynamiquement par la suite comme un « tourbillon de dépendances et de circonstances où notre condition d'homme nous jette ici-bas » (J, II, 359). La simple participation à ce tissu d'interdépendances insuffle à chacun(e) de nous un savoir pratique des règles à respecter (*nomoi*) pour faire bon ménage (*oikos*) au sein du « commerce que nous avons tous, et sans exception, ensemble ». Dès notre plus jeune âge, nous apprenons intuitivement à ne pas nous heurter réciproquement (d'où vient un certain sens de la « délicatesse »), à nous convenir et à nous plaire les un(e)s aux autres (d'où émane une certaine « coquetterie » inhérente à toute socialisation). À force de tâtonnements, d'essais et d'erreurs, au cours desquels chacun se met progressivement « au fait de ce que sont les autres pour savoir y accommoder ce qu'il est », nous apprenons à « nous ajuster » à ce que notre environnement semble attendre de nous.

Davantage qu'une première critique (par anticipation) de l'économie politique alors en voie de constitution, ce texte esquisse les voies de construction d'une économie politique alternative qui reste encore largement à inventer⁹. Je mettrai en lumière six traits importants de cette hétérodoxie, toujours-déjà présente sous les triomphes officiels de la science qui s'enseigne actuellement sur les bancs des universités, quoique toujours-déjà occultée par elle.

Égalité des intelligences contre neuro-économie

La première caractéristique frappante de cette science économique endémique à toute population socialisée est son ferme postulat de l'égalité des intelligences, un siècle avant que Joseph Jacotot n'en développe explicitement la revendication, revigorée depuis par *Le maître ignorant* de Jacques Rancière¹⁰ :

point d'homme qui n'ait sa part universelle d'intelligence et de capacité, autrement dit son aptitude générale pour tout ce qui peut occuper et exercer l'esprit humain. [...] Toutes les âmes se valent, il n'y en a ni de différentes espèces, ni d'originellement plus sottes, plus médiocres ou plus corrompues les unes que les autres par leur nature, ou par leur création. (J II, 359-360)

⁹ Les travaux de Frédéric Lordon travaillent dans cette direction (angélisme de l'amabilité en moins !) – par exemple dans *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, ou dans *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010.

¹⁰ Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

Contrairement aux délires mathématisés de nos pseudo-Prix Nobel actuels, la science économique des cœurs « n'a pas ses professeurs à pas » (J II, 349), elle existe à l'état diffus en chacun(e) de nous et s'enseigne sans frais d'inscription au fil de nos coopérations ordinaires, dans ces grandes écoles gratuites et mutuelles que sont les communautés humaines, « où tout homme est tour à tour écolier et maître ».

La deuxième caractéristique de cette hétérodoxie apparaît clairement si l'on contraste cette science des cœurs avec la neuro-économie qui surfe depuis quelques années sur une mode en passe de devenir hégémonique. Ce que, dans ses romans comme sur les scènes de théâtre, le marivaudage nous aide à analyser, ce sont « les affections ou les penchants » qui motivent les humains (au sens littéral de « mettre en mouvement ») dans leurs divers comportements. Son objet est « l'harmonie, l'économie, je dirais volontiers la police intérieure qui doit se trouver entre les penchants de notre âme, et qui, lorsqu'elle y est, fait qu'ils se corrigent, qu'ils se tempèrent, qu'ils se balancent, qu'ils se secourent, et qu'ils sont, tour à tour et dans l'occasion, le remède du désordre que tour à tour ils peuvent exciter en nous » (J II, 361). La référence explicite à l'*économie* pour désigner cette dynamique affective déploie le caractère indissociablement descriptif (analyser le ménage que forme entre eux les affects : *éco*) et normatif (formuler les règles de « police » d'un « bon » ménage harmonieux : *nomos*) de la science des cœurs.

On pourrait a priori voir dans ce projet une anticipation des recherches actuelles qui, en rebaptisant « l'âme » du nom de « cerveau », espèrent trouver dans des (dés)équilibres endocriniens ou dans la modulation de neurotransmetteurs à la fois l'explication et le moyen d'agir sur ce que les humains préfèrent, choisissent et décident de faire ou d'acheter. La façon dont les neuro-économistes décrivent les effets de substances comme la dopamine ou l'oxytocine fait remarquablement écho aux mécanismes décrits ici par Marivaux : qu'elles soient produites par le cerveau ou supplémentées de l'extérieur, ces substances chimiques « se corrigent, se tempèrent, se balancent, se secourent, et sont, tour à tour et dans l'occasion, le remède du désordre que tour à tour elles peuvent exciter en nous ». La neuro-économie part elle aussi du principe de la « primauté des affects » ; elle aussi observe (descriptivement) une harmonie bien policée, rebaptisée « homéostasie », qu'elle vise en retour à favoriser (normativement), pour nous éviter des comportements allant à l'encontre de nos meilleurs intérêts économiques¹¹.

Et pourtant, derrière ces parallélismes de surface, rien n'est en réalité plus loin de la neuro-économie actuelle que l'économie affective esquissée par Marivaux il y a trois siècles. Alors que la science des synapses et des neurotransmetteurs enferme le sujet humain dans des laboratoires pour lui faire jouer à des jeux stupides, isolant le corps individuel de son environnement social, la science des cœurs le réinscrit au contraire constamment dans le tissu relationnel interindividuel et transindividuel où il n'incarne qu'un nœud – dont la singularité se déferait dès lors qu'on couperait les fils qui ne le constituent qu'en le reliant à autrui. On l'a vu, Marivaux dé-substantialise les individus pour les réduire à des interfaces, c'est-à-dire à de pures relations. Alors que la neuro-économie réifie un organe, l'économie affective prend pour objet des « cœurs » qui sont irréductibles à une partie de matière artificiellement découpée du milieu qui assure son existence. C'est ce *milieu* relationnel lui-même que désigne métaphoriquement « le cœur » : non pas la pompe qui fait circuler le sang dans le corps individuel, mais le « *core* » (le point nodal) d'un réseau collectif dont il ne reste rien si on l'arrache à ce qui l'attache. La science des cœurs a moins pour objet les abîmes intérieurs du sentiment – fût-il traduit en langage chimique et en code ADN – que l'entrejeu des amabilités.

¹¹ Voir par exemple Colin Camerer, George Loewenstein & Drazen Prelec, « Neuroeconomics : How Neuroscience Can Inform Economics », *Journal of Economic Literature*, vol. 43, mars 2005, p. 9-64.

L'économie affective : science commune du commun

La troisième caractéristique de cette définition alternative de l'économie tire les conséquences ultimes de la désindividualisation signalée à l'instant. Dans des propositions d'une audace de pensée qui nous semble aujourd'hui proprement hallucinante, Marivaux nous invite à considérer nos corps, nos affects et nos esprits comme relevant d'une *matière commune* à toute l'humanité. Bien plus radicalement encore que les discours tenus actuellement sur le (ou les) commun(s)¹², il montre que nos plus grands vices comme nos plus grands mérites émanent d'un fond relationnel partagé, qui produit tantôt le pire, tantôt le meilleur, selon les « issues » qui s'offrent à lui contextuellement. À l'intérieur d'une « nature » faite de variations infinies, autour d'équilibres fonctionnels entraînant des « formations » individuelles relativement stables, le monde humain repose sur la dynamique de « trois sortes d'attributs » : un *corps matériel* soumis aux aléas de la physique, une *âme sensible* dont les affects sont modulés par nos relations à notre milieu, et un *esprit intelligent* qui nous permet, individuellement et collectivement, de prendre un certain recul réflexif envers nos expériences physiques et sociales.

Voilà donc les trois sortes d'attributs que nous avons tous, et qu'il est impossible que nous n'ayons pas avec une formation commune, uniforme et complète ; et voilà ce qu'on peut appeler la source ou l'origine, ou, si vous voulez, la matière commune de nos avantages ou de nos qualités de tout genre. Mais cette source ou cette matière, dira-t-on, que devient-elle donc dans la plupart des hommes qui paraissent si différents de ce qu'ils devraient être en tout sens ? D'où leur viennent tant de misères qui déshonorent surtout leur âme et leur esprit ? et quelle en est la source ? Il n'y en a pas deux, c'est la même, celle dont on vient de parler, et que j'ai appelée la matière de nos avantages ; car d'iniquité, de bassesse et de petitesse d'âme, de stupidité ou d'infériorité d'esprit positives, primitives, distinctes et proprement dites, il n'y en a point : rien de pareil n'a été créé pour nous. [...] Tout vient de cette matière ou de cette origine que nous avons dite ; tout se compose de ces différents attributs qui, quoique très bons et très nécessaires en eux-mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué, nous font pourtant plus ou moins d'honneur ou de tort, suivant le jeu qu'ils ont en nous, suivant la manière dont ils percent à travers notre sorte de formation, qui non seulement sert de passage à l'action de chacun d'eux sur nous, mais qui communique encore à cette action toutes les perfections et tous les défaut des issues qu'elle lui offre. (J II, 360-362)

On trouve sans doute cette intuition d'un commun proprement radical dans toute la tradition spinoziste qui se déploie à partir du XVIII^e siècle¹³, et on en voit parfois réapparaître des avatars dans des lieux surprenants, comme lorsque John Rawls invite à « considérer la distribution des talents naturels comme un capital commun [*a common asset*] et à partager les bienfaits issus de cette distribution, quelle qu'elle soit »¹⁴. On est ici aussi aux antipodes d'une science économique néolibérale qui en est arrivée, après trois siècles d'individualisme méthodologique, à prôner de façon indiscriminée la privatisation de tout et n'importe quoi, au nom de mathématiques cabalistiques qu'une toute petite « élite » prétend maîtriser et imposer à tous. L'économie affective esquissée par Marivaux se fonde au contraire sur une science (intuitive) du commun, accessible au commun et pratiquée quotidiennement par lui, orientée vers un bien commun fait d'assistances collectives.

¹² Voir par exemple, Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, Paris, Stock, 2012 et Pierre Dardot & Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

¹³ Voir sur ce point Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

¹⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1971, §17, p. 101.

On aura sans doute été tenté d'accuser Marivaux d'angélisme, lorsqu'il dépeint un monde de coquettes affairées à se plaire les unes aux autres et de cœurs charitables irrésistiblement poussés à se secourir à chaque coin de rue. Cet angélisme n'exclut toutefois nullement de prendre la mesure de « tant de misère qui déshonorent » si souvent les faibles humains que nous sommes tous. On rencontre parfois aussi, au coin d'une rue, « un méchant homme, un homme sans mœurs, un débauché à toute outrance ». Affirmer « la matière commune de nos avantages » (et de nos défauts), c'est affirmer que l'« iniquité » d'un tel individu, sa « bassesse », sa « petitesse d'âme » et sa « stupidité », sont aussi notre problème commun et notre responsabilité collective (en plus d'être les siens propres). C'est aussi affirmer, comme le fait précisément Marivaux, « qu'un homme sans honneur, en un mot un malhonnête homme se réforme » (J II, 366). Et c'est surtout indiquer *comment* travailler à cette réforme, nécessairement individuelle et collective : en agissant sur les « formations » individuelles (éducation) et collectives (institutions) qui conditionnent les « issues » offertes à nos penchants et à nos pulsions.

Un exemple particulièrement frappant en est fourni par la feuille XXIII du *Spectateur français*, datée du 8 janvier 1724, où le journaliste donne un « cours de magie » économique à son ami tailleur, qui craint de se faire facturer bien trop cher le drap dont il a besoin chez un marchand connu « pour un homme un peu trop ardent à l'intérêt » (J I, 248). Au lieu de marchander âprement, comme l'espérait le tailleur, le narrateur se contente de lui ouvrir sa bourse, en laissant la marchand y prendre sans disputer ce qu'il jugera être le prix du tissu, sans « s'informer de rien », ni « regarder à rien ». De retour chez le tailleur, les deux amis comptent leurs sous, et constatent que « la probité du marchand se trouva non seulement sans reproche, mais généreuse » (J I, 249). Le narrateur explique alors le ressort affectif du coup de baguette magique qu'a constitué *l'avance de confiance* faite au (sentiment de vanité du) marchand :

Le marchand qui nous a vendu n'est pas le marchand qui vend ordinairement ; ce dernier est un homme avare et peu scrupuleux, et moi d'un coup de baguette j'ai endormi cet homme-là, ou plutôt ses vices, et lui ai glissé dans l'âme les vertus contraires ; ainsi l'homme qui reste est tout un autre homme.

Qu'appellez-vous un coup de baguette ? reprit mon ami en éclatant de rire ; oui, repris-je, je veux dire que je l'ai tout d'un coup tellement pénétré des honneurs que lui prodiguait ma confiance, je l'ai rendu si vain du portrait flatteur qu'elle lui faisait de lui-même que la tête lui en a tourné d'orgueil et de reconnaissance, et dans la chaleur de ces mouvements-là, passionné comme il était du plaisir d'être pris pour un si galant homme, hélas, il s'est laissé mener comme j'ai voulu, voilà tout ce que c'est. (J I, 250)

C'est bien à une « théorie des jeux » qu'appelle ici Marivaux – à la fois très proche et très éloignée de celle qui s'enseigne aujourd'hui dans les facultés d'économie et autres écoles de management. La performance du magicien relève de la performativité : il est à la fois metteur en scène et acteur d'un jeu d'essence théâtrale (« je jouais mon rôle d'après nature », J I, 249). L'avance de confiance repose sur les petits espaces de jeu qui peuvent s'ouvrir dans nos interactions, selon nos différentes dispositions affectives : « on fait de l'homme tout ce qu'on veut par le moyen de son orgueil ; il n'y a que manière de s'en servir » (J I, 250). Par son geste, le magicien a fait advenir dans le réel une honnêteté dont il faisait originellement miroiter la surface factice. Il a rendu son interlocuteur (momentanément¹⁵) aimable et fiable

¹⁵ Audacieux, le magicien n'est pas téméraire : « comme le charme que j'avais jeté sur lui ne devait pas durer beaucoup, vous avez vu que j'ai été vite en besogne, de crainte que l'homme avare que j'avais assoupi ne se réveillât et ne criât au voleur » (J I, 250). Il est particulièrement intéressant que la magie soit désignée ici comme opérant une substitution d'identité. À affects communs, personnalités multiples : chacun de nous n'est, à chaque instant, que ce que les relations du moment le font, avec bien entendu l'inertie de ce qu'il a été habitué à devenir

en revêtant lui-même le masque de l'amabilité et de la confiance. La magie de l'amabilité est bien réelle (au sens de l'allemand *wirklich* : « effective ») – sans pour autant cesser d'être magique.

Les trois attributs qui nous composent entraînent des conduites enrichissantes ou prédatrices, aimables ou répugnantes, « suivant le jeu qu'ils ont en nous, suivant la manière dont ils percent à travers notre sorte de formation », communiquant à notre action « toutes les perfections et tous les défauts des issues qu'elle lui offre ». Jouer avec le jeu dont nous laissons disposer nos complexions individuelles et nos appareillages institutionnels, frayer d'autres issues à ce qui en sort au mauvais endroit (en faisant miroiter l'orgueil de couleurs plus vives que celles de l'avarice), ajuster sans cesse nos gestes et nos interfaces à nos besoins interindividuels et communs, de façon à rendre moins injustes « les liens du commerce inévitable que nous contractons les uns avec les autres » – voilà bien l'enjeu de cette science commune du commun qu'est l'économie des amabilités imaginée par Marivaux.

Amabilité et charité

Revenons pour conclure sur l'amabilité charitable louée par les contemporains dans la personne de Marivaux, et analysée par lui dans les épisodes de rencontres avec des mendiants. L'espèce de souffrance immédiate ressentie à la vue de la misère, déclenchant une pulsion d'assistance qu'on serait trop mal à l'aise de ne pas satisfaire (dès lors qu'on en a les moyens), participe d'une sym-pathie ou d'une comp-passion dont parlaient à l'époque plusieurs des philosophes, dont la pensée a directement influencé l'économie politique (de Shaftesbury à Smith en passant par Rousseau). On comprend toutefois à quel point la construction théorique esquissée dans les *Réflexions sur l'esprit humain* lui donne un cadre particulièrement élégant (terme qui, en épistémologie, fait également converger amabilité esthétique et puissance agentive). Dès lors que nos affects composent une « matière commune », les expériences de compassion et de sympathie emblématisent la vérité profonde du fonctionnement général de cette âme sensible qui constitue notre deuxième attribut : nous sentons toujours ensemble ; nos émotions sont toujours fondamentalement collectives, qu'elles se manifestent en isolation dépressive ou en émeutes de rue.

Même si Marivaux suggère souvent que le geste d'assister un indigent est profitable (narcissiquement) selon une morale de l'utilité strictement individualiste, la référence à une « matière commune » des corps, des sensibilités et des intelligences questionne la séparation même entre le donneur et le receveur, entre l'assistant et l'assisté, séparation qui perd, sinon en évidence (puisque nous ne nous confondons subjectivement avec autrui que dans des cas extrêmes), du moins en pertinence. Ce qui me soutient dans l'existence sociale, ce qui m'y constitue, ce sont les flux et les liens d'attachement de ce « commerce inévitable que nous contractons les uns avec les autres ». Tout autant que du commerce des marchandises, il s'agit surtout ici du commerce des amabilités qui, de l'affection parentale aux politesses de surfaces, nourrit cet *ego* aux préférences duquel l'individualisme méthodologique prétend réduire nos subjectivités. En réinsérant cet *ego* dans le tissu relationnel commun dont il se trame, Marivaux nous invite à opérer un geste de décentrement qui désoriente a priori nos habitudes mentales.

Quelques décennies auparavant, le monisme spinoziste avait déclenché l'hilarité (inquiète) de certains critiques, avides de pousser à l'extrême (et, pensaient-ils, à l'absurde) les conséquences de son système. Ainsi Pierre Bayle euphémisait-il ironiquement les horreurs de la guerre en relevant que, « dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent *Les Allemands ont tué dix mille Turcs* parlent mal et fausement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en*

au fil de ses expériences antérieures – d'où parfois le besoin de déguerpir avant que la magie de l'amabilité ne perde de son charme...

Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs »¹⁶. De même que l'absurdité d'une guerre gagne, sinon en réalisme, du moins en vérité lorsqu'on entreprend d'y voir quelque chose de potentiellement divin s'entre-massacrant dans la boue et le sang, de même les gestes d'assistance gagnent-ils peut-être en véridicité lorsqu'on apprend à y reconnaître un travail d'*entretien* – assurant la maintenance du tissu relationnel qui nous fait tenir debout en nous faisant tenir ensemble. On passe ici d'une sympathie et d'une compassion présentées généralement sous le registre de la passivité (*pathos, passio*) à un régime de co-action et de co-évolution, dont l'horizon est moins de dissoudre nos identités individuelles que de nous faire mieux sentir et mieux comprendre nos solidarités actives et affectives.

La référence au Dieu spinoziste caricaturé par Bayle fait émerger une dimension de l'économie des amabilités qu'ont jusqu'à présent soigneusement esquivée les pages précédentes. Bien avant une hypothétique économie affective spinoziste, la religion chrétienne – de même que la tradition islamique et la plupart des autres religions du monde – avait développé une pensée de la *charité* fournissant une règle (*nomos*) claire, sinon toujours scrupuleusement suivie, pour aménager une certaine assistance aux indigents au sein du tissu social (*oikos*). C'est à une économie divine que fait référence la belle âme qui aide la mère indigente de Tervire : « Dieu m'en tiendra compte, il n'y a rien de perdu avec lui » (LVM, 654). Contrairement à un Diderot ou à un d'Holbach, dont la pensée sociale pourra par ailleurs être très proche de la sienne, Marivaux ne rompt jamais en visière avec un héritage religieux qu'il bouscule marginalement (dans sa critique des prêtres, du rigorisme et des faux dévots), mais qu'il paraît respecter sincèrement comme fournissant un cadrage utile à l'entretien du tissu social.

D'où un cinquième point : la proximité évidente entre la charité chrétienne et le devoir d'assistance inscrit au cœur de son économie des amabilités ne doit peut-être pas nous conduire à discréditer cette dernière en la faisant relever d'un « ancien monde », que la modernité aurait dépassé. Cette proximité mérite au contraire de nous faire réfléchir de façon plus critique sur l'étonnant intégrisme avec lequel la science économique orthodoxe a tenu à se préserver de toute contamination religieuse. Cela commence dès les écrits de John Locke démontrant que le riche accumulateur ne doit rien au pauvre indigent du point de vue du « droit naturel », même si – par ailleurs – en tant que bon chrétien, il ne sera pas censé laisser le miséreux crever de faim derrière la porte de son banquet¹⁷. Cela continue avec l'insistance, évoquée plus haut, que met Adam Smith à éliminer la bienveillance et l'humanité de la sphère économique, ainsi qu'avec la curieuse obsession des historiens de la science économique d'en faire un moment fondateur de la discipline. Cela se poursuit avec l'arrogance moderne de fonder une « science » sur l'analyse et le calcul « objectifs » des comportements humains, en ne traitant qu'avec condescendance les préceptes de bonne vie et les rituels religieux accumulés par les cultures humaines au cours des siècles antérieurs. Cela aboutit à des annonces faites par haut-parleurs dans les lieux publics pour dissuader les belles âmes d'alimenter l'oisiveté en répondant à la mendicité.

Ne serait-ce que parce qu'elle nous empêche de reconnaître que nos économistes jouent aujourd'hui un rôle social étonnamment semblable à celui des théologiens du moyen-âge, cette furie d'assurer une séparation étanche entre calcul économique (fondé sur « la science ») et sentiment religieux (livré aux aberrations des « croyances ») mérite de susciter la suspicion. Le moment est peut-être venu de reconnaître que, si certaines religions paraissent revenir aujourd'hui en force, c'est – entre autres choses, et malgré toutes les évidentes hypocrisies qui ont toujours accompagné les institutions religieuses – parce qu'elles fournissent le cadre rassurant d'un ensemble de règles de distribution (*nomoi*) des droits et des devoirs, des récompenses et des peines, qui donnent l'impression d'un aménagement de la vie sociale

¹⁶ Pierre Bayle, *Écrits sur Spinoza (1683-1706)*, Paris, L'Autre Rive/Berg international, 1983, p. 69.

¹⁷ John Locke, *Traité du gouvernement civil* [1690], Paris, GF, 1984, chapitre 5, p. 193-214.

(*oikos*) moins erratique, et surtout moins injuste, que celui auquel aboutit la loi scientifiquement modélisée du marché capitaliste sous régime néolibéral. Oui, la sensibilité (ou le sensibilisme) charitable qui inspire les relations d'assistance mises en valeur par l'économie affective de Marivaux sent encore à plein nez son substrat chrétien. Mais loin de le lui reprocher, et sans prôner le moindre « retour » aux religions d'antan, on gagnera peut-être à s'en inspirer pour cultiver une plus grande défiance envers l'insensibilité dont se pare fièrement une science économique rendue sourde (parce qu'étanche) à une intelligence endémique dont les religions ont souvent été le réceptacle.

Assistance et présence

Reste un dernier et sixième point à traiter dans ce survol de l'économie des amabilités esquissée par Marivaux en alternative à la science économique devenue orthodoxe. Il aura sans doute semblé difficile de souscrire au modèle de la coquette érigée en agent économique idéal d'une société émancipée. Non seulement par inertie d'un préjugé antiféministe difficile à éradiquer, mais surtout par le sentiment d'inanité suscité par la vision d'un monde de *self-made* interfaces, où chacun ne vise qu'à s'ajuster le plus aimablement possible aux désirs d'autrui. Cela aura pu, au mieux, passer pour une critique décapante de la prostitution généralisée induite par la dynamique du capitalisme néolibéral – mais aucunement pour une anthropologie défendable, appelée à rendre compte de la richesse des expériences humaines.

Le vers de la catastrophe néolibérale ne se cache-t-il pas dans la prémisse même de la prétendue interdépendance des besoins ? Non seulement parce que ces besoins ne sont nullement distribués de façon réciproque et égalitaire, alors que toute la pensée de Marivaux semble structurée par un postulat de réciprocité immanente¹⁸. Mais surtout parce que « les besoins sont ce dont l'économie a gratifié l'homme pour prix du monde dont elle l'a privé »¹⁹. La notion même d'« assistance » ne transforme-t-elle pas toutes les relations humaines en des « services » (vecteurs d'asservissements) ? Comment prétendre promouvoir une « science des cœurs », alors qu'on vide ces cœurs de toute intériorité, pour les assujettir à la satisfaction des caprices d'autrui ? N'est-ce pas entériner le triomphe d'un « capitalisme cybernité » trop heureux de souscrire à l'ontologie « d'un *selfless self*, d'un Moi sans Moi, émergent, climatique, constitué par son extériorité, par ses relations »²⁰ ? Marianne n'est-elle pas le (top) modèle de la « Jeune-Fille », parfaite « figure de l'intégration totale à une totalité sociale en désintégration »²¹ ?

La meilleure réponse à ces objections pertinentes et inquiétantes ne prend sans doute pas la forme d'un débat argumentatif, mais d'une expérience de lecture – nous faisant revenir à *La Vie de Marianne* qui constitue le versant expérimental et expérientiel des *Réflexions sur l'esprit humain*. Ces objections peuvent se résumer en une constatation à la fois ontologique

¹⁸ Pierre Hartmann souligne pertinemment chez Marivaux « une conviction profonde, qui informe l'ensemble des relations amoureuses décrites par Marivaux, que ce soit sur scène ou dans le roman. Cette conviction est celle de la nécessaire *réciprocité du sentiment amoureux* » (Pierre Hartmann, *Le Contrat et la séduction*, op. cit., p. 64-67). Marivaux ne se leurre ni sur la réalité, ni sur l'inacceptable injustice, des inégalités extrêmes qui structurent (déjà) sa société, mais il est significatif qu'il prescrive aux exploités la patience (dans l'attente d'une compensation divine), tout en cherchant à exacerber la culpabilité (et la peur) des profiteurs, pour les pousser à prévenir les malheurs que leur prépare leur indifférence (J I, 270-271). Comme tous les grands auteurs, Marivaux ne propose pas des solutions, mais un système de tensions contradictoires idéal pour stimuler la pensée de ses interprètes : en même temps qu'il fonde toute sa vision de l'amour et de la socialité sur un postulat de réciprocité, il en met en scène les limites à travers l'histoire d'Hermocrate, dont la vertu aimable et généreuse est exploitée sans le moindre retour par un monde peuplé d'ingrats (J I, 150-157) – suscitant lui-même l'objection la plus radicale qu'on puisse soulever contre l'économie des amabilités.

¹⁹ Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La fabrique, 2014, p. 216.

²⁰ Ibid., p. 111.

²¹ Tiqqun, *Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, Paris, Mille et une nuits, 2001, 4^e de couverture.

et intuitive : « la crise n'est pas économique, écologique ou politique, *la crise est avant tout celle de la présence* »²². L'économie des amabilités n'est-elle pas vouée à nous faire vivre dans un monde de services à autrui interdisant toute coïncidence à soi ? La « vanité de plaire », qui fait son ressort, ne nous condamne-t-elle pas à une perpétuelle absence à soi ?

Quiconque s'est plongé dans le roman sait que, tout au contraire, malgré un dispositif narratif qui met constamment la vieille comtesse en retrait par rapport à son passé de jeune fille, les aventures narrées sont palpitantes, et pour la protagoniste et pour la narrataire. Comme on l'a signalé trop rapidement tout à l'heure, le trait le plus frappant (et le plus séduisant) de Marianne tient justement à son étonnante coïncidence avec soi-même : on peut à chaque instant la suspecter de jouer le jeu de l'amabilité, mais elle le joue avec une telle intégrité, avec une telle présence à soi, qu'elle emporte l'adhésion de tout ce qui l'entoure. Il y a bien une crise de la présence partout où se trouve Marianne – mais c'est à chaque fois une crise déclenchée par l'intensité de sa présence, qui semble justement avoir la propriété d'intensifier les relations, les attachements et les tensions contradictoires dont se trame le tissu social.

Davantage encore que dans des rapports amoureux toujours quelque peu insatisfaisants, parce que Marianne ne trouve pas d'amant capable d'être à la hauteur de son intensité, c'est dans la socialité de certains salons que s'exprime l'idéal d'une présence à soi vivifiée par le partage avec les autres. Le salon de Mme Dorsin illustre à merveille le fait que nos affects, comme nos réflexions intelligentes, constituent une « matière commune », à laquelle on est d'autant plus intensément présent qu'on la sent émaner d'une expérience commune d'émulation mutuelle :

Il n'y avait rien qui ressemblât à ce que j'avais pensé, rien qui me fit craindre de parler, rien au contraire qui n'encourageât ma petite raison à oser se familiariser avec la leur ; j'y sentis même une chose qui m'était fort commode, c'est que leur bon esprit suppléait aux tournures obscures et maladroites du mien. Ce que je ne disais qu'imparfaitement, ils achevaient de le penser et de l'exprimer pour moi, sans qu'ils y prissent garde ; et puis ils m'en donnaient tout l'honneur.

Enfin ils me mettaient à mon aise ; et moi qui m'imaginai qu'il y avait tant de mystère dans la politesse des gens du monde, et qui l'avais regardée comme une science qui m'était totalement inconnue et dont je n'avais nul principe, j'étais bien surprise de voir qu'il n'y avait rien de si particulier dans la leur, rien qui me fût si étranger, mais seulement quelque chose de liant, d'obligeant et d'aimable. (LVM, 279)

Le salon de Mme Dorsin donne à Marianne l'expérience intense d'une communauté de sensibilité partagée, de pensée collective, de co-évolution et de co-action, communauté que les insurrections contemporaines connaissent à travers les ZAD ou les communes anticapitalistes – la testostérone en plus²³. S'il y a « de l'esprit » dans ce salon, il émane d'une entité collective dont les uns « suppléent aux tournures » des autres, « achevant » la pensée commencée par autrui, et s'en renvoyant mutuellement « tout l'honneur ». De même, s'il y a de la politesse, c'est-à-dire une certaine forme d'artificialité, de jeu de rôle et de distance à

²² Comité invisible, *À nos amis*, op. cit., p. 31.

²³ « En rejetant le contrat comme forme figée du rapport social et humain, Marivaux poursuit un rêve d'harmonie sensible dans lequel la féminité, plutôt que de se donner pour l'avenir de l'homme, se révèle la meilleure expression de sa présence au monde. Le cercle étroit des affinités électives lierait alors un petit nombre de femmes ayant pleinement réalisé leur féminité avec un petit nombre d'hommes ayant pleinement assumé leur part féminine » (Pierre Hartmann, *Le Contrat et la séduction*, op. cit., p. 87). En ce sens, l'économie des amabilités de Marivaux propose une troisième voie (féminine ? queer ?), éloignée à la fois des froids calculs d'experts d'une finance désincarnée (dont il avait payé lui-même le prix en perdant sa petite fortune lors de l'explosion de la bulle financière de la Banque de Law) et des postures de casseurs d'un certain radicalisme désespérément viril (qui cultive une certaine rudesse réduisant inutilement le nombre de ses amis).

soi, les participants se sentent assez « à leur aise » pour qu'ils agissent de façon « obligeante et aimable », « sans qu'ils eussent besoin d'y penser [...] car on accuse quelquefois les gens d'esprit de vouloir briller. Oh ! il n'était pas question de cela ici » (LVM, 278).

La notion d'*assistance* peut prendre un sens nouveau dans un tel contexte. Au-delà des relations s'inscrivant dans le cadre de « l'assistanat », qui relèvent de l'aide et du soin (charitables ou fonctionnarisés), au-delà de « l'assistance » que se portent des interlocuteurs en facilitant leurs prises de paroles alternées, la langue française utilise le même terme pour désigner le fait d'« assister » à un spectacle vivant ou à un événement en train de se faire. Dans les deux cas, l'assistance fait directement référence à une certaine intensité de présence : on « n'assiste » pas au lever ordinaire du soleil, ou alors c'est qu'on en fait l'objet d'une célébration quotidienne, qui rehausse justement notre présence au monde. Cassant la relation asymétrique et fréquemment oppressive entre « assistants » et « assistés », l'enjeu ultime de l'économie des amabilités est peut-être de développer les formes d'attention à autrui qui soient également des formes de présence à soi²⁴.

Ce qu'affirment de façon complémentaire les *Réflexions* de Marivaux et les aventures de Marianne, c'est l'égale capacité de chacun(e) à assister de façon intense et intelligente à ce spectacle-événement de tout instant qu'est notre vie, indissociablement individuelle et commune. Déplacer les analyses et les débats économiques sur le terrain des amabilités, cela revient finalement à poser la question des finalités de la production, question que fuit incessamment l'économisme capitaliste, en prétendant ne s'occuper que des moyens, sans vouloir entrer en matière sur le choix (strictement individuel) des fins. Marianne n'a finalement jamais vraiment besoin de se demander *comment se montrer aimable* envers autrui : dès lors qu'elle est suffisamment présente à la situation qu'elle est en train de vivre, son intuition suffit généralement à lui faire trouver spontanément les gestes appropriés. En revanche, au cours des 600 pages du roman, tous les vrais dilemmes auxquels elle doit faire face dans la constitution progressive de son identité de comtesse, à partir de sa non-existence d'orpheline, tournent autour d'une autre question – plus centrale que jamais en notre début de troisième millénaire : *comment rendre notre vie aimable ?*

²⁴ « Dans l'inconsistance générale des rapports sociaux, les révolutionnaires doivent se singulariser par la densité de pensée, d'affection, de finesse, d'organisation qu'ils parviennent à mettre en œuvre. [...] C'est par l'*attention au phénomène*, par leurs qualités sensibles qu'ils parviendront à devenir une réelle puissance, et non par cohérence idéologique. L'incompréhension, l'impatience et la négligence, voilà l'ennemi » (Comité invisible, *À nos amis*, op. cit., p. 196-197).