

SPINOZA ET QUESNAY : L'ENVERS DU LIBÉRALISME

Yves Citton

Mon propos d'aujourd'hui s'inscrit dans le cadre d'un travail en cours qui vise à présenter l'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle comme constituant l'envers du libéralisme qui paraît triompher à l'ère de la « mondialisation ». Puisque la plupart des mots que je viens d'employer sont appelés à prêter à confusion, cinq précisions préliminaires sont nécessaires pour situer sommairement la nature de ma réflexion.

1. *L'invention du spinozisme.* On sait que si le XVIII^e siècle français est profondément hanté par le spectre du spinozisme, rares sont les auteurs qui ont lu Spinoza de première main, et plus rares encore ceux qui ont compris la complexité de sa pensée. Lorsque la qualification de spinoziste n'est pas un équivalent vague et vide de l'accusation d'athéisme, comme c'est le plus souvent le cas, on réduit l'*Éthique* aux premières propositions du *De Deo*, que l'on s'empresse de condamner, avec Bayle, pour l'absurdité de l'idée d'une substance unique ou, avec Condillac, pour le jargonage scolastique dont elles sont encombrées. Et pourtant, à la lecture d'auteurs tels que Gaultier, Fontenelle, Meslier, Vauvenargues, Diderot, d' Holbach, Galiani, Dom Deschamps, ou Cloots, on retrouve les thèses les plus scandaleuses et les plus originales du spinozisme qui traversent et travaillent profondément tout le siècle des Lumières. Il me semble dès lors moins fructueux d'approcher la présence de Spinoza en termes d'*influence* (appelant une démonstration du type : la citation C prouve que l'auteur Y a tiré son inspiration de la proposition X de l'*Éthique*) qu'en termes d'*invention* : les penseurs les plus audacieux du XVIII^e siècle ont passé leur œuvre à ré-inventer, à re-découvrir et à explorer plus avant les thèses fondamentales et les conséquences diverses de la percée spinozienne. Que la lecture directe des *Opera posthuma*, leurs échos indirects (à travers les réfutations plus ou moins sympathiques d'un Bayle, d'un Lamy ou d'un Boulainviller), ou simplement la réputation scandaleuse d'un athéisme systématique aient pu contribuer à cette invention, cela est, bien entendu, hors de doute, mais importe moins, à mes yeux, que l'unité de la vision du monde « spinoziste », qui se développe alors à *partir* et *au-delà* de ce qu'a effectivement écrit ou pensé le penseur hollandais.

343

SPINOZA AUJOURD'HUI • PUPS • 2010

2. *Le libéralisme*. Le « libéralisme », dont on clame partout le triomphe aujourd'hui, présente le paradoxe fascinant d'être à la fois au cœur de tous les débats contemporains et d'être un mot au signifié tellement vague et ambigu qu'il peut renvoyer aux projets de société les plus divers. L'éternelle source de malentendus causés par le fait qu'aux USA, il renvoie à la « gauche » du spectre politique alors qu'il se situe en Europe à la « droite » de l'hémicycle n'est qu'un symptôme superficiel d'une instabilité bien plus profonde et bien plus significative, relevée et analysée déjà par de nombreux penseurs et historiens¹. Au vu d'une telle instabilité, l'accusation, ou la revendication, de mener une politique « libérale » me paraît dès lors générer davantage de confusion que de lumière, et nos débats politiques gagneraient sans doute à la disparition d'une étiquette si leurrante.

3. *L'envers du libéralisme*. Si je reprends pourtant une telle étiquette dans mon titre, c'est que l'étude de tels flottements de sens est essentielle pour comprendre notre époque. Et c'est ici que la tradition spinoziste me semble avoir un rôle crucial à jouer, dans la mesure où elle pousse à l'extrême les tensions contradictoires qui hantent le libéralisme. Toute la pensée d'inspiration spinoziste s'attache en effet au paradoxe apparent de dénoncer les illusions inhérentes à l'idée de *liberté* humaine, tout en se présentant comme une voie de *libération*. Au cours des trente dernières années, Spinoza a ainsi pu être lu comme un pair de Locke et de Voltaire dans le combat pour la tolérance religieuse et la liberté d'expression, en même temps qu'être revendiqué par des pensées que l'on situe généralement à l'extrême opposé du néo-libéralisme régnant². Les hésitations de Lewis Samuel Feuer, qui intitulait son livre de 1958 *Spinoza and the Rise of Liberalism*, sont à cet égard significatives : après avoir initialement présenté la philosophie politique de Spinoza comme étant « la première expression dans l'histoire du point de vue du libéralisme démocratique », il doit bientôt concéder que « son libéralisme était hybride, mêlé de concessions à l'absolutisme », avant d'avouer enfin qu'il s'agit plutôt d'« une dictature de l'aristocratie commerciale »³... Plutôt que de

1 Voir par exemple Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique, histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil, 1989 ; Jean-Pierre Dupuy, *Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Paris, Hachette, 1997 ; Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997 ; Thierry Leterre, *La gauche et la peur libérale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000 ; *Le libéralisme*, hors-série n° 51 de la revue *Alternatives économiques*, 2002.

2 D'un côté, Pierre Manent déclare que l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* « fut le premier à proposer une philosophie politique à la fois libérale et démocratique » (*Les libéraux*, Paris, Hachette, Pluriel, 1986, tome II, p. 88) ; de l'autre, Spinoza se trouve au cœur des analyses de penseurs tels que Deleuze, Macherey, Balibar, ou Negri, qui ne s'identifient nullement à la tradition « libérale ».

3 Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958 (Paperback, 1964, p. 65, 116, 165).

décider si Spinoza était ou non un « libéral », je préfère lire le développement du spinozisme comme mettant à jour *un envers* de la pensée libérale qui, comme tout envers, garde avec son endroit des similitudes et une solidarité profondes, mais qui en révèle aussi une face cachée que l'on se complaît généralement à ignorer – face qui, restaurée à sa juste place, menace de faire du « libéralisme » une monnaie tellement universelle qu'elle risque de n'avoir plus cours nulle part, à force d'être reçue partout avec les valeurs les plus diverses.

4. *L'ère de la mondialisation*. Comme le spinozisme au XVIII^e siècle, comme le libéralisme depuis cinquante ans, la « mondialisation » est aujourd'hui une de ces nébuleuses où chacun voit tout refléter n'importe quoi. Les consensus nauséux des derniers mois – depuis le « Nous sommes tous américains » de septembre 2001 au « Nous sommes tous chiraquiens » du deuxième tour de l'avant-dernière élection présidentielle – illustrent assez bien le désarroi du rapport contemporain à la « mondialisation » et au « libéralisme » : aussi bien ceux qui dénoncent les méfaits du « libre » échange que ceux qui veulent régler les flux de population à coup de matraques et de prisons, tout le monde se retrouve à brandir une certaine idée de la « liberté » pour condamner ensemble Ousama Ben Laden et Jean-Marie Le Pen. Pour essayer de comprendre (et de déjouer) les ambiguïtés de telles références, mon détour par le XVIII^e siècle espère décanter ce qui constitue le potentiel « libérateur » inhérent à la modernité occidentale des limitations mutilantes dans lesquelles s'est enfermé le néo-libéralisme contemporain. Reconnaître cet envers du libéralisme que déploie la pensée spinoziste dès 1670 constitue la meilleure façon de théoriser la mondialisation, dans la mesure où cette pensée se définit par l'approche globalisante, totalisante (une substance unique, *One World*), à travers laquelle elle nous invite à comprendre les phénomènes qui nous entourent et nous constituent⁴.

5. *Quesnay et la physiocratie*. Au sein de ce projet de réflexion générale, mon propos d'aujourd'hui se concentrera sur les rapports entre le spinozisme et ces fondateurs de la science économique (libérale) que furent les physiocrates. Mon dernier livre, *Portrait de l'économiste en physiocrate*, consacré aux débats qui se sont déroulés autour de la physiocratie dans la France des années 1750-1780, faisait de Quesnay et de ses disciples – alors appelés simplement « Économistes », terme qui a été inventé pour les désigner – les fondateurs de l'argumentaire et du discours libéral, dont notre néo-libéralisme contemporain n'apparaissait que

4 Cette position privilégiée qu'occupe la pensée spinoziste pour aborder les questions liées à la mondialisation est bien illustrée par le succès du livre de Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000, et par le travail mené au sein de la revue *Multitudes* (publiée chez Exils, 9 numéros depuis mars 2000).

comme un écho à peine déformé. Du fait même de mon propos (ouvertement ana-chronique), j'ai eu tendance dans ce livre à exagérer systématiquement le trait sur ce qui fait de la physiocratie un moment de cristallisation du libéralisme économique, quitte à laisser dans l'ombre ce qui tend à distinguer ces auteurs de la tradition libérale ultérieure. Pour les raisons que je viens d'esquisser, il m'apparaît maintenant que la dimension la plus intéressante de la percée physiocratique est toutefois moins à situer dans ce qui fait d'eux les pères du libéralisme économique que dans les aspects « anti-libéraux » (« spinozistes ») de leur pensée. De même que la philosophie politique de Spinoza lue par Feuer fait figure d'un Janus où le libéralisme démocratique se double d'une dictature de l'aristocratie commerciale, de même la pensée de Quesnay et de ses disciples relève-t-elle sous le côté pile d'une parfaite liberté économique une face de « despotisme » politique où les historiens de la pensée n'ont voulu voir qu'un archaïsme. J'aimerais suggérer dans ce qui suit, que, loin d'être une souillure passéiste de leur système par ailleurs remarquablement moderne, ce despotisme prend un sens visionnaire pour peu qu'on le resitue dans la tradition de pensée spinoziste qui l'entourait alors⁵.

ORDRE NATUREL ET ORDRE SOCIAL

Comme je l'ai annoncé dans mes remarques initiales, je ne vais pas m'attacher à des questions d'influence. Qu'un auteur comme Quesnay ait réagi directement à un texte de Spinoza, ou qu'il ait *réagi dans le même sens que lui* à une lecture commune (Descartes, Hobbes), à un développement idéologique de longue durée (la lente élaboration d'une pensée de la démocratie, les premiers pas de l'arithmétique politique, les progrès des connaissances médicales) ou à des transformations socio-historiques multi-séculaires (l'importance croissante de l'urbanisation, du rôle des États nationaux, de la mécanisation, du commerce inter-continental) – peu importe finalement pour mon propos. Une réflexion globale sur l'humain, qui fait largement rupture avec la tradition héritée (chrétienne), se met en place au cours du XVIII^e siècle en investissant l'espace de pensée dégagé dans les années 1670 par Spinoza, et ce sont les résonances permises entre ces deux auteurs par cet espace nouveau qui vont retenir mon attention dans les propos qui suivent. Si je monte en parallèle des citations de

⁵ Je tiens à remercier toute l'équipe de la section *Histoire et Population* de l'Institut National d'Études Démographiques, Éric Brian, Loïc Charles, Sophie Lam, Jean-Marc Rohrbasser, Christine Théré, Olivier Varlet et Jacques Véron, dont le soutien financier et technique, l'ouverture d'esprit, le savoir et la convivialité m'ont permis de lancer ce projet de recherche dans des conditions idéales. Un merci tout particulier à Jacqueline Hecht, dont le dynamisme, l'érudition et la générosité m'ont ouvert des portes inespérées.

l'*Éthique* avec des extraits du corpus physiocratique⁶, ce n'est donc pas pour prouver que les Économistes des années 1760-1770 avaient les *Opera posthuma* ouvertes sous les yeux en rédigeant leurs textes – ils ne les ont probablement jamais lus –, mais pour faire percevoir des *convergences* qui sont à mes yeux significatives.

À l'évidence – une évidence complexe qu'il faudra revisiter de plus près tout à l'heure –, spinozisme et physiocratie convergent d'abord en mettant au cœur de leur logique la notion d'un *ordre naturel* indépassable, où résident à la fois l'essence et l'intelligibilité de toute action humaine. Entre *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* que Le Mercier de la Rivière prend pour titre de la vulgate physiocratique et l'*Ordo Totius Naturae* de l'*Éthique* ainsi que le *Facies Totius Universi* de la correspondance, entre « l'admirable enchaînement de causes & d'effets » évoqué par Du Pont de Nemours dans son introduction à la *Physiocratie*⁷ et la *concatenatio rerum* dans laquelle le philosophe hollandais inscrit toute sa réflexion, c'est bien à un même mouvement que l'on a affaire : celui qui approche l'homme comme une *pars naturae*, soumise aux lois ordinaires et régulières de cette nature, contre toute prétention qui ferait de lui « un empire dans un empire ». Toute l'épistémologie politique spinozienne ne consiste-t-elle pas à s'affirmer précisément comme une *physio-cratie*, soit comme la (re)connaissance du fait que tout pouvoir vient de et repose sur la nature, sur les capacités physiques des individus, des groupes sociaux et des collectivités organisées par des institutions ?

Au sein d'une telle continuité entre ordre naturel et ordre social, les deux pensées développent une approche strictement *utilitariste*, une morale dont le seul ressort fondamental est l'*intérêt*. Au *conatus* spinozien (défini comme l'effort de chaque individu pour persévérer dans son être), correspond chez les Économistes une tendance inhérente à tout agent et visant à optimiser l'usage de ses ressources pour satisfaire au mieux ses besoins et désirs. Des deux côtés, on renonce à évoquer

⁶ Les principaux auteurs en question sont Mirabeau, Du Pont de Nemours, Le Mercier de La Rivière, Baudeau, Le Trosne et Turgot. Mis à part ce dernier, qui a toujours conservé son indépendance, ces penseurs se sont organisés en une école remarquablement bien structurée, anticipant nos *think tanks* actuels, avec production de textes théoriques novateurs, réunions régulières de discussion, rédaction d'ouvrages de vulgarisation, publication d'un périodique, plans de cours académiques et tentatives d'influence sur le gouvernement – tout cet ensemble d'activités étant dévoué à répandre une vulgate dont l'orthodoxie était strictement soumise à la parole d'un maître incontesté, François Quesnay, médecin de Madame de Pompadour. Pour plus d'informations sur les physiocrates (et les débats qu'a générés leur pensée), voir les indications bibliographiques fournies dans mon ouvrage *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Montréal-Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2001, p. 14-23.

⁷ Pierre Samuel Du Pont de Nemours, Introduction de l'éditeur au volume *Physiocratie* in *Œuvres politiques et économiques* Nendeln, KTO Press, 1979, p. XII.

un dualisme moral qui tempèrerait notre intérêt égocentré par un principe d'une nature radicalement autre (contrairement aux définitions traditionnelles – chrétiennes – de la moralité comme résistance aux inclinations de l'amour de soi) : « L'effort pour se conserver est la première et unique origine de la vertu. »⁸

Mieux, des deux côtés, on tend à effacer toute distinction fondamentale entre force et droit. Cette nature qui donne son cadre ultime à toute la réflexion éthico-politique est un lieu où ne règnent, en dernière analyse, que de simples rapports de force. Les deux réflexions tendent à en rabattre des prétentions de coupure radicale entre un « état de nature » (assimilé aux violences de la jungle sauvage) et l'épiphanie d'un « état de droit » qui, par l'instauration d'une autorité politique, changerait radicalement les règles du jeu et nous permettrait d'atteindre un plateau proprement humain où des principes de droit pourraient désormais corriger les injustices du fait brut qu'est l'inégalité des forces. À cet idéalisme du droit, qu'a développé un versant dominant de la pensée politique occidentale moderne, les deux pensées opposent une attitude fondamentalement réaliste qui conduit, en dernière analyse, à *identifier le droit à la puissance*. (Telle est bien en effet la logique d'un marché libre en charge d'assurer « que le meilleur gagne » – le meilleur en question se définissant comme le plus compétitif, c'est-à-dire le plus fort, le mieux armé pour la compétition.)

On connaît la lettre où Spinoza souligne lui-même ce qui le distingue de Hobbes : les rapports politiques ne sont que « la continuation de l'état de nature », où tout pouvoir (*potestas*) n'est que la traduction d'un rapport de puissance (*potentia*)⁹. Quesnay développe également une critique originale de Hobbes qui, quoique différente de celle de Spinoza, débouche elle aussi sur une problématique de la puissance : contre les « sophismes frivoles » d'un prétendu « *droit naturel de tous à tout* », Quesnay rappelle « que le droit naturel de chaque homme se réduit dans la réalité à la portion qu'il peut se procurer par son travail. Car son droit à tout est semblable au droit de chaque hirondelle à tous les moucherons qui voltigent dans l'air, mais qui dans la réalité se borne à ceux qu'elle peut saisir par son travail ou ses recherches ordonnées par le besoin ». Le rapprochement avec Spinoza est ici frappant, puisque celui-ci affirmait dans le *Tractatus Politicus* qu'« une chose naturelle quelconque tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir »¹⁰. Le droit abstrait des rêveurs politiques est donc ici aussi réduit aux rapports de forces établis par « les facultés du corps et de l'esprit, et les moyens ou les instruments nécessaires pour agir ». Et même si Quesnay reconnaît que, dans les sociétés politiques, un

⁸ Spinoza, *Éthique* IV, 22, Corollaire, GF, II, p. 49.

⁹ Spinoza, Lettre L à Jarig Jelles du 2 juin 1674, in *Œuvres IV*, Paris, GF, 1966, p. 283.

¹⁰ Spinoza, *Traité politique*, chap. II, 3, Paris, Vrin, 1968, p. 39.

droit légitime (un système de « lois positives d'institution humaine ») vient se superposer au droit naturel, celui-ci n'en donne pas moins à la fois la matrice et l'étalon à partir desquels doit travailler tout bon législateur. Les rapports de forces qui s'établissent dans le marché, quoique observant des règles différentes du simple « pouvoir physique », sont ainsi le relais civilisé de cette logique de la puissance qui constitue l'horizon indépassable de la « nature » humaine.

Plutôt que de s'accrocher à la chimère d'un droit abstrait, les deux systèmes centrent leur programme politique sur le développement des forces productives, avec un accent particulier et primordial porté sur *une tâche d'éducation publique*. À la culture de l'*intellectus* (individuel et collectif) qui résume l'ambition du sage/savant (*sapiens*) spinoziste¹¹, répond chez les physiocrates le Grand Œuvre de théorisation, de pédagogie et de propagande qui a occupé tous les efforts de leur « École ». Tous deux convergent par ailleurs à définir l'« intellection » visée par un tel travail comme une « compréhension de la nécessité des lois de la nature ». Aux confins de la philosophie, de l'éthique et de la politique, les deux mouvements de pensée s'accordent à faire de la diffusion de la compréhension de l'ordre de la nature (et de ce qu'il a de *déterminant* pour concevoir et élaborer les sociétés humaines) leur objectif pratique immédiat et essentiel.

DEUX MÉTAPHYSIQUES PARALLÈLES

Cette tâche d'éducation, les deux systèmes l'abordent à partir d'un profond *fétichisme de la Raison*. La compréhension par les causes qui fait le cœur de l'*intellectus* spinozien s'inscrit dans une épistémologie où l'imagination et les affects jouent certes un rôle incontournable (ainsi que largement positif), mais où ils doivent céder le pas à la Raison qui fait le propre de l'homme et le levier de sa libération potentielle. L'*ordo geometricus* affublant l'*Éthique* d'une toge de logique intouchable se retrouve sous les divers modes de formalisation logique convoqués par le discours physiocratique : des enchaînements de prémisses et de conclusions auxquels se complaît un Du Pont de Nemours, au mysticisme du calcul dont s'échauffe la plume de Mirabeau et à la multiplication des « *essentiellement et nécessairement* » chez Le Mercier de la Rivière, les physiocrates grèvent leurs écrits de prétentions hyper-rationalistes que leur reprocheront nombre de leurs lecteurs contemporains et qui condamneront leur pensée (comme celle de Spinoza) à rester à la porte des salons où se façonnent les nouvelles pensées du siècle.

¹¹ Par exemple : « Puisque parmi les choses singulières, nous ne savons rien qui ait plus de prix qu'un homme dirigé par la Raison, personne ne peut mieux montrer ce qu'il vaut par son habileté et ses aptitudes, qu'en élevant [*educare*] des hommes de façon qu'ils vivent enfin sous la propre souveraineté de la Raison » (*Éthique* IV, Appendice, chapitre IX, GF, II, p. 151).

Si cet hyper-rationalisme affecte la surface des textes et le style de l'expression, il pousse aussi les deux systèmes à se rencontrer sur des questions plus substantielles et plus spécifiques, comme celle du statut de *la commisération*. En contraste à la fois avec une longue tradition chrétienne et avec des réflexions plus modernes sur les vertus socialisantes de la sympathie, Spinoza et l'économie politique naissante s'accordent non seulement à connoter négativement le sentiment de pitié, mais à en faire un obstacle à la résolution des problèmes que l'on qualifierait aujourd'hui de « sociaux ». « Aucune question d'économie politique ne doit être décidée par la charité qui s'émeut sans s'éclairer mais par la justice et par la nature », déclarent les *Éphémérides du citoyen*¹² à la suite de Mirabeau, qui avait déjà précisé que « celui qui donne son bien au pauvre, ou par vanité ou par une compassion naturelle, n'est point libéral, parce que ce n'est point la raison qui le conduit, ni l'ordre qui le règle »¹³. L'argument est parallèle, on le voit, à celui que Spinoza avait articulé dans la quatrième partie de l'*Éthique* : « [...] un homme qui vit sous le commandement de la Raison s'efforce autant qu'il peut de ne pas être touché de commisération. [...] Celui qui est affecté de commisération et ému par la misère ou les larmes d'autrui fait souvent quelque chose de quoi plus tard il se repent ; d'une part, en effet, nous ne faisons rien sous le coup d'une affection que nous sachions avec certitude être bon, de l'autre nous sommes facilement trompés par de fausses larmes. »¹⁴

Au-delà de telles convergences de détail, que l'on ne saurait toutes égrainer ici, ce sont deux métaphysiques parallèles qui se développent à un siècle de distance. Même si la tradition a longtemps hésité sur le statut exact de la *mens* chez Spinoza (âme du monde, rationalité supra humaine, esprit purement humain), et même si bon nombre de physiocrates se considéraient sans doute comme de bons chrétiens, il reste que la logique profonde des deux pensées relève d'un *matérialisme* que n'ont d'ailleurs pas manqué de souligner leurs nombreux critiques. Point n'est besoin de rappeler l'équivalence de fait établie dès la fin du XVII^e siècle entre spinozisme et athéisme. Quant à la *physiocratie*, c'est bien à la *physique*, soit à la nature *matérielle*, qu'elle ramène le fonctionnement des sociétés humaines ainsi que celui de chacun de ses membres individuels. « Je montre [au lecteur] son bonheur physique dans les règles constantes du

¹² *Éphémérides du citoyen*, 1771, tome XII, p. 213.

¹³ Victor de Riqueti, marquis de Mirabeau, *Philosophie rurale ou Économie générale et politique de l'agriculture réduite à l'ordre immuable des Lois physiques et morales qui assurent la prospérité des empires* (Amsterdam, 1763), Réimpression Scientia Verlag, 1972, tome I, p. XI.

¹⁴ Spinoza, *Éthique* IV, 50, Corollaire et Scolie, GF, p. 101. Le statut de la pitié dans la pensée de Spinoza, en particulier dans son rapport à la bienveillance, est bien entendu plus complexe que ne le suggère cette seule citation.

mouvement imprimé à la matière », affirme Mirabeau au seuil de la *Philosophie rurale*, avant d'imaginer son même lecteur « surpris, émerveillé que ces lois de culte, ces préceptes d'obligation qui lui furent donnés comme à une créature libre et digne de mériter devant son auteur, ne soient au fond que les rites nécessaires et expressifs du mouvement ordonné à sa portion de matière, afin qu'elle concoure avec le tout à l'existence et à la perpétuité »¹⁵.

Quant au *monisme*, qui caractérise les deux pensées, s'il ne fait guère problème du côté de Spinoza, et si la citation de Mirabeau qui précède en donne déjà une idée saisissante, il vaut peut-être la peine de mesurer les nombreux aspects par lesquels il se manifeste chez les physiocrates. Le principe selon lequel *Tout se tient* dans l'univers, si souvent évoqué par les Économistes, l'idée d'un ordre unique qui articule entre elles toutes les dimensions de l'existence humaine (agriculture, économie, politique, éthique), la continuité fondamentale entre le physique et le moral, tout cela implique bien que pour eux, comme pour Spinoza, « il n'existe dans la nature qu'une substance unique »¹⁶. Comme le *Deus sive Natura* spinoziste, l'ordre naturel fait fonction de « cause *immanente* » : les mécanismes d'auto-équilibration et d'auto-régulation qui font son essence assurent une auto-production spontanée qui n'a besoin d'aucun principe transcendant ni extérieur pour rendre compte de son existence et de son évolution. D'un point de vue épistémologique, pour les physiocrates comme pour Spinoza, il faut partir de la totalité (Dieu-substance/l'Ordre naturel) si l'on veut comprendre quoi que ce soit au comportement d'une quelconque partie de ce tout. Aussi proche que soit Quesnay de la théorie de la connaissance sensualiste développée par Condillac dans certaines pages de l'article « Évidence », sa pensée n'en présente pas moins une dimension « holiste » qui la distingue profondément de l'empirisme purement inductif du *Traité des sensations*.

En ce sens, la pensée physiocratique participe elle aussi de ce *transindividualisme* qu'Étienne Balibar voit s'esquisser chez Spinoza¹⁷. À l'inverse du point de vue foncièrement individualiste mis en scène dans la fable de la statue condillacienne, les Économistes rejoignent parfois Spinoza en soumettant la réalité humaine à une approche qui brouille et déstabilise les fausses évidences de nos réflexes individualisants. S'ils ne vont certainement pas aussi loin que l'exkursus physiologique développé entre les propositions 13 et 14 de la seconde partie de l'*Éthique* – où tout groupement de corps subissant une pression extérieure les faisant se mouvoir ensemble selon un certain rapport stable mérite également

¹⁵ Mirabeau, *Philosophie rurale*, op. cit., tome I, p. xxxvii.

¹⁶ Spinoza, *Éthique* I, 10, Scolie, GF, I, p. 37.

¹⁷ Étienne Balibar, « Spinoza from Individuality to Transindividuality », conférence de Rijnsburg, 1993, p. 37.

le terme d'« individu » – leur conceptualisation des mécanismes économiques les a amenés à faire du *flux* une réalité plus essentielle et plus fondamentale de la pensée économique que la catégorie de la « personne humaine ». Le Tableau économique, dont ils sont si fiers, ne connaît et ne représente en effet que de tels flux, lesquels forment *un* système, *unique et intégré*, un *Tout* qu'il faut comprendre *d'abord*, et à partir duquel on peut *ensuite* développer une compréhension adéquate du comportement des agents particuliers.

La manière dont de tels flux (de biens, de capitaux, de salaires) forment la raison première et ultime de la rationalité économique me semble strictement analogue à l'extériorité du mouvement par rapport aux objets mus, telle que la décrit très suggestivement l'article « Évidence » : « Rigoureusement parlant un corps n'agit pas sur un autre corps ; l'un est mis en mouvement par le mouvement qui se sépare de l'autre ; un corps qui communique son mouvement à d'autres corps n'est donc pas lui-même le mouvement ni la cause du mouvement qu'il communique à ces corps. »¹⁸ C'est bien sur ce modèle que dépenses et revenus circulent entre classes et agents économiques, déterminant leur comportement selon une logique transindividuelle. L'individu apparaît davantage comme un lieu vide, un site en constante recomposition, un point de rencontre où s'entrecroisent flux et influences, plutôt que comme une réalité substantielle capable de fonder en soi l'étude des phénomènes sociaux.

Plus généralement, la personne humaine, dans les deux pensées, se trouve dépeinte en des termes qui accentuent remarquablement sa profonde *passivité*, ou plus précisément, sa nature essentiellement *réactive*. Sur ce plan, le recours que fait Quesnay à la doctrine malebranchienne des causes occasionnelles apparaît comme largement consistant avec la métaphysique physiocratique¹⁹. Ce n'est pas *en moi* que réside en dernière analyse le pouvoir de « remuer mon bras », pour reprendre l'exemple célèbre de Malebranche, mais *en Dieu* : « Il n'y a que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir

¹⁸ François Quesnay, article « Évidence », in *Œuvres économiques et philosophiques*, éd. Oncken, Scientia Verlag Reprint, 1965, p. 788.

¹⁹ Voir sur ce point l'article d'Akiteru Kubota, « Quesnay, disciple de Malebranche », in *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, INED, 1958, tome I, p. 169-196, ainsi que les excellents développements de Catherine Larrère, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-Huitième Siècle*, 26, 1994, p. 117-138. Dans sa remarquable étude sur l'épistémologie physiocratique, Philippe Steiner montre à juste titre que la référence à l'occasionalisme malebranchien fonctionne largement comme une « coquille vide » dans la doctrine de Quesnay (*La « science nouvelle » de l'économie politique*, Paris, PUF, 1998, p. 37-48). C'est dans la mesure où sa pensée participe (à son grand dam...) de la logique spinoziste que Malebranche voit certains éléments de sa pensée appropriés par les physiocrates : réintroduire Spinoza me semble dès lors nécessaire (voire suffisant) pour élucider les rapports entre l'Oratorien et le père de la physiocratie.

les corps. »²⁰ En reprenant à son compte une bonne part de la métaphysique malebranchienne, Quesnay inscrit donc à son tour la physiocratie dans un cadre fortement connoté de *déterminisme*. Il suffira d'identifier comme Spinoza Dieu à la Nature, et la « volonté de Dieu » à l'« ordre naturel », pour passer d'un déterminisme théologique à un déterminisme matérialiste.

À l'arrivée – et en dépit des dénégations d'usage pour réduire le potentiel subversif de telles affirmations –, l'homme apparaît comme *agi de l'extérieur* par une « cause dont les actes produisent et constituent les actes mêmes de notre puissance, de notre intelligence », cause « distincte de nous-mêmes », « constitutive, efficiente et directrice de nos connaissances, de notre raison, de nos intentions, de notre conduite, de nos décisions »²¹. Cette radicale *désubstantialisation* de la personne réduit la volonté à être un pur *effet* des causes extérieures, une simple « affection » : « Ainsi vouloir ou ne pas vouloir ne sont pas des actions de l'être sensitif, mais seulement des affections, c'est-à-dire des sensations qui l'intéressent agréablement ou désagréablement. »²². Tout n'est-il pas en place pour nous faire épouser les conclusions déterministes du spinozisme, avec son rejet de la notion de « libre arbitre » ? Si l'homme se définit par sa sensibilité, si ses connaissances et ses désirs résultent uniquement de l'impression des objets extérieurs sur ses sens, si ces objets répondent à un ordre et à un enchaînement inéluctables, comment éluder la conclusion que « les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés, et en outre que les décrets de l'âme (*mens*) ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient en conséquence selon la disposition variable du corps »²³ ?

Au terme de ce bref survol des convergences entre les deux pensées – ordre social réinscrit dans l'ordre naturel, utilitarisme, identification du droit à la puissance, promotion centrale de l'éducation publique, hyper-rationalisme, matérialisme, monisme, immanentisme, transindividualisme et déterminisme²⁴ –, on ne s'étonnera guère de voir quelques publications classiques de la physiocratie

²⁰ Nicolas Malebranche, *La recherche de la vérité*, Paris, Berche et Tralin, 1880, tome II, p. 268.

²¹ *Ibid.*, p. 790.

²² *Ibid.*, p. 792.

²³ Spinoza, *Éthique* III, 2, Scolie., GF, I, p. 255.

²⁴ Tout effort pour réduire Spinoza à un « -isme » quelconque ne peuvent bien entendu être que des « déguisements de sa pensée » qui font violence à sa singularité, à sa richesse et à sa signification profondes. Je ne me livre à cet exercice que pour ses effets suggestifs dans le parallèle sommaire qui m'intéresse ici, tout en sachant que chacun de ces points mérite de faire (et fait depuis longtemps) l'objet de discussions serrées. Voir sur ce problème les remarques pertinentes de Pierre Macherey, « Spinoza est-il moniste ? », dans Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk (dir.), *Spinoza : Puissance et Ontologie*, Paris, Kimé, 1994, p. 39-52.

prendre des accents spinozistes évidents. Ainsi Du Pont de Nemours exprime-t-il en quelques mots le cœur commun des deux doctrines : « La Nature nous a environnés de Lois suprêmes, & d'un enchaînement physique & inviolable de causes & d'effets qui ne laissent à notre intelligence & à notre liberté que le soin de les étudier. »²⁵

Certains contemporains ne s'y sont d'ailleurs pas trompés. Du point de vue de la morale chrétienne traditionnelle dont il se fait le porte-parole, Legros dénonce les disciples de Quesnay en des termes qui recourent mots pour mots les attaques sans nombre dirigées contre le système monstrueux de l'athée hollandais, dont le crime premier est d'avoir voulu réduire le bienveillant Dieu des Chrétiens à une Nature (matérielle) aveugle et amoral : « [...] si ce grand ordre, cet enchaînement, cette loi générale du mouvement sont éternels [...] s'ils sont nécessaires, ils existent donc par eux-mêmes, par la nécessité de leur nature ; ils remplacent dès lors la Divinité, ils en tiennent lieu ; si le grand ordre est un, s'il est unique, il n'existe donc plus d'ordre moral, d'ordre métaphysique, d'ordre surnaturel. »²⁶

C'est bien un *envers* du libéralisme qui s'esquisse à travers cette série de convergences : un libéralisme qui met certes l'accent sur l'organisation spontanée des interactions humaines selon le jeu de rapports de forces compétitifs, mais qui, du même mouvement, sape ses propres bases, puisqu'il nous conduit à rejeter la liberté humaine et l'approche individualiste, qui, au sein de nos repères idéologiques habituels, paraissent faire son essence et garantir sa légitimité.

RETOUR SUR L'ORDRE NATUREL

L'intérêt d'une telle mise en résonances de la pensée de Spinoza avec les premiers pas de l'économie politique tient toutefois peut-être moins aux *recoupements* que nous avons longuement signalés jusqu'ici qu'aux *points de divergence* qui peuvent être assez précisément situés sur l'arrière-fond de cette

²⁵ Pierre Samuel Du Pont de Nemours, « De l'origine et des progrès d'une science nouvelle », dans *Œuvres Politiques et Économiques*, Nendeln, KTO Press, 1979, p. 48-49.

²⁶ Jean Charles François Legros, *Examen et analyse du système des philosophes économistes par un solitaire*, Genève, Bardes, 1787, p. 142-143. Une convergence apparemment plus anecdotique, mais en réalité essentielle, entre les deux pensées tient à leur rapport à la philosophie des lettrés chinois que l'Occident découvre depuis la moitié du ^{xvii}^e siècle : en prenant pour modèle de société le « despotisme des Chinois », les physiocrates ne pouvaient pas ignorer le constant rapprochement fait par toute la réflexion ontologique de l'époque entre le scandale de Spinoza et l'« athéisme des Chinois », qui ont en commun de remplacer la Providence divine par une « aveugle nécessité ».

homomorphie générale²⁷. Le plus intéressant n'est pas ici à chercher du côté des critiques explicites que Quesnay adresse au spinozisme. Comme la plupart de ses contemporains, et en écho direct du *Traité des systèmes* de Condillac, le médecin de Madame de Pompadour reste bloqué sur la forme déductive de la démonstration de l'*Éthique*, sans s'aventurer dans le contenu de la pensée qui s'y déploie²⁸.

Le premier des deux écarts entre physiocratie et spinozisme que je relèverai ici porte sur une dimension souvent obscurcie par l'ambiguïté inhérente à la notion d'*ordre*. D'une part, ce terme désigne toute forme de logique interne discernable à l'intérieur d'un ensemble d'objets, et cela en l'absence de toute connotation de valeur : on peut découvrir un *ordre systématique* jusque dans la folie d'un paranoïaque ou dans les phénomènes climatiques produisant les ouragans les plus destructeurs. La présence (ou du moins la postulation) d'un tel ordre systématique est la condition de possibilité d'une approche scientifique de la réalité, autorisant en l'occurrence le travail du psychiatre et du météorologue. D'autre part, ce même terme désigne également, et de manière plus restrictive, le *bon ordre*, soit une forme de logique interne produisant un résultat conforme à une finalité extérieure (dont la définition est souvent laissée implicite). Ainsi un épisode de panique financière apparaîtra-t-il comme un moment de « désordre », soit comme une infraction au « bon ordre », même si le comportement des agents boursiers ressort de systématicités et de « rationalités » susceptibles d'explicitation scientifique.

L'un des deux grands scandales de la pensée spinoziste tient justement à la disjonction clairement articulée entre ces deux types d'ordre. *Oui*, toute la nature participe d'une systématicité à laquelle rien, pas même la complexité extrême du phénomène humain, ne saurait échapper, et l'on peut parler en ce sens d'un *Ordo totius naturae*, synonyme de la concaténation infinie de causes et d'effets qui nous enchaîne à la nécessité naturelle. La possibilité même de « la » science est suspendue

27 Au-delà du spinozisme, c'est bien entendu la figure de Leibniz qui apparaît derrière la plupart des convergences relevées jusqu'ici. Les physiocrates sont sans doute plus proches de Leibniz que de Spinoza (en particulier du fait de leurs postulats optimistes quant à l'ordre naturel, de leur recours aux mathématiques de la maximisation/optimisation, de leur volonté de conciliation avec la tradition chrétienne, etc.) mais, de ce fait même, la mise en parallèle de deux systèmes si pleinement en accord me paraît moins propre à éclairer les ambiguïtés de la tradition libérale.

28 « Il est facile d'apercevoir le vice du système de Spinoza. Selon cet auteur, la substance est ce qui existe nécessairement ; *exister nécessairement* est une idée abstraite, générale, factice d'où il déduit son système. La substance, autre idée abstraite, n'est exprimée que par ces mots *ce qui*, lesquels ne signifient aucune sensation claire et distincte : ainsi tout ce qu'il établit n'est qu'un tissu d'abstractions générales qui n'a aucun rapport exact et évident avec les objets réels auxquels appartiennent les idées abstraites générales, factices de substance et d'existence nécessaire » (article « Évidence », *op. cit.*, p. 778-779).

au fait que « les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites »²⁹. Mais *non*, la nature ne connaît *aucun* « bon ordre », au sens où cette nature (Dieu) agirait « en tout en ayant égard au bien » : l'« athéisme » de Spinoza tient précisément à affirmer qu'il n'y a *rien* « à quoi Dieu a[it] égard comme à un modèle (*exemplar*) dans ses opérations ou à quoi il tende comme vers un but (*scopum*) déterminé. »³⁰ Seuls les ignorants, « ceux qui ne connaissent pas la nature des choses [...] croient fermement qu'il y a en elles de *l'Ordre* » : « Je n'attache à la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion. Les choses ne peuvent être dites, en effet, belles ou laides, ordonnées ou confuses que par rapport à notre imagination. »³¹

Toute la spécificité du spinozisme tient à ce double mouvement simultané d'*affirmation de l'ordre-système* (la nature est structurée par un ordre inéluctable) et de *négation de tout bon ordre supérieur finalisé* (rien dans la nature n'est ni bien ni mal ordonné). C'est en particulier ce qui assure une coupure radicale d'avec la pensée de Leibniz, par ailleurs si proche sous tant d'aspects et de la tradition spinoziste et de l'émergence de l'économie politique : alors que la notion d'« harmonie » implique qu'il y ait un « bon accord » entre les lignes mélodiques en présence, alors que l'« optimisme » s'acharne à insuffler une dimension axiologique dans l'enchaînement des causes et des effets (lequel doit être « le meilleur possible »), Spinoza nous interdit de projeter quelque valeur que ce soit sur l'ordre inéluctable qui régit la nature.

D'où un premier ébranlement des fondations du libéralisme économique. Qu'ils le sachent ou non, les physiocrates (et tous leurs descendants libéraux) sont leibniziens, en ce qu'ils postulent que l'ordre économique (l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques) *est spontanément un bon-ordre*. C'est justement parce qu'il est (implicitement) supposé être bon (ou du moins « le meilleur possible ») que l'on peut se contenter de le *laisser aller* et de le *laisser faire*. Lorsque physiocrates et néo-libéraux dénoncent ensemble – et parfois à bon droit – les « désordres » de l'« intervention » politique pour lui opposer les mérites de l'ordre économique spontané, ils participent d'un *optimisme* toujours menacé de tomber dans le ridicule de Pangloss, soit de justifier l'ordre donné comme le meilleur ordre possible.

On peut mesurer très précisément le point où la physiocratie se sépare de la logique spinoziste en considérant la fin de la citation de Dupont de Nemours évoquée plus haut, pour illustrer leur convergence. Restituons-la ici dans son intégralité : « La Nature nous a environnés de Lois suprêmes, & d'un enchaînement physique & inviolable de causes & d'effets qui ne laissent à notre intelligence & à

²⁹ Spinoza, *Éthique* I, 33, GF, t. I, p. 87.

³⁰ Spinoza, *op. cit.*, Scolie 2, GF, I, p. 95.

³¹ Spinoza, Lettre à Oldenburg du 20 novembre 1665, 32 (15), GF, p. 236.

notre liberté que le soin de les étudier & d'y conformer notre conduite pour profiter des avantages qu'elles nous offrent & éviter les maux qu'elles nous attireraient inévitablement si nous récusions ou si nous négligions de nous éclairer sur l'ordre qu'elles constituent & de nous soumettre à ce qu'il nous prescrit. »³²

Contrairement aux physiocrates, Spinoza n'a nullement besoin de nous enjoindre de nous « soumettre » à l'ordre naturel. À l'ordre-systématicité nécessaire de la nature, nous sommes tous toujours déjà soumis, quoi que nous fassions. Il ne saurait être question de le « laisser faire » puisqu'il s'impose de toutes façons à travers n'importe lequel de nos choix subjectifs. Mais, puisqu'il est en soi dépourvu de toute valeur aussi bien positive que négative, il ne saurait être non plus question d'en faire un modèle auquel nous devrions « conformer notre conduite », ni même un « indépassable » parce que préalablement choisi comme « le meilleur possible ». La valeur d'un bon ordre ne tient en rien à sa « naturalité », mais seulement à son *utilité* relative à notre condition humaine.

Or il se trouve – en un paradoxe apparent qui est au cœur de toute la construction spinoziste – que l'« ordre commun de la nature » qui nous régit, loin de maximiser spontanément notre utilité et d'optimiser notre bien-être, tend au contraire à nous maintenir dans une aliénation qui mutile le potentiel humain. L'ordre naturel nous soumet à la logique (très systématique) des affects et de l'imagination, et nous rend l'intelligence du monde et de nous-mêmes (condition indispensable de notre bonheur réel) « difficile autant que rare ». « L'Âme humaine, toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature (*ex communi Naturae ordine*), n'a ni d'elle-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée. »³³ En tant qu'humains, c'est-à-dire en tant qu'être potentiellement rationnels, nous pouvons donc utiliser à notre profit l'ordre naturel nécessaire pour contrer l'ordre commun de la Nature qui tend à nous aliéner dans les affects. Puisque nous ne sommes nous-mêmes qu'une partie de la nature, nous ne « controns » en réalité rien du tout, bien entendu : nous nous contentons d'actualiser un potentiel inhérent à l'ordre naturel lui-même dans lequel s'inscrit pleinement la rationalité humaine³⁴.

³² Du Pont de Nemours, « De l'origine et des progrès d'une science nouvelle », *op. cit.*, p. 48-49. Je souligne.

³³ Spinoza, *Éthique* II, 29, Corollaire., GF, I, p. 183.

³⁴ Au XVIII^e siècle, c'est du côté de Diderot, et de son cercle de complices, qu'il faut aller chercher une redéfinition de la notion d'ordre qui épouse en tout point la doctrine spinoziste. On se reportera par exemple aux références suivantes : Paul Henry Thiry D'Holbach, *Le système de la nature*, Paris, Fayard, 1990, I, p. 89, 93, 268 ; Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Paris, Fayard, 1984, p. 210-211.

D'où chez Spinoza un rapport au donné, qui n'affirme sa nécessité que pour mieux préparer son (auto-) dépassement, alors que la logique inhérente à l'orthodoxie économique néo-libérale tend au contraire à nous enfermer dans les circularismes mutilants de ce donné.

AU-DELÀ DU PRINCIPE DE LIBERTÉ

358 Le second point de divergence que je retiendrai ici touche à la question du libre-arbitre. L'opposition semble pour une fois claire : sans mentionner explicitement Spinoza, Quesnay dénonce à plusieurs reprises les « quelques Philosophes qui nient la liberté » et « soutiennent sans raison que nous sommes toujours arrêtés par l'impuissance »³⁵. Il semble prendre leur contre-pied direct en attribuant aux humains le pouvoir de se déterminer eux-mêmes : « La liberté consiste dans le pouvoir de délibérer pour se déterminer avec raison à agir ou à ne pas agir. [...] L'homme qui se conduit avec raison n'est donc pas déterminé immédiatement comme les bêtes, par l'objet qui le frappe et l'affecte le plus. La liberté est donc dans l'homme une faculté réelle et effective. »³⁶ Et quoi de plus normal – voire de plus *nécessaire* – pour un père fondateur du libéralisme économique que d'affirmer ainsi la réalité de la liberté humaine... Et pourtant, sur ce point comme sur le précédent, les rapports de Quesnay au libéralisme ainsi qu'au spinozisme sont plus complexes et plus surprenants que prévu.

Le temps me manque pour suivre dans toute sa richesse le raisonnement de Quesnay, lequel est très proche en cela de plusieurs penseurs qui, pour réfuter le « fatalisme », mettent en place un argumentaire largement consonant au spinozisme. Je me contenterai d'en survoler les thèses principales et de les illustrer par une citation.

Après avoir rejeté, comme naïve et leurrante, la liberté d'indifférence (« le pouvoir d'agir ou de ne pas agir dans un même cas, & dans les mêmes circonstances ») et avoir situé la liberté dans notre pouvoir d'*attention*, Quesnay renonce en fait à prouver que nous sommes libres, se contentant de montrer que nos connaissances physiologiques ne permettent pas aux fatalistes de prouver démonstrativement leurs thèses déterministes. Loin de souscrire au

35 François Quesnay, *Essai physique sur l'économie animale*, Paris, Guillaume Cavelier, 1747, chapitre sur « La liberté », tome III, p. 353 et « Droit naturel », *op. cit.*, p. 76. Spinoza parle constamment d'*impotentia* pour désigner la servitude de l'homme soumis au déterminisme extérieur des affects ; voir par exemple *Éthique* IV, 37, Scolie 1, où cette « impuissance » consiste « en ce que l'homme se laisse passivement conduire par les choses extérieures à lui et déterminer par elles à faire ce que demande la constitution du monde extérieur » – expression classique de la négation du libre arbitre.

36 Quesnay, *Essai*, *op. cit.*, III, p. 350-351.

libertarianisme spontané qui sous-tend habituellement l'idéologie libérale, il adopte une position que l'on peut caractériser comme un *déterminisme participatif*. *Déterminisme* dans la mesure où tout y repose sur des *motifs* dont la nature est en dernière analyse toujours extérieure à l'âme elle-même (ce qui interdit à celle-ci d'être la source première d'aucune détermination) ; mais *déterminisme participatif* dans la mesure où ces motifs sont soumis par l'âme à un traitement qui génère lui-même de nouveaux motifs ainsi que de nouvelles capacités de traitement, faisant participer l'âme à la production de causes qui, pour être secondes (comme toute cause naturelle dans le cadre spinoziste), n'en sont pas moins déterminantes.

Une telle position reconfigure radicalement la question du libre arbitre : il ne s'agit plus désormais de se demander si (ou de postuler que) *les humains sont en dernière analyse libres et responsables de leurs choix*, mais de chercher à savoir *quelles conditions ont informé chaque choix particulier et de quel degré de liberté a pu bénéficier l'agent au moment de dudit choix*.

Je me contenterai d'une citation pour donner une idée des résonances à l'œuvre entre la démonstration de Quesnay et la pensée spinoziste (laquelle me paraît également pouvoir être caractérisée comme un « déterminisme participatif ») : « Dans l'*ordre naturel*, nous ne sommes libres effectivement *qu'autant que nous pouvons*, par notre *intelligence*, *diriger nos déterminations* morales, apercevoir, examiner, *apprécier les motifs* licites qui nous portent à remplir nos devoirs et à *résister aux affections* qui tendent à nous jeter dans le dérèglement. »³⁷

Définir la liberté comme une résistance aux *affections/affectus* n'est certes nullement propre à ces deux seuls penseurs, et la récurrence d'un même mot (fût-il fréquent chez Quesnay et central chez Spinoza) ne suffit guère à les démarquer de toute une tradition moraliste multiséculaire. C'est pourtant d'une procédure précisément similaire de dé-liaison et de re-liaison entre affects spontanés et idées soumises au contrôle de la raison qu'il s'agit dans les deux cas. Le « concours d'opérations qui sont propres [à l'âme], & qui changent tout le mécanisme des impulsions Physiques qui nous préviennent », dont parlait plus haut Quesnay, répète en effet le « pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du Corps [par lequel] nous pouvons faire en sorte de n'être pas aisément affectés d'affections mauvaises » décrit par Spinoza dans la proposition 10 qui sert de pivot à la dernière partie de l'*Éthique*³⁸, partie traitant « De la puissance de l'intelligence et de la liberté humaine ».

³⁷ Quesnay, article « Évidence », *op. cit.*, p. 796-797. Je souligne.

³⁸ Spinoza, *Éthique* V, 10, Scolie, GF, II, p. 189. Pour davantage de détails sur ces mécanismes de liaison/déliaison, voir aussi *Éthique* V, 4, Scolie, II, p. 177 et V, 20, Scolie, II, p. 203.

Dans les deux pensées, en effet, tout se réduit obstinément à une affaire de *puissance/potentia* : c'est seulement à partir d'un questionnement de la réalité du *pouvoir* de l'attention, de la *puissance* des motifs, ou des *capacités* corporelles que l'on peut espérer saisir l'essence (problématique) de la liberté humaine. Loin d'être une instance transcendante nous permettant d'échapper à la logique de la puissance, aux mutilations et aux oppressions que celle-ci implique, la liberté est à définir elle-même tout entière, de manière purement immanente, à partir de cette logique de la puissance.

Dans les deux cas également, toute possibilité de liberté se pose en termes d'*intelligence/intellectus* : la puissance sur laquelle doit se baser la liberté humaine repose sur le seul principe de rationalité, c'est-à-dire de compréhension des rapports de causalité. L'horizon ultime de cette « intelligence qui s'oppose aux déterminations animales » consiste à identifier la raison humaine avec la rationalité inhérente à l'univers (à Dieu). « La liberté divine n'est qu'une pure liberté d'intelligence. C'est dans l'idée d'une telle liberté, à laquelle l'homme est élevé par son union avec l'intelligence divine, que nous apercevons que nous sommes réellement libres. »³⁹ Ce lien intrinsèque entre liberté, intelligence et ordre essentiel de la nature (Dieu) coïncide, très précisément ici aussi, avec ce que Spinoza définit comme le « troisième genre de connaissance » : « concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité, c'est donc concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent comme êtres réels par l'essence de Dieu. »⁴⁰

Enfin, on le constate encore une fois, les deux pensées débouchent sur une affirmation de liberté qui tend à nous dérouter en ce qu'elle coïncide avec la reconnaissance d'une nécessité indépassable. Chez Quesnay comme chez Spinoza, la puissance de l'intelligence humaine, condition de notre liberté, est fonction directe de notre acquiescement envers la nécessité qui gouverne l'ordre naturel : « Plus cette connaissance, que les choses sont nécessaires, a trait à des choses singulières [...], plus grande est la puissance de l'Âme sur les affections. »⁴¹ Physiocratie et spinozisme se rencontrent sur cette affirmation simultanée, et apparemment paradoxale, d'une *liberté* humaine vouée à *épouser* un ordre et une *nécessité* supérieure, dans le cadre de laquelle l'intelligence doit nous faire apprendre à *vouloir le nécessaire*.

Au lieu de considérer, comme le libéralisme naïf, que l'homme est a priori « libre », et que l'État ne peut que restreindre cette liberté naturelle (fût-ce afin d'en étendre la portée effective, comme dans une descendance lockienne de l'intuition de Hobbes), Spinoza nous invite à voir que toute liberté réelle

³⁹ Quesnay, article « Évidence », *op. cit.*, p. 794-796.

⁴⁰ Spinoza, *Éthique* V, 30, GF, II, p. 217.

⁴¹ Spinoza, *op. cit.*, V, 6, Scolie, II, p. 183.

ne peut résulter que d'un processus de *libération*, dans lequel l'État est appelé à jouer un rôle essentiel d'instruction (« construire dans ») et d'information (« donner forme »), de façonnement volontariste des désirs, des affects et des connaissances. Cette libération implique nécessairement le recours (prudent et contrôlé, mais inévitable) à des modes de *conditionnement* que le même libéralisme naïf tend à rejeter à hauts cris comme relevant du totalitarisme (sans se rendre compte du fait que le circularisme de la demande en régime capitaliste relève exactement de la même logique « totalitaire »). Loin d'être « né libre », l'homme vit originellement dans l'esclavage de ses affects, dont il ne peut se libérer (incomplètement) que par un conditionnement actif qui, comme le souligne Quesnay, construira en lui la capacité de *résister aux affections* et d'*apprécier les motifs* qui mènent sa volonté.

La finalité idéale de la démocratie, pour Spinoza, n'est ainsi nullement de laisser chacun satisfaire ses inclinations et ses préférences spontanées. Au contraire, il s'agit « de soustraire les hommes à la domination absurde de l'appétit et de les maintenir, autant qu'il est possible, dans les limites de la raison ; [...] on pense en effet que l'esclave est celui qui agit par commandement et l'homme libre celui qui agit par son bon plaisir. Cela cependant n'est pas absolument vrai, car en réalité être captif de son plaisir et incapable de rien voir ni faire qui nous soit vraiment utile, c'est le pire esclavage, et la liberté n'est qu'à celui qui de son entier consentement vit sous la seule conduite de la raison. »⁴²

Même s'il rejette le mode de gouvernement démocratique pour lui préférer un « despotisme légal » qui, comme la « dictature de l'aristocratie commerciale » de Feuer, n'est en réalité que l'envers de la démocratie libérale, Quesnay fait ici encore écho direct à Spinoza : « Il n'y a que l'homme sage qui s'occupe à perfectionner sa liberté; les autres croient toujours être assez libres quand ils satisfont leurs désirs; aussi ne sont-ils attentifs qu'à se procurer les moyens de multiplier les choix qui peuvent étendre, non pas leur liberté, mais l'usage imprudent de leur liberté. »⁴³

En soulignant qu'il y a des degrés de liberté, et que celle-ci ne relève pas d'un don de Dieu ni d'un simple postulat, mais d'un potentiel à actualiser et d'une capacité à perfectionner, Quesnay nous invite lui aussi dépasser l'illusion d'une liberté « donnée une fois pour toutes » qu'on pourrait se contenter de « laisser aller ». Lorsqu'il insiste contre toute son époque à

⁴² Spinoza, *Traité théologico-politique*, XVI, Paris, GF, 1965, p. 267.

⁴³ Quesnay, « Droit naturel », *op. cit.*, p. 77.

parler de *despotisme* (« despotisme légal », « despotisme de l'évidence ») pour caractériser la forme de gouvernement idéale, il nous invite à mieux mesurer la part de conditionnement, de disciplinarisation inhérente à tout processus de libération. Ce faisant, il esquisse aussi une critique radicale de la dérive consumériste dans laquelle s'est embourbée la tradition libérale : comme Spinoza, qui y a consacré toute son oeuvre, des premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement* aux dernières phrases de l'*Éthique*, ce premier apôtre systématique du « marché libre » qu'était Quesnay nous invite clairement à *discriminer* parmi nos désirs, entre ceux de nos « choix » qui perfectionnent notre liberté et celles de nos « préférences » qui ne font qu'en étendre l'usage imprudent. Il n'est qu'à observer la direction dans laquelle le « marché libre », selon son ordre spontané, emporte notre programmation télévisuelle ou notre environnement pour mesurer à quel point le libéralisme dominant aurait intérêt à regarder l'autre côté de sa pièce, s'il veut encore être pris pour argent comptant face aux authentiques illibéraux que sont Ousama Ben Laden, Jean-Marie Le Pen ou les télévangélistes américains.

L'ENVERS DU LIBÉRALISME

Faute de place pour déployer les conséquences théoriques du montage parallèle que je viens d'effectuer entre le spinozisme et les fondations de l'économie politique libérale, je me contenterai d'esquisser quelques voies de réflexion sous forme de thèses dogmatiques, davantage destinées à susciter la discussion qu'à apporter un dernier mot à mon propos :

1. *Il n'y a pas davantage incompatibilité entre le Spinoza père du libéralisme démocratique et le Spinoza réduisant le droit à la seule puissance, qu'entre le Quesnay libéral théoricien du marché libre et le Quesnay partisan du despotisme légal : c'est une contradiction inhérente à tout libéralisme que de ne reconnaître aux individus qu'une liberté conditionnelle et conditionnée.*
2. *Les dichotomies qui ont régi l'espace politique des deux derniers siècles (libéralisme vs socialisme, libéralisme vs totalitarisme, capitalisme vs communisme) gagnent aujourd'hui à être reconfigurées à partir de l'homomorphie profonde et des divergences ponctuelles mais fondamentales qui existent entre la philosophie politique spinoziste et l'éthos économique capitaliste.*
3. *Le conditionnement – uniformisant et destructeur de créativité et de diversité culturelles – qu'impose le marketing dans nos sociétés de consommation de masse est le pendant strict de la liberté du marché : la logique circulariste qui définit aujourd'hui la demande des biens ne peut être brisée que par un effort réfléchi de discrimination entre ces biens.*

4. *Le spinozisme fournit le cadre d'analyse le plus approprié pour comprendre et diriger le développement extensif (mondialisation) et intensif (dématérialisation de la production) du libéralisme capitaliste, en ce qu'il propose à la fois une description globalisante de la production centrée sur le rôle qu'y joue l'économie des connaissances et un principe normatif capable de nous orienter dans l'évaluation des biens à produire.*

5. *Ce principe normatif nous invite à discriminer entre les biens à produire, et à favoriser – par les réglementations politiques appropriées – ceux qui promeuvent la puissance d'invention (scientifique, politique, artistique) propre à la coopération intercérébrale des multitudes humaines et des singularités qui les constituent⁴⁴.*

À partir de principes tels que ceux-ci, ancrés dans une logique interne au libéralisme lui-même, on débouche rapidement sur des conceptions et des mesures politiques identifiées aujourd'hui comme « anti-libérales ». La « liberté » ne relève plus seulement d'un « droit » formel, mais d'une puissance d'agir qui ne soit plus séparée de ce qu'elle peut. La « communication » apparaît comme une « mise en commun » à laquelle le cadre de l'échange marchand apporte une mutilation intolérable. La « démocratie », loin de se résumer à un épisodique rituel électoral, pose l'exigence d'un agencement social permettant aux multitudes de bénéficier pleinement de la coopération des cerveaux productrice du monde humain... Mais de cet envers du libéralisme, et de ses modalités d'action – que le spinozisme nous permet à peine d'entrevoir – presque tout est encore à inventer.

44 Pour les implications du vocabulaire tardien utilisé ici, voir le beau livre de Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002, ainsi que les œuvres de Tarde en cours de republication chez le même éditeur. Ma reconnaissance va à Philippe Zarifian pour m'avoir mis sur cette piste lors du colloque.

