

Œconomies de la Terre habitée

Une analyse décoloniale de la physiocratie

Promoteur :

Marc Maesschalck

Membres du jury :

Hervé Pourtois, président

Jacob Schmutz, secrétaire

Guillaume Sibertin-Blanc, lecteur

Rita Segato, lecteur

Thèse réalisée par

Lina Marcela Alvarez Villarreal

en vue de l'obtention du grade de

Docteur en philosophie

A Isabel. Raíz y recuerdo.

Y a Aureliano, Simón y Antonio. Semillas y promesa.

Remerciements

Au territoire de Guambia pour l'épiphanie.
À la montagne Noire, à Monserrate et à Chía, pour nous
aider à tenir.
Et à la nuit où les arbres nous ont souri.

On a l'habitude d'entendre que l'un des plus grands défis de mener une recherche doctorale est la solitude à laquelle le chercheur est soumis. J'ai eu au contraire le bonheur d'être toujours accompagnée, soutenue et nourrie par la présence, la parole et l'amour des personnes qui ont décidément marqué mon parcours. Cette thèse est en effet le résultat d'innombrables conversations, des rencontres merveilleuses et surtout de l'énorme générosité des personnes et des endroits que j'ai eu la fortune de connaître et d'habiter.

Je tiens tout d'abord à remercier mon maître à penser, Marc Maesschalck, pour avoir tenu sa promesse : me soutenir afin que je puisse trouver ma propre voix et m'accompagner à expérimenter des lectures inattendues. Je le remercie également de m'avoir montré la pensée physiocrate. Cette thèse fait partie d'un parcours plus ancien que j'ai commencé sous sa direction, avec la réalisation d'un mémoire de master sur Frantz Fanon. La rigueur philosophique de Marc Maesschalck, sa pensée toujours ancrée dans la matérialité des géohistoires et son engagement dans la construction d'une véritable agence des damnés ont été pour moi des plus précieux apprentissages. Je serai toujours en dette envers la grande confiance qu'il m'a accordée en m'ouvrant les portes du Centre de Philosophie du Droit de l'Université de Louvain, qui est devenu mon foyer académique pendant les cinq dernières années.

Car la richesse d'un parcours ne peut se construire qu'au sein d'une pluralité des voix et des perspectives qu'on retrouve peu à peu lorsqu'on marche en tâtonnant, parfois en avançant, d'autres fois en reculant et souvent en nous perdant. C'est ainsi que j'ai eu la grande fortune de rencontrer mes grands maîtres, Arturo Escobar et Rita Segato. Je les remercie d'avoir partagé de manière si généreuse leur sagesse et de m'avoir encouragé à ne penser ni pour, ni contre, mais autrement. Je remercie Arturo pour son hospitalité incomparable, son aide dans l'organisation de mes séjours à Guambia et en Caroline du Nord, et son invitation à rejoindre le beau projet pour la Transición del Valle del Cauca. Je remercie également Rita Segato pour les conversations et les échanges, pour sa rigueur et sa passion philosophiques, pour son hospitalité chaleureuse et pour les liens d'amitié tissés. Cette thèse n'aurait pas pu trouver son chemin sans les joyeux séjours partagés avec Rita à Louvain, Toulouse, Madrid et Bologne.

Il y a eu une personne dont sa pensée en mouvement continuuel m'a frappé depuis mon arrivée en France. Il s'agit de Jean Christophe Goddard. J'espère avoir appris de sa sensibilité capable de se laisser interroger par l'Autre et changer de peau. Je le remercie de m'avoir invité à le rejoindre dans la matérialisation des rêves qui renouent les liens d'humanité. Je remercie également à Guillaume Sibertin-Blanc, un des professeurs qui m'ont le plus marqué dans mon parcours philosophique en Europe. Son soutien dans l'élaboration de mon mémoire sur Fanon, ses conseils pour l'élaboration de mon projet de recherche doctorale et, avant tout, la matérialité de sa pensée, ont été décisifs dans ma formation.

Una parte decisiva de esta tesis fue concebida en la región del Cauca en Colombia. Esto no hubiera sido posible sin la generosa hospitalidad de la comunidad Misak en Guambia. Agradezco a los profesores de la Universidad Misak, Eyder Calambas, James Motano, Jeniffer Phuyu y Javier Fayad, a Edgar Velasco y al taita Jesús María Aranda por haberme permitido participar en los seminarios organizados en la universidad para así conocer un poco sobre lo que es ser semilla. Agradezco igualmente a la mayora Clementina Tróchez por habernos abierto las puertas de su casa y por su amorosa acogida. También agradezco la generosidad y confianza depositada por los miembros de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, específicamente a las bibliotecarias que me facilitaron importantes archivos sobre la economía indígena y a Jennifer Ávila por su amigable acogida. Igualmente, agradezco el tiempo y las enseñanzas compartidas por parte de los profesores de la Universidad del Cauca, especialmente a María Cecilia Velasquez, Adolfo Albán Achinte, Carlos Corredor, Olver Quijano, Cristóbal Gnecco y Axel Rojas. Pero no sólo el Cauca marcó esta tesis, también una ciudad maravillosa que queda hacia el norte de Popayán, me refiero a Cali. Es allí donde me encontré de nuevo con María Campo y conocí a Elba Palacios, dos maravillosas intelectuales de las que aprendo continuamente. Gracias a estos territorios aprendí que la mente y el corazón deben estar conectados y los dos deben estar enraizados en la tierra.

Agradezco igualmente a Santiago Castro-Gómez por las conversaciones sostenidas durante mi estancia de investigación en Bogotá, especialmente sus enseñanzas acerca de la recepción de la fisiocracia en Colombia y los cambios introducidos por los borbones en las colonias españolas. Agradezco también a Nelson Maldonado-Torres por su confianza e invitación a participar en proyectos enriquecedores. Agradezco el apoyo brindado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Andes en la terminación de esta tesis, especialmente la confianza depositada por Laura Wills y Mauricio Nieto, así como la escucha atenta y la interrogación crítica de mis estudiantes.

La fortune incomparable d'avoir réalisé ma recherche au CPDR, et de manière plus générale à l'UCL, m'a permis de travailler au sein d'une équipe incomparable de chercheurs et d'administratifs dont la plupart sont devenus de grands amis. Avec eux, j'ai eu l'opportunité de partager jours et nuits de réflexions, d'angoisses et de joies. Je remercie Miriam Barrera et Angélica Sánchez pour le soin, la réciprocité et les innombrables cafés. Mon parcours doctoral a été sans aucun doute marqué par l'humble érudition d'Anibal Pineda, la solidarité de Manuel Tangorra, la générosité incomparable de Costantino Paonessa, la force et l'amitié de Svetlana Sholokova, la disposition à aider l'autre de Juan Carlos Benítez, la création constante du commun de Julian Bonamigo, l'engagement de Fabio Bruschi et Jean Matthys, la passion pour l'éducation de Luis Garcia, l'hospitalité de Cristine Frison, la rigueur réflexive de Nick Cunneen, le sourire de Saki Kogure, la préoccupation pour autrui d'Oleg Bernaz, l'amour de la langue et la relecture de mes écrits d'Anne Liesse, les références bibliographiques de Jose Luis Viveros, les conseils bienveillants de Juan Pablo Bermúdez, les paroles enracinées de Leonel Plazas, la générosité de Gabor Tverdota dans la révision de mon projet de thèse, les conversations partagées le matin avec Sybille Descampe, le sourire accueillant de Caroline van Schendel, les conversations et le soutien incomparable d'Andrés Mora, la sagesse de Santiago Obando, la passion pour apprendre et l'aide de Matthias Petel, la justice environnementale de Brendan Coolsaet, la vitalité de Paula Fernández-Wuff, la

sensibilité de Delia Popa, l'amour à la nature d'Arthur Longneaux, le repas partagés avec Diane Mocanu, la camaraderie de Marcela Lobo et Patricio Araya, la confiance, d'Alejandra Palacios, la force, le courage et la vie d'Oscar Palacios. Je remercie également Ewa Stasiak pour sa patience et son aide avec mes troubles de mémoire, et pour avoir créé ce moment magique où l'on a appris faire du pain.

Habiter un lieu c'est renouer des liens avec l'espace grâce aux personnes avec qui on partage les jours et avec lesquels on crée une communauté. Je remercie donc Lucía Belloro pour son regard historique, les aventures partagées et la confiance absolue ; Jonas Elvander pour sa complicité et pour les innombrables cafés partagés ; Margarita Bohórquez pour sa force amoureuse ; Pablo Calderón pour être toujours présent ; Magaly Rodríguez, Claudine Nyinawumuntu et Doddy Kanyandekwe pour leur vitalité, leur force et leur amitié ; Alejandra Saavedra pour sa joie ; Marina Gamba pour m'avoir montré combien d'amour peut contenir un gâteau ; Lea Fauth, Fedra Gutiérrez et Paula Angelanova pour leur engagement et leur amitié et Oriele, Alexia et Dorien de Hults pour leur soutien. Je tiens aussi à remercier Rodrigue de Hults pour n'avoir jamais lâché ma main, même au milieu de la tourmente. Je remercie également M. Guy de Villers pour son écoute et son soutien infatigables. Enfin, je remercie l'hospitalité incomparable d'Alain Cousigné et Corine Clot, Emma et Didier Chalard, Anne et Alix Gau et Dominique et Michel Gau.

Esta tesis doctoral representa la finalización de un camino que empezó a labrarse mucho antes. Agradezco a mis profesores y amigos Gustavo Chirolla y Adriana Urrea por la formación filosófica y por su apoyo continuo. A Daniel Villegas con quien compartimos la filosofía en Bogotá y en Bruselas. A mis amigas que en la distancia siempre tuvieron palabras de apoyo y paciencia infinita. Pienso especialmente en Juliana Álvarez, Ingrid Bernal, María Paula Caballero, Alejandra Salazar, Daniella Rubiano, Daniela González, Juanita Ospina, Juanita Díaz, Angela Vanegas.

Y cómo no agradecer a mi familia por su apoyo incondicional y visitas revitalizantes. Agradezco a mis padres, Patricia Villarreal y Ricardo Álvarez, por sus palabras de aliento; a mis hermanas, Diana y Viviana, por su generosidad y fuerza; a Jorge y Pablo, por las divertidas discusiones; a Nano, Monsi y Anto por la energía vital y a mis tíos Guiomar, Alberto, Francisco y Miriam por estar siempre presentes.

Cette thèse n'aurait pas pu arriver au terme sans l'espoir qui a ouvert le serment fait par une personne et sans le lieu de liberté qu'elle a créé. Je tiens donc à remercier Pierre Buhlmann pour son soutien incomparable. Je remercie sa patience, ses fines problématisations, ses conseils toujours pertinents, sa relecture et ses corrections généreuses. Je le remercie enfin pour tout et pour le reste.

Sommaire

<i>Introduction</i>	1
<i>Liminaire méthodologique</i>	17
<i>Première partie : Les fondements philosophiques physiocrates. Ordre naturel, phusis et politique</i>	41
<i>Chapitre 1 La phusis des physiocrates</i>	42
<i>Chapitre 2 La théorie du droit naturel des Physiocrates</i>	91
<i>Chapitre 3 La notion de liberté des physiocrates</i>	181
<i>Chapitre 4 La théorie politique des physiocrates</i>	253
<i>Deuxième partie : Impôt, dette publique et mercantilisme. L'ordre naturel dérégulé</i>	337
<i>Chapitre 5 La destruction de l'agriculture par le système fiscal</i>	338
<i>Chapitre 6 Contrer l'attaque épidémique du démon exclusif : la critique physiocratique du mercantilisme</i>	403
<i>Troisième partie : La physiocratie et ses autres</i>	480
<i>Chapitre 7 Physiocratie et altérité</i>	481
<i>Chapitre 8 Un dialogue topologique entre la physiocratie et les pensées de la Terre du Sud ancré</i>	537
<i>Conclusion générale</i>	614
<i>Bibliographie</i>	634
<i>Table des matières</i>	664

Introduction

Ce travail s'inscrit dans un réseau d'efforts visant à décoloniser l'imaginaire au sujet de ce qui a été, de ce qui est, et de ce qui pourrait être l'économie. Sans aucun doute serait-il une erreur de réduire au simple modèle économique les crises qui nous accablent à l'heure actuelle. On ne peut pas faire abstraction du rôle joué par les savoirs scientifiques, les dispositifs juridiques et les formes artistiques dans la configuration d'un monde qui a fini par voir dans l'Autre une simple matière à exploiter¹. Néanmoins, la réalisation d'une telle étude nous a paru s'imposer. Il est en effet indéniable que le discours de l'économie politique a joué un rôle incontournable dans la naturalisation du projet historique d'accumulation de choses, qui montre aujourd'hui plus que jamais son caractère insoutenable et intrinsèquement meurtrier. Ainsi, le discours économique se présente comme l'expression paradigmatique d'une civilisation narcissiste. Incapable d'établir des liens avec le monde, cette civilisation est entraînée dans un mouvement repoussant sans cesse les limites de l'horreur², et portant simultanément aux quatre coins du monde « la guerre contre les gens et contre la planète »³.

Or, une perspective décoloniale permet alors de comprendre qu'une telle critique du discours économique moderne, loin de se résumer à la simple économie libérale, parvient bien plutôt à montrer les insuffisances politiques et théoriques de toutes les conceptions modernes de l'économie, qu'elles soient de gauche ou de droite. Ces dernières se découvrent alors toutes être fondées sur l'idée de la croissance, de la production

¹ Edward SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005, trad. de Catherine MALAMOUD ; Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005 ; Oyèrónké OYÈWÚMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997 ; V. Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, coll. « African systems of thought », 1988 ; Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille/Genève/Paris, Senonevero/Entremonde, 2014, trad. de COLLECTIF SENONEVERO, Julien GUZZINI.

² James O'CONNOR, « On the two contradictions of capitalism », *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 2, n° 3, 1991 ; Arturo ESCOBAR, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, El perro y la rana, 2007, trad. de Diana OCHOA ; Jason W. MOORE, « The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 44, n° 3, 2017 ; Vanessa DOURADO, « Terricidio: mujeres indígenas luchando por justicia y construyendo sueños colectivos » [en ligne], *Revista Amazonas*, 2020, URL : <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/20/terricidio-mujeres-indigenas-luchando-por-justicia-y-construyendo-suenos-colectivos/>, consulté le 29 août 2020.

³ Notre traduction. Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, 2019, URL : <https://www.navdanya.org/bija-reflections/2019/06/05/oikonomia-bringing-the-economy-back-to-the-earth-dr-vandana-shiva/>, consulté le 10 août 2020.

industrielle, de l'organisation mono-centriste de la politique, ainsi que d'une conception rationaliste des normes sociales faisant abstraction de l'appartenance de l'humain à la Terre⁴. Malgré les divergences majeures entre ces différentes manières de concevoir l'économie, force est de constater qu'elles appartiennent à une même *épistémè*. Celle-ci conçoit la nature comme une entité extérieure à l'être humain et dépourvue de rationalité⁵. Elle donne lieu non seulement à une économie qui se détache de la politique⁶, mais en outre aussi à une politique qui fait abstraction des rythmes de la nature⁷, de ses limites et du fait que le bien-être humain dépend d'elle.

Toutefois, il serait erroné de croire que la solution se trouverait dans la simple condamnation catégorique de l'économie, dans la mesure où cela signifierait d'acquiescer à l'idée européenocentrée selon laquelle il n'y a qu'une seule véritable science économique. À l'instar des féministes du Sud ancré, des activistes amérindiens et afro-descendants et des auteurs du tournant décolonial, nous considérons que le défi qui s'impose aujourd'hui à la pensée critique consiste à mettre en lumière les pratiques

⁴ Cela a été démontré par la mise en place des gouvernements progressistes ayant été au pouvoir au XIX^{ème} siècle en Amérique Latine. Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, 1. ed, Buenos Aires, Sevilla, Tinta Limón Ediciones ; Universidad Internacional de Andalucía, Arte y Pensamiento, coll. « Colección Pensar en movimiento », 2008 ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Primera edición, Madrid, Traficantes de Sueños, coll. « Mapas » 46, 2017 ; Eduardo GUDYNAS, *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Primera edición, Cochabamba, Bolivia, CEDIB, 2015 ; Alberto ACOSTA, Eduardo GUDYNAS, « La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa », *Utopías y praxis latinoamericana*, n° 53, 2011 ; Mónica CHUJI, Grimaldo RENGIFO, Eduardo GUDYNAS, « Buen Vivir », dans Ashish KOTHARI, Ariel SALLEH, Arturo ESCOBAR, et al. (éds.), *Pluriverse: a post-development dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019. En Europe aussi nous trouverons différentes courantes théoriques qui ont adressé divers critiques à l'économie de la croissance et industrialisée, y compris aux versants de gauche. Voir, par exemple : Serge LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006 ; Michael LÖWY, *Écosocialisme: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste* [en ligne], Paris, Mille et une nuits, 2011, URL : http://www.numilog.com/bibliotheque/bnquebec/fiche_livre.asp?idprod=104191, consulté le 2 septembre 2020 ; Wolfgang SACHS (éd.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, 2nd ed, London ; New York, Zed Books, 2010.

⁵ Dans une des dernières conférences données par A. Quijano, l'auteur décoloniale affirmait que « l'axe des difficultés [traversées par la gauche latinoaméricaine] se trouve dans le fait qu'il s'agit d'une idéologie de gauche axée sur une épistémologie de droite » Aníbal Quijano, « Eurocentrismo y perspectivas epistémicas », *Debates en sociología*, n° 49, 2019, p. 183.

⁶ Comme l'a montré par ailleurs K. Polanyi pour le cas de l'économie politique qui se développe à partir du XIX^{ème} siècle. Karl POLANYI, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, 2nd Beacon Paperback ed, Boston, MA, Beacon Press, 2001.

⁷ Un tel détachement a été dénoncé par des auteurs de l'économie écologique et de l'écologie politique. Voir notamment : Juan MARTINEZ-ALIER, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham, Elgar, 2002 ; José Manuel NAREDO, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscripts*, vol. 22, 2004 ; Serge LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, op. cit. ; Nicholas GEORGESCU-ROEGEN, *The Entropy Law and the Economic Process* [en ligne], 1971, URL : <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674281653>, consulté le 1 décembre 2020.

économiques qui ont été historiquement occultées, et ce jusqu'au sein de la géo-histoire européenne. En d'autres termes, il s'agit de dé-fétichiser l'économie comme science de lois universelles, relevant du progrès et de la croissance comme si elles jouissaient d'une nécessité intemporelle. Il y a de fait toujours eu à l'œuvre d'autres manières de concevoir et de pratiquer l'économie, et ce jusqu'à aujourd'hui. Mais comment l'économie a-t-elle finie par devenir un savoir-pouvoir qui s'acharne à la destruction de la vie, au lieu de contribuer à sa soutenance ? Comment en sommes-nous arrivées à produire un monde ayant comme moteur l'affamement de la Terre, et donc de l'être humain ? Enfin, existe-t-il des alternatives à ce discours meurtrier ? Voilà les questions auxquelles nous avons voulu répondre.

Le thème. Qu'est-ce que l'économie ?

Le projet historique d'accumulation de choses, qui transforme le monde vivant en un monde-chose⁸ en ayant pour cela recours à cette science prétendument universelle qu'est l'économie, n'est qu'un projet parmi d'autres. Rappelons-nous de la distinction aristotélicienne entre l'économie naturelle d'un côté, qui a pour objectif la gestion des biens nécessaires à la subsistance de la famille et par extension de la *polis*, et la chrématistique de l'autre, cette forme dénaturée dont la seule fin est d'accroître la quantité d'argent possédé. N'oublions pas qu'au sein même de l'histoire moderne européenne, l'économie était initialement et étroitement liée aux sciences de la nature, constituant un champ « aussi coloré qu'on pouvait l'imaginer, loin des courbes d'oligopoles tordues ou des théorèmes à points fixes »⁹. Ainsi, le terme employé à cette époque n'était pas « économie » mais « œconomie », une notion d'origine théologique, employée dans une pluralité de domaines, et servant à désigner l'organisation d'un champ de l'être¹⁰. Enfin, soulignons que les féministes du Sud ancré ont mis en lumière l'existence, aux quatre coins du monde, de pensées dans lesquelles l'économie est conçue à la manière d'un savoir-faire dont l'objectif est de nourrir la société à travers des pratiques impliquant le soin et la réciprocité de la Terre et des autres, et ce grâce à la conscience de l'interdépendance radicale entre les différents êtres peuplant le cosmos.

⁸ Le monde de « la nature chose, le corps chose, les personnes choses » Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, Primera edición, Madrid, Traficantes de Sueños, coll. « Mapas » 45, 2016, p. 30.

⁹ Notre traduction. Margaret SCHABAS, Neil DE MARCHI, « Introduction to Oeconomies in the Age of Newton », dans *Oeconomies in the Age of Newton*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 1.

¹⁰ Cela peut être constaté dans l'usage au XVII^{ème} siècle des expressions tels qu'« œconomie de la nature », « œconomie animale » ou « œconomie politique » (*ibid.*, p. 5).

Provenant d'une pluralité de géohistoires, ces analyses contribuent à montrer la validité de l'idée selon laquelle l'économie, en tant que savoir fondé sur la figure de l'Homme¹¹, n'est ni universelle, ni anhistorique, mais prend son essor au XIX^{ème} siècle avec Ricardo¹². Cette nouvelle signification de l'économie ne s'est pas produite d'un seul coup. Bien plutôt est-elle liée à l'histoire de la Conquête d'Amérique¹³. Ce n'est en effet qu'à partir de ce moment qu'émergent les théories mercantilistes qui établissent l'accumulation des métaux précieux en objectif de l'économie, les conceptions rationalistes de la norme et le dualisme ontologique qui déclare la mort de la nature. Toutefois, rares sont les études qui s'attachent à cartographier l'histoire de l'économie politique en relation avec la colonialité du pouvoir et la construction de la nature comme objet à dominer d'un côté, et les façons alternatives de concevoir l'économie de l'autre¹⁴. Jusqu'à aujourd'hui, on n'a donc pas suffisamment examiné le processus de videment de l'œconomie et sa conversion en simple économie. Ce processus est celui du rétrécissement d'un savoir qui a pris la forme d'une retraite du monde vivant.

Certes, un nombre d'auteurs appartenant à différentes traditions théoriques ont montré de manière éclairante le fait que le colonialisme est un mode de production différencié, quoique nécessaire et contemporain à l'expansion capitaliste. Ainsi, R. Luxembourg a mis en évidence que l'accumulation du capital dite « primitive » ne

¹¹ Que ce soit sous la forme des théories qui expliquent la valeur à partir de la force du travail comme dans l'économie classique, ou des désirs subjectifs comme dans les théories de l'utilité marginale.

¹² Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel » 166, 2010 ; José Manuel NAREDO, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscripts*, op. cit. ; Arturo ESCOBAR, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, op. cit., chap. 2 ; Karl POLANYI, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, op. cit. ; Louis DUMONT, *Homo aequalis I: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 2008 ; Celestin BOUGLÉ, *Socialismes français. Du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle »* [en ligne], Sâguyenay, Uqac, 2003, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/bougle_celestin/socialismes_francais/Bougle_socialismes_francais.pdf, consulté le 12 mars 2019.

¹³ Nous empruntons ce terme à la sociologue afro-brésilienne Léila Gonzalez. González propose cette notion afin de contrecarrer la dénégation (dans le sens freudien du terme) de l'histoire africaine qui participe de manière décisive à l'identité de ce qu'on appelle « Amérique ». Selon cette auteure, le nom « Amérique » est le symptôme du désir raciste qui cherche à blanchir l'histoire du continent. Le terme « Américanidade » vise également à mettre en lumière la singularité de l'expérience de la diaspora africaine, en la différenciant de l'histoire des peuples qui sont restés sur le continent africain. Léila GONZÁLEZ, « A categoria político-cultural de Amefricanidade », *Tempo Brasileiro*, n° 92/93, 1988. Pour une traduction de l'article vers le français voir : Léila GONZALEZ, « La catégorie politico-culturelle d'amefricanité » [en ligne], *Les cahiers du CEDREF*, n° 20, 2015, trad. de Hélène LE DOARE, URL : <http://journals.openedition.org/cedref/806>, consulté le 11 novembre 2020.

¹⁴ Arturo ESCOBAR, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, 1. ed en español, Bogotá, Envión Editores, 2010, trad. de Eduardo RESTREPO ; Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, New Delhi, Kali, 1988 ; Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, coll. « Studies in environment and history », 1995.

constitue nullement une phase préliminaire au capitalisme – comme l’avait suggéré Marx –, mais s’effectue bien plutôt de manière continue, ce qui a pour conséquence que « le capitalisme a besoin pour son existence et son développement de formes de production non capitalistes autour de lui »¹⁵ et de l’exercice permanent d’une violence brutale¹⁶. F. Fanon a montré que la race – et non la simple notion de classe – est le concept central pour comprendre les rapports de pouvoir dans les sociétés coloniales et postcoloniales. A. Quijano a quant à lui décrit la structure socio-politique instaurée par la modernité/colonialité comme « l’articulation structurée des diverses logiques historiques autour d’une logique dominante, celle du capital »¹⁷. Cela signifie que la structure est constituée par une hétérogénéité de modes d’existence, voire de modes de production¹⁸ donnant lieu à une forme de domination particulière, mais aussi à des formes de re-existence plurielles. F. Fanon, E. Dussel et R. Segato ont fait emphase sur la structure narcissique et violente que la colonialité instaure, que ce soit au travers d’une analyse de la genèse sociale des imaginaires racistes¹⁹, par le biais de la traduction de l’*ego conquiro* historique à l’*ego cogito* philosophique²⁰, ou par le rôle joué par le patriarcat dans la formation de la structure binaire coloniale²¹. Cependant, aucun de ces auteurs n’a examiné en détail le rôle joué par les théories économiques européennes de la première modernité dans la formation de la nouvelle matrice du pouvoir colonial²².

¹⁵ Rosa LUXEMBOURG, *L’accumulation du capital*, vol. II, Paris, Maspero, 1967, trad. de Irène PETIT.

¹⁶ Laura Aristizabal ARANGO, « Théorisation de l’accumulation primitive dans L’Impérialisme et dans La condition de l’homme moderne : Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg » [en ligne], *Cahiers du GRM*, n° 14, 2019, URL : <http://journals.openedition.org/grm/1719>, consulté le 1 décembre 2020.

¹⁷ A. Quijano, *Notas sobre Los problemas de la investigación social en América Latina* (1990) cité par Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, Paris, Le Bord de l’eau, 2016, p. 93.

¹⁸ A. Quijano cite par exemple la forme prolétaire et bourgeoise qui coexiste avec les communautés paysannes, amérindiennes et noires. *Ibid.*

¹⁹ Comme chez Fanon qui analyse le rôle des discours culturels et l’arrangement de l’espace dans le déploiement de l’extrême violence coloniale. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, coll. « La découverte », 2004 ; Lina ALVAREZ VILLARREAL, « La conception de l’histoire et l’importance de l’espace chez Frantz Fanon : une contribution décoloniale au matérialisme historique », *Interpretationes*, vol. 6, n° 1-2, 2016.

²⁰ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, La Paz, Plural, 1994.

²¹ Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

²² S. Castro-Gómez a formulé une critique, à notre sens injuste, à l’égard de la notion de « colonialité du pouvoir » de A. Quijano. Selon cet auteur, Quijano présuppose une conception hiérarchique du pouvoir, car il privilégie le rapport travail-capital. Cela l’amène à soutenir « que les relations plus globales ‘structurent’ les moins globales » (Notre traduction. Santiago CASTRO-GÓMEZ, « Michel Foucault y la colonialidad del poder », *Tabula Rasa*, n° 6, 2007, p. 166.). Selon Castro-Gómez, Quijano efface ainsi de l’analyse la force productrice de la micro-politique, des régimes de gouvernementalité, des dimensions non-économiques dans la reproduction et la résistance à la colonialité. Aussi, Castro-Gómez considère que la notion de colonialité du pouvoir, telle qu’elle est formulée par Quijano, simplifie outre mesure la complexité du dispositif colonial, en rendant invisibles ses transformations. Une telle simplification découle

À cet égard, ce sont peut-être les *postdevelopment studies* et les économistes écologiques qui se sont le plus rapprochés d'un tel objectif. Ces chercheurs ont en effet contribué à mettre en lumière le rôle joué par l'économie classique et néoclassique dans les clivages économie-nature et économie-politique, ainsi que le rapport existant entre le discours économique et la reproduction de la logique coloniale. Néanmoins, leurs analyses prennent comme point de départ les années 1950, comme moment de l'émergence de la notion de développement comme discours-pouvoir, en retraçant ses origines seulement jusqu'au XIX^{ème} siècle. Les théories féministes ont le mérite quant à elles d'avoir mis en évidence le processus de chosification de la nature et son rapport avec l'émergence du capitalisme, du colonialisme et du patriarcat moderne, tout en élargissant la période historique de leurs enquêtes jusqu'au XV^{ème} siècle. Néanmoins, elles se sont focalisées dans les rôles joués ou bien par les sciences modernes²³, ou bien par des dispositifs juridiques²⁴, sans interroger le discours économique en tant que tel²⁵. Ces théories se rejoignent dans l'idée selon laquelle l'économie dominante à l'heure actuelle est fondée sur la pensée cartésienne exprimant une conception dualiste du monde et faisant partie du régime colonial du pouvoir. Cependant, aucun d'entre eux n'effectue de généalogie capable d'examiner le discours économique de la première modernité, comprise comme un dispositif de pouvoir ou de contre-pouvoir. Ce vide théorique dénote

du régime d'historicité propre à la théorie du système-monde, qui présuppose que « les régimes globaux de pouvoir sont des “structures de pouvoir de longue durée” » (*ibid.*, p. 169). Il est vrai que Quijano ne s'attache pas à décrire les transformations du dispositif colonial dans toutes les sphères qui le composent, se concentrant dans ses analyses plutôt sur les changements de la structure étatique durant la modernité suivant les besoins d'exploitation du capital. Cependant, Quijano n'a jamais affirmé que la colonialité du pouvoir n'avait subie aucune transformation. C'est Rita Segato, une de ses grandes lectrices, qui a sans doute le mieux compris cette idée. À la suite de Quijano, Segato explique que la colonialité instaure une nouvelle matrice du pouvoir qui a une longue durée. Mais cette structure est elle-même sujette à des transformations. Toutefois, elle prend pour cible de son analyse les transformations du patriarcat au sein de la modernité, sans pour autant analyser les transformations et le rôle joué par le discours économique.

²³ Nous pensons notamment à l'excellent étude de C. Merchant sur la science moderne, l'instauration du patriarcat et la construction de la nature comme entité morte. Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1983. Cette analyse a été notamment reprise par V. Shiva dans *Staying Alive* pour expliquer l'exclusion du principe du féminin au sein de la pensée modernes européenne. Voir : Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, *op. cit.*, chap. 2.

²⁴ Tels la chasse aux sorcières, le système pénal, le système éducatif, la force armée ou la forme État. Mariarosa DALLA COSTA, Selma JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the community*, Bristol, Falling Wall Press, 1975 ; Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres, New York, Zed Books, 1998 ; Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, *op. cit.* ; Oyèrónké OYÈWÚMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, *op. cit.* ; María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008.

²⁵ Mariarosa DALLA COSTA, Selma JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the community*, *op. cit.* ; Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, *op. cit.* ; Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, *op. cit.*

un processus de refoulement du trauma que la mise en place du système capitaliste et colonial a signifié pour l'Europe et pour le reste du monde. En général, une chose est certaine : nous ne disposons pas d'analyses portant sur les résistances ayant émergées au sein même de l'Europe et par le biais du savoir économique contre un tel système de pouvoir.

La question et ses objectifs. Une cartographie des origines de l'économie

Les analyses que nous présentons dans ce travail doctoral prennent acte de l'urgence de devoir élargir la généalogie de la construction de l'économie politique en tant que discours meurtrier qui a fini par régir nos pratiques sociales. Néanmoins, nous n'avons pas la prétention de proposer une généalogie du discours économique dans son ensemble, tel qu'il a pu se constituer au cours des cinq derniers siècles en relation avec le fait colonial. Notre objectif est bien plus modeste. Nous souhaitons proposer une analyse généalogique et décoloniale de la physiocratie, l'école d'économie politique fondée par François Quesnay et Victor Riquetti Mirabeau au XVIII^{ème} siècle. En cela, notre thèse vise à mettre en lumière l'existence, au sein même de l'Europe, d'un discours économique qui s'est montré foncièrement critique vis-à-vis du processus de transformation des sociétés ancrées dans la terre et organisées autour de l'activité agricole, et qui ont été transformées en des sociétés qui ne tiennent qu'à ce qui brille²⁶. Ces sociétés se sont s'arrachées du sol, reniant ainsi leur localité, tout en instituant l'expansion maritime et la rapine en leur fondement. Il s'agit donc pour nous de prendre comme objet d'analyse la pensée physiocrate, pour ainsi mettre en lumière l'ensemble des dispositifs de pouvoir qui ont rendu possible une telle transformation, ce qui devrait faire ressortir aussi bien son caractère arbitraire et destructeur, que l'existence des alternatives à ce processus. Pour donner à voir les enjeux politiques des textes physiocrates, nous les mettrons en rapport avec ce que nous appelons, à la suite d'A. Escobar, les « pensées de la Terre du Sud ancré », et ici plus particulièrement avec les féminismes du Sud ancré.

La physiocratie constitue un lieu épistémologique privilégié pour effectuer une telle démarche, et ce pour trois raisons. Premièrement, le lieu d'énonciation de cette théorie, à savoir la France de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, nous permet de focaliser notre

²⁶ Pour une lecture critique sur les fondements ontologiques des sociétés européennes modernes en tant que sociétés du flottement, voir : Jean-Christophe GODDARD, *Brésilien noir et crasseaux*, Sao Paulo, n-1 éditions, 2017 ; Jean-Christophe GODDARD, « L'extractivisme capitaliste au miroir de l'anthropologie amérindienne » [en ligne], 2020, URL : https://www.academia.edu/37716945/Lextractivisme_capitaliste_au_miroir_de_lanthropologie_amérindienne?email_work_card=title, consulté le 3 octobre 2020.

recherche sur un moment charnière de l'histoire de la colonialité et de l'économie politique. Le processus de conquête et de colonisation a beau eu introduire un tournant dans l'histoire mondiale depuis 1492, ce n'est qu'au XVIII^{ème} siècle que l'Europe est devenue le centre du marché mondial, grâce à l'exploitation des colonies américaines²⁷. Le XVIII^{ème} siècle est en effet le moment du passage définitif d'un régime féodal vers un mode de production capitaliste industriel, et ce grâce à l'intensification du commerce colonial, qui constitue le « secteur le plus prospère et le plus “libéral” de l'économie »²⁸ et duquel vont dépendre une série d'activités annexes²⁹. C'est en effet au cours de ce siècle que le pouvoir économique-politique intra-européen bascule de l'Espagne et du Portugal vers la Hollande, la France et l'Angleterre, en raison d'une série de mesures qui n'auront eu rien de naturel.

Deuxièmement, la physiocratie est la première école à proposer une théorie de l'économie politique sous forme de système. L'analyse de ses énoncés devrait par conséquent nous informer sur la nature du discours économique, dans la mesure où elle constitue la limite même où émerge la « science » de l'économie politique. Or ce qui rend l'étude de la physiocratie si passionnante pour notre démarche est le fait qu'elle soit construite à partir du point de vue de la société française. Cependant, son objectif n'est pas celui de soutenir les décisions gouvernementales que le mercantilisme encourageait. Ancrée dans son lieu, la physiocratie vise bien plutôt à s'opposer aux tendances de déterritorialisation de l'économie et de la politique, que l'on voyait alors se mettre en place. Retracer les propositions de cette théorie décrite comme l'origine de l'économie politique moderne nous permettra donc de déstabiliser l'idée d'une origine dénuée de contradictions, en faisant au contraire ressortir la non-identité à la base de ce savoir.

Au niveau conceptuel, enfin, la physiocratie décèle une ligne de continuité entre la violence exercée en dehors des frontières européennes et les violences qui se déroulent en leur sein. Selon Quesnay et Mirabeau, l'élément médiateur en est l'économie de luxe basée sur le commerce colonial et la manufacture, au détriment de l'agriculture servant à

²⁷ Enrique DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, vol. 1, n° 3, 2012, p. 41 et suiv. ; Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000.

²⁸ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, vol. II, Paris, S.E.V.P.E.N, 1961, p. 42.

²⁹ Dont les « prêts à la grosse aventure [...] ; participations aux armements et aux expéditions de long cours ; spéculations et 'accaparements' en compte en participation sur des denrées et produits exotiques, sucres, cafés, coton, indigo [...] ; assurances maritimes ; l'importation et l'exportation des grains, le trafic des piastres, les bois de construction [...], plantations coloniales » *Ibid.*

la consommation humaine. Une telle compréhension de la réalité historique de leur temps fait irruption par rapport aux discours contemporains qui ou bien soutenaient les politiques coloniales³⁰, ou bien s'attachaient à les critiquer à partir d'argumentations purement morales ne montrant guère le préjudice que ce système néfaste portait aux européens eux-mêmes. Ces trois raisons nous permettent donc d'affirmer qu'afin de comprendre l'émergence de la conception de l'économie comme discours de pouvoir, il est nécessaire de porter notre attention à ce moment crucial de l'histoire moderne qu'est le XVIII^{ème} siècle.

Selon notre hypothèse de travail, la physiocratie représente dans l'histoire moderne de l'économie politique une exception à la manière capitaliste et coloniale de comprendre l'économie, la politique et la nature. Telle que formulée par Quesnay et Mirabeau, la physiocratie se différencie en raison de son ontologie matérialiste sacramentelle des perspectives mercantilistes, à la fois capitalistes et coloniales, fondées sur le dualisme ontologique. Les physiocrates conçoivent la *phusis* comme une entité vivante. Non seulement de constituer la condition de possibilité de la subsistance humaine, elle est en outre aussi source de normativité sociale. Ils parviennent ainsi à proposer une théorie du droit naturel qui se tient à l'écart des conceptions rationalistes de la loi de la modernité. Ces fondements ontologiques et normatifs donnent alors lieu à une philosophie politique pensant la souveraineté à partir de la réciprocité entre les membres de la société et entre celle-ci et la *phusis*, à une manière polycentrique d'organiser le pouvoir politique, et enfin à une économie dont l'objectif principal est d'assurer la satisfaction des besoins des êtres humains et de la Terre. Ces principes normatifs amènent Quesnay et Mirabeau à reconnaître dans les politiques mercantilistes des gouvernements européens un dérèglement de l'ordre naturel. Ainsi, ces auteurs produisent un riche *corpus* théorique qui s'attaque aux piliers ontologiques, politiques et économiques du système capitaliste et colonial. Néanmoins, la colonialité du savoir a réussi à capturer la dimension critique de cette école en la rendant fonctionnelle au projet capitaliste et coloniale, de telle sorte que la physiocratie est, en général, associée au libéralisme et au capitalisme agraire.

L'approche généalogique décoloniale que nous adoptons nous permet de voir que quelque chose de différent s'articule dans leur discours, comparé aussi bien au discours capitaliste, qu'aux discours socialistes, qui sont tous deux fondés sur l'idée de croissance. Montrer cette différence au sein de l'histoire de l'économie politique européenne permet

³⁰ Nous pensons notamment aux colbertistes y compris Montesquieu et aux défenseurs du doux commerce comme Gournay.

de « dénoncer le présent, et [de] l'inquiéter de cette idée que les choses ayant pu être ou avoir été autrement, il y a lieu qu'elles puissent l'être autrement que comme simple extrapolation du présent, du donné »³¹.

Nous suggérons que la conception selon laquelle la physiocratie serait à ranger parmi les théories libérales relève de quatre choix herméneutiques desquelles nous souhaitons nous distancer. Premièrement, la plupart des études portant sur la physiocratie partagent l'idée selon laquelle la science économique constituerait un champ évolutif et sans ruptures, ce qui a pour conséquence de projeter les caractères de la science économique dominante du moment vers le passé. Deuxièmement, la plupart de ces études posent comme cadre interprétatif de la physiocratie la philosophie rationaliste et dualiste moderne, sans ne serait-ce qu'examiner les influences possibles de la philosophie ancienne sur cette école. Troisièmement, les travaux s'intéressant aux physiocrates sont réalisés en adoptant une perspective uniquement intra-européenne, sans interrogation aucune de la signification des thèses physiocrates dans le cadre du système colonial sur lequel se sont bâties l'économie et la politique européenne modernes. Il y a certes des auteurs qui ont interrogé le rapport existant entre les thèses physiocrates et le régime colonial. Mais ces études partagent néanmoins le quatrième choix interprétatif. Il consiste à brouiller les distinctions entre les thèses proposées par les deux fondateurs de la physiocratie, Quesnay et Mirabeau, et leurs disciples. Ce faisant, les interprétations les plus répandues de la physiocratie laissent de côté le fait qu'il y avait bien des divergences théoriques majeures au sein même de l'école, faisant abstraction du fait que les disciples de Quesnay ont occulté plusieurs de ses articles.

La structure de notre travail. De l'œconomie à l'économie

Notre thèse est structurée selon trois grands axes thématiques. La première partie, intitulée « Les fondements philosophiques de la physiocratie », interroge l'ontologie à la base de l'économie politique de cette école, ainsi que la manière dont celle-ci s'est traduite dans une théorie singulière de la norme et de l'économie politique. Dans le chapitre 1, nous examinons la notion quesnaysienne de *phusis* et mettons en lumière la manière dont cet auteur s'écarte du dualisme moderne. Grâce à la synthèse originale entre la tradition hippocratique d'un côté, et le providentialisme des Pères de l'Église de l'autre, Quesnay parvient à proposer une notion de *phusis* qui restitue l'unité substantielle du

³¹ Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, vol. 81, n° 2, 2014, p. 90-91.

corps, et par là la valeur ontologique de la matière. Contre la pensée cartésienne, Quesnay soutient que Dieu agit principalement à travers l'âme végétative, un élément matériel et rationnel en lui-même. À travers le processus de l'alimentation, ce principe insuffle la vie à chaque particule du cosmos. Si Dieu s'exprime bien à travers l'âme végétative, cela signifie que la nature présente un contenu normatif et spirituel, ce qui donne alors lieu à une théorie matérialiste sacramentelle. Ainsi, le médecin français postule l'existence d'une force divine qui ordonne le cosmos et l'unifie, tout en assurant son caractère hétérogène, de telle sorte qu'il devient possible de parler d'une « transcendance dans l'immanence ».

Le chapitre 2 analyse la théorie du droit naturel des physiocrates, montre l'écart qui les sépare des compréhensions rationalistes de la loi, et suggère que son origine se trouve dans la pensée stoïcienne des Pères de l'Église. L'ontologie matérialiste sacramentale de Quesnay se traduit en effet par une théorie de la loi qui relie les sphères politique et économique à la rationalité de la nature. La notion d'« ordre » constitue alors l'opérateur conceptuel qui permet à Quesnay de relier l'ordre de la nature vivante (l'œconomie de la nature) à l'ordre politique (l'œconomie politique). Quesnay suggère ainsi que la *régénération* des cycles agricoles et la satisfaction des besoins humains constituent les critères matériels et transsubjectifs de justice permettant de déterminer si un gouvernement agit en accord avec l'ordre. Cette idée contribue à proposer une notion du gouvernement comme service et bonne administration des biens naturels nécessaires à la régénération de la vie. Grâce à une archéologie du terme *oikonomia* et des conceptions anciennes du providentialisme, nous suggérons pour finir que la notion d'ordre naturel, pilier fondamental de l'économie politique des physiocrates, est héritée de la tradition du christianisme primitif. Nous parvenons ainsi à montrer l'inconsistance des interprétations modernes de la physiocratie, qui font de Quesnay un héritier de la notion d'ordre malebranchienne.

Le chapitre 3 porte sur la notion physiocrate de liberté. Dans leur interprétation de cette notion, les études sur la physiocratie se sont en effet souvent limitées au plaidoyer fait par Quesnay en faveur du libre commerce et à sa critique contre les monopoles, rangeant sa pensée au sein du libéralisme économique. Dans ce chapitre, nous examinons les dimensions politique, épistémologique et ontologique de cette notion de liberté, ce qui a le mérite de la faire apparaître sous un nouveau jour. Pour ce faire, nous commençons par montrer la conception volontariste de la liberté chez Quesnay. Pour lui, la liberté n'est pas une faculté pure de la raison, détachée des conditions matérielles. Bien plutôt engage-t-elle une diversité de facultés, parmi lesquelles se trouve certes la raison délibérative,

mais aussi la sensation et le sentiment, lesquelles s'articulent grâce au pouvoir de la volonté rendant possible le choix. Loin d'être comprise comme un état d'indifférence, la liberté ne peut avoir lieu chez Quesnay que là où quelque chose attire notre intérêt, mais nous permet toutefois de décider d'agir ou de ne pas agir. Cela signifie que l'exercice de la liberté nécessite des conditions matérielles concrètes, raison pour laquelle Quesnay rattache cette faculté à la propriété.

Ainsi définie, la liberté devient alors la clé de voute de la théorie politique des physiocrates, et ce dans deux sens. Premièrement, la justice matérielle constitue la condition préalable à l'exercice de la liberté, ce qui implique certes une justice distributive, mais surtout aussi une justice productive. Assurer l'existence de celles-ci au sein de la société devient alors une obligation des gouvernements. Deuxièmement, la liberté constitue le fondement ontologique permettant d'imputer la responsabilité aux gouvernements. Car leur mauvais usage de la liberté explique le mal sur terre. Afin de mieux comprendre cette idée nous mettons en lumière le fait que le mal n'a pas de réalité ontologique chez Quesnay. En réalité, il est le symptôme d'un dérèglement introduit par une mauvaise décision humaine. Cela nous permet alors d'établir la divergence profonde entre les physiocrates et la philosophie moderne, qui elle interprète le mal comme un dessein divin.

L'ontologie, la théorie du droit naturel et la conception de la liberté des physiocrates aboutissent à une théorie politique qui exprime l'image quesnaysienne d'une société structurée à partir de l'ordre naturel. C'est l'analyse d'une telle théorie qui constitue l'objet d'étude du chapitre 4. La conception physiocratique de l'être humain en tant qu'unité indissoluble de matière et d'esprit amène les auteurs de cette école à affirmer une relation directe entre les conditions matérielles et l'état politique et moral d'une société. Selon Quesnay, une société ne peut être en paix que lorsque les besoins de tous ses membres sont satisfaits. Par conséquent, la régénération des conditions d'existence des êtres humains constitue l'objet principal de la politique, ce à quoi s'ajoute la correcte circulation des biens au sein de la société. Les physiocrates proposent ainsi une notion décidément anticapitaliste de la richesse, et une théorie non contractualiste des origines de la société.

Quesnay rattache la régénération des richesses à la terre. La capacité ontologique que seule la terre possède, de produire plus qu'on ne lui donne et de se régénérer, constitue la raison pour laquelle Quesnay postule qu'une société qui souhaite être vraiment indépendante doit s'organiser à partir de l'activité agricole, la branche commerciale et

industrielle devant s'y subordonner. C'est pourquoi Quesnay et Mirabeau proposent d'effectuer un traité avec cette « mère nourricière » qu'est la terre. C'est dans ce contexte qu'ils soulignent l'importance d'un bon système fiscal, seul moyen d'assurer non seulement la bonne circulation des richesses parmi toutes les classes sociales, mais encore le retour des richesses à l'agriculture, nécessaire à la régénération de la terre. Un tel système fiscal doit être articulé à partir du principe de la réciprocité : réciprocité entre les différentes classes, entre le gouvernement et le peuple, et entre la société et la terre. C'est la raison pour laquelle l'impôt doit être volontaire, limité d'après la production agricole effective, direct et unique. Une telle manière d'organiser la société doit ainsi permettre la régénération perpétuelle de la société, moyennant une économie qui, à la suite des cycles naturels, poursuit non la croissance, mais l'équilibre.

Dans la seconde partie de la thèse, intitulée « Impôt, dette publique et mercantilisme : l'ordre naturel dérèglé », nous replaçons la physiocratie dans son contexte géo-historique. À la lumière des principes normatifs expliqués dans la première partie de la thèse, nous examinons la critique que Quesnay et Mirabeau adressent à l'encontre des politiques mercantilistes, à la fois capitalistes et coloniales. Le geste des physiocrates et l'intérêt de leur démarche pour une généalogie décoloniale de l'économie politique se trouvent dans la manière dont ils relient le système colonial avec les maux qui accablent l'Europe. Cette seconde partie ne se limite donc pas à une simple analyse conceptuelle de la pensée physiocratique, mais contribue aussi à l'élaboration d'une généalogie des *pratiques* produites par le savoir-pouvoir économique, tant au sein de l'Europe que dans l'espace extra-européen.

Pour cela, le chapitre 5 examine la critique que Quesnay et Mirabeau adressent aux deux dispositifs de pouvoir qui sont selon eux à l'origine du dérèglement, à savoir **1)** la ferme générale, l'institution fiscale introduite en France au XVI^{ème} siècle qui a pour ainsi dire « privatisé » la collecte de l'impôt ; et **2)** l'endettement du souverain vis-à-vis des fermiers généraux, nécessaire au financement des entreprises commerciales, voire des guerres coloniales. Selon les physiocrates, les nouvelles mesures fiscales sont à l'origine du détournement des richesses de l'agriculture vers des branches stériles, comme l'industrie et le commerce, ce à quoi s'ajoute le fait que les propriétaires retirent les richesses de la circulation pour l'accumuler dans leurs fortunes privées. Un tel système a pour conséquence d'empêcher la réciprocité qui doit régir toute société authentique. Dans la mesure où les activités commerciales et industrielles ne sont pas véritablement productives, les « richesses » qu'elles produisent ont comme réel origine un triple vol :

les travailleurs doivent rétrécir leur consommation à cause de la baisse de leur salaire, la terre cesse d'être cultivée à cause de la diminution des prix des produits agricoles, et l'État doit augmenter les impôts pour payer les dettes qu'il a contracté. La multiplication des impôts et le contrôle continu demandé par la ferme générale instituent la guerre et la méfiance au sein de la société, dans la mesure où elles donnent lieu à la militarisation du territoire et à la création de la police de grains. Enfin, l'État commence à être perçu comme moyen d'enrichissement, encourageant la corruption au sein de la structure étatique. Dès lors, le peuple se voit obligé à adopter des pratiques telles la contrebande, à chercher sa subsistance dans les activités qui sont soutenues par l'État, comme la manufacture ou le commerce, ou bien simplement à mendier. Ainsi, un antagonisme ville-campagne se met progressivement en place, qui dans sa logique meurtrière et égoïste ne diffère pas fondamentalement de la logique métropole-colonie.

Le chapitre 6 met donc en lumière la critique que Quesnay et Mirabeau adressent au système colonial de l'exclusif, mis en place par J. B. Colbert. Nous y examinons la dénonciation du caractère destructeur du commerce colonial et de la manufacture de luxe, ainsi que le rapport que les fondateurs de la physiocratie établissent entre le monopole commercial, qu'ils jugent criminel, et la monoculture, qui détruit l'agriculture. Ce chapitre revêt deux intérêts majeurs pour une compréhension décoloniale de l'économie. Grâce à une lecture contextuelle des textes physiocrates, nous dégageons premièrement les transformations qu'a subi le régime plantocratique, qui a profondément changé à partir du ministère de Colbert, ce qui permet d'indiquer l'historicité de la matrice coloniale du pouvoir. Ce chapitre montre deuxièmement que la potentialité décoloniale des analyses physiocrates sur le colonialisme ne se trouve pas tellement dans la dénonciation de l'impact meurtrier sur les colonies, mais surtout dans la mise en lumière du caractère suicidaire et autodestructive d'un tel système *pour l'Europe*, c'est-à-dire pour le sujet historique qui croit en tirer des privilèges. Contre les défenseurs de l'exclusif, Quesnay et Mirabeau montrent que le système d'exploitation acharnée des colonies n'est pas rentable pour la société française, mais est au contraire à la base de la misère du peuple et de la perte d'autonomie du roi. Ce système ne bénéficie qu'aux propriétaires des manufactures de luxe et aux rentiers, et ne l'est même pour eux qu'en apparence. Ce faisant, Quesnay et Mirabeau parviennent à mettre en lumière, ne serait-ce que par le biais d'une argumentation négative, l'interdépendance entre l'Europe et le reste du monde.

La troisième partie de la thèse s'intitule « La physiocratie et ses autres » et est constituée par deux chapitres. Le chapitre 7 part du postulat selon lequel la structure

propre de la colonialité est l'occultation de l'Autre à partir du Même, pour interroger à partir de là la fonction de l'Autre au sein des ouvrages de Quesnay. Une lecture de *Despotisme de la Chine* et *Analyse du gouvernement des Incas de Pérou* nous permet de montrer que Quesnay ne prend nullement la différence de l'Autre comme signe d'infériorité, mais comme un opérateur critique qui déclenche la réflexion critique sur l'Europe. De là, nous montrons que cette capacité de voir les sociétés extra-européennes non pas en tant qu'objets à dominer, mais en tant qu'Autre, est en lien avec la manière de voir la *phusis* comme entité vivante et porteuse d'une rationalité inhérente qui intéresse l'être humain. Aussi, la lecture de ces textes permet de démontrer que la notion quesnaysienne d'ordre naturel ne relève pas d'un universalisme abstrait qui viserait à homogénéiser ou à subalterniser les différences pour les contrôler. Bien au contraire, Quesnay explique que les empires Chinois et Inca sont parvenus par différents moyens à organiser leurs sociétés d'après l'ordre naturel. Cela s'explique par le fait que la loi naturelle est-elle même universelle et porteuse des différences, car l'âme végétative est rationnelle et varie selon les géographies. Quesnay finit ainsi par affirmer de manière décidément critique que les gouvernements européens, qui ont oublié de suivre l'ordre naturel, pourraient apprendre de ces sociétés extra-européennes, au lieu de s'acharner à les représenter comme des sociétés non-civilisées.

Le chapitre 8 enfin présente un exercice d'expérimentation et d'imagination topologique. Nous y établissons un dialogue des lieux entre deux pensées qui ont été oblitérées par la colonialité, à savoir la physiocratie et les pensées de la Terre du Sud ancré. En adoptant notamment la perspective des féminismes du Sud ancré, nous visons à renouer les liens entre deux traditions géo-historiques différentes, et qui ont pourtant toutes deux été marquées par le sceau de la violence coloniale. Alors que la physiocratie a été complètement occultée et son caractère critique entièrement oublié, les pensées du Sud ancré réverbèrent à l'heure actuelle dans les modes de vies des peuples damnés par la colonialité. Ainsi, la dimension diachronique de ce dialogue permet de mettre la pensée physiocrate à l'épreuve de la réalité contemporaine. Or, le caractère décidément spatial de ce dialogue a pour objectif de montrer qu'il y a, et qu'il y a toujours eu au sein de chaque géohistoire, des alternatives à l'économie meurtrière. Pour ce faire, nous commençons par examiner la manière dont les féminismes du Sud ancré expliquent la capture de l'*oikonomia* en tant que savoir-faire dont l'objet est la reproduction de la vie sociale par l'économie, et son exclusion de la sphère publique durant la modernité/colonialité. Ensuite, nous procédons à une analyse de la forme-pure des

économies des communautés rurales du Sud ancré, parce que celles-ci constituent le socle épistémologique à partir duquel les féministes du Sud ancré élaborent leurs théories. Cela nous permet de montrer que la forme cellulaire de ces économies est la Terre. Dans un troisième moment, nous analysons la proposition des *oikonomias* en clé féminine, que nous comprenons comme une alternative à l'économie de la croissance. Enfin, nous clôturons le chapitre par la proposition de principes généraux de ce qui pourrait être une œconomie de la Terre habitée, grâce à la mise en dialogue des pensées de la Terre du Sud ancré et des physiocrates.

Il ne s'agit donc pas ici d'instituer ni la physiocratie, ni les pensées de la Terre du Sud ancré comme *le* modèle à suivre, car cela impliquerait tout simplement de reproduire la logique coloniale de l'Un. Nous espérons seulement participer à faire pulluler les centres, tout en affirmant leur relation nécessaire. Car nous croyons qu'une authentique œconomie doit partir de la singularité de chaque économie particulière, toute en montrant qu'elle est en connexion avec l'œconomie de la terre entière. Grâce à l'instauration d'un tel dialogue, nous parvenons donc à proposer quelques principes pouvant contribuer à la transition, à nos yeux plus urgente que jamais, des économies meurtrières vers des *oikonomias* au service de la régénération de la vie. L'avantage d'une telle démarche se trouve alors dans le fait que ces principes ne sont pas déduits ni de l'ordre pur des raisons, ni d'une utopie purement imaginée, mais de pratiques ancrées dans les réalités des peuples. Ils sont par conséquent topiques au lieu d'être topologiques. Un tel dialogue peut ainsi nous aider à trouver les endroits historiques où le changement est possible grâce à la mise en place d'une « rationalité topologique ou de position qui implique la réciprocité des perspectives »³². Ainsi, nous cherchons à contribuer au projet de « mondialisation de l'économie », qui ne peut avoir lieu qu'à travers la co-construction d'une « œconomie de la terre habitée »³³.

³² Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, op. cit., p. 85 ; Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit.

³³ Nous empruntons cette expression à F. Eboussi Boulaga. Fabien EBOUSSI BOULAGA, « La fabrique de l'émergence et d'autres slogans », présenté à Séminaire « Penser les décolonisations », Université de Toulouse Jean Jaurès, 2016.

Liminaire méthodologique

L'état de l'art. De la physiocratie et ses lecteurs

La physiocratie, mère de l'économie libérale ? Sur quelques problèmes d'interprétation

Les physiocrates sont communément reconnus dans l'histoire comme les précurseurs de la science économique, voire même comme les fondateurs d'un domaine particulier du savoir avec des lois spécifiques¹. On sait que les discussions concernant la meilleure façon de gérer les ressources étatiques étaient récurrentes au XVIII^{ème} siècle². Mais il n'en demeure pas moins que les physiocrates sont les premiers à opérer le passage « d'un ensemble d'observations plus ou moins dispersées [...], à l'idée d'un tout organisé, ordonné, d'un système global d'interrelations englobant tout le domaine »³, de telle sorte qu'ils ont ouvert une nouvelle sphère théorique. La lecture de Marx a joué un rôle incontournable dans cette interprétation. Dans le livre IV du *Capital*, c'est en effet lui qui crédite Quesnay d'être passé de l'analyse de la circulation des richesses à celle de la production,⁴ « et d'avoir présenté, dans le *Tableau économique*, le premier schéma global de reproduction de l'économie »⁵.

Pourtant, comme l'explique Catherine Larrère, le statut qu'on donne aux physiocrates en tant que pères de l'économie complexifie plus les choses qu'il ne les éclaire. On finit en effet par projeter sur le passé les caractéristiques qui définissent l'économie à l'heure actuelle⁶, et notamment l'économie libérale⁷. Mais une telle lecture fait l'impasse sur le fait que l'histoire ne se déploie pas de manière progressive, qu'il y a des ruptures qui interviennent de manière décisive dans la structuration du savoir, et qu'au sein d'une même époque, différents ordres épistémiques peuvent coexister et s'affronter. Cette idée, certainement valable pour toutes les époques, l'est *a fortiori* dans le cas de la

¹ Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, vol. I, Paris, Éditions Sociales, 1974, trad. de Gilbert BADIA, Jean-Pierre BRIAND, Georges HAJDU-VILLA, et al.

² Comme l'attestent les œuvres de Petty, Vauban, Boisguillebert ou Cantillon.

³ Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, n° 44, 2014, p. 13.

⁴ Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, op. cit., chap. 2.

⁵ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ Pour cette conception, l'économie est une sphère déconnectée du politique et régie par des lois universelles, qui sont celles du marché. POLANYI

physiocratie⁸. Le basculement de l'ordre géopolitique au XVIII^{ème} siècle produit des changements inouïs au sein de l'organisation sociale des pays européens, ainsi que des contestations dans les sphères les plus variées : révoltes populaires, controverses acharnées parmi les savants, entre autres.

Cette manière traditionnelle de comprendre la physiocratie relève d'une compréhension linéaire de l'histoire qui se révèle hautement problématique, dans la mesure où elle comprend l'économie comme un champ évolutif et sans contradictions. Les théories qui nous sont contemporaines sont évaluées comme étant plus développées et donc plus proches de la « vérité ». Cela explique pourquoi, au sein de l'histoire économique, il est devenu un lieu commun de dire que les physiocrates ne se seraient pas aperçus qu'en réalité ce ne serait pas la terre qui produit les richesses mais le travail humain, comme le feront Adam Smith ou David Ricardo⁹. Ce type d'argumentation prévient d'emblée la discussion d'un des problèmes à traiter, à savoir celui d'examiner si les physiocrates n'opéraient pas avec des conceptions divergentes des notions de l'économie moderne en ce qui concerne la richesse, le travail, et, de manière plus générale, la nature et le lieu de l'être humain au sein du cosmos.

Selon Larrère, « [l]'erreur propre à l'histoire de la pensée économique a été d'interpréter l'affirmation d'autonomie, caractéristique de l'émergence d'un discours économique, comme un projet de spécialisation »¹⁰. Il s'agit là d'une erreur, dans la mesure où les physiocrates ne conçoivent pas l'économie comme un savoir isolée de la totalité sociale. Bien au contraire, ils définissent la science qu'ils entendent créer comme une science du gouvernement à la fois politique et moral. C'est pourquoi Larrère conclut que les physiocrates « ont certainement voulu changer la modalité de la politique, en la faisant relever de la science, et non de la décision, [...] mais ils n'ont pas modifié la

⁸ Enrique DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, op. cit. ; Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit.

⁹ On trouve cette idée dans presque toutes les histoires de l'économie que ce soit des auteurs d'une tradition politique de droite ou de gauche. A cet égard voir : Joseph Alois SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, vol. I, 2004, trad. de Jean-Claude CASANOVA, Raymond BARRE.; François FOURQUET, *Richesse et puissance: une généalogie de la valeur, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, La Découverte, 2002. Pour une conception plus nuancée et qui vise à faire ressortir les ruptures du champs sémantique pour une lecture de l'histoire de l'économie politique à partir d'une perspective sociologique voir : Celestin BOUGLE, *Socialismes français. Du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle »* [en ligne], op. cit., pour une lecture de l'économie politique et son rapport avec les science de la biologie et la thermodynamique : Kenneth M. STOKES, *Man and the biosphere: toward a coevolutionary economy*, Armonk, NY, Sharpe, 1994. Pour une lecture qui rapproche les physiocrates de la pensée de Thomas d'Aquin voir : Max BEER, *An Inquiry into Physiocracy*, Londres, Georges Allen and Unwin, 1939.

¹⁰ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 6.

délimitation. Ils [...] ont toujours à faire au corps politique »¹¹. La lecture de Larrère est en effet déterminante pour comprendre la pensée physiocrate, parce qu'elle rappelle que « [f]aire de l'économie, en France, au XVIII^{ème} siècle, est faire de la politique »¹² et que, par conséquent, l'interprétation des thèses économiques de cette école doit être effectuée à la lumière de ses postulats politiques et de son contexte historique. Larrère est ainsi parvenue à problématiser l'interprétation purement économiciste des physiocrates, en détournant l'attention de ses lecteurs vers la notion quesnaysienne du droit naturel, servant chez eux à articuler économie et politique¹³.

Mais Larrère n'a pas été la première chercheuse à avoir attiré l'attention sur l'importance conceptuelle de la notion de droit naturel dans le système physiocrate. En effet, l'école du libéralisme économique au Japon avait déjà montré l'importance d'une telle notion dans le système physiocrate. Nous pensons ici notamment aux analyses d'Akiteru Kubota sur le monde physique et le monde éthique chez Quesnay¹⁴. En 1948, l'économiste japonais suggéra ainsi qu'à l'arrière-plan de la pensée économique physiocrate se trouve l'occasionalisme de Malebranche¹⁵. Cette idée a par la suite été reprise par C. Larrère¹⁶, R. Dupuy¹⁷ et G. Agamben¹⁸, renforçant l'interprétation rationaliste de la pensée quesnaysienne et son rapprochement au capitalisme agraire. À la suite de ces interprètes, nous considérons qu'il est indéniable que la notion physiocrate de droit naturel demeure un incontournable pour comprendre les postulats économiques de cette école. Mais ce qui est objet de controverse est la signification de ce terme, ainsi que la tradition dans laquelle il s'inscrit. Car au XVIII^{ème} siècle, le droit naturel est devenu un mot-valise, employé pour défendre les prétentions les plus variées. Une fois que l'on a pris conscience qu'A. Kubota appartenait à l'école libérale japonaise, sa manière d'inscrire la pensée de Quesnay dans la tradition du rationalisme moderne apparaît sous

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹² *Ibid.*

¹³ Nous trouverons une continuation de cette lecture chez R. Dupuis.

¹⁴ Pour un résumé de la réception de la Physiocratie au Japon, notamment jusqu'à 1950, voir : Taro SAKATA, Teruo WATANABE, « Les études physiocratiques au Japon », *Population*, vol. 6, n° 32, 1977.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1299 ; Akiteru KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, vol. I, Paris, INED, 1958.

¹⁶ Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, vol. 26, 1994.

¹⁷ Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, vol. 12, n° 1, 2011.

¹⁸ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, Paris, Seuil, 2008, trad. de Joël GAYRAUD, Martin RUEFF, p. 413 et suiv. Sans doute plus grave encore, l'ontologie heideggérienne du philosophe italien l'empêche de reconnaître l'existence des ruptures et des divergences au sein de la théologie chrétienne par rapport au terme *oikonomia*, qui ont eu des implications majeures sur la conception physiocrate de l'économie.

un nouveau jour. Cette idée, qui ne s'est à ce jour pas trouvée remise en question par les interprètes européens, est ce que nous proposons d'examiner dans notre travail de thèse. Pour ce faire, nous analyserons les références aux auteurs anciens dans les textes de Quesnay, ainsi que les résonnances conceptuelles qui existent avec ceux-ci.

Les travaux portant sur ses fondements épistémologiques ont également été importants dans l'interprétation de la physiocratie. Elizabeth Fox-Genovese et Stephen Gudeman poursuivent l'hypothèse suivant laquelle Quesnay et ses disciples ont été influencés par la théorie de la connaissance de Locke, ainsi que par sa théorie de la propriété¹⁹. Mais comme C. Larrère l'a bien montré, la structure argumentative qui fonde la pensée lockéenne, le *workship model*, ne se trouve nullement chez les physiocrates. Selon l'auteure française, l'homme est bien envisagé comme un être de la nature chez Quesnay, alors que pour Locke, l'être humain se sépare de la nature pour se poser comme créateur, grâce à une analogie établie entre l'homme et Dieu²⁰. Jessica Riskin a de son côté ouvert une nouvelle lecture de l'épistémologie physiocrate, montrant, contre E. Fox-Genovese, que le naturalisme des physiocrates ne va pas de soi, dans la mesure où « les méthodes de la science naturelle étaient eux-mêmes sujet d'une vive controverse » au XVIII^{ème} siècle²¹. Pour cette auteure, les physiocrates s'inscrivent dans un courant de pensée anticartésien, qu'elle désigne « [d'] empirisme sentimental »²², et pour lequel la connaissance n'est pas simplement fondée dans la sensation physique, mais aussi dans le sentiment moral, de telle sorte que la connaissance résulte de « l'union de l'expérience et de l'émotion »²³. Cette lecture a le mérite de mettre en lumière l'écart existant entre la physiocratie et les théories mécanicistes de l'époque, dans la mesure où elle souligne le caractère non-dualiste de la notion d'expérience, centrale dans l'épistémologie quesnaysienne. Toutefois, J. Riskin fait abstraction du pilier normatif de la physiocratie, la *phusis*. Ce faisant, l'historienne états-unienne met de côté la dimension matérialiste de l'épistémologie physiocrate, renvoyant l'épistémologie quesnaysienne à une

¹⁹ Elizabeth FOX-GENOVESE, *The origins of physiocracy: economic revolution and social order in eighteenth-century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1976 ; Stephen F. GUDEMAN, « Physiocracy: A Natural Economics », *American Ethnologist*, vol. 7, n° 2, 1980.

²⁰ Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit., p. 131-132.

²¹ Notre traduction. Jessica RISKIN, « The "Spirit of System" and the Fortunes of Physiocracy », dans Margaret SCHABAS et Neil DE MARCHI (éds.), *Oeconomies in the Age of Newton*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 43.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

dimension purement subjective, que pourtant Quesnay entend briser à travers sa notion de droit naturel.

Nous souscrivons pleinement les remarques herméneutiques proposées par C. Larrère, tout en parvenant à des conclusions différentes, et même opposées. En effet, il nous semble qu'afin de comprendre la physiocratie, il est nécessaire de comprendre le rapport que ce courant a entretenu avec les autres écoles d'économie de son époque. À cet égard, l'étude monumentale de G. Weulersse est un outil indispensable, parce qu'elle montre les origines lointaines de la physiocratie. En effet, Weulersse met en lumière ce qui a opposé les physiocrates et leurs antécresseurs à Jean Baptiste Colbert, ainsi que le rapport et les divergences avec le système de Law. Cette étude offre en outre le grand avantage de retracer l'émergence, l'évolution et le déclin de la physiocratie grâce à l'explication contextuelle des ouvrages de l'école, en parcourant notamment la période qui va de 1756 à 1770. Ainsi, G. Weulersse montre la censure politique à laquelle Quesnay et Mirabeau ont été soumis à cause de la publication de leurs ouvrages²⁴. De plus, son travail permet de comprendre que les ouvrages fondateurs de cette école, qui sont en même temps les ouvrages les plus critiques²⁵, ont tous été publiés entre 1756 et 1764. En effet, Le Trosne, Dupont de Nemours et Mercier de la Rivière rejoignent l'école qu'en 1764, ce qui constitue un indice majeur à l'heure d'interpréter les textes physiocrates. Un tel survol historique permet, en effet, de répondre à la question centrale de « qui étaient les physiocrates ? »²⁶. À partir de l'étude de Weulersse, nous soutiendrons ainsi que les thèses proprement physiocrates sont celles proposées par Quesnay et Mirabeau. Il devient alors possible d'examiner aussi bien les variations que leurs disciples ont introduits à la physiocratie, que le caractère authentiquement physiocrate de leurs ouvrages.

²⁴ Nous pensons notamment à l'emprisonnement de Mirabeau à cause de son ouvrage *Théorie de l'impôt* et à l'impossibilité de Quesnay de publier des articles.

²⁵ Nous pensons notamment aux articles « Fermiers » et « Grains », publiés par Quesnay dans l'*Encyclopédie*, ainsi qu'aux livres *Philosophie rurale* et *Théorie de l'impôt* de Mirabeau. François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888 ; François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, vol. 1, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888 ; Etienne BAUER, « L'article "Hommes" de François Quesnay », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908 ; Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, 1760 ; Victor Riquetti 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, Libraires Associés, 1763.

²⁶ Liana VARDI, *The Physiocrats and the World of the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 1-22.

Cette distinction entre les thèses quesnaysiennes et les thèses de leurs disciples permet en outre de résoudre une série de contradictions qu'on peut trouver au sein de la philosophie politique contemporaine. Nous pensons notamment à l'interprétation foucauldienne de la physiocratie. Malgré la mise en lumière de l'appartenance de la physiocratie à une épistémè différente de celle de Ricardo à laquelle M. Foucault (qui s'appuie sur les études de Weulersse) parvient dans ses cours au Collège de France, le philosophe fait néanmoins des physiocrates les précurseurs de la biopolitique. Comme nous allons montrer dans ce qui suit, et bien que cette interprétation puisse être juste pour le cas de Le Trosne (le physiocrate sur lequel Foucault fonde son analyse dans *Sécurité, territoire et population*), une telle lecture s'avère problématique lorsqu'on s'intéresse aux ouvrages de Mirabeau et de Quesnay.

Cependant, les travaux de G. Weulersse, tout comme ceux effectuées par C. Larrère, l'école de Japon et les approches épistémologiques de la physiocratie ont deux limites du point de vue de notre étude. Tout d'abord, ils analysent la physiocratie à partir d'une perspective purement intra-européenne, qui manque de prendre en compte l'histoire coloniale. Ils font ainsi abstraction du fait que la critique adressée par Quesnay et Mirabeau aux théories mercantilistes impliquait une critique des dispositifs ayant rendus possibles la montée en puissance de la France comme puissance coloniale. Concernant les fondements philosophiques, ces études se donnent en outre comme cadre interprétatif pour lire la physiocratie la science et l'ontologie modernes, sans jamais interroger la possible influence des traditions ancienne ou médiévale chez ces auteurs. À notre connaissance, il n'existent en effet que trois auteurs qui se sont attachés à montrer les origines non-modernes de la pensée physiocratique : **1)** Luiz Monzani, qui évoque dans un article paru en 2014 l'influence de la pensée de Saint Augustin, sans pour autant approfondir cette idée²⁷ ; **2)** Max Beer, qui s'attache à montrer l'influence de la pensée de Thomas d'Aquin chez Quesnay²⁸ ; et **3)** l'interprétation effectuée par Paul Christensen qui soulève l'influence de la pensée hippocratique chez Quesnay²⁹. Dans le cadre de ce travail, nous reprenons à notre compte certain des thèses proposées par ces auteurs, mais

²⁷ Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, op. cit.

²⁸ Max BEER, *An Inquiry into Physiocracy*, op. cit.

²⁹ Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »* ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

nous considérons comme problématique le fait que leur lecture fasse abstraction du contexte colonial qui informe pourtant la pensée quesnaysienne.

A cet égard, Louis-Philippe May, Florence Gauthier, Pierre Le Masne, Robert Grove et Santiago Castro-Gómez ont proposé des lectures de la physiocratie prenant en compte le fait colonial, tout en arrivant à des conclusions diamétralement opposées. En 1975, L.P May a publié le mémoire rédigé par Mercier de la Rivière sur ses années comme intendant à Martinique (1759-1764)³⁰. Il y formule l'hypothèse que l'expérience coloniale aurait informé la théorie politique que de la Rivière formulera sous l'influence de Quesnay à son retour en France. De manière similaire, F. Gauthier suggère que la physiocratie a contribué au codage économique-politique du pouvoir plantocratique, en prenant comme objet d'analyse l'expérience coloniale de Mercier de la Rivière et son ouvrage *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, publié en 1767³¹. Gauthier a raison de souligner la position esclavagiste de cet auteur. Cependant, comme l'a montré Pierre Le Masne, sa thèse est fondée sur « une erreur historique profonde »³², tout comme d'ailleurs celle de L.P. May. En effet, les textes explicitement économiques de Quesnay n'apparaissent qu'en 1757, alors que sa théorie ontologique et épistémologique est publiée bien avant cela, à savoir en 1736 avec son *Essai physique sur l'œconomie animale*. À ce moment, Mercier de la Rivière n'a pas encore rencontré Quesnay, ce qu'il ne fera que vers le déclin du mouvement physiocratique. Ainsi, l'idée selon laquelle Mercier de la Rivière serait à considérer comme le fondateur de l'école physiocratique est tout simplement fausse.

La lecture proposée par P. Le Masne nous semble plus intéressante à cet égard. Contre la thèse de F. Gauthier, qu'il juge trop unilatérale, l'économiste français souligne la diversité des positions au sein de l'école en ce qui concerne le système colonial. Dans un article paru en 2013, il « montre l'opposition générale des Physiocrates [sic.] à l'infériorisation mercantiliste des colonies »³³. Il souligne alors la position anti-esclavagiste de certains d'entre eux, tout en signalant ceux qui ont au contraire contribué

³⁰ Pierre-Paul LE MERCIER DE LA RIVIERE, *Le Mercier de la Rivière. Mémoires et textes inédits sur le gouvernement économique des Antilles.*, Paris, CNRS, 1978.

³¹ Florence GAUTHIER, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique », *Actuel Marx*, vol. 32, n° 2, 2002 ; Florence GAUTHIER, « Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 2, n° 20, 2004.

³² Pierre LE MASNE, « Les économistes et les colonies » [en ligne], dans , présenté à Journée d'étude de l'ACGEPE, Martinique, 2013, p. 20, URL : http://www.charlesgide.fr/sites/default/files/upload/journeesGide/2013/le_masne.pdf, consulté le 11 avril 2020.

³³ *Ibid.*, p. 1.

à la reproduction d'un tel système, montrant enfin la contradiction que ces positions esclavagistes entretiennent avec les thèses quesnaysiennes centrales.

Dans une veine similaire à celle de Le Masne, quoique d'une perspective de l'histoire de l'écologie, l'historien R. Grove a mis en lumière l'énorme écart qui a existé entre l'administration de l'intendant Pierre Poivre à l'île Maurice d'un côté, influencé par la pensée de Quesnay, et la gestion des colonies mis en place par les adeptes du mercantilisme de l'autre. Au sein d'une histoire de spoliation et d'irruption de la situation d'homéostasie imposées à des sociétés non européennes et leurs milieux à cause de la colonisation, la gestion de Poivre a certainement constitué une exception. Selon R. Grove, c'est la manière physiocrate de comprendre le rapport humain-terre qui a contribué à la prise de conscience, par Poivre, de l'impact de l'être humain sur l'environnement³⁴. Les interprétations de Le Masne et de R. Grove constituent ainsi un bon plan de route dans l'interprétation de la physiocratie. Cependant, elles n'interrogent pas les fondements philosophiques pouvant expliquer la position anticoloniale des fondateurs de la physiocratie, tout comme elle n'examinent guère le rapport que Quesnay et Mirabeau établissent entre le système colonial et la destruction de l'économie rurale en France.

Le philosophe colombien S. Castro-Gómez effectue une intéressante, quoique brève analyse de la réception des idées physiocrates au sein des intellectuels *criollos* de la vice-royauté de la Nouvelle Grenade³⁵. Son travail offre certes l'intérêt de mettre en lumière l'usage colonial des thèses physiocrates, mais ne différencie pas entre les thèses originales de Quesnay d'une part, et leur interprétation productionniste par les fonctionnaires espagnols Floridablanca, Jovellanos et Campomanes de l'autre. Ainsi, cette lecture fait par exemple de Turgot un physiocrate, alors que ce dernier avait été fortement influencé par l'école de Gournay, défenseur du doux commerce et ennemi théorique de la physiocratie. Castro-Gómez manque en outre de voir qu'il y a eu une autre réception de la pensée de Quesnay dans les colonies américaines, et qui n'a pas été médiée par l'interprétation des économistes espagnols. Cette réception est passée par la traduction des œuvres de Quesnay de Manuel Belgrano, indigéniste et leader de l'indépendance argentine.

³⁴ Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit., chap. 5.

³⁵ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit., chap. 5.

Si les historiens de l'économie ont largement contribué à construire cette vision unilinéaire de l'histoire, d'autres ont eu moins de mal à indiquer la difficulté de ranger les physiocrates du côté des économistes modernes bourgeois. En dépit du fait qu'il finit par les inscrire dans une histoire linéaire de l'économie politique, Karl Marx le premier a soulevé la difficulté de faire des physiocrates tout simplement des économistes bourgeois. Dans le deuxième chapitre de *Théories sur la plus-value*, il met en évidence non seulement le fait que les physiocrates ont déplacé les analyses économiques de la sphère de la circulation vers celle de la production, mais aussi l'écart qui existe entre leur conception de la nature de la valeur et celle des économistes bourgeois³⁶. Marx souligne le fait que pour les physiocrates, la valeur ne résulte point de la simple activité humaine (le travail). Bien plutôt, d'un point de vue physiocrates la valeur est composée de « la terre, la nature, la matière et les différentes modifications de celle-ci »³⁷. Il a bien saisi que la théorie de la valeur physiocrate n'est pas une théorie de la valeur de change, mais de la valeur d'usage. Mais il finit toutefois par inscrire les physiocrates dans la tradition des théories bourgeoises. Cela peut tout d'abord s'expliquer par ce qu'il fait abstraction de l'ontologie politique de la pensée quesnaysienne. Cela conduit Marx à affirmer que l'agriculture ne sert pour les physiocrates qu'à augmenter la matière, comme s'il s'agissait d'une simple matière morte, alors que la nature est pour Quesnay et Mirabeau une matière vivante, sacrée de surcroît. Marx s'appuie ensuite sur la critique que Mirabeau adresse à l'égard de l'intérêt d'argent, parce qu'il y voit « une usure contre nature »³⁸. Mais au moment d'évoquer cette dimension critique, il se tourne néanmoins vers Turgot, en affirmant que les physiocrates finissent par justifier le capitalisme financier. Or, alors même que Turgot a été influencé par Quesnay, il a tout autant été le disciple de Gournay³⁹. Ces malentendus ne peuvent alors s'expliquer que par la compréhension évolutive de la science dans laquelle s'inscrit la pensée de Marx.

À cet égard, Célestin Bouglé a bien mis en lumière le fait que l'idée de richesse des physiocrates appartient à une conception tout à fait différente de celle partagée aussi bien par les économistes bourgeois, que par les penseurs socialistes du XIX^{ème} siècle. Selon Bouglé, l'économie des théoriciens socialistes est axée sur l'industrie et l'idée du travail

³⁶ Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, op. cit., p. 31-62.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁸ *Ibid.*, p. 34.

³⁹ *Ibid.*

humain : « nous sommes ici en pleine “ponocratie”, aux antipodes de la physiocratie. La religion du travail, *ponos*, a remplacé le culte de la *phusis*, la nature productrice »⁴⁰. Cette idée entre alors dans une certaine résonance avec l’archéologie de la pensée moderne entreprise par Foucault. Pour l’auteur de *Les mots et les choses*, l’analyse des richesses de l’âge classique, dans laquelle s’insèrent les physiocrates, et le discours de l’économie de l’âge moderne, qui prend son essor avec Ricardo, appartiennent bien à deux épistémès différentes. En faisant du travail la source de toute valeur, l’économiste anglais articule l’économie sur un temps historique continu, faisant de la terre une entité inerte et avare⁴¹.

Karl Polanyi affirme quant à lui que la qualification des physiocrates de penseurs libéraux en raison de leur défense de la politique de « laissez faire » est « complètement anhistorique » et « fantastique », car « tout ce que les physiocrates demandaient dans le cadre d’un monde mercantiliste, c’était l’exportation du grain, afin d’assurer un meilleur revenu pour les fermiers, les métayers et les propriétaires terrains »⁴².

De manière similaire, l’auteur de l’économie écologique José Manuel Naredo explique que la physiocratie se différencie des conceptions classiques de l’économie en ceci qu’elle n’opère pas de clivage entre l’économie comme science de la production de richesses d’un côté, et l’écologie en tant que science de la nature de l’autre. L’absence de clivage entre ces deux sphères, qui se donne à voir dans le postulat théorique selon lequel la vraie richesse ne peut venir que de la terre, fait ainsi de la physiocratie une théorie dans laquelle la valeur n’est pas détachée de la matérialité et de la nature⁴³.

Cette idée résonne chez Masanobu Fukuoka, agriculteur japonais et auteur majeur de la permaculture, qui se définit volontiers comme physiocrate. Car à la suite des auteurs français, il considère l’agriculture comme constituant la branche principale de l’économie par-dessus le commerce⁴⁴, affirmant que la terre est la seule source des richesses.

Enfin, dans son livre sur le discours du développement et l’invention du Tiers monde, A. Escobar dédie une brève analyse à l’économie physiocrate du XVIII^{ème} siècle. À la suite des analyses effectués par S. Gudeman et A. Rivera portant sur les économies

⁴⁰ Celestin BOUGLE, *Socialismes français. Du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle »* [en ligne], *op. cit.*, p. 23-24.

⁴¹ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, *op. cit.*, p. 268-271.

⁴² Notre traduction. Karl POLANYI, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, *op. cit.*, p. 141-142.

⁴³ José Manuel NAREDO, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscrits*, *op. cit.*

⁴⁴ Masanobu FUKUOKA, *L’agriculture naturelle. Art du non-faire. Theorie et pratique pour une philosophie verte*, trad. de T. PIELAT, p. 35.

paysannes de la Colombie et la pensée de Quesnay⁴⁵, l'anthropologue colombien décèle dans la physiocratie une exception par rapport aux forces économiques fondées sur la croissance et l'anthropocentrisme. Il n'approfondit malheureusement pas cette idée, ne parvenant pas à interroger la critique que les fondateurs de cette école ont adressé aux principes mercantilistes de leur époque.

Considérations au sujet d'une contradiction flagrante. L'occultation des textes physiocrates

Comment est-il possible d'expliquer des interprétations si divergentes ? Force est de constater que les malentendus dans lesquels la physiocratie s'est trouvée prise ne relèvent pas exclusivement des choix herméneutiques de ses interprètes. Ils s'expliquent aussi par la lecture conservatrice que les disciples de Quesnay et Mirabeau ont faite des thèses physiocrates. En effet, nous savons aujourd'hui que Dupont de Nemours a occulté quatre manuscrits hautement critiques rédigés par Quesnay, à savoir « Fonctions de l'âme », « Impôts », « Hommes » et « Observations sur l'intérêt de l'argent », lesquels sont demeurés inédits jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Ces articles devaient paraître dans l'*Encyclopédie*⁴⁶. Mais dans la mesure où la publication de cette dernière avait été interdite en 1757, Quesnay avait par prudence préféré attendre pour leur publication. C'est pourquoi il avait finalement décidé de remettre ses articles à Dupont de Nemours, qui lui avait promis de les publier dans le journal de la physiocratie *Les Ephémérides du citoyen*. Or ce dernier n'a pas tenu sa promesse. Ainsi, dans l'édition de 1765 de l'*Encyclopédie*, l'entrée « Hommes » de Quesnay fut remplacé par un article portant le même nom, mais rédigé par Diderot, ainsi que par l'entrée intitulée « Population » de D'Amilaville⁴⁷. Le manuscrit de Quesnay avait été donné par Nemours à Théophile

⁴⁵ Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1990.

⁴⁶ Etienne BAUER, « L'article « Hommes » de François Quesnay », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit. ; Gustave SCHELLE, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908.

⁴⁷ Contre les idées soutenues par Quesnay, ces articles s'accordaient avec les thèses populationnistes propres au mercantilisme, voyant dans l'accroissement ou le rétrécissement la cause de la richesse ou de son dépérissement. Au lieu de cela, Quesnay affirmait que le décroissement de la population n'était pas la cause de l'appauvrissement, mais bien au contraire le symptôme des dérèglements politiques, tels le luxe, les dépenses militaires, et la « dépréciation des produits de l'agriculture par la police des grains » Etienne BAUER, « L'article « Hommes » de François Quesnay », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 4-5. Quesnay critiquait de manière acharnée la politique mercantiliste présumant que l'aisance du peuple le conduit à la paresse, et affirmait l'exacte opposé, à savoir qu'une société ne peut fleurir que là où les besoins de tous ces membres sont satisfaites en conditions d'abondance. *Ibid.*

Mandar, avant de tomber finalement en la possession de la Bibliothèque Nationale de France. Il ne vit le jour qu'en 1908, grâce à la publication de Bauer⁴⁸.

L'article « Observations sur l'intérêt de l'argent » eut une histoire similaire. Dans cet article, Quesnay s'opposait à la tendance économique soutenue par l'école du doux commerce, selon laquelle on ne devait imposer aucun type de limite à l'intérêt. Quesnay au contraire affirmait que l'intérêt du prêt d'argent a manifestement des bornes matérielles, à savoir l'excédent produit par l'agriculture (ou le produit net), de telle sorte que les lois du souverain doivent réprimer les pratiques injustes qui excèdent une telle limite⁴⁹. Ainsi s'est-il montré critique à l'égard d'un des mécanismes ayant rendu possible le développement du capitalisme financier. Par la suite, les disciples de Quesnay ont préféré abandonner « les règlementations émises par le Docteur [Quesnay] au sujet de l'intérêt »⁵⁰ et ont décidé de ne pas publier l'article de leur maître.

Une histoire similaire est celle de l'article « Impôts ». Ici se trouvent déjà les piliers du système fiscal qui sera développé par la suite par le seul disciple de Quesnay authentiquement physiocrate, Mirabeau, à savoir l'obligation d'imposer non pas les cultivateurs, mais les propriétaires des terres de manière directe. Cette idée allait à l'encontre des mesures fiscales encouragées par les ministres français, qui avaient l'habitude d'accorder des privilèges aux propriétaires fonciers. Comme l'explique H. Lüthy, la radicalité de la théorie fiscale de Quesnay et Mirabeau a sans doute effrayé ses disciples, de telle sorte que non seulement de se contenter d'occulter l'article de Quesnay sur l'impôt, ils ont tenté de brouiller les distinctions entre les propriétaires des terres et les cultivateurs « en déguisant les seigneurs et les princes d'église en agriculteurs honoraires », rendant « absurde » la doctrine physiocrate par « cette seule et unique tricherie »⁵¹. Cette occultation de l'article « Impôts » ainsi que la mauvaise interprétation du système fiscal proposé par Quesnay et Mirabeau, qui visait à taxer les propriétaires des moyens de production afin d'éviter l'accumulation des richesses, signifient l'occultation du principe de réciprocité. Aux yeux des pères de la physiocratie, ce dernier devait guider la politique économique.

⁴⁸ Etienne BAUER, « L'article « Hommes » de François Quesnay », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 3.

⁴⁹ François QUESNAY, « Observations sur l'intérêt de l'argent », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888.

⁵⁰ Gustave SCHELLE, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 138.

⁵¹ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 21 (note de bas de page 2).

La généalogie foucaldienne au service de la perspective décoloniale

Afin de répondre à la question portant sur la transformation de l'*œconomia*, d'un savoir qui nourrit la vie en un savoir-pouvoir qui produit la mort, nous souhaitons effectuer une généalogie du discours économique qui en interroge les origines modernes. Cela signifie d'adopter une démarche matérialiste et historique partant du postulat selon lequel l'objet d'analyse, l'économie, n'est pas doté d'une essence intemporelle, mais se trouve bien plutôt configurée et transformée au sein de relations sociales, qui en retour produisent des manières d'agir, de penser et de désirer. Cette première dimension devra se voir doublée d'une seconde, décoloniale. En effet, seule l'adoption d'une perspective décoloniale permettra de dévoiler l'appartenance de la physiocratie à une épistémè non moderne, ainsi que la portée critique de celle-ci vis-à-vis du système colonial⁵². Cette approche postule en effet que la Conquête des Amériques a rendu possible l'émergence de la modernité avec ses institutions (politiques, économiques, sociales), ses subjectivités et sa manière singulière de se rapporter à l'Autre. 1492 est donc conçu comme un événement fondateur de la modernité qu'il s'agit de prendre au sérieux au niveau de la pensée.

Pourquoi devoir devenir généalogiste ?

Dans son texte *Qu'est-ce que les Lumières ?* de 1984, M. Foucault présente l'*ethos* philosophique comme une attitude qui consiste « dans une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes »⁵³. Sa méthode est l'archéologie, sa finalité la réalisation d'une généalogie, c'est-à-dire l'ouverture de la possibilité de « ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »⁵⁴. Au lieu de chercher des « structures formelles qui ont valeur universelle »⁵⁵, comme le ferait la critique transcendantale kantienne, l'archéologie procède à partir de l'analyse des discours qui nous constituent, les traitant comme des *événements* historiques. Au lieu de présupposer une force unificatrice qui traverserait toute l'histoire, l'archéologie part donc du disparate historique et du discontinu. Grâce au travail d'archives, à partir de ce qui est

⁵² Par « décoloniale » nous désignons non seulement le projet latino-américain *Modernité/colonialité-décolonialité*, mais également le champ théorique plus vaste qui thématise le fait colonial, ses dispositifs et les manières de ré-exister inventés par les peuples colonisés. Cela inclut la pensée anticoloniale, africaine et décoloniale latino-américaine.

⁵³ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans Daniel DEFERT et François EWALD (éds.), *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 1392-1393.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1393.

⁵⁵ *Ibid.*

dit, l'archéologie dégage la logique interne qui y est à l'œuvre dans les énoncés, sans jamais être explicitement dite, montrant « les formes de rationalités qui organisent les manières de faire »⁵⁶, ainsi que les « jeux stratégiques des libertés »⁵⁷. En d'autres termes, l'archéologie fait ressortir l'épistémè constitutive d'une époque donnée.

Le travail généalogique sur les archives permet ainsi de démystifier ce qui « nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire »⁵⁸, en mettant au contraire en lumière sa dimension contingente et son caractère arbitraire. La généalogie s'interroge ainsi sur la contingence de l'origine, non pas pour expliquer et justifier le présent en vertu du passé, mais bien plutôt pour défaire la légitimité de ce que nous sommes. Ainsi parvient-elle à montrer que notre mode de vie, les institutions qui nous gouvernent, les préjugés qui nous traversent et les désirs qui nous animent ne sont rien de plus que des constructions historiques exprimant une lutte de forces, et apparaissant à nos yeux comme des essences en raison seulement du travail effectué par la tradition. Dans un geste historico-critique, la pensée généalogique s'interroge donc sur les tournants de l'histoire et les implications de ces ruptures, ainsi que sur les processus grâce auxquels les êtres humains en viennent à croire qu'ils sont, et ont inlassablement toujours été, les mêmes.

En cela, la généalogie foucauldienne comporte une tâche libératrice, qui s'effectue à travers un travail du négatif, et qui vise à enclencher un processus de « désubjectivation »⁵⁹. Mais Foucault est bien conscient que de se contenter de cela reviendrait à affirmer une liberté vide. C'est pourquoi il souligne que la critique doit également comporter une dimension expérimentale, voire positive. Une telle démarche demande de la prudence et de la sobriété, car une fois dénouée le caractère contingent de ce que nous sommes, il devient nécessaire de « se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement »⁶⁰. La démarche foucauldienne dénote ainsi un positionnement politique au sein de l'épistémologie, dans la mesure où la généalogie vise à sortir de la violence impliquée dans toute pratique ayant comme origine l'arbitraire. La méthode proposée par Foucault aboutit alors non

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1395.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1393.

⁵⁹ Pierre BUHLMANN, *La liberté de soi. Enquête croisée sur l'attitude critique chez Adorno et Foucault*, Université de Toulouse/ Université de Wuppertal, Toulouse, 2020, chap. 5-6 ; Judith BUTLER, « Whats is Critique? An Essay on Foucault's Virtue » [en ligne], 2001, URL : <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>, consulté le 1 octobre 2020.

⁶⁰ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans Daniel DEFERT et François EWALD (éds.), *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988, op. cit.*, p. 1393.

seulement à la nécessité d'un diagnostic du présent, mais permet en outre de brouiller les frontières tracées par une épistémè pour ouvrir la possibilité de leur franchissement.

Il reste toutefois à se demander comment il serait possible de franchir les limites, tout en demeurant d'un côté ou de l'autre de la ligne ? L'intérêt que revêt la méthode foucauldienne pour une pensée décoloniale se situe alors dans la manière qu'elle a d'échapper à la fausse alternative « du dehors ou du dedans », qui ne ferait que reproduire au niveau épistémique la structure dualiste de la colonialité⁶¹, pour la remplacer par un penser frontalier. Cependant, et malgré l'explication de Foucault que la critique exige une « attitude limite » qui demande d'« être aux frontières », l'auteur lui-même n'est jamais parvenu à franchir les limites de l'Occident. En termes épistémologiques, cela s'explique par le fait que la généalogie foucauldienne se borne à n'opérer que sur l'axe temporel. Or l'histoire coloniale nous montre précisément que cette histoire dont il est question constitue un système ouvert de *géo-histoires*, composé de discontinuités non seulement sur l'axe temporel, mais également sur l'axe spatial⁶². Afin de comprendre et ce que nous sommes, et la possibilité dont nous disposons d'être autrement, il est donc nécessaire de partir de cet événement majeur qui est 1492. C'est la raison pour laquelle nous avons décidé de procéder non simplement à une généalogie de l'économie, mais surtout à une généalogie de ce discours de savoir du point de vue *décolonial*.

Pour une critique radicale de la pensée. De la nécessité d'une approche décoloniale

Adopter une perspective décoloniale dans une démarche théorique signifie d'opérer un choix épistémologique singulier, qui a pour fondement une hypothèse d'ordre

⁶¹ F. Fanon a mis en lumière de manière exemplaire la constitution dualiste du système colonial. Les auteurs décoloniaux, tels que N. Maldonado-Torres, R. Segato ou A. Quijano ont approfondi cette idée dans leurs analyses.

⁶² Il est devenu un lieu commun d'affirmer que l'espace n'a été introduit dans la théorie sociale qu'à partir des années 70 avec le *Spatial Turn*, dont les figures représentatives sont D. Massey, D. Harvey et bien entendu H. Lefebvre. Doreen B. MASSEY, *For space*, London ; Thousand Oaks, Calif, SAGE, 2005 ; David HARVEY, *Spaces of Global Capitalism*, London ; New York, Verso, 2019 ; Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, 4. éd, Paris, Éd. Anthropos, 2000. Or, depuis le début du XX^{ème} siècle déjà, divers auteurs avaient effectué ce que Mignolo appelle une « fracture épistémique spatiale », donnant lieu à une authentique *géo-corps-politique*. Parmi ceux-ci se trouvent W.E.B. Du Bois, A. Césaire, et bien entendu F. Fanon. Walter D. MIGNOLO, « Frantz Fanon y la opción de colonial: el conocimiento y lo político », dans *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009 ; Walter D. MIGNOLO, Madina V. TLOSTANOVA, « Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n° 2, 2006. Fabien Eboussi Boulaga de son côté a proposé comme projet critique la formation d'une pensée spatiale, parce que celle-ci est le seul moyen épistémologique en mesure d'introduire la pluralité dans la pensée. Fabien EBOUSSI BOULAGA, Achille MBEMBE, Celestin MONGA, « "Nourrir les esprits" entretien d'Achille Mbembe et Celestin Monga avec Fabien Eboussi Boulaga » [en ligne], *Bonaberi*, 2006, URL : <https://www.bonaberi.com/article.php?aid=2434>, consulté le 19 novembre 2020.

historico-ontologique concrète, dans le but d'atteindre des objectifs spécifiques. Épouser une perspective décoloniale signifie alors avant tout d'abandonner le mythe de la science moderne qui identifie objectivité-neutralité et universalité⁶³, pour le remplacer par un discours ancré dans une géographie concrète, et qui part de l'expérience vécue des corps et des savoirs infériorisés en raison de leur caractère dysfonctionnel au projet historique d'accumulation des choses. Il s'agit, en d'autres termes, de prendre la parole à partir de l'extériorité du système, ce qui signifie de faire le choix politico-épistémologique pour les damnés⁶⁴. Ce choix n'est pas arbitraire, dans la mesure où il résulte du constat historique selon lequel la Conquête et le processus colonial qui s'est ensuivi, avec ses régimes d'esclavage et d'asservissement de l'être humain et de la Terre, ont joué un rôle fondateur dans l'avènement de l'histoire moderne.

La perspective décoloniale prend comme point de départ la thèse historico-ontologique selon laquelle la modernité et le capitalisme ne sont pas des phénomènes pouvant être expliqués par des causes intra-européennes. Contre les interprétations comprenant ces sous-systèmes comme des processus créés au sein de l'Europe, et qui se seraient ensuite étendus partout dans le monde sous la forme d'un processus civilisationnel, les auteurs décoloniaux soutiennent qu'il s'agit là de deux phénomènes s'étant produits en même temps et en corrélation directe avec l'événement qu'est 1492⁶⁵. Pour reprendre la belle formule d'A. Quijano, on peut affirmer que « l'Amérique a inventé l'Europe »⁶⁶, et ce non seulement dans le sens qu'elle a rendu possible l'accumulation dite « primitive » de capital, mais aussi dans le sens que « la nouveauté américaine déplace la tradition en Europe et fonde l'esprit de modernité en tant qu'il est tourné vers le futur »⁶⁷.

⁶³ Il s'agit d'abandonner ce que S. Castro Gómez appelle la *hybris du point zéro*, Avant Castro-Gómez, D. Haraway avait déjà dénoncé cette fausse croyance sous le nom de « the God trick », proposant comme alternative une épistémologie située. Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit. ; Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988.

⁶⁴ Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.

⁶⁵ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, op. cit. ; Arturo ESCOBAR, « Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American modernity/coloniality research program », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007 ; Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Bogotá/ Cauca, Universidad del Cauca/ Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

⁶⁶ Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, vol. 134, 1992.

⁶⁷ Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit., p. 96.

Une nouvelle forme de pouvoir, la colonialité du pouvoir, émerge désormais. Elle donne lieu à de nouvelles entités géopolitiques (l'Amérique, l'Europe), à de nouveaux dispositifs de pouvoir, tel le puissant dispositif de la race qui fait émerger des catégories ethniques auparavant inexistantes (le Blanc, l'Indien et le Noir), et à de nouvelles institutions politiques, comme par exemple l'État-nation, présentant des logiques de gouvernement à distance et des manières singulières de se rapporter au lieu⁶⁸. Ce régime de pouvoir est bâti sur un nouveau régime ontologique, le dualisme radical, qui produit à son tour des formes de sous-humanités, qui transforme de manière radicale les rapports entre les genres en instituant un patriarcat de haute intensité, et qui fait de la nature vivante une matière morte à dominer. Ainsi se produit pour la première fois dans l'histoire de l'humanité un système qui articule à échelle planétaire une hétérogénéité de sous-systèmes sous l'égide du capital, c'est-à-dire qui articule et produit des différences afin d'organiser l'exploitation du travail humain et de la nature dans le système-monde moderne⁶⁹.

C'est cette thèse d'ordre ontologico-historique qui permet aux auteurs décoloniaux de dégager la structure du pouvoir à partir de laquelle la modernité/colonialité se développe, à savoir l'occultation de l'Autre à partir du Même. Cette manière de comprendre l'histoire moderne « renverse l'ordre de significations »⁷⁰, réordonne l'histoire et resitue les sujets historiques, ouvrant ainsi la possibilité d'effectuer une réécriture de l'histoire à partir de cette nouvelle grille d'intelligibilité. La pensée décoloniale ne se borne donc nullement à étudier les cas exemplaires où le colonialisme en tant que système politique a effectivement eu lieu. Bien plutôt, la décolonialité constitue au contraire une véritable perspective épistémologique permettant d'inspecter sous un angle original la totalité de l'histoire moderne.

Par conséquent, l'éventuelle objection qu'on pourrait faire à notre thèse selon laquelle l'analyse d'une théorie issue de l'Europe, comme c'est le cas de la physiocratie, ne saurait être décoloniale en raison du lieu de provenance de l'objet à étudier, n'exprime qu'une mécompréhension de la proposition épistémologique que véhicule la décolonialité. Car si l'on prend au sérieux la thèse décoloniale selon laquelle il existe une matrice coloniale

⁶⁸ Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, *op. cit.* ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, *op. cit.*, p. 95 et suiv.

⁶⁹ Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, *op. cit.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 95.

constitutive de la modernité qui se caractérise par l'occultation de l'Autre à partir du Même, force est de conclure que l'occultation des histoires dysfonctionnelles au projet d'accumulation du capital n'a pas seulement opéré dans la sphère extra-européenne, mais constitue un schéma qui traverse également l'histoire européenne moderne⁷¹. Cette thèse épistémologique vient compléter la thèse historique du colonialisme intérieur, ainsi que l'idée d'ordre ontologique selon laquelle la société qui introduit dans l'être le rythme meurtrier de la violence en déshumanisant l'Autre, « tend objectivement à se transformer [elle-même] en bête »⁷². En se coupant d'une relation authentique avec autrui, c'est bien l'Europe qui se déshumanise. Par voie de conséquence, d'adopter une perspective décoloniale implique, dans le cadre de l'histoire européenne, de faire revenir à la mémoire collective ce qui a été forclos de son identité, à savoir la violence extrême contre l'Autre sur laquelle elle s'est fondée⁷³.

La démarche décoloniale comprend donc également des finalités thérapeutique, politique et ontologique. D'un côté, elle vise à transformer en agent de leur histoire les peuples écrasés par la violence coloniale, de l'autre, elle tente de ramener à la conscience de tous les peuples non-européens et européens touchés par la colonialité la violence fondatrice sur laquelle les différentes identités se sont construites, et qui a néanmoins été oubliée. Ce faisant, cette démarche vise à reconstituer et à soigner le tissu de la vie que la modernité/colonialité a déchiré, en défaisant les clôtures narcissiques pour redonner la place à la relation. En ce sens, la démarche décoloniale partage l'objectif de la généalogie foucaldienne, dans la mesure où toutes deux visent à déstabiliser les identités qu'on suppose toujours déjà données, pour laisser la place au possible.

La généalogie décoloniale

Il semblerait avoir une contradiction, lorsqu'on affirme vouloir employer la généalogie foucaldienne pour effectuer un travail visant à dévoiler ce qui a été occulté, dans la mesure où Foucault part du principe que tout est toujours dit. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Le point de vue décolonial nous permet en effet de comprendre combien il y a toujours de choses dites se trouvant néanmoins occultées. L'analyse des textes physiocrates nous permettra de montrer le caractère explicite de la

⁷¹ Cette thèse épistémique vient ainsi compléter la thèse historique du colonialisme interne.

⁷² Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1955, part. 2 ; Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 44 et suiv.

⁷³ Rita Laura SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2015, p. 18.

critique que Quesnay et Mirabeau formulent à l'égard des fondements ontologiques, politiques et économiques du mercantilisme (c'est-à-dire de la première étape de la colonialité), une dimension qui s'est trouvée entièrement voilée par la suite. Or, la thèse décoloniale selon laquelle l'occultation des alternatives au projet historique moderne d'accumulation de choses est un des dispositifs de pouvoirs les plus puissants de la constitution des identités modernes, ainsi que l'introduction de la dimension spatiale au sein de l'épistémologie, modifient de manière substantielle la façon d'effectuer la généalogie foucauldienne. Cette transformation s'articule selon deux dimensions.

Premièrement, la *manière* foucauldienne d'effectuer la critique subit une variation. Car si l'approche décoloniale coïncide avec Foucault dans l'idée qu'il est nécessaire de se placer aux frontières de ce qui nous a constitué comme sujets, voire de notre épistémè, cette démarche ne découle pas pour autant d'une pratique *auto-reflexive*, comme c'est le cas chez Foucault. L'approche décoloniale doit être déclenchée par la présence et l'interrogation de cet Autre sans cesse occulté, infériorisé et effacé de l'histoire moderne. Toutes les certitudes tremblent dans cette rencontre, et les sécurités ontologique, politique, spirituelle et épistémologique se désarment pour se laisser interroger. Il s'agit alors d'introduire la relation à l'Autre au niveau épistémologique, donnant lieu à une pensée du contact⁷⁴ qui s'oppose au narcissisme épistémologique de la modernité. Pour une perspective décoloniale, la critique doit en d'autres termes être politique et interculturelle, faute de quoi elle ne sera pas critique.

En interrogeant les discours modernes du point de vue de ce qu'E. Dussel appelle « l'extériorité du système moderne/colonial »⁷⁵, la généalogie en perspective décoloniale opère ainsi un décentrement permettant de lire sous un nouveau jour l'objet à analyser. Un tel exercice implique alors de se pencher sur nos propres histoires, afin de retrouver l'Autre qui nous est constitutif, mais qui a été réduit au silence. Cette tâche doit être entreprise non seulement par les damnés, mais tout aussi bien par les sociétés coloniales, dans la mesure où ce sont en réalité ces dernières qui se sont déshumanisées au cours du processus. La notion de limite prend ainsi un sens nouveau. Elle n'est plus une contrainte imposée de l'extérieur afin de nous figer dans un rôle social qui nous découpe de l'Autre⁷⁶, mais se révèle être la condition de possibilité d'un authentique rapport. Voilà

⁷⁴ Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., part. 1.

⁷⁵ Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, op. cit.

⁷⁶ C'est ce que Foucault critique à la notion kantienne de limite. Voir notamment : Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans Daniel DEFERT et François EWALD (éds.), *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988*, op. cit., p. 1393.

la raison pour laquelle F. Eboussi Boulaga soutient que la véritable pensée est celle dont « [l]a fin est [...] d'être parvenu à reconnaître ses limites et à voir qu'elles se dépassent grâce aux autres qui sont différemment limités »⁷⁷, et qui nécessite la capacité « de revenir à soi décentré »⁷⁸.

Deuxièmement, la démarche décoloniale et la méthode généalogique foucauldienne ne coïncident pas seulement dans leur finalité transformatrice, mais aussi dans l'importance accordée à la prudence et à la sobriété, ainsi que dans la manière d'y parvenir. R. Segato l'explique lorsqu'elle écrit que le tournant décolonial ne peut pas se faire à la manière d'un mouvement restaurateur qui remplacerait d'un seul coup une totalité structurelle par une autre⁷⁹. Cela impliquerait non seulement un aveuglement complet vis-à-vis les projets politiques autoritaires mis en place durant le XX^{ème} siècle⁸⁰, mais encore de reproduire la névrose du contrôle propre de la modernité/colonialité (qu'on retrouve jusque dans la maxime) sous la forme de l'imposition d'« une image de société telle qu'elle devrait être »⁸¹, et que R. Segato appelle avec raison le « totalitarisme de l'utopie »⁸². Comme c'est le cas chez Foucault, la transformation de la matrice coloniale doit venir d'un

⁷⁷ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *et al.*, « « Nourrir les esprits » entretien d'Achille Mbembe et Celestin Monga avec Fabien Eboussi Boulaga » [en ligne], *Bonaberi*, *op. cit.* Nous pourrions dire que, si le capitalisme et son côté le plus obscur, la colonialité, se caractérisent par une ontologie de l'illimitation (A. Tossel) et un mode de production qui vise toujours son expansion, la forme épistémologique qui leur correspond est celle de l'universalisme abstrait qui ne reconnaît pas que toute connaissance humaine s'enracine dans un lieu concret et exprime un point de vue. L'alternative n'est pas un mode de vie conservateur qui présuppose l'existence des limites toujours déjà données et impossibles à transformer. Nous savons que cette idée est à la base de la colonialité qui fige les corps dans des rôles sociaux bénéfiques au projet du capital. La véritable alternative consiste à « reconnaître ses limites et à voir qu'elles se dépassent grâce aux autres qui sont différemment limités » *Ibid.*

⁷⁸ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *et al.*, « « Nourrir les esprits » entretien d'Achille Mbembe et Celestin Monga avec Fabien Eboussi Boulaga » [en ligne], *Bonaberi*, *op. cit.*

⁷⁹ Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁰ *Ibid.* ; Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans Daniel DEFERT et François EWALD (éds.), *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988*, *op. cit.*, p. 1393 et suiv.

⁸¹ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros, 2018, p. 62. Selon Segato, « [l]a voie tracée par la pensée poststructuraliste est aussi la voie d'une politique en clé féminine, ainsi que d'une politique décoloniale. Car, en vérité, la pensée décoloniale et le poststructuralisme ont de grandes affinités, notamment en ce qui concerne la voie de l'insurrection. C'est la voie du défrichement, de l'érosion, du mouvement du sol, avec de petites secousses et en évitant l'éloignement des avant-gardes. Parce que nous ne devons pas reproduire les erreurs que nous avons déjà commises et qui nous ont fait perdre de nombreuses vies, et être vaincus dans d'innombrables batailles » Notre traduction. *Ibid.*

⁸² « La voie tracée par la pensée poststructuraliste est aussi la voie d'une politique en clé féminine, ainsi que d'une politique décoloniale car, en vérité, la pensée décoloniale et le poststructuralisme ont de grandes affinités, notamment en ce qui concerne la voie de l'insurrection. C'est la voie du défrichement, de l'érosion, du mouvement de sol, avec de petites secousses et en évitant l'éloignement des avant-gardes. Parce que nous ne devons pas reproduire les erreurs que nous avons déjà commises et qui nous ont fait perdre de nombreuses vies et être vaincus dans d'innombrables batailles » Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, *op. cit.*, p. 62.

mouvement sans doute plus modeste, mais plus réaliste et efficace aussi, qui consiste à « travailler sur les écarts et les fractures de la réalité sociale existante » dans le but de récupérer « les indices abandonnés d'une histoire différente »⁸³.

Or, c'est précisément sur ce dernier point que se trouve la différence par rapport à une généalogie purement foucauldienne. Car là où Foucault conçoit l'expérimentation transformatrice à la manière d'un détachement de la tradition faisant emphase sur le futur (de telle sorte qu'il continue à s'inscrire dans la compréhension moderne de la temporalité), la pensée décoloniale revendique l'importance d'ancrer l'expérimentation dans le passé en faisant de la tradition une « utopie critique et mobilisatrice au présent »⁸⁴. Ça ne veut pas dire que le projet soit celui de restaurer un passé perdu, car cela signifierait de plaider pour une forme de mélancolie qui entrave l'agir au présent. Il s'agit bien plutôt de concevoir l'avenir comme « la libération des projets historiques interrompus, annulés, des peuples assaillis par le modèle de la colonialité »⁸⁵, et donc d'une reprise consciente et vigilante des traditions qui ont été bafouées⁸⁶. « Le nœud est simple » selon Eboussi Boulaga, « le “ne plus” d'une tradition perdue, utopique s'allie au “pas encore” d'une vie meilleure »⁸⁷. L'idée d'expérimentation et du possible, telle qu'elle est conçue par la pensée décoloniale, évite ainsi le danger de l'utopie en tant que non-lieu, pour partir à sa place du *topique*, c'est-à-dire de ce qui a déjà eu lieu ou qui est en train d'avoir lieu, mais dont la libre respiration a été rendue difficile⁸⁸.

En dégageant les éléments qui, au sein de la physiocratie, résonnent avec le projet historique des pensées de la Terre du Sud ancré, et en établissant un lien entre ceux-ci à partir de la blessure coloniale, cette démarche contribue enfin à effectuer une « subversion

⁸³ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., p. 57.

⁸⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, et al., « « Nourrir les esprits » entretien d'Achille Mbembe et Celestin Monga avec Fabien Eboussi Boulaga » [en ligne], *Bonaberi*, op. cit.

⁸⁵ Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit., p. 99.

⁸⁶ Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie ; essai*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 152 et suiv. Le rejet chez Foucault de la tradition peut s'expliquer, bien entendu, par le fait que la tradition apparaît chez lui comme l'opérateur à travers lequel ce qui est émergence finit par prendre l'apparence d'essence intemporelle. En d'autres termes, la tradition remplit une fonction conservatrice, ce qui a du sens parce que ses réflexions portent sur la seule histoire d'occident. La tradition vue de la perspective des damnées prend une signification tout à fait différente, car elle renvoie aux projets historiques qui ont été interrompues par la violence coloniale. Et pourtant la prévention de Foucault l'empêche de voir qu'il y a aussi de traditions critiques au sein de l'histoire européennes, appartenant à des épistémès différentes à l'épistème moderne et qui ont été en tant que telle arrêtés par l'histoire et voilées par la tradition conservatrice.

⁸⁷ Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, op. cit., p. 90.

⁸⁸ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala/Terroirs, 2011 ; Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 15 ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 26 et suiv.

épistémique » au niveau épistémologique⁸⁹. Le fait de partir de la relation et d'avoir comme objectif le renouement de la relation nous permet en effet d'échapper à la fausse alternative qui consisterait à faire des vaincus de l'histoire d'aujourd'hui les dominants de demain. Car cela ne signifierait en effet faire autre chose que de réintroduire par la fenêtre ce que d'autres avant nous ont chassé par la porte, à savoir la logique de l'Un.

Répondre à la demande des damnés

Une dernière précision méthodologique mérite d'être apportée. La structure de la thèse peut donner l'impression que les pensées de la Terre du Sud ancré, auxquels le dernier chapitre est dédié, occupent une place marginale au sein du présent travail. Nous récusons cette idée. L'ordre d'exposition de notre recherche ne coïncide pas avec l'ordre de notre investigation. L'hypothèse de lecture guidant cette part de notre travail n'a pu émerger que grâce à un séjour de recherche que nous avons effectué au département colombien du Cauca, en 2018, au sein de la communauté amérindienne Misak et des institutions éducatives du *Consejo regional de indígenas del Cauca* (CRIC) qui rassemble une diversité des peuples amérindiens de la région. Ce n'est que grâce à la générosité de ces communautés que nous avons eu l'opportunité de rencontrer des peuples qui ont su entamer des projets historiques alternatifs, structurés à partir de la Terre. Les conversations avec des intellectuels locaux, des leaders communautaires, des étudiants et des membres actifs de ces communautés, nous ont alors permis de saisir toute la radicalité des énoncés physiocrates, ainsi que l'écart théorique vis-à-vis de l'économie moderne⁹⁰.

Dans ce contexte, le séminaire sur les semences, organisé à l'Université Misak en janvier 2019, s'est révélé particulièrement éclairant. Grâce aux différentes séances animées par un groupe d'enseignants brillants, les principes de réciprocité, de soin et d'interdépendance – trois principes qu'on retrouve dans toutes les économies ayant pour but la régénération de la vie – nous sont apparus de la manière la plus claire. Ce n'est qu'à la lumière de ces enseignements que nous sommes parvenus à comprendre, dans les textes physiocratiques, le sens critique et vivifiant d'un certain nombre d'énoncés qui semblaient jusque-là dénués de sens. C'est également grâce à ces rencontres que nous sommes parvenus à comprendre qu'une théorie économique peut avoir une portée

⁸⁹ Aníbal QUIJANO, « Eurocentrismo y perspectivas epistémicas », *Debates en sociología*, op. cit., p. 182 et suiv.

⁹⁰ Naturellement cela ne signifie pas que ces traditions soient identiques. Au contraire, nous demeurons pleinement conscients des profondes différences historiques et conceptuelles qui les traversent.

décoloniale, peu importe son lieu de provenance, à la seule condition que son objectif soit bien la régénération de la vie grâce au travail de l'alimentation. Naturellement, il ne faut pas comprendre par « alimentation » la simple manière de garantir la subsistance matérielle/organique de la communauté. Bien au contraire, ce terme désigne ici le fil essentiel du tissage social, qui implique la conservation des savoirs, ainsi que la spiritualité et la relation avec les humains et les non-humains à travers des pratiques enracinées dans des lieux de vie. Chez les Misak, l'alimentation est le moyen et la fin de la bonne administration. C'est ainsi que Jesús María Aranda, recteur de l'Université Misak, a pu affirmer que, s'il fallait établir un rapport avec la pensée occidentale, ce serait par le moyen de la pensée d'Hippocrate. Ce dernier en effet a parfaitement saisi la dimension holistique de l'alimentation, lorsqu'il a affirmé « que l'alimentation est ta médecine »⁹¹. J.M. Aranda nous a ainsi ouvert une nouvelle perspective sur la pensée de Quesnay, qui, rappelons-le, revendiquait contre le cartésianisme de son époque la pensée d'Hippocrate et de Galien. Mais de manière plus générale, les mots d'Aranda nous ont également permis de comprendre qu'une approche authentiquement décoloniale du discours économique ne peut pas prendre comme seul critère le lieu d'énonciation d'une théorie. En effet, elle doit aussi se demander si l'acte d'administrer a comme objectif l'affirmation de la vie ou l'accumulation du capital. C'est ainsi que nous avons compris que une pensée décoloniale n'est pas celle qui se positionne « pour ceci ou pour cela », l'enjeu étant bien plutôt de penser autrement⁹².

Ainsi, les premiers sept chapitres de la thèse ont entièrement été informés par cette expérience, ce qui leur a valu d'être écrits à la lumière de ces apprentissages. Mais le présent travail constitue aussi le début de notre réponse à une demande qui nous a été sans cesse adressée durant notre séjour au Cauca, à savoir de trouver, au sein de chaque géo-histoire, les alternatives voilées qui nous permettraient de renouer notre rapport avec la Terre, pour les mettre en place là où nous habitons, sans prétendre mimer les modes de vie de ces peuples. Dans la mesure où ils sont conscients qu'aucun de nous peut se sauver tout seul, ces peuples sont en effet prêts à nous accompagner sur le chemin de l'apprentissage visant à nous redresser, pour marcher de nouveau sur la terre tels des humains. Mais le véritable changement n'advient qu'avec la prise de conscience des

⁹¹ Jesús María ARANDA, Eyder CALAMBAS TROCHEZ, James MONTANO, *et al.*, « Séminaire sur les sémences. Seconde séance. », 2019.

⁹² Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 86 ; Aníbal QUIJANO, « Eurocentrismo y perspectivas epistémicas », *Debates en sociología*, *op. cit.*

multiples manières d'être simplement humains. En ce sens, ils n'ont pas cessé de nous rappeler que si leur lutte est mise en place « à partir du peuple Nasa, *elle n'appartient pas au peuple Nasa*. [...] Chaque lopin de terre libéré ici ou dans n'importe quel coin du monde, est un territoire qui contribue à rétablir l'équilibre d'Uma Kiwe [*la Terre*] »⁹³.

⁹³ Notre traduction. Asociación de Cabildos del Norte del Cauca cité par Arturo ESCOBAR, *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2016, p. 225.

Première partie :
Les fondements philosophiques physiocrates.
Ordre naturel, *phusis* et politique

Chapitre 1

La *phusis* des physiocrates

« Et c'est cet être suprême que nous reconnaissons pour
l'âme végétative »
F. Quesnay¹

« [L]'on découvre dans les substances solides de nos parties,
de la terre, de l'eau, et de l'huile »
F. Quesnay²

« [C]e n'est pas celui qui plante qui est quelque chose, ni
celui qui arrose, mais Dieu qui fait croître »
Saint Paul³

Le terme « physiocratie » signifie « gouvernement de la nature ». Ce terme est employé pour la première fois par l'abbé Nicolas Baudeau en 1767, dans son article *Vrais principes du droit naturel*, en vue d'annoncer la publication du recueil des œuvres de François Quesnay intitulé *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. Dans cet article, Baudeau situe la science que Quesnay fonde dans le cadre du droit naturel, en même temps qu'il met en lumière l'écart des physiocrates par rapport à cette tradition. Selon lui,

[t]ous les traités de morale et de politique, anciens ou modernes, analysés par M. Hubner⁴, confondent en un seule idée le *droit naturel* de l'homme, sans aucun égard pour les états divers où nous pouvons être constitués ; ils confondent ce *droit naturel* qui réside en nous, avec l'*ordre naturel* institué par l'Être Suprême pour la multiplication, la perpétuité, le bonheur de l'espèce humaine ; et dans cet *ordre naturel* ils confondent encore *les lois physiques*, éternelles, immuables, qui s'exécutent infailliblement, avec la *loi morale* qui en émane, dont l'exécution dépend de la volonté des hommes⁵.

Dans ce passage introductif, mais extrêmement dense, on constate déjà la place centrale occupée par la notion de physique chez les physiocrates. Alors que la pensée moderne européenne est fondée sur une conception rationaliste de la loi qui présuppose un clivage entre l'ordre de la nature et celui de la sphère humaine⁶, la définition du droit naturel des physiocrates vise pour sa part, en effet, à relier ces deux domaines en accordant la

¹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, vol. III, Paris, Guillaume Cavalier, 1747, p. 139-140.

² Quesnay reprend les quatre premiers éléments (l'eau, la terre, l'air et le feu) de la pensée Antique, alors que les deux derniers (le sel et l'huile) sont ajoutés par lui. *Ibid.*, p. 112.

³ Saint Paul, I Corinthiens 3, 7

⁴ Martin Hübner est l'auteur de l'*Essai sur l'histoire du droit naturel*, œuvre qui a vu le jour en 1757.

⁵ Nicolas BAUDEAU, « Droit Naturel », dans *Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, vol. III, Paris, Nicolas Augustin Delalain et Lacombe, 1767, p. 117.

⁶ Nous soulignons. Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris, Vrin-EHESS, 1999, p. 33.

primauté ontologique et politique au niveau physique. Weulersse affirme, à juste titre, que « la grande originalité des physiocrates n'est pas d'avoir voulu changer le fondement psychologique de l'ordre moral, mais d'avoir cherché à fonder cet ordre lui-même sur l'ordre physique »⁷. Dès lors, tout l'enjeu consiste à déchiffrer quel est le sens donné par les physiocrates au terme « physique ».

Les études portant sur la physiocratie ont normalement abordé la notion de physique véhiculée par cette école sous l'angle de la philosophie moderne. Suivant cette lecture, on finit par établir soit un lien avec la pensée de Malebranche, en parvenant à une compréhension mécaniste de la loi et de la nature chez les physiocrates⁸, soit un rapport avec la philosophie de Locke, en proposant une pensée empiriste qui aboutit également par faire de la nature un objet qu'il convient de dominer. Ces lectures s'avèrent problématiques puisqu'elles font abstraction des références, chez Quesnay, à l'œuvre d'Hippocrate et à celle de Galien, tout en laissant de côté les critiques adressées par cet auteur à l'encontre du mécanisme moderne. A partir d'une relecture de *L'essai physique sur l'économie animale*, nous faisons l'hypothèse selon laquelle le père de la physiocratie propose une notion originale de *phusis* qui établit un rapport entre le niveau transcendant de Dieu et le domaine politique de l'humain moyennant la sphère de la nature et, plus concrètement, de la terre. Pour ce faire, Quesnay se tourne vers l'œuvre des médecins gréco-romains et reprend certains éléments du providentialisme de la tradition chrétienne antique. Nous suggérons ainsi l'idée que la conception physiocratique du physique n'est pas mécaniste mais vitaliste et qu'elle s'inspire d'une théologie qui ne conçoit pas la divinité comme étant absolument transcendante au monde, mais à la manière d'une « transcendance dans l'immanence »⁹.

La lecture de *L'essai physique sur l'Économie animale* de Quesnay s'avère incontournable lorsque l'on essaie de comprendre la notion de *phusis* des physiocrates. La place centrale qu'occupe cet ouvrage chez les physiocrates est attestée par le fait que

⁷ Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, vol. 2, Paris, Félix Alcan, 1910, p. 106.

⁸ Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit. ; Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 3, n° 4, 1938 ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit. ; Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer*, II, 2, op. cit.

⁹ Ce motus typiquement husserlien, est employé par Hinkelammert pour se référer à l'œuvre du théologien allemand Dietrich Bonhoeffer. Franz HINKELAMMERT, « La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer », dans Franz HINKELAMMERT (éd.), *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José, DEI, 1990.

Quesnay en a publié deux éditions, la première, en 1736, composée d'un seul volume et la seconde, en 1747, contenant cette fois trois volumes qui introduisent des notions politiques comme celles du droit naturel ou de la justice. Le médecin français y développe ses idées à propos d'une série de sujets qui vont de l'ontologie à la physiologie des plantes en passant par des problèmes de théorie de la connaissance et les définitions de notions propres à la théorie politique, comme celles de la justice ou du droit naturel. Cette diversité thématique abordée dans un traité qui est décrit par son auteur comme étant un « traité de physiologie » est l'indice d'une pensée qui inscrit l'humanité dans une sphère plus vaste, celle de la nature, dont la politique ne peut faire abstraction sans se nuire à elle-même. En ce sens, c'est dans ce traité que figure de la manière la plus développée la notion de *phusis* proposée par le fondateur de la physiocratie. Cependant, rares sont les auteurs qui ont accordé une véritable importance à l'*Essai physique* dans la compréhension de la théorie de l'économie politique élaborée par Quesnay¹⁰.

Afin de dégager la singularité de la pensée physiocratique, nous allons aborder, dans un premier moment, le dualisme qui s'instaure durant la modernité. Ensuite, nous explorerons la conception quesnaysienne du corps dans le but de mettre en évidence la manière dont elle restitue l'unité essentielle entre matière et pensée grâce à une réappropriation de la pensée des médecins gréco-romains. A partir de là, nous aborderons la notion de génération dans l'œuvre de Quesnay, idée qui explique le rôle central de l'alimentation et de l'équilibre dans l'œuvre des physiocrates et qui découle d'une compréhension de la matière en tant que matière vivante. Enfin, nous examinerons en quoi consiste la conception du providentialisme physiocratique. Cette démarche nous amènera à cerner l'écart le séparant du providentialisme des modernes.

1.1. La modernité et l'instauration d'un dualisme de haute intensité

La modernité européenne introduit une mutation décisive dans la compréhension de la nature marquant de manière tenace la façon de comprendre et d'organiser le politique et globalement de se rapporter à l'ensemble des vivants. Cette compréhension de la nature

¹⁰ Lorsque les interprètes des physiocrates accordent une importance à cette question ils ne le font que pour chercher des pistes sur l'épistémologie de Quesnay, sans établir un rapport avec son ontologie ni sa politique. De plus, ces lectures citent, la plupart des temps, l'édition de 1736 dans laquelle les définitions explicitement politiques n'avaient pas encore été intégrées. Tel est le cas, par exemple de Larrère qui, dans son analyse sur la notion du travail chez Quesnay, cite cette édition en faisant de Quesnay un malebranchien. Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit., p. 133 ; Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, op. cit. ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, vol. 110, 2009, URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/1984>, consulté le 10 janvier 2018.

se caractérise non pas tant par l'établissement d'une gradation ontologique des êtres (qui existait déjà dans la pensée médiévale) à partir de la distinction matière-forme, corps-raison, que par le clivage radical entre ces deux sphères désormais conçues à partir du principe d'exclusion réciproque.

On peut ainsi différencier un dualisme mitigé – expression que l'on doit à E. Dussel¹¹ – d'un dualisme de haute intensité – expression inspirée de la pensée de R. Segato¹² –, Dussel parle d'un « dualisme mitigé » pour se référer aux conceptions anthropologiques qui sont à la base du christianisme primitif et qui, bien qu'instaurant une séparation et une gradation entre l'âme et le corps, se caractérisent par la recherche continuelle d'une « unité perdue, oubliée, voilée » et parviennent à affirmer leur rapport, notamment à travers la notion de personne¹³. A l'inverse, le dualisme de haute intensité consiste à faire de l'âme et du corps deux substances différentes, toutes deux représentées comme pouvant exister indépendamment l'une de l'autre, de telle sorte que leur union n'est pas pensée comme essentielle, mais comme purement accidentelle ou médiée par une entité étrangère¹⁴. Un tel clivage est accompagné d'une mise en valeur de tout ce qui relève de la raison et du mépris, voire du rejet et du déni vis-à-vis de ce qui est lié au corps et à la matérialité, de telle sorte que la simple raison devient l'unique critère permettant d'établir une hiérarchie au sein des êtres. La vision dualiste du monde est à la base d'une compréhension de l'être humain comme étant composé de deux substances qui sont dans un non-rapport, au sens où sa corporéité est rejetée, déniée et méprisée, de telle sorte qu'il finit par être représenté comme un étant déconnecté du reste de la nature, tandis que la nature est quant à elle perçue comme une simple ressource qu'il faut dominer, exploiter et consommer.

Merleau-Ponty analyse de manière éclairante la manière dont ce dualisme opère, tout en mettant en évidence son caractère pathologique. Dans *La structure du comportement*, le phénoménologue explique, en effet, le dualisme comme étant un problème de la perception qui se caractérise par la dissociation de ce qui est en réalité une unité :

¹¹ Enrique DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

¹² R. Segato n'emploie pas le terme « dualisme de haute intensité ». Toutefois, dans son explication du patriarcat moderne, elle explique la différence entre un « patriarcat de base intensité » qui existait avant 1492 et un patriarcat de haute intensité qui s'instaure à partir de l'intrusion des européens à l'Amérique. Segato définit le patriarcat de haute intensité par sa logique dualiste, à laquelle elle oppose une ontologie duale qui caractérise le patriarcat pré-intrusion. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit.

¹³ Enrique DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, op. cit., p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 253.

Dans ces cas de désintégration, l'âme et le corps sont apparemment distincts et c'est la vérité du dualisme.¹⁵ [...] Le monde se dédouble il y aura le monde réel tel qu'il est hors de mon corps, et le monde tel qu'il est pour moi, numériquement distinct du premier ; il faudra séparer la cause extérieure de la perception et l'objet intérieur qu'elle contemple. Le corps propre est devenu une masse matérielle et corrélativement le sujet s'en retire pour contempler en lui-même ses représentations. Au lieu des trois termes inséparables liés dans l'unité vivante d'une expérience, que révèle une description pure, on se trouve en présence de trois ordres d'événements extérieurs les uns aux autres : les événements de la nature, les événements organiques et ceux de la pensée qui s'expliqueront les uns par les autres¹⁶.

Le philosophe français montre bien la désintégration délirante de son expérience que produit le sujet. Au lieu d'être saisie dans son unité vivante, son expérience est pétrifiée et morcelée en trois ordres qui ne semblent entretenir qu'une relation inhérente, celle de la conscience dite incorporelle, adjoint au corps qui perçoit et au monde extérieur. Toutefois, l'auteur de *La phénoménologie de la perception* n'explique pas les origines géo-historiques d'une telle subjectivité, pas plus qu'il ne développe ses implications politiques. Cette manière de concevoir le monde n'est pas universelle, ni atemporelle. Elle a une histoire et une géographie concrètes.

En dépit du fait que le dualisme a une longue histoire qui peut être retracée jusqu'à l'Antiquité, ce n'est qu'avec l'avènement de la modernité européenne que ce qui demeurerait de l'ordre d'un dualisme mitigé s'intensifie et commence à jouer un rôle fondamental dans la structuration des relations de pouvoir. S'il en est ainsi, c'est que l'ontologie moderne européenne dualiste et mécaniciste qui introduit un clivage entre l'humain et la nature ainsi qu'entre la raison et le corps a été nécessaire à la (ré)production du capitalisme et de son système corrélatif, le colonialisme.

Il a fallu attendre des auteurs originaires des ex-colonies pour pointer la nature et les effets politiques d'une telle dissociation en termes de production d'un ordre global marqué par des rapports de domination reposant sur la couleur de la peau. Fanon fut le premier à faire du dualisme le symptôme d'une pathologie sociale qui s'exprime jusque dans la géographie et qui s'enracine dans la structure psychologique des hommes et des femmes colonisés. Fanon procède ainsi à un approfondissement politique et à un décentrement épistémique de la pensée moderne européenne, notamment de la pensée

¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967, p. 226.

¹⁶ *Ibid.*, p. 205.

hégélienne¹⁷ et sa réception sartrienne¹⁸, heideggerienne et merleau-pontienne¹⁹. Pareillement, E. Dussel décèle dans le dualisme moderne la même structure de base que celle qui caractérise la colonialité du pouvoir, à savoir le voilement de l'Autre par le Même, qui produit un monde se caractérisant par le manque des relations. En effet, « [s]i l'homme est essentiellement l'âme, ou le *cogito*, comme le propose le dualisme, le corps est dévalorisé, le corps ne peut être le point d'insertion dans le monde et de communication avec l'Autre »²⁰. Un tel mépris pour l'élément matériel ou corporel n'est pas la chose la plus répandue au monde ; il est tout d'abord l'expression d'une subjectivité européenne ancrée dans la géo-histoire coloniale moderne, bien qu'elle ne soit pas demeurée une caractéristique exclusive à l'Européen, puisque le colonialisme opère précisément à travers l'intériorisation des structures pathologiques par les colonisés.

La conception manichéenne et dualiste de la réalité qui méprise le corps et exalte une certaine forme de rationalité, celle issue de l'Europe, était nécessaire pour justifier la domination de peuples entiers désormais représentés ou bien comme des sauvages trop proches de la nature et ayant par là-même besoin d'être civilisés ; ou bien comme des animaux, des êtres dépourvus d'âme ou dotés d'une faculté de raisonnement très limitée et donc susceptibles d'être réduits à la condition d'objets de travail prêts à être exploités, comme ce fut le cas dans le cadre de l'esclavage et de la traite négrière. Quijano relève, quant à lui, la cause économique d'un tel dualisme et explique dans quelle mesure il s'est avéré nécessaire dans le contexte de division mondiale du travail, qui repose avant tout sur un critère racial²¹. D'après le sociologue péruvien, « le mythe fondateur de la version euro-centrique de la modernité est l'idée de l'état de nature comme point de départ du cours de la civilisation, dont sa culmination est la civilisation européenne. [...] Ce mythe

¹⁷ Ato SEKYI-OTU, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

¹⁸ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 ; Lewis R. GORDON, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, First edition, New York, NY, Fordham University Press, coll. « Just ideas », 2015 ; Lina ALVAREZ VILLARREAL, « La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon : une contribution décoloniale au matérialisme historique », *Interpretationes*, op. cit.

¹⁹ Hourya BENTOUHAMI, « L'emprise du corps : Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », *Cahiers philosophiques*, vol. 138, n° 3, 2014.

²⁰ Enrique DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, op. cit., p. 286.

²¹ Aníbal QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, vol. 13, n° 29, 1992 ; Aníbal QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000 ; Aníbal QUIJANO, Edgardo LANDER, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000 ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXIe siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit.

fut associé à la classification raciale de la population mondiale »²² qui a fait de ceux qui ont la peau noire des esclaves, des Amérindiens des serviteurs et des hommes et femmes à la peau blanche des salariés²³. En ce sens, à la suite de Fanon²⁴, N. Maldonado-Torres²⁵ et R. Grosfoguel²⁶ parlent de la « zone du non-être » comme d'un dispositif de pouvoir-savoir caractéristique des sociétés coloniales et postcoloniales au sein desquelles les sujets racisés sont exclus de la zone de l'humanité et objectivés. En d'autres termes, la représentation que le sujet européen se fait de lui-même comme étant séparé du reste de la réalité le conduit à voir l'Autre – homme non-européen, femme, enfant ou nature – comme une altérité absolue, objet de désir, de conquête, de possession et d'appropriation²⁷.

De son côté, L. Boff, auteur majeur de la Théologie de la libération, explique que l'exploitation de l'homme par l'homme présuppose l'exploitation et la destruction de la nature et relève d'un oubli ou d'un voilement du rapport vital que tout être vivant doit entretenir avec la terre²⁸. Pour reprendre les propos du théologien brésilien, le dualisme moderne est le résultat d'une subjectivité qui « entre en conflit avec l'expérience tellurique de connexion vitale de tout avec tout, au sein du grand Tout »²⁹. Cette vision marquée par la violence s'explique par « la perte de la '*re-ligatio*', de la relation, des liens, une perte qui se traduit et s'exprime dans la perte du soin de la vie dans toutes ses formes »³⁰.

Or si les auteurs décoloniaux ont montré qu'il existait un rapport entre le dualisme anthropologique et la colonialité du pouvoir, ils sont restés prisonniers d'une image de la modernité comme un tout homogène et sans fractures. Ainsi, on trouvera chez certains d'entre eux, comme chez Mignolo, qui font de la pensée européenne, juste par le fait

²² Anibal QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, op. cit., p. 220.

²³ *Ibid.*

²⁴ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit.

²⁵ Nelson MALDONADO-TORRES, « On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007 ; Nelson MALDONADO TORRES, *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality* [en ligne], Paris, Fondation Frantz Fanon, 2016, URL : <https://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>.

²⁶ Ramón GROSFOGUEL, « El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? », *Tabula Rasa*, n° 16, 2012.

²⁷ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, op. cit.; Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, op. cit.

²⁸ Notre traduction. Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, 2002, p. 66.

²⁹ Notre traduction. Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, op. cit.

³⁰ Notre traduction. *Ibid.*, p. 67, 24.

d'avoir été produite dans cet air géographique, un savoir dominant³¹. Chez d'autres auteurs, se montrant plus critiques, tels que R. Segato³² ou A. Escobar³³, on trouvera une conception de l'histoire vue comme toujours porteuse de fractures sur lesquelles il convient de revenir, ou un appel à développer un projet consistant à croiser des alternatives au système néocolonial dans le Nord avec les alternatives envisagées dans le Sud. Côté européen, on trouvera des postures étonnantes comme celle de l'anthropologue P. Descola, auteur d'après lequel la distinction entre, d'un côté, une intériorité à laquelle on attribue l'intentionnalité, la réflexivité et les affects et, de l'autre, une extériorité ou « physicalité » qui renvoie aux processus corporels, physiologiques et perceptifs¹, est la chose la plus répandue au monde, ce qui ferait du dualisme une structure mentale à caractère universel. En soutenant que « l'universalité de la partition du physique et moral est de caractère universel »³⁴, on pourrait se demander si Descola n'est pas occupé à hypostasier le dualisme moderne, en en faisant une structure mentale universelle. Les postures de Mignolo et Descola nous semblent en fait reproduire toutes les deux le geste dualiste de la modernité qui consiste ou bien à faire de certaines caractéristiques le privilège ou la malédiction d'un seul groupe humain, comme si elles étaient incommunicables en raison de leur lieu de provenance (Mignolo), ou bien à universaliser une subjectivité qui n'est autre qu'une réalité située (Descola). À la fin, de telles positions effacent le caractère historique, voire dynamique, de toute société humaine, en contribuant de cette manière, parfois de façon involontaire, à reproduire l'image exotique du bon sauvage des peuples non-européens, ou bien à clôturer la possibilité même de penser à la transformation des conditions mortifères actuelles.

À l'encontre de ces lectures, nous allons mettre en évidence, avec la physiocratie, l'existence au sein même de l'Europe du XVIII^e siècle une manière de concevoir la nature qui ne dénie pas la dimension spirituelle de la matière et l'interconnexion radicale entre tous les vivants, mais au contraire restitue la notion du corps comme unité vivante. Certes, les lectures contemporaines des auteurs modernes comme Leibniz et Spinoza ont déjà expliqué de manière importante le caractère critique et non dualiste de ces pensées,

³¹ Walter D. MIGNOLO, Madina V. TLOSTANOVA, « Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge », *European Journal of Social Theory*, *op. cit.*

³² Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, *op. cit.* ; Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, *op. cit.*, p. 61-62.

³³ Arturo ESCOBAR, *Sentir-penser avec la terre. L'écologie au-delà de l'Occident.*, Seuil, Paris, 2018, chap. 5.

³⁴ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris?, NRF : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005, p. 163-176.

mais elles ont gardé une distance par rapport à l'histoire de l'économie politique. Par contre, l'intérêt de la réinterprétation de la physiocratie que nous proposons est qu'elle situe cette réflexion au sein même de la construction d'un savoir qui a joué un rôle capital dans le processus de colonisation, l'économie politique, pour ouvrir ainsi la question de la possibilité de décoloniser ce savoir à partir de sa propre tradition. Il devient donc nécessaire d'examiner la notion du corps chez Quesnay, ses influences et la manière dont elle permet de comprendre la conception physiocratique de la nature à la manière d'un matérialisme sacramental.

1.2. La *phusis* comme nature vivante chez Quesnay

Dans l'*Essai physique*, Quesnay développe sa compréhension du monde physique à travers une argumentation qui, située dans la *Querelle des Anciens et Modernes*, exprime son rejet d'un mode de pensée qui est obsédé par le dépassement de son passé et cherche sans trêve la nouveauté en laissant de côté les acquis du savoir des anciens. Ce médecin français revient sur la conception du corps d'Hippocrate et de Galien³⁵ et leur vision thérapeutique de la nature, tout en introduisant une vision providentialiste au sein de laquelle Dieu est tout à la fois transcendant au monde et profondément immanent à lui.

Au XVIII^{ème} siècle, la référence à l'œuvre d'Hippocrate et de Galien qui est alors courante dans la littérature médicale vise à s'écarter de la compréhension mécaniste du corps pour affirmer à sa place une conception vitaliste du monde physique³⁶. Canguilhem retrace les origines modernes de cette référence en renvoyant à l'École de médecine de Montpellier, ainsi qu'aux auteurs allemands G. Stahl et F-M. van Helmont qui se réclament explicitement de la tradition hippocratique³⁷. De son côté, B. Balan les fait remonter jusqu'au XVI^{ème} siècle en France, et à l'École hippocratique de Paris, notamment aux travaux des médecins Duret, Houllier, Baillou ainsi que de Jean Liébaut, auteurs que Quesnay connaissait, car il les cite dans son *Essai physique*³⁸. En lien direct avec la pensée physiocratique, Balan explique – et il s'agit là d'une remarque d'un grand intérêt – que ces auteurs du XVI^{ème} siècle employaient le terme « œconomia », courant à

³⁵ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, vol. I, seconde, Paris, Cavelier, 1747, p. x.

³⁶ Bernard BALAN, « Premières recherches sur l'origine et la formation du concept d'économie animale », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 28, n° 4, 1975 ; Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952.

³⁷ Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 104.

³⁸ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, op. cit. D'après les biographes de Quesnay, le Père des physiocrates se serait intéressé à la médecine à travers la lecture de l'ouvrage *Agriculture et maison rustique* des médecins Charles Estienne et Jean Liébaut.

cette époque et emprunté à la théologie, pour se référer à l'ordre qui régit le corps vivant et implique la Providence ou le gouvernement de Dieu sur le monde³⁹.

À la suite de Canguilhem, nous entendons par « vitalisme » un courant qui se caractérise par trois éléments. Premièrement, par le fait de voir dans la nature « le premier des médecins »⁴⁰ et de privilégier l'art du pronostic qui l'emporte sur celui du diagnostic en exprimant de cette manière une « méfiance [...] à l'égard du pouvoir technique de la vie »⁴¹. Deuxièmement, par avoir une conception non dualiste de la nature, car l'être humain « se sent un enfant de la nature et éprouve à son égard un sentiment d'appartenance et de subordination »⁴². Troisièmement, par un intérêt pour le phénomène biologique de la génération, révélant ainsi une confiance dans la spontanéité de la vie⁴³. L'influence du vitalisme chez Quesnay est attestée non seulement par la référence explicite qu'il fait à Hippocrate, à Galien et aux médecins de l'École hippocratique du XVI^{ème} siècle, mais plus profondément par le contenu même de son *œconomia animale*. Les trois volumes de l'*Essai physique de l'œconomie animale* montrent, en effet, l'influence que le vitalisme a eu dans la conception quesnaysienne du corps, dans l'importance épistémologique accordée au processus de la génération, dans sa conception providentielle de la *phusis* et dans le rôle accordé à l'alimentation.

Pourtant, Quesnay ne se limite pas à reprendre les postulats du vitalisme moderne. L'originalité de sa pensée réside dans la manière dont il établit un rapport entre la sphère du vivant et celle du social. C'est dans ce point que réside l'écart de Quesnay par rapport à ce que Canguilhem appelle les « vitalistes classiques » en faisant référence aux auteurs modernes qui s'inscrivent dans le vitalisme. Les vitalistes modernes admettent « l'insertion du vivant dans un milieu physique aux lois duquel il constitue une exception »⁴⁴, de telle sorte qu'ils reproduisent l'idée du vivant à la manière « d'un empire dans un empire »⁴⁵. Par contre, Quesnay vise quant à lui à montrer le rapport entre les deux sphères tout en demeurant dans une conception non évolutionniste de la vie et de la société. Dorénavant, nous allons examiner la conception quesnaysienne de la *phusis* en mettant en lumière sa relation avec la tradition hippocratique et avec une certaine

³⁹ Bernard BALAN, « Premières recherches sur l'origine et la formation du concept d'économie animale », *Revue d'histoire des sciences*, op. cit.

⁴⁰ Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 105.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁵ *Ibid.*

conception de la Providence. Cela nous permettra de faire ressortir la singularité de l'ontologie des physiocrates et son caractère décidément non-dualiste. La compréhension de leur ontologie que nous qualifions de « matérialisme sacramental » a été jusqu'à maintenant occultée. Pourtant, elle est le fondement qui nous permettra de saisir le caractère critique de l'économie politique proposée par Quesnay.

1.3. Le corps chez Quesnay : vers la restitution de l'unité substantielle de la vie

Afin de mettre en lumière les bases de la guérison du corps humain, Quesnay s'attache à analyser les principes qui régissent les corps, car, selon lui, « [l]a physique du corps humain est la base de l'art de guérir »⁴⁶. A son tour, l'art de guérir est compris comme la réintroduction de l'équilibre dans les corps, tâche pour laquelle la connaissance du fonctionnement du corps s'avère indispensable puisqu'elle permet d'agir en accord avec ses lois et ses besoins. Le fait que Quesnay prenne la physique pour point de départ de son analyse ne doit surtout pas être compris comme le signe d'une pensée mécaniciste⁴⁷, position adoptée par certains de ses lecteurs qui ont mis de côté aussi bien les nombreux passages dans lesquels le père des physiocrates adresse des critiques explicites aux cartésiens, que les diverses influences qu'a pu avoir la philosophie ancienne sur Quesnay⁴⁸. Certes, Quesnay utilise le terme « mécanisme » afin de désigner l'objet de sa recherche sur les corps, mais ce vocable ne fait toutefois jamais référence à une substance indépendante de la pensée. Lorsqu'il parle de « mécanique des corps », il se réfère à la manière dont les corps sont constitués et entrent en rapport les uns avec les autres d'après un *principe vital* qui leur donne une harmonie en les faisant travailler de manière organique⁴⁹. Son vocabulaire voile, dans ce sens, sa pensée réelle.

⁴⁶ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 1.

⁴⁷ Par « mécanisme » nous entendons la conception dualiste du monde qui se développe durant la modernité, notamment avec Descartes, mais que l'on retrouve aussi chez Hobbes et Malebranche, d'après laquelle la nature est un ensemble de corps qui agissent les uns sur les autres à travers des chocs, suivant le rapport de cause-effet dans lequel la cause est comprise exclusivement en tant que cause efficiente et matérielle et donc sans aucune connotation téléologique.

⁴⁸ Telle est notamment la position soutenue par Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, op. cit. ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, op. cit.

⁴⁹ P. Christensen suggère que ce traité ne prend pas pour base épistémologique la physique moderne de tendance mécanique mais la chimie. Quesnay, dit Christensen, voyait dans la première de ces disciplines des explications trop réductionnistes du monde naturel, alors que par contre, la chimie lui offrait des outils plus appropriés à sa démarche. Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic*

La connaissance approfondie que Quesnay avait de la pensée antique gréco-romaine, notamment de l'œuvre d'Hippocrate et de Galien, l'accès privilégié qu'il a eu aux recherches en sciences de la vie du fait qu'il résidait au Palais de Versailles, et tout particulièrement, aux théories épigénétiques de la génération de Buffon, de J. Needham et de P. Maupertuis, qui continuaient à concevoir la matière comme un principe actif⁵⁰ et, enfin, la connaissance de la physiologie humaine qu'il avait acquise grâce à sa formation et à sa pratique en tant que médecin, permettent au père de la physiocratie de formuler une pensée originale qui garde ses distances par rapport au dualisme ontologique et repose, en premier lieu, sur l'idée du corps comme unité *substantielle* de la matière et de la forme ; deuxièmement sur une conception du cosmos qui affirme la connexion entre tous les vivants ; et troisièmement, sur une théologie de la providence qui inscrit la divinité dans chaque dimension du monde physique.

1.4. L'hylémorphisme comme principe logique chez Quesnay

Quesnay considère que la physique doit être comprise à travers la division classique entre la forme et la matière sans pour autant faire de chacun de ces principes deux substances différentes. D'après lui, matière et forme sont des noms que l'on emploie pour désigner la même substance, à savoir le corps, considérée à partir de deux perspectives différentes⁵¹. Cette unité substantielle s'explique par l'existence d'un principe vital qu'il appelle « éther » ou « âme végétative ». Évoquant la philosophie ancienne, Quesnay explique que

les anciens physiciens qui ont le plus médité sur ce premier principe, l'ont regardé comme quelque chose qu'on ne peut ni approfondir ni déterminer. Cependant il faut remarquer que ces philosophes ne bornaient pas la substance des corps, ou la substance du monde aux seules propriétés dont nous venons parler selon eux ; la force ou la puissance qui produit le mouvement lui appartenait aussi et ils rapportaient à cette force la faculté de sentir et l'instinct, ou la faculté de discerner, qu'ils reconnaissaient dans les animaux : ils n'envisageaient la matière, distinguée de la force motrice, que comme un être incomplet, qui était renfermé avec cette force dans la même substance. Cette substance qui se mouvait elle-même, était toute ensemble active et passive. Lorsqu'ils la considéraient simplement comme

thought: « markets read in tooth and claw » ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], op. cit., p. 257.

⁵⁰ « Buffon (1749) développe une théorie des “molécules organiques” ou de la matière vivante différente de la matière inerte (et le mécanisme d'un “moule intérieur”). Needham (1748) argumente que “il semble clair qu'il y a une force végétative dans chaque point microscopique de matière” » Notre traduction. *Ibid.*, p. 270-271.

⁵¹ « Deux sortes de principes contribuent à la formation des corps. 1) Les principes des corps simples, qu'on appelle principes constitutifs, à savoir la matière et la forme. 2) Les principes ou éléments des mixtes, c'est-à-dire des corps composés de corps simples » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 8, 19-20.

passive ils l'appelaient matière, et ils la croyaient inséparable de l'étendue d'impénétrabilité et des autres qualités que nous avons remarquées⁵².

Contre le dualisme moderne qui conçoit le monde physique soit comme étant régi par des lois mécaniques, soit à la manière d'une matière qui porte en elle-même une faculté créatrice mais qui n'entretient aucun rapport direct avec la dimension spirituelle, Quesnay propose la notion de corps comme unité substantielle d'esprit et de chair. À travers le principe vital qu'est l'âme végétale, Quesnay parvient à formuler une compréhension du physique selon laquelle forme et matière sont des catégories *logiques* qui renvoient à la même réalité ontologique. Forme et matière ne sont pas deux substances différentes, mais bel et bien les principes constitutifs de *tous* les corps et toutes deux renvoient à une seule et même substance. Quesnay peut ainsi écrire que « [n]os sens nous découvrent dans les corps des propriétés générales et primitives qui nous prouvent que *ces corps de quelques genres qu'ils soient et quelque différence qu'il y ait entre eux sont formés d'une substance qui est la même dans tous* »⁵³.

Le médecin français s'inscrit ainsi dans la tradition hylémorphique reprise depuis le Moyen-Âge par la théologie chrétienne. Pourtant, à la différence des auteurs chrétiens qui n'ont, quant à eux, pas réussi à concilier cette théorie avec une compréhension non-dualiste du monde et de l'humain⁵⁴, Quesnay parvient à l'employer en guise d'outil épistémologique qui permet de comprendre l'épaisseur ontologique du monde. L'éther ou âme végétale explique, d'un côté, l'unité substantielle de la matière et de la forme ; et de l'autre, le rapport de transcendance immanent de Dieu. Affirmer que la forme ne peut exister sans la matière n'implique pas pour autant que par un processus d'abstraction intellectuelle on ne puisse pas distinguer ces deux principes de manière *conceptuelle* comme le faisaient, par ailleurs, les philosophes de l'Antiquité. *L'essai physique* constitue précisément un effort théorique qui, en partant de l'expérience que l'on se fait des corps par le biais d'une abstraction rationnelle s'attache à expliquer ces principes⁵⁵.

Afin d'expliquer en quoi consiste la matière, Quesnay se réfère à nouveau à la pensée d'Hippocrate et de Galien, auteurs qui ont tous deux, à ses yeux « formé la théorie de la médecine, ou l'ont fait reparaître dans un plus grand jour, et qu'ils l'ont élevée

⁵² *Ibid.*, p. 14-15.

⁵³ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 9.

⁵⁴ Enrique DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, *op. cit.*, p. 172, 232.

⁵⁵ Dans le chapitre 3 de cette thèse nous allons examiner l'importance que Quesnay accorde à l'expérience, à la sensation et au sentiment dans le processus de connaissance de l'ordre naturel et, en conséquence, dans l'établissement d'une politique et une économie justes.

successivement à de plus hauts degrés de perfection »⁵⁶. À l'instar des auteurs gréco-romains, Quesnay soutient l'idée selon laquelle tous les corps sont composés par les six éléments matériels basiques que sont l'eau, la terre, l'air, le feu, le sel et l'huile⁵⁷. Ce faisant, cet auteur français s'oppose à la physique mécaniste selon laquelle la matière est indivisible à l'infini, car il affirme l'existence d'un certain nombre de molécules ou d'éléments basiques matériels qui résistent à toute division. Ces éléments qui sont à la base de tous les corps apparaissent toujours déjà mélangés sous la forme des mixtes⁵⁸, de telle sorte que « l'on découvre dans les substances solides de nos parties, de la terre, de l'eau, et de l'huile »⁵⁹. Le critère qu'emploie Quesnay pour ajouter le sel et l'huile à la liste des éléments basiques établie par les anciens n'est pas tellement leur caractère indivisible ou indestructible (ce qui signifierait rester au niveau de l'argumentation mécaniste, même si c'est pour la contredire), mais plutôt le rôle qu'ils jouent dans la reconstitution de la fertilité de la terre. Quesnay déclare en effet qu'

il suffirait de réfléchir sur la nécessité qu'il y a de fumer les terres qu'on veut rendre fertiles ; car ce n'est point pour les refournir des autres éléments, ils y abondent sans cette précaution ; elle n'a donc lieu, cette précaution, que parce qu'il faut que les sels et les soufres des mixtes qui se détruisent, retournent au sein de la terre, afin d'y contribuer de nouveau à la reproduction de ces mixtes⁶⁰.

Quesnay déplace ainsi la discussion portant initialement sur le domaine de la physique moderne vers celui de la chimie (antique et moderne) et de l'agriculture. Un tel changement épistémologique est ancré dans une ontologie où le monde physique renvoie à la production et la circulation des matériels qui traversent la sphère non-humaine et celle humaine sans qu'il y ait pour autant de ruptures dans un tel processus. Dans une telle ontologie, l'être humain n'est pas indifférent aux processus de la nature, car il en dépend,

⁵⁶ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. liv. Quesnay reconnaît l'importance de ces deux auteurs sans pour autant nier celle des nouvelles découvertes. Selon lui, « [c]'était donc remonter contre l'ordre naturel que de recourir à Hippocrate et à Galien comme à des maîtres à qui la nature avait confié toutes les connaissances qui doivent nous éclairer dans la pratique. On ne doit pas négliger, il est vrai, celles qu'ils nous ont transmises, plus les découvertes sont anciennes et plus elles ont été vérifiées ensuite par l'expérience des autres praticiens, plus aussi le témoignage unanime de tous ces maîtres en établit la certitude ; mais il ne faut pas s'imaginer que toute la science que les médecins peuvent acquérir se trouve renfermée dans les livres de ces premiers auteurs » *Ibid.*, p. cj.

⁵⁷ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 24-83, chap. 3.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁹ Quesnay reprend les quatre premiers éléments (l'eau, la terre, l'air et le feu) de la pensée Antique, alors que les deux derniers (le sel et l'huile) sont ajoutés par lui. François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 112.

⁶⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, I, Paris, Guillaume Cavalier, 1736, p. 6. Dans le chapitre 4 de cette thèse, nous verrons la manière dont cette conception du corps et de la régénération de la terre qui est effectuée à partir de l'économie de la nature influence la notion de « grande culture » dans l'économie politique de Quesnay.

et en retour, la nature ne peut être dissociée de l'activité humaine, car sa régénération dépend pour ce faire du retour des matériels nécessaires. En tant que mesure de la réalité, la raison humaine est ainsi décentrée jusqu'à la terre habitée par la rationalité divine, car la vie humaine ne peut se régénérer que s'il existe des conditions matérielles concrètes, notamment la bonne alimentation qui nourrit le corps. Ce rapport n'est pas envisagé sous une forme purement biologique, mais possède une dimension spirituelle, éthique et politique, car en collaborant avec la régénération de la terre, par l'intermédiaire de son travail l'être humain achève l'ordre naturel d'origine divine, il coopère à la satisfaction de besoins des membres de la société et au renouement des liens sociaux⁶¹.

Quesnay procède donc à un retour sur les recherches menées par les médecins de l'antiquité pour formuler sa notion de matière. Pourtant, il introduit une originalité par rapport aux anciens, laquelle s'explique par l'influence que le christianisme exerce sur la pensée du physiocrate. En effet, alors qu'Hippocrate et Galien sont des penseurs matérialistes qui soutiennent que les éléments matériels opèrent d'emblée en tant que cause du mouvement sans pouvoir cependant être ramenés à un seul principe⁶², Quesnay postule quant à lui l'idée selon laquelle les six éléments matériels « ne peuvent être regardés que comme des éléments passifs »⁶³, qu'ils sont mis en mouvement par un élément actif et matériel, premier principe, « objet universel qui opère tous les changements qui arrivent dans les corps »⁶⁴. Cet élément actif est l'éther, appelé aussi le « feu primordial » ou l'« âme végétative », qu'il ne faut pas confondre avec le feu en tant qu'élément. Quesnay attribue à l'âme végétative le double statut de matière et de forme.

La forme est définie comme « les différents états ou modification dont la matière est susceptible »⁶⁵. Quesnay discerne dans la grandeur des parties, la figure, le mouvement, le repos, et la situation⁶⁶ « des attributs, des dépendances, ou façons d'être de la substance

⁶¹ Dans le chapitre 4 de cette thèse nous examinons de manière approfondie le rôle que jouent les besoins et l'organisation économique de la société dans l'établissement des liens de réciprocité et coopération selon les physiocrates.

⁶² Claude GALIEN, *On the Elements According to Hippocrates* [en ligne], Édition numérique, Londres, University College London, Medicina Antiqua, 1998, trad. de W.J. LEWIS, J.A. BEACH, S. RUBIO-FERNANZ, URL : <https://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/Medant/Elem.htm>, consulté le 27 septembre 2020.

⁶³ François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 36. Quesnay cite ici les travaux de Diogène Laërtius, les *Météorologies* d'Aristote et du néoplatonicien italien Marsilio Ficino.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17-18. Ainsi Quesnay écrit qu'il ne faut pas confondre les idées des Anciens qui étaient des « distinctions purement idéales, avec les entités intelligibles des scolastiques. [...] [C]es derniers physiciens, si on peut leur donner ce nom, ont érigé en être toutes les dépendances, tous les attributs, toutes les propriétés, et toutes les qualités que les Anciens n'avaient distinguées dans les corps, que comme de simples attributs, ou de simples dépendances de ces mêmes corps. » *Ibid.*, p. 14-15.

des corps »⁶⁷. Mais ce mouvement n'est pas un simple état de la matière, il est la « cause des changements » des corps⁶⁸, de telle sorte qu'il est la forme *strictu sensu*. Le mouvement en vient ainsi à s'identifier à l'éther ou au principe vital. L'éther, nous l'avons vu, n'est pas une forme dépourvue de matérialité, il est au contraire décrit comme « l'âme du monde, *une matière particulière*, très particulière, très subtile, très légère et très active à laquelle la chaleur appartenait formellement ou du moins radicalement, et qui, par cette qualité, était dans les mixtes la cause de toute génération, de toute altération et de toute corruption »⁶⁹. Le feu primordial est l'agent matériel qui introduit le mouvement dans les parties des corps et produit la chaleur. De même, c'est l'éther qui communique la lumière du soleil, produisant la chaleur nécessaire à toutes les opérations de la nature. Enfin, l'éther est quant à lui obtenu à partir de l'air par le biais de la respiration.

Quesnay s'oppose ainsi au cartésianisme, qui a force d'éliminer les âmes végétaives et animales de l'explication physiologique finit par ne plus voir dans la matière que des processus mécaniques. Selon lui, l'opération cartésienne parvient à « ramen[er] toute la physique au mécanisme »⁷⁰, en faisant abstraction d'une réalité qui montre à l'inverse que tous les êtres sont animés parce que la matière est elle-même vivante. D'après le médecin français, les philosophes modernes

n'ont point voulu reconnaître d'âme sensitive dans les bêtes, elles paraissent sentir ; mais, selon eux, elles ne tentent point, elles paraissent voir, entendre, connaître, discerner, avoir des appétits, mais ils soutiennent que toutes ces facultés apparentes, ne font que des opérations purement machinales⁷¹.

Une telle hypothèse qui « a paru fort singulière et fort ingénieuse, [...] n'est appuyée que sur des conjectures, ou des possibilités imaginaires, qu'on a opposées à l'expérience »⁷². Parmi ces possibilités imaginaires, Quesnay critique la théorie de la Vision en Dieu et de

⁶⁷ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 22. Les attributs énoncés par Quesnay ne sont pas des entités dotées d'une existence indépendante de la matière. Quesnay critique cette manière de procéder, qu'il fait remonter jusqu'aux philosophes scolastiques et qui consiste à hypostasier des idées qui relèvent en réalité d'un processus théorique. Ce faisant, ces philosophes sont demeurés renfermés dans des pures représentations mentales dissociés de la réalité. Parmi lesquels on peut ranger Malebranche. Ferdinand ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

⁶⁸ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 19.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 42. « Mais quel est cet agent primitif ? Il n'est pas difficile de le démêler d'avec les autres principes des corps, ni d'avec tous les autres fluides ; puisqu'il n'y a que l'éther qui ait par lui-même son activité et sa fluidité, et que tous les autres fluides empruntent de lui toutes leurs qualités actives; ainsi le fluide qui est enfermé dans les nerfs, quel qu'il soit, tient toute sa force ou toute son activité de l'éther » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 110.

⁷⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 22.

⁷¹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 118-119.

⁷² *Ibid.*

l'occasionalisme du père Malebranche⁷³. Aux yeux de Quesnay, il s'avère problématique que, dans le processus de connaissance, les théories mécanicistes aient nié le rôle de l'expérience, cette dernière n'étant pas réduite, chez les physiocrates, au processus sensoriel comme chez les empiristes⁷⁴, mais incluant le sentiment et le rapport qui existe entre le corps humain et la nature⁷⁵. Le médecin français préfère adopter une autre position, à savoir admettre les limites de la connaissance humaine et se soumettre à ce qui est, à son sens, une évidence parce que cela est confirmé par l'expérience : l'âme a des effets sur le corps et vice versa⁷⁶.

Cette critique qui renvoie au domaine épistémologique est en dernière instance ancrée dans un argument d'ordre ontologique. C'est que, selon Quesnay, l'hypothèse mécaniste découle d'une manière de connaître qui « n'envisage que l'organisation des parties par lesquelles [les *facultés*] s'exécutent », de telle sorte qu'on « oublie la puissance motrice et directrice qui est l'âme végétative »⁷⁷.

Le principe vital réintroduit la téléologie dans les corps. Cela est dû à sa capacité d'insuffler une harmonie nécessaire dans le monde et de faire de la matière un élément toujours déjà pétri par une rationalité. Dès lors, la matière est vivante et traversée par un principe d'organisation. En ce sens, il serait possible de rapprocher la pensée de Quesnay de la philosophie de Leibniz, car tous deux soutiennent, à l'inverse de Descartes, la validité de la téléologie : les mots « naturel » et « mécanique » ne sont pour aucun d'eux des synonymes. Pourtant, le premier terme n'a pas le même sens chez l'un et chez l'autre. Selon Leibniz, l'ordre naturel ne dépend en effet pas de l'intervention constante de Dieu comme l'explique Malebranche, car cela impliquerait que la perfection fait défaut dans la divinité. Le philosophe allemand critique le providentialisme de ses contemporains, qui sont « persuadés que rien ne se fait sans la volonté et la puissance de Dieu lui attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les

⁷³ Nous allons expliquer de manière approfondie la critique que Quesnay adresse à la pensée de Malebranche dans le chapitre 2 de cette thèse.

⁷⁴ Jessica RISKIN, « The « Spirit of System » and the Fortunes of Physiocracy », dans Margaret SCHABAS et Neil DE MARCHI (éds.), *Oeconomies in the Age of Newton*, op. cit.

⁷⁵ Cette idée sera approfondie dans le chapitre 3 de cette thèse où nous expliquerons le rapport et l'écart entre les physiocrates et le sensualisme écossais.

⁷⁶ Évoquant la pensée de Malebranche, Quesnay explique que « [c]e grand homme n'a donc fait que des efforts inutiles pour expliquer ce qui est absolument incompréhensible, et pour vaincre une ignorance à laquelle il faut se soumettre nécessairement ». ANONYME, François QUESNAY, « Analyse critique de l'Essai Physique sur l'économie animale. Tirée des "Göttinger gelehrte Anzeigen" », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, p. 747.

⁷⁷ François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 120.

êtres, qu'on dirait que ces auteurs ont renoncé au dogme qui reconnaît la justice et la bonté de Dieu »⁷⁸. Certes, il existe, d'après lui, une Providence mais elle est générale, car Dieu ne doit pas intervenir à chaque instant pour régler le mouvement des corps, elle se borne à créer et conserver les êtres simples ou monades. Voilà pourquoi l'auteur de la *Théodicée* affirme qu'il « n'admet le surnaturel ici que dans le commencement des choses »⁷⁹. Contrairement à Malebranche, Leibniz vise à démontrer la « différence infinie entre le naturel et le surnaturel »⁸⁰, divergence qui n'implique toutefois pas qu'il soit à l'écart du cartésianisme. Au contraire, le philosophe allemand s'inscrit dans une forme de cartésianisme qui, au lieu de faire de la Nature le « reflet visible de l'action divine », s'attache à restreindre au minimum possible le rôle de Dieu⁸¹.

La démarche leibnizienne est en ce sens à l'opposé de celle entreprise par Quesnay, car tout l'effort de celui-ci consiste à parvenir à spiritualiser la nature en rapprochant le plus possible le Créateur de sa création, celle-ci étant comprise dans un sens large, car elle inclut l'être humain, les animaux, les plantes, mais aussi les institutions sociales. Quesnay s'attache à introduire dans le monde de la nature le domaine moral et politique. L'écart que Leibniz conçoit entre la sphère divine et celle humaine se traduit également dans un dualisme ontologique. C'est ce qu'atteste ce passage de la *Théodicée*, où âme et corps sont décrits dans les termes suivants : « l'âme est l'*entéléchie* ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple matériel ne contient que le passif, et que par conséquent le principe de l'action est dans les âmes »⁸². Quesnay considère lui aussi que le principe actif est l'âme, mais que celle-ci ne s'oppose pas à la matière, car elle est elle-même une matière très subtile. On trouve ainsi chez Quesnay une sorte de néoplatonisme inversé, puisqu'il se distingue de la doctrine classique, selon laquelle il y a tout d'abord l'âme purifiée de la matière à partir de laquelle émanent peu à peu les mondes qui acquièrent progressivement plus de matière. Chez Quesnay, la seule chose que l'on sait de Dieu est qu'il agit par l'entremise d'une matière subtile qui est l'éther ou l'âme végétative, et qu'il s'inscrit donc tout d'abord dans le monde physique, d'où émane ce qui est traditionnellement conçu comme la plus épurée des matières, à savoir la morale.

⁷⁸ Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 36.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁰ De cette manière, malgré sa critique de mécanisme, Leibniz rejoint la conception théologique de Descartes : « la philosophie religieuse de Leibniz s'inscrit dans la ligne du rationalisme cartésien qui attribue au contraire une relative indépendance à l'ordre des causes secondes par rapport à la Cause Première ». Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 148, 147.

⁸¹ *Ibid.*, p. 76.

⁸² Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 46.

L'âme végétative de Quesnay introduit la diversité au sein du monde physique, tout en étant un principe unifiant. Le principe vital insuffle à la nature une rationalité qui rend cet ordre identifiable à la multiplicité du vivant. L'éther n'est pas un principe d'homogénéisation ; inhérent à la matière, il revêt une pluralité de formes. Ainsi l'atteste l'idée quesnaysienne selon laquelle il y a « différentes formes d'âmes dans les corps vivants »⁸³. Cette idée ontologique a des implications majeures pour la théorie politique de Quesnay, ainsi que la manière dont la physiocratie se rapporte à l'Autre⁸⁴. Dans la mesure où d'un côté l'ordre politico-économique doit être fondé sur l'ordre naturel, et de l'autre, l'ordre naturel est conçu à la manière d'une unité dans la pluralité, les différentes manières d'organiser la société ne sont pas conçues comme un défaut. Bien au contraire, l'hétérogénéité sociale relève de la diversité propre à la nature. C'est la raison pour laquelle l'ontologie quesnaysienne implique une réinterprétation de la manière de comprendre la hiérarchie au sein du vivant par la pensée chrétienne. Approfondissons ce point.

1.5. La typologie de l'âme : l'âme végétale comme principe vital

Afin de mieux saisir le providentialisme des physiocrates, il est important d'opérer un retour sur la typologie de l'âme présentée par Quesnay. Le médecin français reprend en effet la typologie classique selon laquelle il existe une âme végétative, une autre sensitive et une âme raisonnable, pour ensuite introduire un bouleversement dans la manière canonique de comprendre le rapport entre celles-ci. Les plantes, qui se nourrissent, grandissent et se reproduisent, ont une âme végétative, qui est coextensive à tous les vivants, car c'est elle qui ordonne tous les mouvements et actions qu'entretiennent les organes d'un corps. Les animaux, quant à eux, en plus d'avoir les facultés propres aux plantes, sont dotés de celle de « sentir, *de connaître*, de se ressouvenir et d'avoir des passions conformes aux *sentiments* que leur causent les objets qui frappent leur sens »⁸⁵, ils possèdent donc une âme végétative et une autre sensitive. Enfin, les êtres humains, en plus d'avoir une âme végétative et une autre sensitive, possèdent aussi une âme raisonnable, immatérielle, parce qu'ils ont la faculté de « chercher les propriétés des objets, de démêler les idées, dont on n'a par les sens que des

⁸³ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 117.

⁸⁴ Nous analyserons de manière approfondie cette idée dans le chapitre 7 de cette thèse.

⁸⁵ [Souligné par nous, ndlr]. François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 117.

perceptions confuses, et de juger sur ce qu'ils ont examiné distinctement »⁸⁶. Ce qui caractérise l'être humain est sa liberté et la raison qui sont les facultés chargées de délibérer ou d'examiner entre des possibles⁸⁷.

On pourrait croire que cette division reproduit la compréhension canonique chrétienne de l'âme selon laquelle la raison a davantage de valeur ; mais il n'en est rien. En effectuant un geste décidément non-moderne, Quesnay commence par concéder à l'âme végétative une rationalité inhérente et supérieure à celle de l'âme rationnelle. L'auteur français décrit, en effet, cette âme ou faculté comme le principe qui « dirige les mouvements dans lesquels consistent la vie et toutes les opérations de l'œconomie animale ; *c'est ce principe qu'ils [les anciens philosophes] ont appelé* âme végétale, *principe qui doit être infiniment plus intelligent, plus savant, plus puissant que notre âme raisonnable* »⁸⁸. Il explique ensuite que l'âme végétative qui agit de la manière la plus universelle et qui introduit l'ordre entre toutes les choses, est l'être suprême lui-même qui se sert de l'éther comme d'un instrument pour effectuer les lois divines. La matière éthérée

est au contraire la forme des corps, qui détermine, et qui règle son mouvement ; on ne peut la regarder que comme un instrument universel qui agit dans les mixtes, selon les vues et les lois établies par l'Auteur de la Nature, *et c'est cet Être Suprême que nous reconnaissons pour l'âme végétative*⁸⁹.

Ainsi, la notion d'âme végétative de Quesnay renverse la compréhension canonique des vivants qui distribue les êtres selon une hiérarchie établie à partir d'une raison qui s'opposerait à la matière. Selon Quesnay, l'âme rationnelle n'est en effet pas le principe qui vivifie les corps, mais l'âme végétative qui, nous l'avons vu, est identifiée à cette matière subtile, l'éther. Nos pensées et sentiments ne sont pas la cause de tous les mouvements du corps, mais seulement de ceux que l'on exécute de manière volontaire ; et pourtant, les mouvements involontaires ne sont pas dépourvus d'une finalité et donc, d'une intelligence⁹⁰. Le corps n'attend pas la réflexion de l'âme pour se mouvoir, il est

⁸⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁷ Dans le chapitre 3 de cette thèse nous allons expliquer la notion de liberté des physiocrates, leur dimension décidément matérialiste et la fonction qu'elle joue au sein de leur philosophie politique.

⁸⁸ [Souligné par nous, *ndlr*]. François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, *op. cit.*, p. 127.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 139-140.

⁹⁰ À propos de l'âme sensitive, Quesnay considère qu'« [e]n effet, les mouvements qui vivifient le corps, ne dépendent aucunement de l'âme ; qu'elle y pense ou qu'elle n'y pense pas, ils s'exécutent également, il n'y a que les mouvements de quelques une des parties qui sont soumis à sa volonté, mais c'est n'est point en produisant ces mouvements, ce n'est qu'en les dirigeant vers ces parties, qu'elle met ces mêmes parties en mouvement ; l'éther qui pénètre intimement nos organes, et qui est toujours lui-même en mouvement, est lui seul la force de tous les mouvements du corps, l'âme n'est donc point une vraie cause motrice ; mais

d'emblée vivant et donc imprégné de l'intelligence suprême. En réalité, «[l]orsqu'on dit que l'âme [*sensitive ou rationnelle*] anime le corps , on pense seulement qu'elle fait agir un corps vivant, et non pas qu'elle vivifie ce corps »⁹¹.

Les plantes suivent ce mouvement ordonné sans avoir à y réfléchir. Les animaux, quant à eux, se distinguent car ils sont dotés de cette faculté de sentir. Leur sentir n'est pas simplement perceptif mais il engage des sentiments, il n'est pas non plus purement mécanique, mais une forme de connaissance. Cette faculté leur permet d'avoir confiance en leur environnement et d'apprendre à différencier ce qui leur fait du bien de ce qui leur est préjudiciable. Les sensations

leur donnent la connaissance des objets qui les environnent ; elles leur rendent ces objets agréables ou désagréables, selon qu'elles en font affectées, ou qu'ils leur sont utiles ou nuisibles ; *elles les portent à consentir avec connaissance*, à toutes les déterminations qui les font approcher de ceux qui leur plaisent ou qui les éloignent de ceux qui leur déplaisent : ainsi elles trouveraient dans leurs sentiments mêmes, les raisons de leurs déterminations, de manière que ces déterminations leur seraient toujours agréables, et *comme* volontaires et libres : mais l'Auteur de la Nature aurait borné là, par des raisons qui nous sont inconnues, l'usage de leurs sensations et de leurs connaissances⁹².

Les êtres humains, qui sont eux aussi des animaux, sont également pourvus de cette faculté de sensibilité qui leur permet de savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais pour eux, grâce à la distinction qu'ils sont aptes à faire entre ce qui est agréable et ce qui est douloureux. Mais, à la différence du reste des animaux, ils sont pour leur part dotés des facultés de la liberté et de la raison, aptitudes qui ne sont pas considérées par Quesnay comme étant le signe d'une perfection ontologique supérieure de l'être humain ou corrélativement d'un défaut chez les autres êtres vivants. Au contraire, si tous les animaux « avaient effectivement eu la raison, et la liberté, et qu'[ils] en eussent usé comme font les hommes, les désordres, la cruauté, et la dévastation auraient été énormes sur la surface de la Terre »⁹³. La liberté est, toutefois, la trace d'un Dieu infiniment bon qui a voulu accorder à l'humain le choix de l'aimer ou de se détourner de lui⁹⁴. Ainsi, la différence

tout au plus une cause dirigeante ou déterminante des mouvements qui paraissent dépendre de la volonté des animaux, et qu'on attribue à leur âme sensitive » et il poursuit dans ces termes : « si nous examinions rigoureusement nos actions ou nos mouvements les plus ordinaires nous apercevriions de même que la plupart s'exécutent sans aucune attention de notre part, sans aucune volonté déterminée, sans aucun usage de notre liberté ; ce ne sont que des déterminations purement animales dirigées uniquement par nos sensations actuelles » *Ibid.*, p. 185, 189.

⁹¹ *Ibid.*, p. 127.

⁹² [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 193.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ « Chère et brillante image de ton Créateur [...] ; homme de qui l'Éternel voulut être aimé » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 186.

entre l'être humain et le reste des êtres vivants ne s'explique pas en termes de dignité supérieure ou d'un degré plus haut de réalité ontologique, mais renvoie plutôt à la sphère de la responsabilité qui est pour sa part propre à l'humain. A la différence des autres créatures qui, tout en étant raisonnables parce qu'elles visent une fin, ne sont pas libres, l'être humain doit quant à lui s'engager dans un agir responsable dans sa vie quotidienne pour être digne de Dieu⁹⁵.

Quesnay tire une telle conclusion de l'étude du fonctionnement des corps en général et du corps humain en particulier. Il s'étonne du mépris dont font preuve les philosophes à l'encontre du corps et de la divinisation de la simple raison : n'a-t-on pas observé la vie du corps dont les mouvements organiques comme la digestion, la respiration, et la circulation n'attendent pas que la conscience intervienne pour s'effectuer ?⁹⁶ Ces mouvements ne sont pas l'expression d'un simple mécanisme, mais d'une intelligence qui va même jusqu'à dépasser la faculté intellectuelle humaine⁹⁷. D'après le médecin français, les rapports qu'entretiennent les organes du corps humain montrent de toute évidence qu'ils « ont été établis pour une fin déterminée avec connaissance »⁹⁸. Le déni de la part de mécanicistes d'une telle intelligence ne montre, en réalité, que leur ignorance de l'anatomie et de la physique.

La physiologie, qui n'est pas détachée de la métaphysique, fournit « des preuves évidentes qui nous assurent que ces mêmes organes sont l'ouvrage d'un être intelligent qui a dirigé tous ces rapports, selon les vues et les intentions pour lesquelles ils sont établis »⁹⁹. Ce faisant, Quesnay réintroduit dans le champ de la nature un élément que la physique moderne avait exclu, à savoir la téléologie en faisant de l'agir divin une action, qui bien que transcendant la matière n'est toutefois pas en contradiction avec celle-ci. En ce sens, la notion quesnaysienne de nature se rapproche de celle des Anciens selon lesquels il y avait « un ordre universel [...] où l'homme a sa place parmi les productions sans cesse renouvelées de la toute puissante *phusis* » et pour lesquels la *phusis* « implique

⁹⁵ Dans le chapitre 3 de cette thèse nous allons expliquer de manière approfondie la notion de liberté chez les physiocrates. Cela nous permettra de montrer la manière dont Quesnay fait notamment des gouvernements les responsables du bonheur de la société.

⁹⁶ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 120 et suivs.

⁹⁷ « Les hommes qui ne sont point instruits par l'étude de l'anatomie, et de la physique ne peuvent, il est vrai, se former qu'une très faible idée de la construction admirable des *corps vivants* ; peuvent-ils, par exemple, s'élever jusqu'aux connaissances qu'exige la formation de la vision, de l'ouïe, etc. [...] Ce n'est que par ces connaissances que l'on peut apercevoir la science, la puissance et les intentions de l'Auteur qui les a construits et que l'on peut assurer avec évidence qu'ils n'ont point été formés par les lois aveugles d'un pur mécanisme » *Ibid.*, p. 124.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

une idée de [...] naissance ou de développement harmonieux »¹⁰⁰. La conception du monde physique comme une sphère vivante explique la centralité que Quesnay et ses disciples accordent à la génération dans la compréhension des processus non seulement physiologiques, mais aussi sociaux.

1.6. La *phusis* et la génération de la vie : alimentation, interdépendance et abondance

La thèse physiocratique qui fait de l'agriculture la seule source des richesses découle d'une compréhension de la nature en tant que matière vivante qui porte le principe de sa régénération pourvu que les conditions matérielles nécessaires pour qu'elle se produise soient respectées. Une telle notion est principalement l'héritière de la pensée de Galien et d'Hippocrate, influence qui éclaire le rôle que l'alimentation joue dans la reproduction de la vie chez les physiocrates. Retracer l'influence de la pensée hippocratique chez Quesnay permet d'interpréter sous un nouveau jour la centralité que les physiocrates accordent à l'agriculture et la manière dont ils conçoivent les rapports entre les êtres du cosmos.

Dans le troisième volume de l'*Essai physique*, l'auteur français s'attache à examiner les causes communes à l'émergence de toute forme de vie. Pour ce faire, et de manière similaire à Galien, il s'appuie sur les études portant sur la génération des plantes et plus concrètement sur celles concernant les semences. Quesnay a recours à cette méthode non seulement parce que l'observation de la génération animale à cette époque s'avère plus complexe (ce qui serait une raison d'ordre purement pragmatique), mais aussi parce que selon lui il existe une continuité entre tous les vivants grâce à l'âme végétative (il s'agit là d'une raison d'ordre ontologique). Ce processus est décrit par Quesnay dans les termes suivants :

[L]e premier principe d'organisation, se trouve dans les semences, et il a été formé lui-même par l'organisation des corps qui ont produit ces semences ; ainsi l'organisation de la première portion génératrice d'un corps formée dans la semence, est produite par l'organisation même du corps qui a fourni cette semence, et la portion organisée de cette même semence, est le principe de l'organisation d'un nouveau corps ; l'organisation d'un corps une fois établie, est l'origine ou le principe de l'organisation de tous les corps qui naissent successivement les uns des autres¹⁰¹.

¹⁰⁰ Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, op. cit.

¹⁰¹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 141-142.

L'observation des processus végétaux comme lieu privilégié pour comprendre la vie dans sa généralité constitue une démarche que l'on retrouve déjà chez Galien, l'un des auteurs dont Quesnay se réclame. Galien, tout comme le médecin français, voit chez les plantes la preuve de l'interdépendance radicale entre les différents êtres du cosmos. D'après Galien,

S'il existe une origine de quelque chose qui n'existait pas au départ, il est nécessaire que cette origine provienne d'une substance sous-jacente. Et nous constatons que cette origine ne peut pas du tout être liée à une seule et même substance. En effet, les graines des plantes ont besoin d'humidité et de chaleur de l'extérieur en proportion, afin d'être générées d'une manière ou d'une autre. En effet, si une graine était naturellement capable de produire par elle-même, n'ayant besoin de rien d'autre de l'extérieur, alors elle n'attendrait pas le plus court moment sans produire, mais elle pousserait immédiatement. Mais il n'est pas rare que quelques graines semblent attendre non pas un seul mois, mais même une année. En effet, elles ne sont pas capables de produire par elles-mêmes, mais elles ont besoin d'une aide extérieure qui ne se produit pas dans le grain unique, mais dans la puissance de quelque chose qui le touche, et cette aide extérieure est distribuée à l'intérieur, dans tout ce qui est touché¹⁰².

Après s'être penché sur le processus de génération des plantes, Galien tire la conclusion générale d'ordre ontologique selon laquelle « rien n'est généré à partir d'une seule chose sans le besoin d'une autre chose extérieure, et la nécessité que ce mélange soit bien équilibré »¹⁰³. Cette thèse est également formulée par Hippocrate dans les termes suivants : « la génération ne peut se faire par un seul individu. Comment, en effet, un être unique engendrerait-il, sans s'unir à quelqu'un d'autre ? »¹⁰⁴. Afin que la génération puisse avoir lieu, des éléments divers sont nécessaires, de plus, ces derniers ont besoin d'un agent extérieur à eux-mêmes afin que leur mélange soit possible. Enfin, ces éléments doivent parvenir à garder un certain équilibre entre eux. On retrouve cette idée chez Quesnay d'après lequel, en dépit du fait que les semences soient à l'origine de la vie, ce ne sont pas des entités autosuffisantes ou entièrement détachées des autres corps. En effet, « [l]es œufs et les semences naissent de la substance des corps qui les portent »¹⁰⁵ ; à leur

¹⁰² Notre traduction. Claude GALIEN, *On Hippocrates' On the Nature of Man* [en ligne], Londres, University College London, Medicina Antiqua, 1998, trad. de W.J. LEWIS, J.A. BEACH, col. 44-45, URL : https://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/tr_GNatHom.html, consulté le 27 septembre 2020.

¹⁰³ Notre traduction. *Ibid.*

¹⁰⁴ Notre traduction. HIPPOCRATE, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. VI, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1849, col. 3. À la suite d'Hippocrate, Galien écrit : « [j]e dis que l'homme n'est pas tout à fait l'air, le feu, l'eau, la terre ou quoi que ce soit d'autre qui n'existe pas clairement comme une seule chose en l'homme. [...] Premièrement, la génération n'a pas nécessairement lieu à partir d'une seule chose. Car comment une seule chose pourrait-elle générer, si elle n'était pas mélangée à quelque chose ? [...] Et puisque la nature, tant de l'homme que de toutes les autres choses, est telle, il est nécessairement vrai que l'homme n'est pas une seule chose » Notre traduction. Claude GALIEN, *On the Elements According to Hippocrates* [en ligne], *op. cit.*, col. 440-442.

¹⁰⁵ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, *op. cit.*, p. 153.

tour, les corps qui donnent lieu aux semences ont besoin de conditions matérielles qui garantissent concrètement leur bonne constitution.

Chez Quesnay, la génération implique une reconstitution constante des parties des corps, processus qui s'effectue à travers le cycle de l'alimentation. Le physiocrate décrit ce processus dans les termes suivants :

[L]es semences d'une plante contiennent [...] les sucres propres à nourrir d'abord la plante qui naîtra de cette semence, les sucres de cette plante fourniront aux semences, que cette plante portera, des sucres propres aux plantes de même espèce, qui ensuite naîtront de ces semences. Cette production successive de sucres dépend du tissu de la plante où ils se préparent et du tissu de la semence où ils parviennent au degré de perfection nécessaire pour nourrir ensuite le germe que cette semence renferme. Ce germe est le principe du premier bourgeon, d'où doivent naître tous les autres bourgeons, qui produiront des feuilles, des tiges, des branches, des fleurs, formées de pétales, d'étamines, de pistil et de leurs dépendances¹⁰⁶.

Un tel processus commence dans le règne végétal mais il ne se borne pas à celui-ci, il concerne tous les êtres vivants et exige la participation du cosmos en général. En effet, afin de décrire la constitution des parties corporelles, Quesnay explique que les corps de tous les êtres vivants sont composés par ce qu'il appelle le « sel tartareux », fusion d'un acide naturel et d'une huile mélangés par la terre, qui constitue un élément essentiel pour la formation et le fonctionnement des organes et des facultés humaines¹⁰⁷. Le sel tartreux se forme dans les plantes, mais il n'est pas pour autant un produit que les plantes pourraient engendrer de manière complètement autonome. Bien au contraire, il condense les éléments nutritifs de la terre (que Quesnay appelle « huiles » et qui ressemblent à leur tour à des matières principales) grâce à la force extérieure de l'air et à la chaleur du soleil. En effet, d'après Quesnay :

Le sel tartareux ou végétal, est un sel neutre fort aqueux, et huileux [...] et qui est formé dans [les] plantes, par une espèce de fermentation lente que la chaleur du soleil excite dans ces mêmes plantes. [..]

Le sel tartareux tire son origine des huiles, et des sels neutres, qui se forment, ou qui sont apportés vers la surface de la terre ; d'où ces huiles, et ces sels passent dans les plantes, et y composent par leur union intime le sel tartareux. [...]

[L]es huiles minérales ou bitumineuses, [...] se forment partout dans les entrailles de la terre, par l'union du principe huileux avec l'acide vitriolique, et avec de l'eau, de l'air, et de la terre. [...] [Ces huiles] sont entraînées par l'eau qui s'élève des entrailles de la terre vers la surface¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁷ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, vol. II, 2e éd., Paris, Guillaume Cavalier, 1747, p. 81-99.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 198-199.

C'est grâce à la fermentation qui a lieu dans les plantes que le sel tartareux est produit. Le sel, à son tour, est la substance qui nourrit l'être humain et qui constitue ses parties corporelles. Selon Quesnay, « [L]e sel de nos sucs n'est qu'un sel tartareux préparé par la fermentation dans les végétaux ; il se trouve dans les substances farineuses, dans les plantes, surtout dans les fruits mûrs, qui ont une faveur agréable, et dans les animaux qui nous servent d'aliments »¹⁰⁹. Et c'est aussi à partir des aliments que la diversité de la vie, voire la diversité des organismes s'explique, car « [L]es sucs de ces mixtes [*ceux des aliments*] sont plus ou moins gras, plus ou moins mucilagineux, plus ou moins fournis de sels tartareux fixe : de là naissent les différents genres de sucs dont la masse de nos humeurs est composée¹¹⁰.

A travers les « suc nourriciers », les organismes, qu'ils soient végétaux ou animaux, parviennent à construire les parties qui les constituent et fonctionner correctement. Selon Quesnay,

[L]es huiles grasses, les huiles mucilagineuses, les sels tartareux font les parties intégrantes des sucs des végétaux qui ont le plus de rapport avec l'économie animale ; car elles sont les parties nourricières de nos aliments ; même de ceux que nous tirons des animaux, parce qu'elles viennent toutes originairement des plantes ; ainsi toutes nos humeurs en sont formées¹¹¹.

De cette manière, l'économie animale rencontre l'économie végétale ; cela ne peut avoir lieu que grâce à celle-ci. Ce sont, en effet, les plantes qui reprennent les éléments matériels du cosmos pour les transformer en aliments pour elles et pour le reste des animaux. Ainsi, la vie des unes et des autres est liée au cosmos dans son intégralité.

L'alimentation relie tous les vivants, y compris cet animal qui est l'être humain. Elle rend possible le mouvement de la nature dans son entièreté. Mais elle a un ordre qui s'explique par la constitution ontologique du monde. Concrètement, le processus d'alimentation commence dans les plantes, car elles ont la capacité singulière de régénérer les matières naturelles et de les transformer en matière nourricière. Selon Quesnay, en effet,

[L]es animaux, surtout les hommes, ne vivent que d'aliments fort fermentés [...] leurs aliments les plus nourrissants, sont ceux qui contiennent beaucoup d'huiles grasses ou onctueuses ; or ces huiles, [...] naissent dans les plantes d'un sel tartareux, qui assez

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 339.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 338.

ordinairement est acerbe dans son origine, ... il devient huileux et onctueux par la fermentation qui est excitée dans ces plantes, par la chaleur du soleil¹¹².

Ce faisant, Quesnay établit un rapport d'interdépendance entre la semence et la plante et entre la plante et le milieu dont elle tire les matériaux pour se nourrir. A son tour, il met en évidence que la santé des animaux, notamment de l'humain, dépend de la santé des végétaux. Voilà pourquoi, « [l]es animaux qui vivent de végétaux, et qui sont réduits par nécessité à manger ceux qui sont âcres, amers, ou fort acides, maigrissent beaucoup, et il leur arrive des maladies qui souvent les font périr »¹¹³.

La similitude avec la pensée de Galien est ici flagrante, puisque, selon le médecin romain, la génération et le lien entre tous les êtres du cosmos est possible – comme chez Quesnay – grâce à l'alimentation. On retrouve cette idée formulée de manière accomplie dans son ouvrage *Sur les éléments, selon Hippocrate* :

Mais peut-être convenez-vous que les glands et les figues proviennent des éléments du cosmos, puisque vous avez vu leurs plantes plus tôt, et la petite graine de chacune jetée dans la terre - la graine qui n'est pas la dix millième partie de la plante entière. [...] Car les moutons mangent de l'herbe et les porcs mangent de l'herbe et des glands, et les chèvres, en plus de cela, mangent aussi les pousses molles des arbres, et de celles-ci leur sang est produit et le corps est nourri et le fœtus est établi et augmenté. [...] Car toutes les céréales et tous les fruits ont été produits à partir des éléments du cosmos, et les créatures vivantes sont produites à partir d'eux, et nourries et augmentées, et il doit être démontré avec assurance que la terre, l'eau, le feu et l'air sont les éléments primaires communs à toutes les choses. Car ils sont les corps primaires et les plus simples de ceux qui existent dans le cosmos. Et tous les autres, les plantes et les animaux, en sont composés¹¹⁴.

Aussi bien chez Quesnay que chez les médecins gréco-romains de l'Antiquité, les corps sont conçus comme un ensemble d'éléments hétérogènes. Ceux-ci ne se suffisent pas à eux-mêmes pour se reproduire, mais entretiennent des rapports d'interdépendance les uns avec les autres. D'où l'importance que Quesnay accorde à la compréhension du monde végétal dans la compréhension de l'œconomie animale et donc de la médecine. Selon Quesnay,

[il est donc aisé d'apercevoir combien cet examen des parties intégrantes des sucres des végétaux, était nécessaire pour pouvoir connaître à fond la nature de nos humeurs, pour distinguer les qualités des végétaux qui nous servent d'aliments et de remèdes, d'avec ceux qui peuvent nous être nuisibles : ces recherches sont donc essentielles pour établir la théorie fondamentale de l'art de guérir¹¹⁵.

¹¹² *Ibid.*, p. 97.

¹¹³ *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁴ Notre traduction. Claude GALIEN, *On the Elements According to Hippocrates* [en ligne], *op. cit.*, col. 445-457.

¹¹⁵ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, *op. cit.*, p. 339.

Cette idée reviendra dans l'économie politique physiocrate formulée à la manière d'une théorie de la société qui privilégie l'agriculture. Selon Quesnay, une telle organisation de la société constitue un remède aux problèmes sociaux qui accablaient la France et les pays européens¹¹⁶.

La compréhension de la vie à partir de la puissance génératrice des plantes a des implications anthropologiques concrètes. D'après Quesnay, tout comme pour les médecins gréco-romains, l'être humain est en effet *à la lettre* un produit de la terre, voir du monde physique qui est un complexe d'éléments matériels informés par l'âme végétative. L'existence humaine renvoie à la puissance génératrice, vivifiante, unifiante et nourricière du monde végétal. À son tour, celui-ci dépend des éléments physiques du cosmos en général, tels le soleil, l'air, l'eau ou les huiles de la terre.

Mais si, selon le médecin français, la génération renvoie aux éléments physiques, elle ne se réduit pas pour autant à un processus purement matériel. La reconstitution constante des parties des corps implique un rapport pour ainsi dire dialectique entre l'éther d'origine divin et le corps qui est constitué petit à petit. À cet égard, Quesnay écrit que :

L'éther est l'ouvrier qui donne le mouvement à ces machines qui se reproduisent, l'action qu'il donne au liquide qu'elles renferment, forme peu à peu les nouvelles routes ou vaisseaux que ce liquide doit parcourir mais c'est la machine qui dirige ces routes, en dirigeant le mouvement même du liquide ; ainsi les vaisseaux naissent les uns des autres dans l'ordre, et selon la direction nécessaire, pour composer les nouvelles parties organiques qu'ils doivent former¹¹⁷.

D'un côté, l'éther produit le mouvement des substances (liquides) nécessaires à la formation des organes (les vaisseaux qui conduisent les substances) ; de l'autre côté, les organes qui se forment de manière progressive indiquent le chemin que les substances et donc l'éther, doivent suivre.

Le bon fonctionnement des corps n'est pas assuré d'emblée, mais nécessite des conditions concrètes qui garantissent leur bonne constitution. Ainsi que l'explique Christensen, pour les physiocrates,

[l]a nature se reproduit elle-même. Cette régénération implique une reconstitution incessante des qualités matérielles et forces « motrices » qui sont nécessaires pour la vie des plantes et des animaux. Les matériaux reviennent à la nature et sont recomposés dans des composés

¹¹⁶ Nous y reviendrons dans le chapitre 4 de cette thèse.

¹¹⁷ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 142.

appropriés et réinvestis avec le délicat et subtil éther qui s'est dissipé dans les opérations physiques et chimiques de la vie et de l'activité¹¹⁸.

En effet, d'après Quesnay, afin que les plantes puissent se nourrir, notamment démarrer leur processus de fermentation, un autre processus s'avère nécessaire. Celui-ci consiste à mêler différents composants minéraux pour ainsi produire le sel tartareux. La qualité de la nourriture des plantes est liée au respect du temps naturel dont elles ont besoin pour mener à bon terme leur fermentation, processus qui a, à son tour, un impact direct sur la génération de nouvelles plantes et leur qualité. Aux yeux de Quesnay, « [i]l semble donc que le suc qu'une plante reçoit d'abord, règle ou établit pour toujours la nature de la sève qu'elle tire ensuite de la terre ; en effet une semence âcre produit une plante amère »¹¹⁹.

Le fait que les cycles végétaux naturels doivent être respectés pour assurer la bonne génération des plantes n'implique pas pour autant que l'intervention humaine soit nocive. Au contraire, le travail humain peut tout à fait contribuer à la reproduction des arbres pourvu qu'il s'insère dans une logique qui l'a précédé et qui suit des règles préétablies. Quesnay explique dans ce sens que « si l'on enlève tous les petits rameaux de ces branches que l'on coupe de temps en temps, et qu'on plante tous ces rameaux, ils croîtront et formeront des arbres, qu'on pourra faire multiplier chacun aussi abondamment que l'arbre qui les a produites »¹²⁰. À travers son travail, l'humain entretient un rapport avec la nature qui est bénéfique pour tous les deux. Mais afin que ce rapport soit profitable, l'être humain doit écouter et apprendre de la rationalité de la nature. L'œconomie de la nature doit, en conséquence, être la base de l'œconomie politique¹²¹.

La génération des plantes permet également à Quesnay de constater le caractère divers ou hétérogène de la vie. Celle-ci renvoie à un même principe, l'âme végétative, ainsi qu'à un processus vital qui relie la vie végétale à celle animale, l'alimentation. Malgré ces éléments unifiants, l'âme végétative et l'alimentation produisent une diversité qui s'avère nécessaire à la reproduction de la vie :

Toutes ces parties qui naissent d'un même principe ou d'un même commencement de bourgeon ont cependant toutes une forme et une texture différente. Voilà donc un premier bourgeon qui se forme dans la semence, duquel naissent successivement les uns des autres

¹¹⁸ Notre traduction. Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »* ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], op. cit., p. 271.

¹¹⁹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, op. cit., p. 95.

¹²⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, op. cit., p. 146.

¹²¹ Cette idée deviendra plus claire dans le chapitre 4 de cette thèse.

une multitude de bourgeons, qui tous produisent des branches, lesquelles sont comme autant de plantes formées de tiges, de rameaux, de feuilles, de fleurs, etc.¹²²

Enfin, la génération des plantes permet à Quesnay de faire de l'abondance une caractéristique propre à l'œconomie de la nature. Quesnay s'émerveille de la « fécondité immense »¹²³ des arbres et des fleurs, qui se reproduisent en abondance à condition que leur cycle naturel de maturité soit respecté. L'observation de l'ordre naturel, de l'œconomie de la nature, montre avec évidence le caractère prolifique de la *phusis*. En effet,

[c]e n'est que de cette manière, que l'on peut comprendre la végétation si féconde des arbres, dont on enlève de temps en temps toutes les branches, et qui reproduisent chaque fois de nouvelles branches, d'où naîtraient avec abondance, si on ne les enlevait pas de nouveau, des fleurs et des semences tous les ans¹²⁴.

Abondance n'implique pas pour autant génération illimitée, ce qui supposerait l'idée d'une possible création *ex-nihilo*. Comme l'explique Christensen, Quesnay a une compréhension matérialiste de la génération d'après laquelle une chose ne peut être créée à partir du rien. La reproduction de la nature

implique une reconstitution incessante des qualités matérielles et des forces motrices nécessaires à la vie des plantes et des animaux. Les matières retournent à la nature et sont reconstruites en composés appropriés et réinvesties avec le délicat éther qui a été dissipé dans les opérations physiques et chimiques de la vie¹²⁵.

La terre est une force généreuse qui donne ses produits aux vivants, mais elle n'est pas pour autant une source inépuisable de richesses, d'où l'intérêt d'instaurer l'ordre naturel dans l'histoire humaine. Cela signifie, en conséquence, faire de la réciprocité un principe recteur de la société qui doit commencer par la réciprocité avec la terre¹²⁶.

¹²² François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, op. cit., p. 145. De même, la génération des animaux montre le besoin du corps et de la femelle et du male. Voir à cet égard : *Ibid.*, p. 152.

¹²³ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, op. cit., p. 148, 154.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁵ Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw » ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991]*, op. cit., p. 271.

¹²⁶ Le système fiscal proposé par Mirabeau et par Quesnay a précisément comme pilier la réciprocité. Nous allons examiner cette idée dans le chapitre 4 de cette thèse. Pour une compréhension du principe de réciprocité chez les physiocrates à partir d'une perspective éthique, voir le chapitre 3 de cette thèse.

1.7. La génération leibnizienne et le problème du proto-évolutionnisme

La conception de la génération met Quesnay à l'écart du mécanisme tel qu'on peut le trouver chez un Leibniz, et du proto-évolutionnisme propre aux théories naturalistes de Buffon et Maupertuis, qui constituent deux traditions auxquelles les physiocrates ont été associés¹²⁷. Certes, Quesnay rejoint ces deux lignes de pensée étant donné qu'elles accordent elles aussi de l'importance à la génération dans la compréhension de la vie. Pourtant, la manière dont il l'explique en diffère profondément, divergence qui renvoie aux postulats ontologiques de base.

D'après Leibniz, la génération peut s'expliquer à la manière d'un mécanisme à condition que l'on présuppose que Dieu a préétabli l'ordre et la manière dont les semences des corps se reproduisent. Selon lui,

à la vérité le mécanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la *préformation* déjà tout organique dans les semences des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières ; ce qui ne pouvait venir que de l'auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout avec ordre, y avait préétabli tout ordre et tout artifice futur¹²⁸.

La référence que Leibniz fait aux semences pourrait conduire à croire qu'il conçoit, à la manière de Quesnay, le processus de la nature comme étant en lui-même animé. Mais, une telle interprétation serait erronée, puisque le modèle qu'a résolu de suivre le philosophe allemand pour penser la génération n'est pas celui des plantes mais celui de la création des automates par l'être humain. En effectuant une analogie entre l'acte humain de création de machines et la création divine de la vie, l'auteur de la *Monadologie* finit par expliquer la génération comme un mécanisme. Selon Leibniz, « [si] même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvements qui viennent de la raison »¹²⁹, Dieu qui est parfait, tout puissant et sage, peut aussi agir ainsi avec sa création sans contradiction¹³⁰. Derrière cette idée –remarque déjà formulée par Bayle à Leibniz – réside l'hypothèse selon laquelle Dieu introduit une loi dans la

¹²⁷ Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »* ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], op. cit. ; Catherine LARRÈRE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit.

¹²⁸ Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 41.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁰ *Ibid.*

matière qui explique son fonctionnement, mais que la matière en elle-même est dépourvue d'intelligence. Il s'agit là de l'idée selon laquelle Dieu a donné à la matière « la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connaissance de l'organisation »¹³¹.

Le modèle Leibnizien qui renvoie la reproduction de la vie à la sphère humaine est on ne peut plus éloigné de celui des physiocrates. Contrairement à Leibniz, Quesnay ne s'intéresse pas aux automates mais au processus non anthropocentrique de reproduction des plantes. De plus, à la différence de Leibniz, qui établit un clivage entre la force divine qui introduit une harmonie préétablie au moment de la création et la matière, simple réceptacle de l'intelligence divine, Quesnay pense pour sa part le rapport entre éther et éléments matériels à la manière d'un processus dialectique donnant lieu à la formation incessante des parties des corps. A l'encontre des mécanistes, Quesnay affirme que « la génération ne consiste pas dans un simple développement. Cette opinion qui révolte l'imagination, et qui n'est fondée que sur la divisibilité de la matière à l'infini, répugne entièrement aux connaissances physiques »¹³².

En ce qui concerne les proto-évolutionnistes, Quesnay semble se rapprocher de cette courante, car il conçoit la nature comme une sphère créatrice¹³³. Pourtant, alors que Maupertuis explique la forme des corps par l'attraction des particules matérielles et par le hasard¹³⁴, Quesnay considère quant à lui la nature comme un tout harmonique doté d'intelligence dans lequel rien n'est laissé au hasard¹³⁵. Cette nuance s'avère importante,

¹³¹ Dans son échange avec Leibniz, Bayle reprend l'image d'un vaisseau qui arriverait au port auquel il était destiné par les seules lois mécaniques, « sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent » *Ibid*. La notion de génération implique, en effet, une posture ontologique concrète et Leibniz le reconnaît explicitement : « Pour expliquer cette merveille de la formation des animaux je me servis d'une harmonie préétablie, c'est-à-dire du même moyen dont je m'étais servi pour expliquer une autre merveille qui est la correspondance de l'âme avec le corps » *Ibid*.

¹³² François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 143.

¹³³ En ce sens nous prenons partiellement nos distances par rapport à la thèse de Christensen d'après lequel les auteurs naturalistes Buffon, Maupertuis et Nedham ont influencé de manière cruciale la manière de comprendre la génération de Quesnay. Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »* ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], op. cit., p. 257.

¹³⁴ « À force d'écarts répétés, serait venue la diversité infinie des animaux ». Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 167. (1754), *Essai sur la formation des corps organisées*, cité par *Ibid*.

¹³⁵ Mirabeau écrit en effet que « [l]es choses ici-bas ne dépendent point du hasard. Dieu, le créateur et le dispensateur des biens, n'a mis ici-bas le hasard pour rien : sa sagesse, éternelle comme lui, préside à tout éternellement [...]. À la vérité, la plus grande partie de ses desseins dans les dispensations même le plus à notre portée, échappe à nos calculs faux et intéressés [...] ; mais dans tout ce qu'il nous importe de savoir, dans tout ce que la providence nous donna à régir, un peu d'attention nous fera démêler aisément les causes préparatoires de tout événement » Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 56.

car si le processus de régénération de la vie est spontané, l'agir humain devient indifférent aux processus naturels. Au contraire, si la reproduction de la nature est conçue comme dépendant du respect de certaines conditions, le rôle de l'être humain joue un rôle important, car il a l'obligation de garantir la préservation des conditions nécessaires à la régénération de la vie. De plus, les proto-évolutionnistes introduisent l'idée d'une progression au sein de la nature, notion qui s'avère tout à fait impensable pour Quesnay, qui conçoit quant à lui la nature comme étant dotée de la puissance de se renouveler à travers des cycles circulaires.

En résumé, la notion de génération de Quesnay lui permet d'établir un lien entre le monde végétal et celui animal à travers l'alimentation. Celle-ci rend possible la génération des corps et implique le cosmos dans sa totalité. Il existe un rapport d'interdépendance entre les parties des corps et les éléments qui rendent possible leur constitution (le sel, l'air, l'eau, etc.). Par conséquent, si l'un d'entre eux est perturbé, l'ordre et le rapport organique en général sont affectés. Cette idée est la conséquence logique d'une ontologie qui conçoit les éléments matériels comme les principes constitutifs de tous les corps, et l'âme végétative comme le principe qui introduit le mouvement et qui rassemble les parties d'un tout organique. Grâce à cette conception de la nature comme nature vivante, Quesnay parvient à accorder à la génération une portée non seulement biologique mais aussi éthique et politique.

1.8. La conception providentielle de la *phusis* et le « matérialisme sacramental » des physiocrates

Quesnay n'est pas un penseur matérialiste au sens où il nierait l'existence d'une force transcendante au monde. Héritier du christianisme, il s'inscrit dans le cadre du Providentialisme qui vise à répondre au problème du rapport entre Dieu et la Nature¹³⁶. Selon cette tradition, « [l]a Nature n'est pas une puissance occulte [...] : elle est l'ensemble des lois que Dieu a établies dans le monde physique »¹³⁷. La raison souveraine de Dieu peut être découverte dans l'ordre de la nature créée ou dans l'ordre physique, car le monde créé par Dieu est un ordre imprégné de lui, et la tâche de l'être humain consiste à lire ces signes afin d'en déduire les règles établies par la divinité¹³⁸. Or, le providentialisme est une notion qui ne date pas d'hier. On peut faire remonter ses origines

¹³⁶ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 182-183.

¹³⁷ Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, op. cit., p. 63.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 15.

jusqu'à la pensée chrétienne des Pères de l'Église¹³⁹. En ce sens, le providentialisme a été interprété de différentes manières et employé à des fins hétérogènes au fil des transformations historiques, politiques et épistémiques de chaque époque et géographie. Il convient d'élucider quel est le sens précis que ce terme avait au XVIII^{ème} siècle, ainsi que la signification qu'il prend concrètement dans l'œuvre des physiocrates pour ainsi mettre en évidence son rôle politique.

Au XVIII^{ème} siècle, les auteurs mécanistes aussi bien que les défenseurs d'une nature qui a des facultés créatrices se rejoignent dans le geste consistant à enlever à la Providence son rôle actif dans le fonctionnement du monde. Ainsi, les mécanistes s'attèlent à définir la Nature en mettant l'accent sur la régularité de ses lois, alors que les défenseurs de la vision organiste de la Nature insistent quant à eux sur ses facultés créatrices et sa puissance interne d'auto-organisation¹⁴⁰. Cette notion est mobilisée de telle forme que l'on finit par dénier à la matière, et de cette manière à la nature, tout rôle *actif* dans la *praxis* humaine.

Du côté de l'Europe continentale on trouve, par exemple, le courant cartésien qui conçoit le monde physique comme un ensemble de lois générales et universelles ; tradition à laquelle appartiennent quelques auteurs qui tiennent à « restreindre le rôle [*de Dieu*] au minimum inévitable » comme dans la notion de providence de Leibniz, alors que d'autres, au contraire, étoffent le rôle de la divinité à tel point « que la nature tende à n'être plus qu'un reflet visible de l'action divine »¹⁴¹, comme chez Malebranche. De l'autre côté de la Manche, Newton s'attache, pour sa part, à défendre l'existence d'un Dieu qui préside aux détails des opérations de la Nature, de telle sorte qu'il affirme que l'ordre de l'univers que nous observons ne dérive pas d'une nécessité, mais existe grâce à la décision arbitraire de Dieu et à son intervention périodique lorsque l'ordre est perturbé¹⁴².

Malgré ces différences métaphysiques, au XVIII^{ème} siècle, les défenseurs du providentialisme se rejoignent pour dire que l'action de Dieu demeure infiniment transcendante au monde matériel. Car peu importe si l'on explique que les lois du monde

¹³⁹ Dans le chapitre 2 de cette thèse nous allons analyser la conception de la providence chez le christianisme de l'Antiquité, ainsi que son rapport avec la pensée de Quesnay.

¹⁴⁰ Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, op. cit., p. 166-248. Parmi les défenseurs du mécanisme l'on trouve les cartésiens, alors que chez les défenseurs d'une nature créatrice se trouvent, selon Erhard, des auteurs aux positions très hétérogènes comme Maupertuis, Buffon, Le Mettrie.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴² *Ibid.*, p. 83.

physique ont été réglées une fois pour toutes au début de la création, ou ont découlé de l'intervention constante ou périodique de la divinité, dans les deux cas, la matière est dépourvue d'une rationalité inhérente et conçue comme ontologiquement distincte de la divinité. En effet, ou bien Dieu a réglé le monde une fois pour toutes au début de la création et produit le meilleur des mondes possibles, ou bien il intervient constamment pour restituer l'ordre, mais, dans les deux cas, la matière en elle-même ne joue pas de rôle actif dans la conservation d'un ordre qui vient toujours d'ailleurs.

En contrepartie, l'intervention divine – continue (comme chez Malebranche), périodique (comme chez Newton) ou unique (comme chez Leibniz) – demeure toujours transcendante à l'ordre physique, que ce soit pour faire du monde physique un ensemble de corps qui interagissent de manière mécanique (Descartes et Malebranche) ou harmonique (Leibniz). Privé de sa dimension intrinsèquement spirituelle et donc éthique, dimension jadis reconnue par les philosophies antiques et médiévales, le monde physique est désormais conçu comme un ensemble de choses qu'il faut apprendre à connaître afin de les maîtriser pour les mettre au service de l'homme. Et là où le monde physique continue à jouer un rôle moral, il ne le fera que par analogie : de même que le monde physique possède des règles générales, immuables et éternelles –comme le disent les représentants de l'école moderne du droit naturel et avec eux Leibniz – de même, il doit y avoir une justice universelle. Ainsi, la nature n'est jamais vraiment atteinte si ce n'est que par un pur exercice de la simple raison.

A la manière d'une troisième voie, les physiocrates critiquent ce mécanisme et adhèrent à un vitalisme qui voit le monde physique comme une seule substance, tout à la fois matérielle et spirituelle. L'historien de l'économie P. Christensen a rattaché la compréhension du monde physique de Quesnay à celle des chimistes de son époque comme Buffon et Maupertuis. Il existe pourtant une différence importante entre les physiocrates et les naturalistes français. La compréhension de la matière de ces derniers vise en effet à dissocier l'explication des processus naturels de toute référence théologique. Ainsi, ils ouvrent la voie – parfois de manière involontaire¹⁴³ – à « l'idée d'une nature toute-puissante, inconsciente de ses propres fins [...], [dont son

¹⁴³ Tel est le cas notamment de Buffon qui croit à un finalisme propre existant dans la nature et lié à la Providence. L. Boff voit, pour sa part, dans le matérialisme l'une des origines de la crise écologique. Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, op. cit., p. 23-24.

organisation] loin de révéler une providence immanente, [...] est elle-même le produit lentement perfectionné des combinaisons accidentelles »¹⁴⁴.

Contre cette idée, Quesnay et ses disciples accordent une place explicative à la divinité dans leur théorie scientifique. Quesnay fait de la matière une matière vivante non pas tant au sens où elle porterait en elle-même un principe d'auto-organisation qui aurait été introduit à un moment donné par Dieu (idée défendue par Maupertuis, Buffon et Nedham), mais parce qu'elle est habitée, à la lettre, par la force divine. À travers l'idée d'éther qui présuppose l'existence d'un être supérieur, le médecin français entend s'écarter de cette doctrine qui « semble autoriser aujourd'hui à rendre ces propriétés [à savoir la puissance motrice et la sensibilité] à la matière »¹⁴⁵. L'âme végétale est le principe universel qui produit le mouvement dans la matière. Il ne faut pas pour autant l'identifier à Dieu ; elle est l'instrument de l'intelligence suprême qui se sert d'elle pour introduire l'ordre au sein du monde¹⁴⁶.

Il s'agit là d'un point important qui différencie l'ontologie quesnaysienne aussi bien des auteurs mécanistes que des auteurs matérialistes antiques et modernes¹⁴⁷. Quesnay déclare en effet que

[n]ous ne devons donc reconnaître qu'une seule puissance motrice, qui agit dans tous les corps par l'entremise de l'éther qu'elle entretient dans un mouvement continu, et qui est seule capable de satisfaire à tout ce qui s'exécute dans tous les corps sublunaires. Ainsi cette puissance même de l'intelligence suprême, qui produit tout dans l'univers par des voies générales, simples, permanentes et immuables¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, op. cit., p. 234-235.

¹⁴⁵ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 182.

¹⁴⁶ La conception de l'âme végétale comme moyen à travers lequel Dieu exerce sa providence est étonnamment proche de la « cosmologie christique » du théologien Teilhard de Chardin. Certes, les physiocrates s'écartent de Chardin en ceci qu'ils fondent leurs raisonnements sur des cadres scientifiques divergents. Ainsi, alors que les physiocrates conçoivent le monde comme suivant un processus tout à la fois de renouvellement et de perpétuel équilibre, le théologien du XX^e siècle se réclame de l'évolutionnisme. Toutefois, leurs présupposés ontologiques sont les mêmes. Là où Quesnay et Mirabeau décrivent le corps comme une unité substantielle de matière et de forme mise en mouvement par le principe vital, matière subtile qui émane de Dieu, de Chardin décrit, en effet, quant à lui le Christ comme étant « le cœur de la matière » (notre traduction. Leonardo BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, trad. de Fernando CANTALAPIEDRA, p. 573.), le « le centre organique de tout le cosmos » (notre traduction. *Ibid.*, p. 582.), de telle forme que le « Christ possède un corps cosmique qui s'étend par tout l'univers » (notre traduction. *Ibid.*, p. 596.), qu'il « circule dans toutes les choses comme la véritable âme du monde » (notre traduction. Chardin, « Le prêtre » cité par *Ibid.*, p. 597.). Dans *Jesucristo y la liberación del hombre*, Boff revendique l'importance de l'œuvre de théologiens comme Teilhard de Chardin, ainsi que des penseurs qui s'inspirent d'une certaine tradition chrétienne dans la construction d'une nouvelle compréhension du monde qui serait en mesure de reconnaître les pauvres et la Terre comme les premières victimes du système moderne et de son projet d'accumulation de capital. Voir aussi : Leonardo BOFF, *O grito da Terra e o grito dos pobres. Um subsídio da Ordem para o cuidado da Criação*, Roma, Ordo Fratrum Minorum, 2016.

¹⁴⁷ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 133-134.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 136. *Ibid.*, p. 186, 299-300.

Tout en étant matériel, l'éther ne trouve pour autant sa cause dans la matière, son existence lui vient de Dieu, qui est l'intelligence suprême¹⁴⁹. En effet,

[a]insi que la matière éthérée soit simple ou composée de différentes matières plus ou moins subtiles, plus ou moins actives, plus ou moins de formes etc., elle ne renferme point en elle-même l'intelligence qui la dirige dans ses mouvements. Les causes matérielles qui changent et modifient le mouvement par lequel cette matière opère tous les changements qui arrivent dans les mixtes, nous sont connues. Que l'on continue, si l'on veut, de l'appeler l'âme du monde, parce qu'elle est le seul agent matériel qui porte le mouvement dans les mixtes, qui met en action tous les autres éléments, et qui opère tous les changements qui arrivent dans les corps ; mais qu'on ne la confonde pas avec l'intelligence universelle qui la soumet à ses lois, qui ordonne, qui dirige tous les mouvements, toutes les opérations, toutes les productions, tous les effets qui s'exécutent dans la Nature¹⁵⁰.

Toutefois, l'argumentation de Quesnay n'est pas développée sous la forme d'un spiritualisme qui accorderait plus d'épaisseur ontologique au domaine transcendant qu'aux réalités terrestres. Bien au contraire, le recours à la notion de providence comme présence divine qui s'effectue à travers l'âme végétale a pour objectif d'affirmer que toute la réalité, sous ses différentes manifestations, est imprégnée de la divinité, force suprême qui ordonne tout et qui relie tout. En conséquence, nous pouvons qualifier la conception physiocrate de la *phusis* non pas tant de « matérialisme vitaliste » (comme chez Diderot)¹⁵¹ mais plutôt de « matérialisme sacramental » (terme que l'on doit à Dussel)¹⁵².

De même, ce serait une erreur que de voir chez Quesnay un auteur panthéiste. Dieu intervient dans le monde par la médiation d'une matière subtile qui est l'éther, tout en demeurant transcendant à celui-ci. L'éther, d'origine transcendante, est ce qui fait bouger et ce qui donne un sens à l'immanence, de telle sorte que sa conception de la providence peut être décrite comme une « transcendance dans l'immanence » – expression qu'on retrouve déjà chez Husserl et qui est reprise par Hinkelammert¹⁵³. La présence de Dieu dans le monde physique dans sa totalité fait de la nature le canevas sur lequel Dieu écrit les préceptes qui doivent guider l'action humaine, mais Dieu ne se confond pas de manière absolue avec le principe vital¹⁵⁴. À l'opposé du dualisme, il existe chez Quesnay

¹⁴⁹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 128, 136, 133, 186, 299-300.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵¹ Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, 1952, Hachette, 1952, p. 123.

¹⁵² Enrique D. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1993; Enrique DUSSEL, Luis Martínez ANDRADE, « “Se deben crear Instituciones que afirmen la vida”: Entrevista a Enrique Dussel » [en ligne], *Marxismo Crítico*, 2013, URL : <https://marxismocritico.com/2013/04/17/se-deben-crear-instituciones-que-afirmen-la-vida/>, consulté le 10 septembre 2020.

¹⁵³ Franz HINKELAMMERT, « La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer », dans Franz HINKELAMMERT (éd.), *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, op. cit.

¹⁵⁴ « Ainsi le grain de bled, miroir aussi parlant de la sagesse, de la grandeur et de la bonté divine, que les astres et les mondes à l'infini, peut ouvrir à qui les considère humblement, avec sagacité et constance, la

l'affirmation d'un providentialisme qui fait de l'intervention divine dans le monde une réalité tout à la fois plus matérielle (au lieu d'être détachée de celui-ci) et plus universelle (et non le privilège exclusif de certains élus)¹⁵⁵.

L'identification du principe vital à l'âme végétative conduit Quesnay à faire de la transcendance de Dieu une dimension qui imprègne la vie quotidienne dans sa totalité. Au lieu d'être repoussé à un monde complètement transcendant, Dieu est mis au centre de la vie. Ce geste on le trouve déjà chez les Pères de l'Église qui relient la réflexion sur Dieu à la praxis humaine et au cosmos dans sa totalité¹⁵⁶. À la différence de la théologie métaphysique qui « cherche des vérités éternelles par en dessus de l'histoire »¹⁵⁷, les auteurs du christianisme primitif et les Pères de l'Église visent plutôt quant à eux à penser théologiquement l'histoire vécue en rendant politiquement opératoires les notions théologiques.

Dès lors, le monde physique, notamment à travers l'agriculture, devient le critère de l'action humaine, car étant imprégné de l'âme divine il fait la médiation entre la raison humaine qui est corporelle et la raison divine qui intervient dans le monde à travers l'âme végétative. Le médecin français introduit de cette manière une conception de la divinité qui se caractérise davantage comme étant une « transcendance dans l'immanence ». Par la suite, nous allons examiner la manière dont la conception de la nature en générale, et du travail humain en particulier, détermine l'importance que Quesnay accorde à l'agriculture dans sa pensée.

carrière des merveilles de la nature et de son auteur » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. ii.

¹⁵⁵

¹⁵⁶ L'écart entre une théologie pour ainsi dire « impériale » ou « majeure » - au sens deleuzien de ce terme - et une théologie mineure qui met la réflexion théologique au service de la transformation des injustices de l'histoire a toujours existé. Le théologien de la libération péruvien G. Gutiérrez considère que la fonction de la théologie en tant que réflexion critique sur la *praxis* était fortement présente dans la pensée chrétienne antique, mais qu'elle commença à s'affaiblir à partir du Moyen Âge avec le renforcement d'une théologie monastique qui oppose la vie spirituelle à la vie quotidienne mondaine. À partir du XIV^{ème} siècle la dimension pratique a commencé à disparaître de la théologie, désormais attachée à produire un savoir purement rationnel et théorique sur Dieu. Est ainsi introduit un clivage entre spiritualité, *praxis* et théologie qui sera approfondie avec la modernité. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, coll. « Verdad e imagen » 30, 1972, p. 25 ; Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957, p. Chap. X.

¹⁵⁷ Franz HINKELAMMERT, « La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer », dans Franz HINKELAMMERT (éd.), *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, op. cit.

1.9. De l'œconomie de la nature à l'œconomie agricole moyennant l'intelligence divine

« Organise au-dehors ta besogne et prépare-la aux champs ;
ensuite, tu bâtiras ta maison »
Proverbes, 24 :27 cité par V.R. Mirabeau¹⁵⁸

Dans une section précédente nous avons vu l'importance que Quesnay accorde aux semences pour la compréhension du processus de génération de la vie. On trouve déjà cette idée d'inspiration hippocratique au XVI^{ème} siècle chez des médecins qui ont influencé la pensée de Quesnay, tels que Charles Estienne, Jean Liébaut et Peter Sørensen. En adoptant une démarche qu'on retrouvera chez Quesnay, ces auteurs établissent un lien entre l'agriculture et la divinité. En 1572, Estienne et Liébaut publient *L'agriculture et maison rustique*. La légende veut que Quesnay ait appris à lire avec ce livre. Même si cette histoire relève de l'imagination, il est certain que cet ouvrage a marqué la pensée du Père des physiocrates. L'agriculture y est décrite comme étant la science qui ravit « le plus le sens, qui engendre plus grande admiration des effets de Dieu et de nature [...] qui [est] plus utile et nécessaire à la vie des hommes »¹⁵⁹. L'agriculture est une activité qui a une dignité singulière car

non seulement nous voyons à l'œil, manions et traitons avec les mains les œuvres de nature, mais (qui plus est) nous y découvrons l'incompréhensible puissance et grandeur de Dieu, qui d'un petit grain, pépin, noyau, tendre scion, et menue plante fait naître arbres, herbes et fruits infinis ; nous y reconnaissons reluire niaisement les marques et rayons de la bonté et bienfaisance du grand Seigneur et créateur envers ses créatures, qui de choses naissantes de la terre nourrit, soutient et entretient notre vie humaine : nous y prenons un plaisir merveilleux à voir les arbres, et herbes, par certain temps sortir du sein et matrice de leur mère nourrice¹⁶⁰.

Dans la même veine que les médecins français, le danois Peder Sørensen accorde lui aussi au domaine végétal, notamment aux semences, une importance privilégiée dans la compréhension de l'ordre que Dieu a introduit dans le monde. Quesnay ne cite pas explicitement cet ouvrage, mais les idées qui y sont développées ont fondé la base de l'école médicale vitaliste qui a sans aucun doute influencé la pensée du physiocrate. Dans *Idea Medicinae Philosophicae* Sørensen écrit que

[L]es semences sont des liens de l'une et l'autre nature, qui conjuguent les phénomènes visibles aux invisibles : en elles, les lois du mouvements, les prédestinations temporelles, les liturgies des générations et des transplantations, et les distributions de toute l'anatomie du

¹⁵⁸ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, Paris, Garnier, 2015, p. 62.

¹⁵⁹ Charles ESTIENNE, Jean LIEBAUT, *L'agriculture et maison rustique*, Paris, Jaques du Puys, 1583, p. i.

¹⁶⁰ *Ibid.*

monde sont contenues, comme dans des puissances vitales douées d'une sagesse incompréhensible : par leur office, les impressions des agents sont reçues ou repoussées par les patients, les phénomènes les plus élevés sont conjugués aux plus humbles, et la sympathie de toute la nature se trouve préservée : grâce à elles, les saveurs, les odeurs, les couleurs, et toutes les qualités vitales, les quantités, les nombres, les conformations, et toutes les autres signatures, apparaissent dans le processus mécanique des générations et des transplantations¹⁶¹.

Quesnay partage avec les médecins du XVI^{ème} siècle l'idée selon laquelle il existe un ordre physique ou une *œconomie de la nature* qui renvoie au processus de la génération en général, et des semences en particulier, car celles-ci contiennent la sagesse divine qui est bénéfique à la création dans son intégralité. On retrouvera cette idée dans les travaux d'économie politique des physiocrates où le travail agricole devient le point de médiation entre le monde naturel et celui surnaturel, ainsi que le moyen pour assurer le bien-être de tous les membres de l'humanité. Dans sa *Théorie de l'impôt*, Mirabeau écrit, en effet, que « le soc de la charrue [est] aussi sacré que l'encensoir »¹⁶² et il dira à plusieurs reprises que les semences revêtent un caractère sacré qui impose l'obligation aux gouvernements de les protéger¹⁶³. Cette idée, on le constate d'ores et déjà, est un héritage de la tradition chrétienne, notamment de la pensée des Pères de l'Église selon lesquels l'agriculture est un lieu privilégié de connexion avec la divinité.

En effet, Augustin d'Hippone « attribue à Adam et, à travers celui-ci, à l'humanité une vocation agricole, antérieure à la chute »¹⁶⁴, idée qu'il emprunte à l'évêque Ambroise. D'après Saint Ambroise, à travers le travail agricole, l'homme contribue à l'achèvement de la création à la manière d'une « aide » (*adjutorium*) qu'il apporte à la nature¹⁶⁵. À la différence de son maître qui insiste sur le rapport pour ainsi dire ontologique de complémentarité existant entre l'être humain et les autres êtres de la nature, l'Évêque d'Hippone soulève pour sa part le caractère psychologique, théologique et gnoséologique du travail agricole. Dans le Livre VIII du *De Genesi ad litteram* le travail est, en effet,

¹⁶¹ Peder Sørensen, *Idea Medicinae Philosophicae*, 58-59 cité par Bernard BALAN, « Premières recherches sur l'origine et la formation du concept d'économie animale », *Revue d'histoire des sciences*, op. cit., p. 307.

¹⁶² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 269.

¹⁶³ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 5 ; Victor Riquetti MIRABEAU, « Éloge funèbre de François Quesnay », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelmann, 1888, p. 54-55.

¹⁶⁴ Jean-Marie SALAMITO, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de Saint Augustin », dans Daniel MERCURE et Jan SPURK (éds.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 36.

¹⁶⁵ Jean-Marie SALAMITO, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de saint Augustin », dans Jan SPURK et Daniel MERCURE (éds.), *Le travail dans l'histoire et la pensée occidentale*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 38.

conçu « non comme la soumission aux besoins de son corps mais comme le libre exercice de sa raison et l'occasion de louer Dieu »¹⁶⁶. Selon Salamito, il s'agit là de sa dimension psychologique, car le travail est conçu comme l'activité qui permet l'exercice de la volonté rationnelle de l'humain. Aux yeux de Saint Augustin, l'agriculture donne également aux gens prudents « l'occasion d'une réflexion sur l'action divine dans la nature »¹⁶⁷, qui s'effectue à travers une sorte de dialogue entre le cultivateur et la nature, c'est-à-dire que le Père de l'Église accorde à l'agriculture une dimension gnoséologique et théologique. Voilà pourquoi Salamito qualifie un tel processus de connaissance d'« ascensionnel », car l'agriculteur part du plus concret pour s'élever, par la médiation d'une série d'analogies, jusqu'à la connaissance de Dieu. En effet, le lecteur d'Augustin décrit les étapes d'un tel processus dans les termes suivants :

[t]out d'abord, l'agriculteur apprend à connaître « la force vitale de chaque racine et de chaque germe » [...], à distinguer, d'une part, « la puissance intérieure et invisible des nombres » [...] présents dans les végétaux et, d'autre part, « les soins qu'on leur donne du dehors [...] ». Il en vient ainsi à prendre conscience du rôle du Créateur dans la production des fruits de la terre. De là, par analogie, il en vient à se reconnaître lui-même, lui qui agit sur la création par son travail, comme une créature que Dieu guide invisiblement¹⁶⁸.

Qu'il s'agisse là d'une compréhension ontologique comme chez Ambroise ou d'une vision psychologique comme celle d'Augustin, l'agriculture est comprise par les auteurs chrétiens de l'Antiquité comme l'une des activités les plus dignes à laquelle l'être humain peut se consacrer parce qu'elle rattache la sphère théologique à celle humaine par le biais du travail avec la nature.

Il est également important de soulever le caractère non créateur de l'activité humaine chez les penseurs chrétiens de l'Antiquité, car on retrouvera cette idée dans la notion de travail de Quesnay. D'après Augustin, Dieu a en effet créé le monde et tout ce qu'il abrite en une seule fois et ce de manière simultanée. Les changements qu'on constate au sein de celui-ci s'expliquent parce qu'il y a des êtres qui ont des raisons séminales. Celles-ci mettent en œuvre, au sein de l'histoire, le dessein divin. Ainsi, le monde d'Augustin n'est pas celui d'une constante création, sa philosophie rejette l'idée d'une efficacité créatrice de l'activité humaine ou du reste des êtres. En réalité, ce que font les créatures de Dieu c'est

¹⁶⁶ Jean-Marie SALAMITO, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de Saint Augustin », dans Daniel MERCURE et Jan SPURK (éds.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, op. cit., p. 39.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶⁸ Jean-Marie SALAMITO, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de saint Augustin », dans Jan SPURK et Daniel MERCURE (éds.), *Le travail dans l'histoire et la pensée occidentale*, op. cit., p. 40. Salamito cite ici à Saint Augustin, notamment certains passages de *De Genesi ad litteram*, Livre VIII.

utiliser les forces intimes et secrètes de la nature. *Natura id agit interiore motu, nobisque occultissimo*. Quelle que soit donc l'activité causale de l'homme, elle ne fait que s'appliquer du dehors à des forces secrètes, et c'est Dieu qui crée du dedans : *creationem rerum visibilum Deus interior operatur*¹⁶⁹.

De même, selon l'apôtre Paul, « ce n'est pas celui qui plante qui est quelque chose, ni celui qui arrose, mais Dieu qui fait croître »¹⁷⁰. Et pourtant l'un et l'autre s'avèrent tout aussi nécessaires pour la régénération de la vie, de telle sorte que « chacun recevra sa propre récompense selon son propre travail »¹⁷¹.

Les physiocrates reprennent quant à eux cette idée pour en révéler les dimensions éthiques et économique-politiques. À travers le travail agricole, l'être humain loue son Dieu, car il accomplit l'obligation d'origine divine qui est celle de veiller à sa subsistance¹⁷². En retour, Dieu prend soin de l'être humain à travers la générosité de la terre, car la nature fournit dans des conditions d'abondance les éléments nécessaires à la satisfaction des besoins humains, tels que l'alimentation, l'habillement, le logement, la culture, entre autres. « La richesse ici-bas n'est autre chose que la jouissance des fruits de la terre »¹⁷³, mais pour y avoir accès l'être humain doit rentrer en rapport avec la nature, car « [e]lle ne les accorde qu'au travail »¹⁷⁴.

De manière significative, le travail est entendu par les physiocrates comme une cause nécessaire, quoique non suffisante, dans la production des richesses. Il est cause seconde et jamais cause première de richesses nécessaires à la satisfaction des besoins. Le sociologue C. Bouglé a signalé de manière éclairante le fait que la compréhension des richesses des physiocrates est à tort comparée à celle qui se développe durant le capitalisme industriel et estime, en effet, que toute la différence réside dans la place accordée au travail humain. Il écrit ainsi que l'économie du XIX^{ème} siècle est celle d'une « ponocratie » qui est aux antipodes de la physiocratie, car « la religion du travail, *ponos*, a remplacé le culte de la *phusis*, la nature productrice »¹⁷⁵. Or, Bouglé ne développe pas

¹⁶⁹ Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, troisième, Paris, Vrin, 1949, p. 271. Citant Augustin d'Hippone *De Genesi ad litt.*, IX, 15, 27 ; t. 34, c. 401 ; *De Trinitate*, III, 8, 14-15 ; t. 42, c. 876-877.

¹⁷⁰ Saint Paul, I Corinthiens 3, 7.

¹⁷¹ Saint Paul, I Corinthiens 3, 8.

¹⁷² François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, Francfort/Paris, Jules Peelman, 1888, p. 345-346 (maxime IX).

¹⁷³ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 266.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Celestin BOUGLE, *Socialismes français. Du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle »* [en ligne], op. cit., p. 23-24. Pour le dire dans les termes de Foucault, l'économie politique qui fait du travail humain « la source de toute valeur » appartient à l'épistémè moderne qui a inventé l'Homme en le mettant au centre du savoir à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle. Les physiocrates n'appartenaient pas encore à une

cette idée et ne retrace pas les origines théologiques de celle-ci. Nous émettons quant à nous l'hypothèse que la notion physiocratique de travail considéré comme une activité médiatrice et non productrice (car non régénératrice), ainsi que la compréhension de la génération en tant que processus cyclique de renouvellement des matières, relèvent de la pensée ancienne hippocratique et de la pensée chrétienne antique.

A l'instar des traditions hippocratique et chrétienne, Quesnay reconnaît la présence d'une force vitale jusque dans les parties les plus discrètes des végétaux, faisant de la nature une réalité vivante et considère la sphère végétale comme le lieu privilégié non seulement pour enrichir ses connaissances sur le fonctionnement des animaux, des êtres humains et de Dieu, mais également pour accomplir les devoirs moraux. De même, Quesnay reprend, dans son économie politique, la notion ambrosienne du travail agricole vu comme un processus d'achèvement de la création divine. Ces idées d'ordre ontologique et théologique seront mobilisées par les physiocrates dans la construction d'une économie politique originale qui vise à ériger en obligation première des gouvernements le fait de veiller à la reproduction du cycle de la culture et de la récolte, afin de satisfaire les besoins humains. La formulation de cette obligation peut être lue comme la traduction de l'idée de soin que l'on trouve chez les Pères de l'Église mais qui préserve l'importance de la régénération de la vie humaine et non-humaine en condition d'abondance.

1.10. De l'œconomie de la nature à l'économie politique à travers l'alimentation

Ainsi que l'explique Christensen, la notion de génération chez les physiocrates sert à relier le domaine de l'œconomie animale à celui de l'économie politique, car celle-là a pour objectif l'étude de la génération et la circulation des matériaux vitaux au sein du ventre de la nature, alors que celle-ci se penche certes sur le même processus, mais dans le cadre de la société humaine marquée par le sceau de la liberté. La théorie économique de Quesnay, qui porte sur la *production* (équivalent politique de la génération) et la distribution des richesses, dépend à la lettre du fonctionnement de la nature. Christensen explique cette idée dans les termes suivants :

[L]a théorie de la productivité exclusive de l'agriculture de Quesnay repose sur un modèle de production et de circulation des matériaux dans l'économie de la nature. [...] Les processus

telle épistémè. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 266.

en cours dans la nature impliquent, d'une part, la production et la reconstitution de formes et de forces et, d'autre part, la destruction et la dissipation. La production et la consommation économiques dépendent, de ce point de vue, d'un flux de subsistance et de matières premières à sens unique de la nature à travers l'économie et, partant, d'une reconstitution et d'une régénération de ces formes vitales et de ces forces motrices¹⁷⁶.

Le passage d'un domaine à l'autre s'effectue par le biais de l'alimentation, activité à laquelle, nous l'avons vu, les médecins de l'Antiquité accordaient également une fonction capitale. Pour les auteurs gréco-romains, l'alimentation ne s'avère en effet pas seulement essentielle dans le processus biologique de la reproduction de la vie, elle a aussi une connotation éthique. Selon Galien « les puissances de l'âme suivent les tempéraments du corps [...]. [E]n même temps que nous donnons à notre corps un bon tempérament par les aliments, par les boissons, et aussi par tout ce que nous faisons journellement, nous travaillons pour la bonne disposition de l'âme »¹⁷⁷. Galien reprend ici une idée déjà exposée par Hippocrate, selon laquelle « l'âme peut, par le régime, devenir meilleure ou pire »¹⁷⁸. À l'instar du médecin romain¹⁷⁹, dans le second volume de son *Essai physique*, en expliquant la formation du « sel tartareux » (l'une des parties constituant tous les corps), Quesnay explique quels sont les aliments idoines pour la santé des humains. Selon lui, « le bled, le ris, l'orge, l'avoine, les pois, les fèves, les lentilles [...] ; les fruits farineux et les fruits succulents bien fermentés et d'une saveur agréable, sont les végétaux qui leur conviennent le mieux »¹⁸⁰.

Ensuite, dans le troisième tome de l'*Essai Physique*, Quesnay reprend la théorie des tempéraments des Anciens et établit un lien entre l'état de l'âme et celui du corps, en mettant en lumière l'importance de la dimension matérielle pour l'agir éthique. L'idée selon laquelle matière et forme constituent une seule et même substance, amène logiquement Quesnay à la conclusion selon laquelle tout ce qui arrive au corps arrive à l'âme et ce à la lettre. Ainsi, on peut lire dans la première édition de l'*Essai physique de l'æconomie animale* :

¹⁷⁶ Notre traduction. Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991]*, op. cit., p. 277.

¹⁷⁷ Claude GALIEN, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, vol. I, Paris, J.B Baillière, 1854, p. 47-48.

¹⁷⁸ Hippocrate, Régime cité par Armelle DEBRU, « “Devenir meilleur” chez Galien et Marc Aurèle », p. 125.

¹⁷⁹ Claude GALIEN, *Œuvres. Sur les facultés des aliments*, vol. V, Paris, Les belles lettres, 2013, trad. de John WILKINS.

¹⁸⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 246.

[l']union de l'âme et du corps qui ne permet pas que celui-ci soit indisposé, ou dans le besoin, sans que celle-là n'en soit blessée ou inquiétée, mais aussi lorsque le corps est bien disposé, qu'il satisfait bien à toutes ses fonctions, et qu'il a abondamment ce qui lui est nécessaire, elle en est agréablement affectée¹⁸¹.

Toutefois, si les médecins de l'Antiquité s'attachent à élucider l'importance *éthique* de l'alimentation dans les « pratiques de soi »¹⁸², les physiocrates signalent quant à eux sa dimension politique en faisant de l'agriculture la base de la société. L'économie de la nature et l'économie politique sont rattachées, puisqu'il s'agit d'assurer le retour des matières nécessaires à la reproduction de la nature dont la société humaine dépend. C'est dire l'importance d'ancrer l'économie dans une matérialité concrète qui soit indépendante de la volonté humaine, sans pour autant exclure son bien-être ¹⁸³.

On peut ainsi voir dans quelle mesure, chez Quesnay, l'économie n'est pas encore déliée de ce que l'on appelle de nos jours l'« écologie ». Pour les physiocrates, il ne s'agit pas là de deux disciplines distinctes, puisque la production des richesses est comprise comme ayant un ancrage dans la matière vivante qui est aussi une matière d'origine divine¹⁸⁴. L'œconomie de la nature s'érige ainsi en pilier de l'économie politique et deviendra le critère de la justice dans la théorie politique des physiocrates.

La notion de génération en tant que processus qui nécessite une série de conditions matérielles et leur réinvestissement continu sera traduite dans différentes thèses de l'économie politique des physiocrates. Tel est le cas tout d'abord, dans l'idée selon laquelle l'agriculture est la seule branche productrice, à la différence du commerce et de la manufacture qui sont des activités qui consomment et transforment les richesses sans pour autant en créer de nouvelles. Cette thèse sera ensuite traduite dans la notion de produit net, ce dernier étant l'excédent des produits agricoles qui résultent du don de la terre et qui doivent circuler au sein de toutes les classes. Nous retrouverons également la conception de la génération de la nature dans l'importance que Quesnay accorde au fait de garantir à la classe productive des « reprises » à la fin de chaque cycle économique, voire les conditions matérielles nécessaires pour effectuer un nouveau cycle de culture et de récolte. Aussi, l'idée selon laquelle les semences elles-mêmes ont besoin d'un agent

¹⁸¹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'œconomie animale*, op. cit., p. 453. Mirabeau reprendra cette idée dans *Théorie de l'impôt* afin de montrer que la politique fiscale française qui affame le peuple est responsable des problèmes politiques et moraux du royaume. Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 268.

¹⁸² Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, vol. III, Paris, Gallimard, 1997.

¹⁸³ José Manuel NAREDO, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscrits*, op. cit.

¹⁸⁴ Naredo partage la même hypothèse sans pour autant la développer.

extérieur pour se reproduire, va influencer la conception physiocratique du travail humain, en tant qu'élément nécessaire, mais toutefois insuffisant et non exclusif, à la production des richesses. De même, la théorie qui considère la nature comme profondément généreuse et prolifique, à condition que ses cycles soient respectés par l'humain, sera reprise dans l'idée du bonheur des peuples passant par l'obtention de l'opulence (notion qui ne doit être associée ni au luxe, ni à une économie basée sur l'épargne)¹⁸⁵. Cette idée de la génération est à la base d'une manière de concevoir l'économie qui s'écarte de l'idée de progrès et de croissance et la remplace par l'affirmation du besoin d'une économie de l'équilibre¹⁸⁶.

1.11. Conclusion du chapitre premier

Dans ce chapitre, nous avons discuté la notion de *phusis* des physiocrates. À cette occasion, l'étude des trois tomes de l'*Essai physique de l'æconomie animale* nous a permis de mettre en lumière l'écart existant entre le médecin français Quesnay et la pensée dualiste des modernes. La notion quesnaysienne de corps, sa manière de comprendre la relation entre Dieu et la Nature, et le rapport qu'il établit entre les différents êtres qui composent le cosmos, font de Quesnay un penseur que nous avons décidé de qualifier de « matérialiste sacramental ».

C'est dans l'*Essai physique* que le Père des physiocrates introduit sa notion de corps. Celle-ci est conçue à la manière d'une unité substantielle qui constitue la réalité première de l'ontologie quesnaysienne. Contre le mécanicisme de ses contemporains, Quesnay soutient l'idée selon laquelle matière et forme sont des catégories *logiques* qui renvoient

¹⁸⁵ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 188.

¹⁸⁶ Une grande hétérogénéité d'auteurs a mis en lumière la notion d'équilibre et l'importance du domaine matériel dans la conception de l'économie des physiocrates. À cet égard voir : Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, op. cit., p. 22-23 ; Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »* ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], op. cit., p. 273 ; José Manuel NAREDO, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscrits*, op. cit. Même des auteurs qui voient chez les physiocrates des précurseurs de l'économie capitaliste, s'accordent sur la centralité qui occupe l'idée d'équilibre dans l'économie politique des physiocrates. À cet égard voir : Romuald DUPUY, « La physiocratie et l'économie de la nature. Une contribution au développement durable », dans Blandine LAPERCHÉ, Anne-Marie CRETENEAU et Uzundis DIMITRI (éds.), *Développement durable : pour une nouvelle économie*, Bruxelles, Peter Lang, 2009. Nous allons expliquer les bases ontologiques de la notion physiocratique d'équilibre et sa divergence vis-à-vis la conception de progrès leibnizienne dans le chapitre 3 de cette thèse. Cette notion sera examinée de nouveau, mais à partir d'une perspective strictement économique, dans le chapitre 4 de cette thèse.

toutes deux à la même substance : le corps. Il parvient, ainsi, à faire de la nature une matière vivante, modelée par une rationalité dont la source n'est pas la raison humaine. Quesnay s'inspire de la notion de matière de Hippocrate et Galien pour l'élaboration de sa conception du corps. À la différence des auteurs grecs, le médecin français explique pourtant le caractère vivant de la matière à l'aide d'un principe qui ne se limite pas à être simplement immanent. Car Quesnay postule en effet que c'est à travers le moyen de l'âme végétale que Dieu, être transcendant, entre en rapport avec la Nature.

L'âme végétale traverse tous les corps, en leur insufflant du mouvement. Grâce à cette âme, Dieu peut exercer sa providence et introduire l'ordre dans le monde, c'est-à-dire qu'il relie tous les corps à travers un rapport d'harmonie. Une telle conception de l'ordre ontologique du monde prouve que la pensée de Quesnay appartient à la tradition chrétienne du providentialisme. Cependant, il est important de souligner que contrairement à la hiérarchie acceptée dans la théologie canonique chrétienne, qui accorde à la raison une priorité ontologique par rapport aux âmes végétative et sensitive, Quesnay concède quant à lui à l'âme végétale une rationalité qui est inhérente et supérieure à celle de l'âme rationnelle.

Dans la conception quesnaysienne, les plantes suivent en effet un mouvement rationnel, qui s'abstient pourtant de la nécessité de réfléchir. Les animaux sont dotés de sensations qui engagent les sentiments, et qui constituent ainsi une forme de connaissance. Les êtres humains enfin sont constitués par l'âme végétative, comme l'atteste le fonctionnement intelligent de leurs organes physiques. Ils ont également des sensations, qui jouent par ailleurs un rôle central dans le processus de connaissance. Mais ils se différencient du reste des vivants par leurs facultés de raison et de liberté. Or, ces dernières ne représentent pas pour les physiocrates les signes d'une plus grande dignité. Bien plutôt, la raison et la liberté ne représentent rien de plus qu'une spécificité facultative humaine, de laquelle émanent un certain nombre d'obligations bien spécifiques. Dans la conception physiocrate, la raison permet seulement à l'être humain de calculer et de distinguer entre le plus agréable et le meilleur. La liberté a quant à elle une dimension tragique, car elle permet à l'être humain de choisir s'il veut suivre l'ordre, et donc Dieu, ou s'il préfère se détourner de ce dernier, allant ainsi contre son propre bien-être.

À l'instar de la tradition hippocratique, Quesnay conclut du processus de génération des plantes que la matière est vivante. Aussi, la génération des semences lui permet d'affirmer que la reconstitution des corps ne s'effectue pas *ex-nihilo*. Elle a bien au contraire besoin d'un retour de matières, notamment à travers l'alimentation. Ce

processus prend son essor chez les plantes, car ce n'est que grâce à celles-ci que la transformation des matières naturelles en matières nourrissantes devient possible. Ce processus s'étend ensuite aux autres vivants. Si l'alimentation relie donc l'ensemble des vivants, elle ne peut néanmoins avoir lieu que grâce à l'activité première des plantes. Or, l'alimentation n'engage pas seulement les vivants. Pour avoir lieu, elle a besoin de la participation des différents composants du cosmos, tel le soleil, les éléments nutritifs de la terre, l'eau et l'air. C'est ainsi que l'alimentation en vient à relier tous les êtres, harmonisant les *œconomies végétale* et *animale*, cette dernière comprenant bien entendu aussi l'être humain.

En dépit du fait que le processus nourricier traverse et engage les différents ordres du cosmos, force est de constater qu'il existe une hiérarchie parmi ceux-ci. Selon Quesnay, c'est l'œconomie de la nature qui est première, dans la mesure où seule les plantes ont la faculté de régénérer les matières de la nature pour les transformer en fruits nourriciers. D'affirmer la capacité régénératrice de la nature ne signifie pas toutefois pour Quesnay de postuler que la nature aurait la faculté de créer *ex nihilo*. Afin d'effectuer le cycle de la régénération, la nature a besoin d'un retour des matières. Il s'agit là d'une idée primordiale pour qui veut comprendre les thèses fondamentales de l'économie politique des physiocrates. En effet, cette idée explique tout d'abord pourquoi l'agriculture occupe une place centrale au sein de leur théorie. La raison en est que Quesnay fait coïncider l'œconomie de la nature avec l'économie politique, moyennant l'œconomie agricole. Mais cette idée permet également de comprendre que c'est nécessairement sur les deux principes de réciprocité et de soin que doit se structurer la société physiocrate.

En outre de ces analyses ontologiques et sociales, la discussion de la notion providentielle de *phusis* nous a également permis de montrer que la place centrale que Quesnay accorde à l'agriculture est due non seulement à des raisons de subsistance physique du corps, mais aussi à des raisons spirituelles. De manière étonnamment similaire aux Pères de l'Église, l'agriculture apparaît chez Quesnay comme une façon d'accès à la divinité. Car le travail agricole rend en effet possible la connaissance de Dieu, tout comme il permet d'accomplir le devoir humain d'achever l'ordre naturel. À travers la *phusis*, Dieu veille ainsi au bien-être de ses créatures. Le travail apparaît ainsi comme étant nécessaire pour obtenir les fruits qui garantissent le bonheur de l'être humain. Et pourtant, le travail n'est pas la cause première de la génération des fruits, il n'est que la cause seconde. Pourtant, le travail n'est nullement la cause première de la génération des fruits, seulement la cause seconde. La conception de la *phusis* comme seule entité qui a

la capacité de se régénérer, et la place qui y est accordé à l'humain nous a offerts ainsi les bases nécessaires pour analyser sous un nouveau jour la notion physiocrate du travail, et pour mesurer l'énorme distance qui sépare cette théorie des auteurs de l'économie classique.

Nos analyses de la notion de *phusis* chez Quesnay nous ont ainsi permises de conclure que l'ontologie physiocrate constitue un « matérialisme sacramental », dans la mesure où la dimension sacrée est ici conçue sous la forme d'une transcendance dans l'immanence. À travers l'âme végétale, la *phusis* harmonise en effet l'ensemble des êtres en leur assurant le bonheur. Tout l'effort de Quesnay consistera alors à élaborer une théorie politique à partir d'une telle compréhension du cosmos, pour pouvoir ainsi guider de manière convenable l'agir des gouvernements. L'originalité de Quesnay réside dans sa proposition d'une théorie sociale capable de relier l'ordre naturel à l'ordre politique moyennant l'œconomie agricole. Le postulat quesnaysien fondamental est que d'un point de vue ontologique, l'ordre politique doit nécessairement s'enraciner dans une logique plus profonde et plus universelle qui est celle de la *phusis*, à laquelle il s'agit pour cet ordre de s'allier. Ce faisant, le médecin s'opposera aux théoriciens de l'école moderne du droit naturel sur un plan supplémentaire, à savoir la théorie du droit. Quelle est la conception physiocrate de la notion de loi ? Et quelles en sont les origines ? Voilà les questions auxquelles nous allons répondre dans le chapitre suivant.

Chapitre 2

La théorie du droit naturel des Physiocrates

« [R]ien de ce qui est injuste ne saurait être loi »
V. R. Mirabeau¹

« Le gouvernement du prince n'est pas, comme on le croit
vulgairement, l'art de conduire les hommes, c'est l'art de
pourvoir à leur sûreté et à leur subsistance »
V.R. Mirabeau²

« [L]es éléments et les astres, c'est-à-dire les puissances
administratives, ont reçu l'ordre d'exécuter ce qui est
nécessaire à l'économie »
Jean Chrysostome³

Au XVIII^{ème} siècle, le droit naturel constitue l'espace commun dans lequel convergent et s'articulent les discussions sur l'économie, la politique et la morale. L'usage de ce terme est même si répandu que Diderot précise dans l'entrée « Droit naturel » de l'*Encyclopédie* « qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au-dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue »⁴. Sans doute ce sentiment partagé est-il le résultat d'une histoire de longue date. Au cours de cette histoire européenne, le droit naturel a joué un rôle structurant pour les sociétés chrétiennes durant le Moyen-Âge, et a continué à occuper une place privilégiée dans les discussions des savants pendant la modernité, notamment à travers l'école du *jusnaturalisme* moderne. Cette école, tout en conservant le terme, a transformé à part entière son sens classique pour introduire une mutation décisive des concepts de loi et de droit⁵. C'est précisément ce recours constant au droit naturel opéré par des auteurs et des écoles hétérogènes qui

¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 108.

² Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xviii.

³ Clément d'Alexandrie, *Str*, VI, 148, 2 cité par Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 327.

⁴ Denis DIDEROT, article « Droit naturel » [en ligne], dans Denis DIDEROT et Jean Le Rond D'ALEMBERT (éds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, Chicago, Université de Chicago, coll. « University of Chicago : ARTFL Encyclopédie Project », 2017, p. 5 :115, URL : <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedia1117/navigate/5/606/>, consulté le 25 septembre 2020.

⁵ Afin de comprendre les transformations de la conception de la loi à l'époque moderne et son rapport avec l'onto-théologie médiévale voir : Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, op. cit. En ce qui concerne les études sur le droit naturel classique et le droit naturel moderne voir : Leo STRAUSS, « Le droit naturel », *Archives de Philosophie*, vol. 79, n° 3, 2016 ; Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 2. ed, Paris, Presses Univ. de France, coll. « Quadrige Manuels », 2006 ; Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne : la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Léviathan », 1990.

amène Diderot à préciser rapidement que, malgré son usage habituel, « la notion du droit naturel est » en réalité pour les penseurs du XVIII^{ème} siècle « une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer »⁶. De ce fait témoigne la place réservée à la définition et à la discussion de cette notion dans presque tous les grands systèmes philosophiques de la modernité, de Hobbes à Rousseau, en passant par Leibniz et les juristes de l'École moderne du droit naturel (à laquelle appartiennent Grotius, Pufendorf et Burlamaqui).

C'est dans ce cadre historique que Quesnay et ses disciples s'inséreront pour critiquer les conceptions modernes du droit naturel, dans lesquelles ils ne voient autre chose que l'instauration de l'arbitraire au sein de la politique moderne, ainsi que la justification politique du mercantilisme qui ravage la société. Dans deux numéros des *Ephémérides du citoyen*, Baudeau s'attèle à signaler les erreurs d'auteurs tels Hobbes, Grotius, Pufendorf, Cumberland et Burlamaqui. À l'encontre de ces derniers, il loue la compréhension du droit naturel proposée par les auteurs classiques, regrettant toutefois l'absence d'identification d'un critère de justice matériel et objectif⁷. Quesnay et Mirabeau dénoncent quant à eux à maintes reprises l'anthropologie pessimiste de Hobbes, qui ne fait à leurs yeux qu'hypostasier un dérèglement introduit au sein des sociétés européennes en raison de mauvaises décisions politiques⁸. Enfin, Dupont de Nemours s'attache à établir dans un échange épistolaire avec J-B Say la différence entre d'un côté la manière anglaise de comprendre la politique, qu'il associe à la conception machiavélienne, et de l'autre celle physiocratique visant à ancrer la politique dans la matérialité de l'économie⁹. Il s'agit pour lui, bien entendu, d'une économie enracinée dans la nature, telle que nous l'avons discuté ci-dessus¹⁰.

Quelle est, dans ce cadre, la singularité de la théorie du droit naturel des physiocrates ? Comment une telle théorie se rattache-t-elle à leur ontologie, à leur économie et à leur politique ? Voilà les questions auxquelles nous répondrons dans ce chapitre. Le premier

⁶ Denis DIDEROT, article « Droit naturel » [en ligne], dans Denis DIDEROT et Jean Le Rond D'ALEMBERT (éds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, op. cit., p. 5:115.

⁷ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du Droit Naturel », *Ephémérides du citoyen*, 1767.

⁸ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888 ; Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit. ; Victor Riquetti 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*, op. cit.

⁹ Dupont DE NEMOURS, « Première lettre. Correspondance de Dupont de Nemours avec J-B. Say. », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. 1, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846.

¹⁰ Cf. Chap. 1.

chapitre de cette thèse nous a en effet servi à examiner la notion physiocrate de *phusis*. Cette analyse nous a alors permis de comprendre de quelle manière les physiocrates reprennent le terme gréco-romain d'*œconomie*, pour l'intégrer à un providentialisme servant à expliquer le rapport que Dieu entretient avec le monde créé. Mais la notion d'*œconomia* loin de se résumer à la seule connotation ontologique, comporte également une dimension politique, aussi bien chez les physiocrates qu'au sein de la tradition chrétienne à laquelle ceux-ci l'empruntent. Or cette dimension politique ne peut être comprise qu'à travers l'analyse de la notion du droit naturel¹¹. Cette notion est en effet l'opérateur conceptuel permettant aux physiocrates de relier l'ordre de la nature vivante (l'*œconomie* de la nature) à l'ordre politique (l'économie politique). C'est pourquoi l'objectif de ce chapitre sera précisément d'examiner cette dimension.

Afin de saisir convenablement la singularité de la notion de droit naturel des physiocrates, nous expliquerons dans un premier temps la définition de ce terme chez les auteurs de l'École moderne du droit naturel, que les physiocrates entendent critiquer. Nous illustrerons ainsi de quelle manière les conceptions modernes du droit naturel font de la nature une entité morte dépourvue de normativité. Cela permettra également d'insister sur les dimensions profondément rationalistes et coercitives d'une telle conception de la loi. Notre analyse se concentra avant tout sur la philosophie de T. Hobbes, dans la mesure où Quesnay et ses disciples prennent cette théorie comme cible principale de leur critique. Dans ce contexte, nous discuterons également la conception de droit naturel de S. Pufendorf. Cette dernière est une représentante paradigmatique de la déconnexion de la loi social par rapport au besoins corporels, tel qu'il aura lieu à l'époque moderne, une opération que les physiocrates critiqueront à plusieurs reprises.

¹¹ Comme l'explique C. Larrère, « on ne peut saisir l'économie physiocratique dans sa dimension politique qu'en étudiant son rapport au droit naturel » Catherine LARRÈRE, *L'invention de l'économie au XVIIIème siècle: du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1992, p. 9. Malgré l'importance que la question du droit naturel revêt pour les physiocrates, la plupart des historiens de l'économie politique du XX^{ème} siècle ont mis de côté le rôle joué par cette notion au moment d'interpréter les postulats de cette école. À cet égard, le travail de C. Larrère sur la physiocratie a marqué un tournant dans la compréhension des physiocrates en contribuant à une lecture plus approfondie de l'histoire de l'économie que celle effectuée par le positivisme. Celui-ci demeura en effet basé sur le présupposé de la spécialisation de la science, et resta donc partisan d'un détachement des questions morales et politiques de l'économie. L'avantage de l'interprétation proposée par Larrère est qu'elle s'attaque à l'idée répandue selon laquelle la science économique est née précisément dans le moment de sa séparation des questions politiques et morales. Nous prenons acte de cette idée dans notre interprétation de la physiocratie, sans pour autant suivre jusqu'au bout la lecture de la physiocratie que Larrère propose. Là où Larrère postule que les physiocrates ont contribué au développement des thèses de l'école moderne du droit naturel, nous proposons de lire la physiocratie comme une théorie visant à s'écarter des postulats de base de cette école. De même, les analyses de Larrère se focalisent uniquement sur le cas européen, sans jamais faire référence au rapport que ces transformations entretiennent avec le système colonial qui se met progressivement en place depuis le XV^{ème} siècle.

À la lumière de la théorie de l'école moderne, nous examinerons dans un second temps la notion de droit naturel des physiocrates. Cela nous permettra de rendre compte de l'effort effectué par Quesnay et ses disciples pour enraciner la politique et l'économie dans la rationalité de la *phusis*, à travers leurs notions d'« ordre naturel » et de « droit naturel ». L'objectif des physiocrates est alors de contrecarrer le rationalisme et le mécanisme implicite des modernes. Pour cela Quesnay et ses disciples proposent deux critères matériels de justice, qui restituent l'importance de la matérialité en tant que matière vivante : le corps et la terre. Cette présentation critique de la notion de droit naturel des physiocrates nous permettra alors de montrer que le gouvernement des physiocrates doit être compris comme un service et un devoir d'administrer les biens naturels, servant à garantir la satisfaction des besoins de tous les membres de la société. Nous verrons ainsi que le gouvernement physiocrate n'est pas à concevoir comme « l'art de conduire les hommes »¹². Contre le paradigme biopolitique du pouvoir, Mirabeau affirme en effet que la tâche d'un bon gouvernement est de pourvoir à la subsistance du peuple suivant la logique de la nature.

Dans la troisième partie de ce chapitre, nous retracerons l'influence des Pères de l'Église, notamment de ceux influencés par le Stoïcisme, sur la conception d'« ordre » des physiocrates. Alors que la notion physiocrate d'ordre a été majoritairement interprétée à la lumière de la philosophie malebranchienne¹³, nous souhaitons proposer ici une autre généalogie de ce concept. Cette généalogie servira bien entendu tout d'abord à interpréter sous un nouveau jour la pensée physiocrate. Mais en retour, elle contribuera également à discuter une tradition théologique qui accorde une importance spirituelle, politique et économique aussi bien à la nature qu'au corps. Il s'avère en effet que cette tradition de pensée a été largement occultée par la philosophie politique occidentale moderne. Grâce à une telle généalogie des influences théologiques de la physiocratie, nous souhaitons ainsi mettre en lumière l'existence d'une lignée de pensée qui, à l'encontre des conceptions libérales, s'attache à concevoir l'*œconomie* comme un soin de l'Autre (de l'humain et de la terre), faisant d'un tel soin l'objet central de la tâche politique.

¹² Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xviii.

¹³ Voir, notamment: Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit. ; Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, op. cit.

Une telle discussion des influences théologiques nous permettra de discuter, dans la dernière partie de ce chapitre, les divergences que l'on peut relever entre la notion d'ordre des physiocrates et celle de Malebranche. En effet, les lecteurs et interprètes des physiocrates ont pour la plupart établi à tort un parallèle entre les deux pensées, faisant de Quesnay un rationaliste qui aurait justifié la domination de la nature et le développement de l'économie politique classique¹⁴. Or force est de constater que ces pensées s'opposent fondamentalement au sujet de la conception de la nature, de la manière de connaître l'ordre, du rôle des gouvernements dans l'effectuation de l'ordre et de la cause et la nature du mal, et. On retrouve en effet chez les physiocrates les idées de la patristique, selon lesquelles **1)** la création dans son entièreté est foncièrement bonne ; et **2)** la conformité de l'agir humain à l'ordre de la création est le moyen du salut. Une telle analyse de la physiocratie à la lumière de la patristique nous permettra ainsi de mieux saisir la divergence entre les physiocrates et Malebranche. Ces analyses permettront alors d'insister sur le fait que la physiocratie s'oppose **1)** aux postulats normatifs de la rationalité économique moderne ; et **2)** aux piliers conceptuels de la souveraineté moderne. Cette opposition est en effet fondée dans la conviction physiocrate que l'ordre politique ne peut être antagonique au cours de la nature, mais doit au contraire s'enraciner dans celle-ci.

Ainsi, une telle discussion du droit naturel nous aura servie à montrer la manière dont les physiocrates articulent l'ordre de la nature avec l'ordre politique moyennant la notion de droit naturel, ainsi que les origines anciennes d'une telle notion. Cela montre que la pensée physiocratique conçoit la nature comme source de normativité et guide de l'agir politique, une idée qui les éloigne de compréhensions anthropocentriques de la loi, tout comme de conceptions souverains ou biopolitiques du pouvoir. Loin de s'inscrire dans la compréhension rationaliste ou contractualiste de la loi, les physiocrates trouvent dans le corps vivant et la nature des critères de justice matérielles et transsubjectifs. Il s'avère ainsi que cette école se positionne à l'opposé des philosophies libérales qui ont contribué à la justification du système mercantiliste.

¹⁴ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, chap. Appendice.

2.1. L'École moderne du droit naturel

Au XVI^{ème} siècle, un tournant s'opère dans la manière de comprendre la loi. En effet, alors que, dans les conceptions classiques du droit, la loi est définie par son ordination rationnelle au bien commun et par son contenu, qui doit être en accord avec l'idée de justice, la pensée moderne européenne postule quant à elle l'idée selon laquelle la loi « est commandement dont toute la force tient à la volonté et à la puissance du législateur »¹⁵. Désormais, la source de la loi et la procédure formelle à travers laquelle celle-ci est émise deviennent les critères qui servent à déterminer son existence et sa validité. C'est ainsi que la loi s'autonomise du droit en tant que justice et commence à être définie essentiellement « par le commandement, par son rapport à la volonté de celui qui l'institue »¹⁶. On trouvera ainsi des théories dans lesquelles le décisionnisme est plus accentué, comme chez Hobbes, selon qui la justice est ce qui est déclaré par le souverain, et des conceptions plus nuancées qui postulent l'existence objective de la justice et la possibilité de la connaître à travers l'exercice de la raison, comme chez Pufendorf et Barbeyrac. Toutefois, ces auteurs se rejoignent sur deux points, à savoir l'anti-naturalisme qui « refuse à la simple nature de fonder une norme »¹⁷ et le clivage entre le droit naturel et le droit positif. Ainsi, le pouvoir souverain est conçu comme étant détaché de tout ancrage objectif permettant de faire du prince ou du peuple le sujet dépositaire de la souveraineté, quel que puisse être cet ancrage¹⁸.

L'importance donnée au droit naturel peut s'expliquer, premièrement et à partir d'une perspective purement conceptuelle, par le fait que ce terme articule le domaine anthropologique et moral avec celui de la politique, notamment par le biais de la définition de la justice. Deuxièmement, dans une perspective historique, cet usage généralisé s'explique par le rôle structurant que le droit naturel avait joué au sein de la société chrétienne du Moyen Âge et par les nouveaux besoins politiques et économiques

¹⁵ Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, op. cit., p. 33.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ René SEVE, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989, p. 45. Les origines théoriques d'une telle compréhension de la loi se trouvent dans l'École de Salamanque, notamment dans les travaux de Francisco Suárez, l'un des premiers auteurs à affirmer que, pour que « la loi ait force obligatoire, il faut qu'elle émane d'un organisme souverain ». Suárez, *De leg*, I, 4, 6-9, cité par Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, op. cit., p. 62. L'influence de la pensée de Suárez chez les philosophes modernes a été soulevée par Dussel et Collins. Enrique DUSSEL, « Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, p. 161.

¹⁸ André de MURALT, *L'unité de la philosophie politique : De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, p. 28.

des sociétés modernes. Suite à la traversée de l'Atlantique en 1492 émerge en effet un nouvel ordre géopolitique qui bouleverse les relations sociopolitiques aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Europe. Celui-ci nécessite d'être justifié à travers des mécanismes hétérogènes au sein desquels les théories du droit et de la morale jouent un rôle déterminant.

Concrètement, la ré-sémantisation de la notion « droit naturel » a joué un rôle fondamental dans la structuration de ce nouvel ordre fondé sur le commerce et l'exploitation coloniale. Il fallait, en effet, éroder les fondements de la société féodale bâtie sur l'agriculture. Pour ce faire, les auteurs modernes ont repris des éléments de la tradition chrétienne qui pouvaient être utiles aux intérêts d'une classe bourgeoise en gestation et aux États modernes naissants. À cet égard, B. Arneil a mis en évidence la manière dont « la théorie du droit naturel, dont l'on peut faire remonter l'origine jusqu'à l'époque de Cicéron et même avant, s'est développée et transformée durant le XVI^{ème} siècle du fait du besoin de répondre aux nouvelles questions posées par les empires coloniaux de l'Europe en expansion sur la mer et sur la terre »¹⁹.

¹⁹ Notre traduction. Barbara ARNEIL, « John Locke, Natural Law and Colonialism », *History of Political Thought*, vol. 13, n° 4, 1992, p. 587. Des auteurs de différentes traditions philosophiques ont mis en évidence la manière dont la théorie du droit naturel a été employée pour justifier les guerres commerciales entre les États naissants et le développement du commerce international. Ainsi, Hobbes, actionnaire de la *Virginia Company* et de la *Somer Islands Company* (pour le peuplement et le commerce avec les Bermudes) situe l'état de nature en Amérique et l'identifie au mode de vie des populations autochtones. Grotius, avocat de la Compagnie néerlandaise des Indes Orientales, formule une théorie du droit sur la « liberté des mers » à la suite de la demande de son client. Pufendorf, introduit, quant à lui, des pratiques fondées sur la loi naturelle, l'obtention des monopoles par des compagnies à chartes, la charge des intérêts pour l'usage de l'argent et la propriété privée. De son côté, Locke, propriétaire de terres en Caroline, fonctionnaire du *Conseil of Trade and Foreign Plantations* et actionnaire de la *Company of Merchant Adventurers to Trade with the Bahamas* et de la *Royal African Company*, postule une théorie de la connaissance qui introduit une hiérarchie au sein de l'humanité basée sur la quantité d'expériences « stockée » notamment grâce au commerce, le fondement des idées, ainsi qu'une théorie de la propriété qui justifie la voie anglaise « reposant sur le développement agricole suivant une logique d'enclosure ». Renault déclare : « Développant une réflexion sur les conséquences de l'invention, au sein même de l'état de nature, de la monnaie, Locke retrace la genèse d'un désir d'appropriation illimité qui, faisant et devant faire, à ses yeux, l'objet d'une répression-limitation sur le Vieux Continent, trouvera au contraire, à s'épanouir, à se déchaîner sur l'autre rive de l'Atlantique, où accumulation de richesses et accumulation des connaissances iront, harmonieusement, de pair » Matthieu RENAULT, *L'Amérique de John Locke : l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 25. Voir aussi, pour une lecture critique et post-coloniale des théories modernes du droit naturel : Hourya BENTOUHAMI, *Race, cultures, identités : une approche féministe et postcoloniale*, 1^{re} édition, Paris, Puf, coll. « Philosophies » 229, 2015 ; Barbara ARNEIL, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Oxford, England : New York, Clarendon Press ; Oxford University Press, 1996. C. Schmitt, grand défenseur du système colonial, a signalé l'origine coloniale, historique, de la notion d'état de nature chez Hobbes et Locke, ainsi que l'importance de ce système dans la formation des États modernes européens. À cet égard voir : Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2012, trad. de Lilyane DEROCHE-GURCEL, Peter HAGGENMACHER. Pour une critique décoloniale de la lecture raciste de Schmitt voir : Federico LUISETTI, John PICKLES, Wilson KAISER (éds.), *The anomie of the earth: philosophy, politics, and autonomy in Europe and the Americas*, Durham ; London, Duke University Press, 2015., notamment la préface de W. Mignolo.

Véritable arme de guerre, le droit naturel a été employé à la manière d'un outil conceptuel par des groupes aux intérêts divergents qui s'affirment et s'affrontent non seulement à travers des pratiques concrètes, mais aussi en ayant recours aux savoirs théoriques. L'expression « droit naturel » ne cesse d'être reprise en vue de lui attribuer un nouveau sens sur la base duquel il sera possible de comprendre les fondements de la société et d'établir les principes à partir desquels elle devrait être bâtie.

À cet égard, C. Larrère identifie trois usages différents du droit naturel au sein de la modernité et elle explique leur rapport avec l'histoire de l'économie politique moderne. Tout d'abord, Larrère identifie les auteurs du *jusnaturalisme moderne* ou de l'École moderne du droit naturel, parmi lesquels figurent Hobbes, Grotius, Pufendorf, Barbeyrac et Burlamaqui, tradition qui se développe durant les XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles. Ces auteurs sont fortement influencés par la physique mécaniste, leur pensée exprime une philosophie anthropologique pessimiste, ils défendent une économie mercantiliste dont la caractéristique principale consiste à faire du commerce (entendons par là le commerce colonial) la base de l'économie et ils voient dans l'économie un jeu à somme zéro, car l'enrichissement d'un État implique l'appauvrissement de l'autre. Ils sont également les théoriciens du *jus publicum europeum* sur lequel s'est bâti le système de la balance qui a donné naissance à l'Europe. Forbonnais, Melon et Vauban se feront les défenseurs en France de ce courant. Ensuite, avec l'avènement des Lumières en France, la philosophe française mentionne les défenseurs de l'école d'économie politique du *doux commerce* en France, à laquelle appartiennent Gournay et Turgot, ainsi que les philosophes Diderot, Condillac et Helvétius. De manière similaire aux économistes anglais mercantilistes, ils considèrent que « la grandeur et la puissance d'un État sont fondées sur le commerce étranger »²⁰. Enfin, au milieu du XVIII^{ème} siècle, émerge l'école physiocratique qui, tout en faisant du droit naturel le fondement de son système d'économie politique, s'en prend aux postulats ontologiques, anthropologiques et économiques des deux groupes susmentionnés²¹.

Une telle typologie s'avère intéressante, car elle permet de saisir les déplacements ayant eu lieu durant la première modernité²² européenne au sein des théories du droit

²⁰ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 137.

²¹ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit.

²² L'expression « première modernité » est d'Enrique Dussel. Selon le philosophe argentin, la modernité a trois moments. La première commence lors de la traversée de l'Atlantique par les espagnols et les portugais. En termes philosophiques, la première modernité prend alors son essor avec la *Dispute de Valladolid*. À la

naturel, et qui se sont agencés sous l'influence de l'évolution des conceptions économiques. Ainsi que l'explique Larrère elle-même, le commerce demeure le paradigme à partir duquel l'on comprend la sociabilité dans les principales théories du droit naturel moderne, que ce soit sous la plume des défenseurs du mercantilisme, ou bien sous celle des défenseurs du doux commerce. Le commerce opère d'ailleurs en tant que dispositif pouvant expliquer l'unité du social, et permettant l'épanouissement de la nature humaine. Ainsi, trouve-t-on, à la base de ces deux écoles et en guise d'explication de l'origine de la société, « les besoins qui rapprochent les hommes, dans une commune défense contre l'ennemi »²³.

La peur de l'ennemi est désormais instituée comme le principal fondement de la société, tout comme une logique qui ne cesse de trancher entre une intériorité (étatique) au sein de laquelle certaines normes sont appliquées, et une extériorité qui doit être régie par une autre logique, différente de la première. Or, en tant que point en commun partagé par les mercantilistes et les défenseurs du doux commerce, la priorité accordée au commerce est précisément ce qui constitue la cible de la critique des physiocrates. Contre les philosophes modernes, qui font du commerce le paradigme de la politique, les physiocrates font de l'agriculture le paradigme à partir duquel organiser la société et de penser les rapports sociaux, politiques et économiques. Ce changement de paradigme a pour origine des idées divergentes du droit naturel et du rapport entre la loi naturelle et la loi positive. Avant de nous pencher en détail sur la manière dont les physiocrates entendent s'écarter des compréhensions modernes du droit naturel, examinons donc en quoi consistent ces théories.

différence du doute radicale cartésienne d'ordre épistémologique, la *Dispute de Valladolid* établit un doute radical sur l'humanité des amérindiens, celle-ci est le fondement historico-politique de celle-là. Dans cette première étape l'Europe n'a pas encore l'hégémonie du pouvoir mondial, le centre du système-monde étant situé dans le monde Hindoustan et l'empire chinois. Vient ensuite la seconde modernité au XVII^{ème} siècle. La Hollande gagne à ce moment le pouvoir économique. Ce pays développe alors le capitalisme commercial et devient le centre culturel de l'Europe. Enfin, la France et l'Angleterre finissent par devenir au XVIII^{ème} siècle les puissances européennes et le centre du système-monde. Enrique DUSSEL, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007 ; Enrique DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality : An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, op. cit. ; Enrique DUSSEL, « Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la filosofía de la liberación) » [en ligne], Mexico, URL : https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf, consulté le 9 septembre 2020.

²³ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 91.

2.1.1. Hobbes : le décisionnisme politique et la déconnexion entre le *conatus* et les besoins naturels

La conception décisionniste de la loi apparaît de manière évidente dans la philosophie politique de Hobbes, selon laquelle justice et loi positive sont synonymes. Une telle conception a pour fondement une ontologie qui conçoit le monde physique comme étant axiologiquement neutre et une anthropologie pessimiste qui fait de l'être humain un loup pour l'humain. En effet, d'après l'auteur du *Léviathan*,

[i]l n'y a rien soit simplement et absolument tel [*c'est-à-dire bon, mauvais ou méprisable*], pas plus qu'il n'existe des règles du bon ou du mauvais extraites de la nature des objets eux-mêmes ; ces règles proviennent de la personne (là où l'État n'existe pas) ou de celle qui la représente (quand l'État existe)²⁴.

La bonté, de même que la justice et la vérité, n'est pas un attribut des objets, mais un effet du langage. Ils renvoient exclusivement aux facultés subjectives que sont la mémoire et la parole²⁵. Selon Hobbes,

Car le vrai et le faux sont des attributs de la parole, non des choses. Et, là où il n'y a pas de parole, il n'est ni vérité ni fausseté. [...] Nous voyons donc que la vérité consiste en l'exacte mise en ordre des noms dans nos affirmations, en sorte que celui qui cherche une vérité certaine est dans l'obligation de se souvenir de ce que chacun des noms qu'il utilise veut dire et, conformément à cela, de le ranger à sa place²⁶.

Le nominalisme hobbesien est accompagné d'un pessimisme anthropologique, qui a pour fondement une physique mécaniste. À l'instar de la science de Galilée et de la théorie corpusculaire, Hobbes conçoit les corps à partir d'une notion de mouvement qui fait naître celui-ci du choc entre les corps et de leur repos, en faisant abstraction de toute cause finale. Cette conception de la physique amène le philosophe anglais à postuler une conception de l'humanité également dépourvue d'une cause finale à connotation éthique.

D'après le philosophe anglais, l'être humain se définit avant tout par deux mouvements, à savoir par le *conatus* et la félicité. Le premier est le désir de préserver sa vie et le second, la félicité, est décrite comme « une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second »²⁷. À l'encontre des conceptions classiques anciennes dont Hobbes entend s'écarter, la vie heureuse ne conserve plus de lien avec la vie éthique. Il peut ainsi

²⁴ Thomas HOBBS, *Léviathan*, Édition numérique, Paris, Gallimard, 2014, trad. de Gérard MAIRET, chap. VI.

²⁵ « L'usage des mots bon, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie » *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, chap. IV.

²⁷ *Ibid.*, chap. XI.

écrire que « nous devons considérer que la félicité en cette vie ne consiste pas dans le repos d'une âme satisfaite. En effet, il n'existe rien de tel que cette *finis ultimus* (fin dernière) ou ce *summum bonum* (bien suprême), comme on le dit dans les livres de la morale vieillie des philosophes »²⁸. Le « désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, [...] ne cesse seulement qu'à la mort »²⁹. Ainsi, non seulement l'insatiabilité du désir est établie en tant que caractéristique propre à l'être humain, mais elle est également assimilée à la félicité humaine. À son tour, la liberté est décrite comme « l'absence d'entraves extérieures, entraves qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison »³⁰.

L'anthropologie hobbesienne, dans laquelle l'être humain est décrit à partir d'un mouvement qui n'a d'autre finalité que de faire croître sa puissance individuelle, et qui voit dans l'autre une source d'empêchement à l'encontre de son libre mouvement, est à la base de la théorie politique de Hobbes. L'insatiabilité du désir est au fondement de sa définition du droit naturel comme « le droit de tous à tout », de son opposition avec l'idée de loi naturelle, et explique la définition de l'état de nature comme « “un état de guerre de tous contre tous »³¹».

Dans le chapitre XIV du *Léviathan*, l'auteur anglais définit le droit naturel comme une absence d'empêchements au *conatus*. Le droit naturel est « “la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin »³². Le droit naturel consiste en l'absence d'opposition et de bornes, de telle sorte qu'il se distingue et s'oppose à la loi naturelle qui se caractérise quant à elle par le fait d'établir des obligations et donc d'imposer des bornes à la liberté propre au droit naturel.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, chap. VI.

³⁰ *Ibid.*, chap. XIV.

³¹ *Ibid.* Comme l'a souligné le maître à penser du fascisme C. Schmitt, Hobbes situe l'état de nature en Amérique. Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, op. cit. Selon Hobbes, « “on peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci, non plus qu'un semblable état de guerre. Et je crois que, de façon générale, il n'en a jamais été ainsi à travers le “monde, mais qu'il y a beaucoup d'endroits où l'on vit ainsi. En effet, chez les sauvages de nombreux endroits de l'Amérique, à l'exception du gouvernement des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle, il n'y a pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même à la manière des animaux, comme je l'ai dit plus haut » Thomas HOBBS, *Léviathan*, op. cit., chap. XIII.

³² Thomas HOBBS, *Léviathan*, op. cit., chap. XIV.

La loi naturelle, selon Hobbes, a deux caractéristiques propres, à savoir **1)** qu'elle est un précepte de la raison ; et **2)** qu'elle exige une réciprocité qui découle d'un exercice de l'imagination dans le cadre duquel on se met à la place d'autrui³³. Or, en dépit du fait que Hobbes établie une liste des lois naturelles, celles-ci ne sont pas conçues comme lois *strictu sensu*. En réalité, les lois naturelles sont des théorèmes moraux, car « la loi est proprement le mot de celui qui, de droit, possède le commandement sur les autres »³⁴. Il n'y a qu'une loi naturelle qui est vraiment contraignante pour Hobbes, et c'est celle qui explique le passage de l'état de nature à l'état civil, c'est-à-dire celle qui interdit à l'individu de faire ce qui peut détruire sa vie et l'oblige à faire ce qui est susceptible de l'aider à la préserver³⁵. Cette loi conduit l'individu à s'associer aux autres êtres humains et à limiter son droit individuel. Ainsi, la crainte d'autrui, d'un côté, et, de l'autre, le besoin d'une autorité qui soit en mesure d'établir des limites au pouvoir de chacun et ainsi de garantir la sécurité de tous deviennent nécessaires.

L'affrontement entre les divers pouvoirs individuels qui, de par leur nature, tendent à toujours vouloir plus, engendre une crainte et un conflit généralisés, de telle sorte que les individus doivent être soumis à un pouvoir commun étant en mesure de restreindre leurs libertés. Le pessimisme anthropologique produit ainsi une opposition entre, d'une part, une nature débridée et dénuée d'un critère immanent de justice, et, d'autre part, une institution artificielle chargée de créer un tel critère et de limiter les pouvoirs individuels.

Le passage de la sphère individuelle, où chaque individu juge ce qui est bon ou mauvais d'après sa propre pratique, à la dimension politique au sein de laquelle il doit exister une règle générale de justice s'effectue à travers le pacte civil. L'État, de par ses lois, constitue l'artifice nécessaire pour établir une règle commune, obligatoire pour tous les membres de la communauté, à l'exception du souverain qui se situe au-dessus de la loi qu'il crée. Les lois civiles sont *artificielles*, car elles résultent de la volonté souveraine

³³ Yves Charles ZARKA, « Hobbes et la pensée politique moderne », PUF, 2016, p. 153. De manière intéressante, Y. Zarka a mis en lumière la dimension langagière de la notion de la loi chez Hobbes. D'après l'auteur français, en tant que droit sur toutes les choses, le droit naturel repose, chez Hobbes, « sur un soliloque du moi », alors que pourtant, ce droit est limité par la loi naturelle qui demande du sujet une limitation de sa liberté, de même que « pour que la parole échappe à la contradiction du soliloque, il faut que [l'individu] fasse de l'autre une instance constitutive du sens de [son] propre discours » (*Ibid.*, p. 155.). À travers cette interprétation Zarka vise à mettre en évidence l'inclusion de l'altérité dans la pensée morale et politique de Hobbes. Toutefois, cette idée demeure problématique à deux égards : tout d'abord, elle restreint la dimension du politique et de la morale à l'espace strictement humain et, ensuite, elle fait du consensus l'objectif et la base de la société humaine puisque « dans l'épreuve humaine de la contradiction existentielle et langagière, la réciprocité morale est reconnue comme une exigence universelle et immuable de l'établissement d'un consensus et d'un sens partagé » *Ibid.*

³⁴ Thomas HOBBS, *Léviathan*, op. cit., chap. XV.

³⁵ *Ibid.*, chap. XIV.

et constituent un lien fragile et purement conventionnel entre les membres de la société.
Selon Hobbes,

De même que pour parvenir à la paix et, grâce à celle-ci, à leur propre conservation, les humains ont fabriqué un homme artificiel, que nous appelons un État, de même ils ont fabriqué des chaînes artificielles appelées lois civiles dont, par des conventions mutuelles, ils ont eux-mêmes fixé une extrémité aux lèvres de cet homme, ou de cette assemblée, à qui ils ont donné la puissance souveraine et l'autre extrémité à leurs propres oreilles³⁶.

La seule source de la loi est le sujet souverain, investi du pouvoir de *dire*, voire d'inventer la loi. « Tant que les lois n'ont pas été faites, on ne peut les connaître, et aucune loi ne peut être faite tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur la personne qui la fera »³⁷. Le prince crée la loi sans être pour autant soumis à celle-ci, en échange de quoi il doit garantir la sécurité de la vie des citoyens³⁸. La loi ne peut exister que lorsque deux conditions sont remplies. Tout d'abord, la célébration d'un pacte, car « là où aucune convention n'a été antérieurement passée, il n'y a pas de droit qui a été transféré, et chacun a un droit sur toutes choses »³⁹. Ensuite, l'existence d'un État lequel détient en effet la force coercitive et est dès lors en mesure de faire exécuter les pactes. De cette manière, Hobbes introduit une césure entre le droit naturel et le droit civil et s'écarte de la tradition classique du droit naturel selon laquelle le critère de justice était antérieur à toute convention humaine et servait à guider et juger les lois humaines.

De manière surprenante, en dépit du fait que le pouvoir politique, chez Hobbes, a pour objectif la préservation de la vie des sujets, sa notion de « préservation » est déconnectée de la satisfaction des besoins basiques humains. Dans le chapitre XXI du *Léviathan* intitulé « De la liberté des sujets », Hobbes explique, en effet, que, dans l'espace de la société civile, la liberté est restreinte à ce que le souverain a passé sous silence au moment où il a édicté la loi. Les exemples que Hobbes donne de la liberté civile renvoient majoritairement aux processus commerciaux qui sont à la base du capitalisme naissant, ainsi qu'à des activités liées à la satisfaction des premiers besoins humains comme celui de s'alimenter. En effet,

[L]a liberté des sujets réside donc uniquement en ces choses que, dans le règlement de leurs actions, le souverain s'est abstenu de prendre en compte. Par exemple, il s'agit de la liberté d'acheter et de vendre, ou de passer d'autres contrats les uns avec les autres, de choisir leur

³⁶ *Ibid.*, chap. XXI.

³⁷ *Ibid.*, chap. XIII.

³⁸ À juste titre a-t-on remarqué que chez Hobbes il n'y pas un véritable passage de l'état de nature à l'état civil. En réalité, l'état de nature apparaît après le pacte politique à la manière d'une menace, d'un danger qu'il faut sans cesse conjurer et réprimer.

³⁹ Thomas HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, chap. XV.

domicile, leur alimentation, leur métier, l'instruction de leurs enfants comme ils le jugent bon, et ainsi de suite⁴⁰.

En faisant de l'alimentation personnelle ou de la réalisation des contrats commerciaux des activités qui appartiennent à la sphère de la liberté (comprise comme l'absence d'entraves) des individus, Hobbes retire ces domaines de la sphère du pouvoir politique et accepte que les individus se comportent ici d'après leur seul désir. Autrement dit, en reprenant la terminologie hobbesienne : dans la sphère du commerce et de la vie privée, l'homme peut se comporter comme un loup⁴¹. C'est par le biais de la même opération théorique que Hobbes attribue au souverain une puissance absolue afin de protéger la sécurité de la vie des associés, qu'il lui enlève l'obligation d'agir là où la préservation de la vie de ces derniers est la plus délicate, à savoir dans la sphère de la satisfaction des besoins humains.

En résumé, dans la mesure où, chez Hobbes, le monde n'est pas conçu comme ayant une charge normative en lui-même et où, dès lors, la vérité est une simple construction langagière, l'existence d'une règle générale de justice qui soit obligatoire pour l'ensemble d'un groupe social nécessite que soit désignée une autorité souveraine dotée du pouvoir de déclarer ce qui est juste et ce qui est injuste. À la base du décisionnisme juridique de Hobbes se trouve une physique mécaniciste qui conçoit le mouvement des corps à partir du choc, une ontologie qui n'implique aucune sorte de normativité et une anthropologie pessimiste. L'être humain est non seulement un être apolitique mais également un animal asocial pour qui le bien s'identifie au plaisir. De plus, l'être humain est conçu comme ayant un désir insatiable qui est dans l'incapacité de trouver une mesure de justice dans le monde physique. Une telle identification entre justice et loi positive situe Hobbes à l'encontre de la tradition classique du droit naturel qui voit dans l'être humain une créature politique par nature et dans la justice une sphère qui précède la loi et doit l'informer.

Les physiocrates rédigent leur théorie en l'opposant clairement à la manière hobbesienne de concevoir la politique. À l'encontre de l'ontologie hobbesienne, Quesnay et Mirabeau, proposent une théorie qui conçoit le corps comme corps vivant et ils pensent le rapport entre les corps sous la forme de l'interdépendance et de l'harmonie. Cela leur

⁴⁰ *Ibid.*, chap. XXI.

⁴¹ Cette idée est moins surprenante lorsqu'on apprend que Hobbes était actionnaire de la *Virginia Company*, compagnie créée par charte royale et chargée du commerce colonial, et de la *Somer Islands Company* chargée du peuplement des Bermudes Noel MALCOLM, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, vol. 24, n° 2, 1981.

permet de postuler une théorie des besoins qui voit dans le corps physique une rationalité qui doit guider les décisions politiques. Aussi, contrairement au pessimisme anthropologique qui fait des maux politiques et moraux une question liée à l'essence humaine, Mirabeau postule, quant à lui, une compréhension matérialiste de l'action humaine où les maux politiques s'expliquent par les mauvaises conditions matérielles, conditions qui renvoient à leur tour au mode de production encouragé par le gouvernement. Enfin, et en lien avec les deux premiers points, les physiocrates s'opposent à la déconnexion de la sphère politique et de la dimension économique et proposent une idée de souveraineté d'après laquelle la véritable cause finale du pouvoir politique, et donc sa nature même, réside dans la satisfaction et la garantie de la subsistance des besoins humains sous une forme abondante. Ici, le critère de justice n'est pas imposé par le souverain, mais se trouve être inscrit dans le monde naturel, notamment dans les cycles de régénération de la terre et dans le corps humain.

2.1.2. Loi morale et déconnexion pufendorfienne de la constitution naturelle de l'être humain

La déconnexion entre les besoins physiques auxquels les humains sont soumis et la loi morale qui doit guider leurs actions constitue le principal objet de la critique physiocratique des théories du droit naturel. D'après les économistes français, cette disjonction est l'expression d'une pensée qui, au lieu de s'attacher à penser l'être humain en chair et en os, se perd dans des discussions abstraites et imaginaires. En dépit du fait que dans leurs écrits, la pensée hobbesienne est explicitement mentionnée comme l'expression la plus dangereuse d'une telle déconnexion, certains passages des physiocrates nous permettent toutefois de penser que leur critique s'adresse également aux juristes de l'École moderne du droit naturel, dont l'un des représentants les plus influents de son temps et pour la postérité est Pufendorf. Dans sa *Troisième lettre sur l'ordre légal*, Mirabeau écrit, en effet, « [n]'admettons point d'êtres moraux qui ne tiennent à des êtres physiques, si nous ne voulons pas être trompés »⁴². La critique semble faire référence à la pensée morale et politique pufendorfienne, qui est construite sur

⁴² Mirabeau, *Troisième lettre sur l'ordre légal*, 1768 cité par Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 107. Weulersse de rappeler que les physiocrates s'insurgent contre les conceptions intellectualistes du droit naturel : « [o]n a toujours traité le droit naturel "comme s'il s'agissait d'êtres purement intellectuels ; sans songer que les hommes sont assujettis à une multitude de lois physiques... et qu'elles ont avec l'ordre moral la même connexité que celle qui se trouve entre le corps et l'âme » *Ibid.*

l'opposition *êtres physiques* – *être moraux*, raison pour laquelle nous allons consacrer quelques paragraphes à la conception du droit naturel du juriste allemand.

Dans la théorie du droit naturel de Pufendorf, la loi est exclusivement fondée sur la droite raison⁴³, de telle sorte que rien dans le monde naturel ne peut être employé en guise de critère de la loi morale. Cette conception rationaliste de la loi repose sur la distinction entre « êtres physiques » et « êtres moraux ». À l'instar du cartésianisme, le juriste allemand entend par « être physique » la disposition des parties d'une substance et les mouvements mécaniques que Dieu a introduits dans celle-ci⁴⁴. Les êtres physiques sont assimilés à l'univers sensible et leur spécificité consiste à suivre « uniquement les impressions de la nature, sans savoir ce que c'est que de conformer leurs mouvements à une certaine règle qu'elles aient elles-mêmes inventée »⁴⁵. À l'opposé des êtres physiques se trouvent les êtres moraux, qui découlent de l'exercice de raison, faculté qui appartient à un univers complètement différent de celui sensible et qui est rattachée, selon Pufendorf, à l'âme et non point au corps.

Cette typologie ontologique est à la base de la conception de l'ordre social, juridique et moral de Pufendorf. Les êtres moraux sont, en effet, les droits ou les obligations auxquels s'engage l'homme en introduisant l'ordre dans la sphère humaine. L'auteur allemand explique ainsi qu'il emploie le terme « êtres moraux » « à cause qu'ils règlent les *mœurs* et les actions de l'homme, pour leur faire prendre un air et un caractère tout différent de la simplicité grossière et de la licence affreuse des bêtes brutes »⁴⁶. Les êtres moraux (droits ou obligations) sont les règles créées par l'exercice de la raison que l'humain impose sur le monde naturel pour y introduire un ordre moral autrement inexistant⁴⁷. Ceux-ci n'ont aucune matérialité, ils « ne proviennent d'aucun principe interne de la substance des choses, mais ils sont attachés, par la volonté des êtres intelligents, aux choses déjà existantes et physiquement parfaites, et à leurs effets

⁴³ « Refusant de fonder les qualités morales sur la nature physique des choses, Pufendorf abolit la hiérarchie (celle d'un ordre naturel) en séparant le physique de la morale » Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 31.

⁴⁴ « [O]n entend par Nature l'assemblage même de toutes les choses créées, mais encore leurs modifications et leurs opérations particulières, qui produisent cette variété infinie de mouvements dont nous voyons que tout est agité dans le monde » Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, vol. I, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique Université de Caen, URA, CNRS, 1732, trad. de Jean BERBEYRAC, p. 2-3.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Les êtres moraux sont les « modes que les êtres intelligents attachent aux choses naturelles ou aux mouvements physiques, en vue de diriger et de restreindre la liberté des actions volontaires de l'homme, et pour mettre quelque ordre, quelque convenance, et quelque beauté, dans la vie humaine. » *Ibid.*, p. 4. *Ibid.*, p. 3.

naturels, de sorte qu'ils doivent uniquement leur existence à la détermination de ces êtres libres »⁴⁸.

À cet égard il est important de souligner l'emploi que le juriste allemand fait du terme « *impositio* » pour désigner la source des êtres moraux. Ce terme évoque une force qui s'exerce sur un objet, ainsi que l'écart entre la règle imposée et l'objet sur lequel cette action est effectuée. Dans la traduction vers le français du *Droit de la nature et droit de gens*, où Pufendorf introduit sa typologie des êtres, Barbeyrac explique qu'il traduit ce terme par « institution », car dans la langue française il est plus couramment employé pour désigner « tout ce qui est inventé et établi, *par opposition à ce qui vient de la nature* »⁴⁹. La source de ces règles est Dieu et, par analogie, la volonté humaine :

Le premier auteur des êtres moraux, c'est Dieu sans contredit, qui n'a point voulu que les hommes vécussent comme les bêtes, sans cultiver leurs talents et sans suivre aucun principe de conduite, mais plutôt qu'ils réglassent leurs sentiments et leurs actions d'une manière convenable, ce qui ne pouvait se faire que par le moyen des êtres moraux. La plupart de ces êtres ont été ensuite immédiatement formés par la volonté des hommes, selon que ceux-ci jugeront à propos de les introduire dans la vie, pour y établir quelque ordre, et pour la polir⁵⁰.

Le monde physique produit de la crainte et de l'admiration chez le sujet, de telle sorte qu'une pensée éclairée est celle qui « réagit et s'affronte aux natures [...] afin de les saisir objectivement et de leur imprimer sa marque »⁵¹. Le malaise qui est suscité chez l'individu exprime une conscience pour laquelle ce qui lui est le plus propre, à savoir sa corporéité, est devenu le plus étrange. Le juriste allemand écrit ainsi qu'« [i]l n'y a pas de droit commun aux hommes et aux bêtes »⁵², de telle sorte que la raison éclairée est celle d'un être humain qui « entreprend de s'accommoder de son monde et ne se contente plus de le regarder en le subissant »⁵³. Le monde physique et donc la nature, sont conçus comme étant ce qui doit être asservi et dominé au travers de lois qui, pour leur part, émanent de la raison pure :

A proprement parler, il n'y a que les choses qui soient assujetties à une certaine manière d'agir uniforme et invariable dont on puisse dire qu'elles sont naturellement déterminées à ceci ou cela, par opposition aux agents libres. Ainsi à l'égard des actions dont la direction

⁴⁸ Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 4.

⁴⁹ Nous soulignons. *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982, p. 89.

⁵² Pufendorf cité par *Ibid.*, p. 33.

⁵³ *Ibid.*, p. 89.

dépend des hommes, ce n'est pas la nature, mais la loi qui les doit déterminer à une certaine manière d'agir⁵⁴.

Dès lors, l'agir moral consiste à s'écarter de la nature (en tant que monde physique) et à se conduire en procédant à un calcul rationnel. À la base se trouve l'idée de la liberté humaine en tant que détachement du monde physique. En effet, alors que les êtres physiques sont déterminés par une loi qui les conduit à agir toujours de la même manière, les êtres moraux ont quant à eux la capacité à s'attribuer à eux-mêmes la loi dictant leur conduite, et ce non de manière arbitraire, mais d'après l'exercice correct de la raison. À la différence de la compréhension non-dualiste du providentialisme quesnaysien, qui considère que le rapport avec Dieu est atteint à travers l'établissement d'un rapport harmonieux entre l'être humain et le reste de la nature, Pufendorf affirme, pour sa part, combien il est nécessaire de s'écarter des opérations constatées dans le monde physique. Il en vient ainsi à déclarer que « nous devons reconnaître l'Auteur de notre existence, admirer ses ouvrages, lui rendre un culte digne de lui, et nous conduire tout autrement que les animaux destituez de raison. De sorte que l'état opposé à celui-ci, c'est la vie et la condition des bêtes »⁵⁵.

Chez Pufendorf, l'indétermination et l'indépendance de toute cause extérieure à la raison est ce qui constitue le noyau essentiel de la liberté. A son tour, la liberté est conçue comme la source de la loi. La liberté humaine ne résulte pas de la décision d'accorder la conduite humaine au cosmos comme – nous le verrons – pour les physiocrates ; bien au contraire, la liberté est l'acte qui impose la raison subjective au monde physique (qu'il s'agisse de la personne humaine, de ses actions ou du reste des êtres) et qui vient *perfectionner* la nature autrement imparfaite⁵⁶. De plus, dans la mesure où les êtres moraux sont identifiés aux obligations, elle a aussi une connotation contractuelle importante, idée que l'on retrouve dans la définition du droit naturel de Pufendorf et dans le rapport qu'il y établit avec le commerce. P. Laurent décrit dans les termes suivants cette conception de la liberté en évoquant, à juste titre, son rapport avec la rationalité de l'entrepreneur : « Le juste selon la nature en tant que règle anonyme d'une harmonie

⁵⁴ Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, vol. II, Caen, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, URA, CNRS, 1732, trad. de Jean BARBEYRAC, p. 156.

⁵⁵ Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 5.

cosmique prédéterminée se trouve refusé au profit de la prescription créatrice de la liberté, provocatrice d'initiatives »⁵⁷.

La distinction dualiste entre êtres physiques et moraux est le fondement de la théorie du droit naturel pufendorfien. Les êtres moraux sont les lois naturelles, car elles résultent de l'exercice de la raison et forment le droit naturel. Le droit est décrit comme « le pouvoir légitime de tout individu qui peut faire tout ce qu'il veut et qu'il juge lui-même conforme à la droite raison »⁵⁸. Afin de faire face au décisionnisme hobbesien qui faisait de la seule faculté langagière et de l'autorité la source de la loi, Pufendorf fait de la *recta ratio* la base « universelle » qui légitime l'universalité du droit. Par « *recta ratio* », il faut entendre une faculté en acte dans laquelle ce qui importe, comme chez Descartes, est la rigueur de la méthode ou de la procédure suivie⁵⁹. Ainsi, P. Laurent explique que la loi naturelle représente chez Pufendorf « à la fois la raison en exercice et le produit de son travail »⁶⁰. Le droit naturel ne peut être connu qu'à travers l'usage droit de la raison, cette dernière n'étant pas conçue comme ayant un rapport avec les données du monde physique.

⁵⁷ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 71. On trouvera la formulation paradigmatique de la liberté comme indépendance absolue chez l'un des admirateurs de Pufendorf, I. Kant. Le philosophe allemand, dans *La métaphysique des mœurs*, définit cette faculté comme étant « la propriété [de la volonté] de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la déterminent » Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [en ligne], Chicoutimi, Université de Québec, 2006, trad. de Víctor DELBOS, p. 54 (3ème section), URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fondem_meta_moeurs.pdf. Une telle définition vise, chez Kant, à établir une distinction entre la causalité propre aux lois de la nature qui régissent le monde physique et celle de la causalité correspondant aux êtres raisonnables dont il exclut les vivants non-humains. Pour Kant, la liberté de la volonté consiste en une « autonomie » de la volonté, c'est-à-dire « dans la propriété qu'elle a d'être elle-même sa loi », formule identifiable avec celle-ci : « la volonté dans toutes les actions est à elle-même sa loi » qui est de Pufendorf. Bien que liberté ne soit pas identifiable à une puissance de faire tout ce que le sujet voudrait faire, car pour l'être la loi morale doit s'accorder à l'impératif catégorique « agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (*Ibid.*, p. 34 (2ème section).), la seule source de la loi morale est la raison du sujet. En d'autres termes, chez Kant, ce qui est propre à la liberté est la capacité à instaurer une nouvelle chaîne de causalité à partir de la raison pratique pure sans lien avec le monde physique ou naturel. La formule physiocratique « pour nous tout est physique et la morale en dérive », qui voit dans la nature vivante un guide pour l'agir humain s'oppose-t-elle à la pensée de Kant pour qui « il est impossible de concevoir une raison qui en pleine conscience recevrait pour ses jugements une direction du dehors ; car alors le sujet attribuerait, non pas à sa raison, mais à une impulsion, la détermination de sa faculté de juger ». *Ibid.*, p. 56 (3ème section). On se retrouve alors, avec Kant, face à un sujet scindé, car l'humain est conçu comme étant déterminé, d'un côté, par les lois de la nature du fait qu'il est un être physique ; et de l'autre devant se déterminer à partir de la raison pure, seule source de la loi morale. Je remercie Pierre Buhlmann d'avoir attiré mon attention sur la divergence entre la conception kantienne de loi morale et celle quesnaysienne.

⁵⁸ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 31.

⁵⁹ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 88.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 81.

De manière similaire à l'anthropologie hobbesienne, l'être humain est en outre caractérisé par Pufendorf comme un être doté d'un désir insatiable et asocial⁶¹. En dépit du fait que Pufendorf postule que la sociabilité et la conservation de soi sont les deux principes universels du droit naturel, la vie en société n'est pas conçue chez lui comme le résultat d'une inclination naturelle, mais comme ce qui résulte d'une *opération* de la *recta ratio*, c'est-à-dire d'une opération méthodique, subjective et calculatrice. D'après Pufendorf,

l'homme naturellement aime fort l'indépendance : il voudrait tout faire à sa fantaisie, et ne se propose jamais que son propre intérêt. Pour surmonter des inclinations aussi douces et aussi fortes que celle-là, il doit avoir eu des bien puissantes raisons, et il ne fallait pas moins qu'une espèce de nécessité. Ce qui a donc porté les hommes à former des sociétés civiles, ce n'est pas un penchant naturel mais le désir d'éviter de plus grands maux⁶².

L'instinct de conservation se caractérise, selon le juriste allemand, par l'amour de soi et s'oppose à la sociabilité. Et pourtant c'est cet égoïsme qui conduit l'individu à opérer un calcul et à en déduire que la sociabilité lui convient. Cette dernière découle pour lui « d'une prise de conscience de la dure réalité de la vie »⁶³, d'un calcul rationnel et pas seulement d'une tendance grégaire⁶⁴. L'éducation joue ici un rôle important, puisqu'elle consiste à écarter l'être humain de sa nature corrompue, sans jamais vraiment en parvenir à l'éloigner de sa corruption naturelle, mais c'est surtout le commerce qui joue un rôle fondamental dans le devenir social de l'être humain. La sociabilité revêt en effet une forme contractuelle. Lorsque des conventions sont réalisées avec autrui, la sociabilité se développe parce que l'on s'engage dans des obligations qui doivent être religieusement accomplies. Le commerce est donc érigé en dispositif social *par excellence* en raison des transactions contractuelles qu'il implique : il explique l'anthropogénèse de l'humain et assure le lien politique.

En ce sens, C. Larrère met en lumière la distinction existante entre un droit naturel premier (l'amour de soi) et un droit naturel second (la sociabilité), où ce dernier agit comme la partie positive d'un droit qui, autrement, demeurerait seulement négatif et vide

⁶¹ « [I]l faut mettre au premier rang un désir insatiable de richesses, ou de bien superflues, et ensuite l'ambition, le plus cruel de tous les tyrans » Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 216. L'humain est un être rempli de vices qui sont à la base des maux sociaux : « Il n'est point même d'animal naturellement plus fier et plus indomptable que l'homme, ni enclin à plus de vices capables de troubler la société » *Ibid.*, p. 215.

⁶² Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 215.

⁶³ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 31-32.

⁶⁴ *Ibid.*

de contenu⁶⁵. La loi fondamentale du droit naturel énonce que : « chacun doit être porté à former et entretenir, autant qu'il dépend de lui, une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception »⁶⁶. L'effectuation de cette loi naturelle dans l'histoire nécessite, par conséquent, l'établissement de relations commerciales, objectif qui s'accorde à la perfection avec les intérêts coloniaux des puissances européennes⁶⁷. La théorie du droit naturel de Pufendorf repose sur l'obligation *contractuelle*, donc sur la volonté du sujet⁶⁸. Pufendorf affirme l'existence de l'égalité entre tous, celle-ci étant comprise comme le droit (purement psychologique) de chacun de « disposer, comme il lui convient, de ses facultés ou de ses actions » avant qu'on effectue une convention ⁶⁹.

S'inscrivant dans les compréhensions contractualistes, Pufendorf considère que l'État résulte d'un pacte civil. À l'origine de la société civile se trouve la crainte de ce qui pourrait arriver à l'homme s'il restait seul, l'individu décide alors d'établir un pacte civil qui a pour base le soupçon et la méfiance⁷⁰. D'après Pufendorf,

partout ailleurs la diversité des goûts et des sentiments, la jalousie et l'envie naturelle des hommes, leur légèreté et leur inconstance, les désunirait si fort, qu'ils ne voudraient plus s'entre-secourir, ni vivre en paix les uns avec les autres. D'où il s'ensuit encore, qu'une telle société ne subsisterait pas longtemps, sans quelque frein commun, ou quelque crainte qui réprimât la démanigaison que chacun des membres pourrait avoir de se dédire à sa fantaisie, et pour son intérêt particulier, de ce dont ils seraient une fois convenus⁷¹.

En dépit du fait que l'état de nature ne soit pas dépourvu du droit naturel, à cause de l'absence d'une autorité supérieure qui serait en mesure de faire accomplir les

⁶⁵ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 37.

⁶⁶ Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 195.

⁶⁷ C'est la forme contrat qui est ainsi introduite dans la théorie du droit naturel, rapport juridique qui, comme le dit Marx, est un « rapport de volontés dans lequel se reflète le rapport économique ». Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. I, Paris, PUF, 1993, trad. de Etienne BALIBAR, Gérard CORNILLET, Geneviève ESPAGNE, et al., p. 96. Il s'agit d'une fiction juridique introduite dans la théorie du droit naturel qui est aussi à la base des théories économiques capitalistes qui ont besoin de présupposer la volonté des agents qui vont au marché, comme des sujets libres. Cette fiction est nécessaire au capitalisme pour pouvoir s'approprier de la force du travail du laboureur de manière « légitime ». Dans le chapitre 2 du *Capital* où Marx traite du processus d'échange, il décrit à la perfection la manière dont opère cette fiction et son utilité. Selon Marx, en effet, « [p]our mettre ces choses mutuellement en rapport comme marchandises, il faut que les gardiens des marchandises se comportent les uns envers les autres comme des personnes dont la volonté habite ces choses : si bien que chacun, en aliénant sa propre marchandise, ne s'approprie celle d'autrui que d'accord avec sa volonté, donc au moyen d'un acte de volonté commun à tous les deux. Ils doivent donc se reconnaître réciproquement comme propriétaires privés » *Ibid.*

⁶⁸ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 32.

⁶⁹ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 31.

⁷⁰ Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 220.

⁷¹ *Ibid.*, p. 227.

conventions, la loi naturelle peut devenir inefficace. Ce faisant, Pufendorf finit par se rapprocher de Hobbes qu'il entend pourtant critiquer. En effet, de manière similaire au philosophe anglais, il considère que les lois naturelles ne sont que des préceptes de la raison qui n'ont aucune efficacité dans l'ordre social à moins qu'elles ne soient décrétées par une autorité. La loi *strictu sensu* est ainsi définie comme « une volonté d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit »⁷². On retrouve ici les deux éléments essentiels de la notion de la loi hobbesienne, à savoir la volonté d'un supérieur en tant que source et le pouvoir coercitif comme garant de l'efficacité. De même, comme chez Hobbes, à la base de l'agir moral, réside ici la crainte qu'inspire « l'autorité souveraine (de Dieu), du "Supérieur" »⁷³ et il est conçu comme un effort qui consiste à s'écarter de la nature humaine foncièrement corrompue. Il en résulte une idée de la politique selon laquelle le gouvernement voit dans le peuple un sujet dont il faut se méfier du fait que la nature humaine est marquée par le vice :

Bien loin donc que l'homme soit naturellement un animal propre à la société civile [...] ; tous les soins d'une longue et pénible éducation peuvent à peine le disposer un peu à cela [...] de sorte qu'une des fonctions les plus considérables de la prudence civile consiste à bien connaître la malice et les friponneries des hommes, pour prendre là-dessus ses précautions⁷⁴.

De même, la définition de la loi donnée par Pufendorf ne reconnaît aucune existence au *jus gentium*, car aucune instance supérieure aux États n'est en mesure d'incarner les règles dans un droit positif. Le droit des gens n'est fondé sur rien d'autre que sur l'accord entre les différentes nations, les similitudes entre les lois des différents peuples n'indiquent pas l'existence d'un droit particulier,

car ce n'est point en vertu de quelque convention ou de quelque obligation mutuelle que ces lois sont communes à plusieurs peuples, mais purement et simplement par un effet de la volonté particulière des législateurs de chaque état, qui se sont accordés par hasard à prescrire ou à défendre les mêmes choses »⁷⁵.

⁷² Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 108 ; Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 76.

⁷³ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 91-92 ; Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 4.

⁷⁴ Pufendorf, tII : 217.

⁷⁵ Pufendorf cité par Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 37. La relation entre les États est définie par l'auteur allemand comme un état de nature où les parties ne sont pas obligées à garder sa parole : « dans l'état de nature, les conventions, où les deux contractants se fient à la simple parole de l'un ou de l'autre, sont nulles et sans force » Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 225.

Il s'agit là d'une thèse que l'auteur allemand reprend de Hobbes et qui met en évidence que le droit a besoin, chez Hobbes comme chez Pufendorf, de la force pour se constituer en tant que tel⁷⁶.

2.1.3. Conclusion intermédiaire

Les représentants de l'École moderne du droit naturel postulent une théorie dans laquelle le dualisme ontologique et le pessimisme anthropologique sont à la base d'une notion rationaliste et coercitive de la loi, ainsi que d'une compréhension contractualiste de la société. Ce faisant, la justice devient une simple affaire de conventions, puisqu'il n'existe pas de critère de justice ancré dans la matérialité des choses. L'usage des biens partagés entre les êtres humains doit être réglé à travers des conventions sociales, « [c]ar si Dieu a prévu que les hommes usent des biens en leur accordant un droit général et indéterminé sur eux, il a laissé à la volonté humaine loisir d'en organiser les modalités »⁷⁷. Comme l'explique R. Sève, ces théories constituent un

renversement de perspective [*qui*] détermine toute l'évolution de la philosophie morale ultérieure, celle-ci se fondant [...] sur un dualisme de plus en plus tranché, entre nature et humanité, déterminisme et liberté, être et devoir-être, sciences de la nature et sciences de l'esprit⁷⁸.

La notion de droit naturel des physiocrates vise précisément à s'opposer à une telle compréhension de la nature humaine, de la loi, et de la manière d'organiser la société qu'une telle notion implique nécessairement. Selon Quesnay et ses disciples, la liberté humaine ne peut exister qu'en prenant pour base le monde naturel, car celui-ci est un monde vivant et possédant sa propre rationalité, laquelle informe nécessairement la loi morale, voire politique. La justice n'est pas une affaire contractuelle, car son fondement n'est pas la raison désincarnée, mais s'enracine au contraire dans les besoins humains et la régénération de la terre. En ce sens, le fait de se détourner du monde physique équivaut à se détourner de l'un des guides les plus fiables sur lequel l'être humain puisse compter pour connaître l'ordre naturel. Aussi, au lieu de situer la cause des vices dans la nature humaine, la théorie du droit naturel physiocrate vise à rendre évident que les vices humains découlent d'une politique (et donc d'une économie) dérégulée. D'après les physiocrates, le raisonnement des auteurs modernes est fallacieux, dans la mesure où il consiste à hypostasier une caractéristique historique, qui résulte d'une société mal

⁷⁶ Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, op. cit., p. 224.

⁷⁷ Pierre LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, op. cit., p. 34.

⁷⁸ René SEVE, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, op. cit., p. 18.

organisée en raison de politiques gouvernementales fondées sur l'arbitraire et l'intérêt de quelques groupes économiques. Analysons, donc, la notion d'ordre naturel des physiocrates.

2.2. La théorie physiocratique du droit naturel des physiocrates

Les physiocrates sont conscients de la dimension politique du savoir en général, et des théories du droit naturel en particulier, ainsi que de leur rôle actif dans la production d'une société juste ou injuste. C'est en ce sens que Dupont de Nemours dénonce la monopolisation de la science par des particuliers qui n'ont d'autre objectif que d'en tirer un intérêt économique au détriment de la majorité de la population et du souverain lui-même :

Les arts mêmes, et les sciences qui renferment les principes des arts [...] qui devraient contribuer si efficacement au bonheur de notre espèce, contribuent au contraire dans les sociétés, où l'on néglige l'observation de l'*ordre naturel*, à entretenir les divisions intestines et à les rendre plus redoutables⁷⁹.

En ce qui concerne l'usage injuste de la science, de Nemours insiste sur les théories modernes du droit naturel, notamment à travers l'introduction du principe d'après lequel « l'intérêt public doit l'emporter sur l'intérêt particulier »⁸⁰. Ce faisant, dit l'auteur physiocrate on a produit la fausse idée que l'intérêt particulier – qu'il soit juste ou injuste – s'oppose à celui général.

De manière similaire, Baudeau consacre trois tomes des *Éphémérides du citoyen* à la critique des théories modernes du droit naturel, dans lesquelles il décèle une introduction de l'arbitraire. Ces théories dissimulent sous un voile de rationalité la marche de l'autodestruction des sociétés européennes. Mais, si la destruction des rapports sociaux affecte la société en général, sa responsabilité n'incombe pas à tous ses membres, en tout cas pas au même titre. La théorie du droit naturel permettra aux physiocrates non seulement de faire du gouvernement la cible de leur critique politique⁸¹, mais plus radicalement de désigner certains groupes de particuliers comme les véritables responsables qui sont allés jusqu'à s'emparer de l'État pour le mettre au service de leurs

⁷⁹ Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates : quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, p. 33.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁸¹ Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit., p. 120.

intérêts privés⁸². Voilà pourquoi les physiocrates décident de placer et de construire leur théorie au sein de ce champ de bataille qu'est la notion du droit naturel. En d'autres termes, la décision d'élaborer la théorie physiocratique à partir de la notion du droit naturel n'est pas arbitraire, mais bien au contraire stratégique⁸³.

Les physiocrates reprennent, en effet, les termes de la théorie du droit naturel moderne (comme, par exemple, « état de nature », « état de guerre », « propriété », « intérêt particulier », « intérêt général », « État », entre autres), mais à la différence des auteurs de l'École Moderne du Droit Naturel et des défenseurs du doux commerce, qui l'utilisent pour justifier le développement d'un nouvel ordre politique basé sur le commerce colonial (le « progrès » et la « civilisation » européenne), Quesnay et ses disciples s'en servent quant à eux pour critiquer les politiques gouvernementales mises en place en France depuis Colbert, le système de la balance introduit par l'accord arbitraire des États européens et la construction d'une société reposant sur le luxe et la consommation d'une petite partie de la population au détriment de la satisfaction des véritables besoins de la majorité de la population. Ce faisant, les physiocrates parviennent à dévoiler l'usage pour ainsi dire « idéologique » des théories du droit naturel et à le détourner en faveur de la construction d'une société autre.

La théorie du droit naturel des physiocrates a une dimension critique et matérialiste qui vise tout à la fois la dénonciation des inégalités socio-historiques de leur temps, l'explication des causes de ces injustices et la proposition de critères alternatifs à partir desquels construire une société juste. Voilà la thèse que nous voudrions examiner dans ce chapitre à travers une lecture qui vise à intervenir dans un champ théorique qui a fait des physiocrates ou bien des continuateurs des théories modernes du droit naturel et des

⁸² Cette démarche a été dirigée par les « manœuvres des hommes artificieux et perfides, déterminés à s'enrichir aux dépens du droit de *propriété* de leurs concitoyens » Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates: quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 30. Ce sont les hommes qui se consacrent au commerce colonial et à la collecte d'impôts et qui vivent du prêt d'argent à l'État et aux fermiers et que Mirabeau appelle « des vampires » et des « reptiles » Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt, op. cit.*, p. 284.

⁸³ Bien que de manière relativement récente, les études portant sur l'histoire de l'économie en général et sur la physiocratie en particulier reconnaissent de plus en plus l'importance de l'étude des prémices morales et juridico-politiques sur les théories d'économie politique. Voir, par exemple, Dotan LESHEM, *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from JEsus to Foucault*, New York, Columbia University Press, 2017; Earl GAMMON, « Nature as adversary: the rise of modern conceptions of nature in economic thought », *Economy and Society*, vol. 39, n° 2, 2010.

précurseurs du libéralisme économique⁸⁴, ou bien des héritiers des théories classiques du droit naturel, défenseurs de l'Ancien Régime et du conservatisme politique⁸⁵.

Par rapport à la première de ces interprétations, force est de reconnaître que les physiocrates, à l'instar des théories politiques modernes, considèrent l'institution étatique comme la forme achevée de la politique. Toutefois, la manière de concevoir l'origine de l'État, ses devoirs et ses prérogatives, diverge radicalement de celle que l'on trouve dans les théories contractualistes de leur époque. Aussi, la critique qu'ils adressent au processus de bureaucratisation du royaume français, à sa centralisation et à sa capture par des groupes d'intérêt privé⁸⁶ atteste de l'écart entre les conceptions modernes de l'État et l'idée de souveraineté des physiocrates.

En ce qui concerne le second type d'interprétations, nous considérons que les physiocrates empruntent des éléments de la théologie chrétienne, mais pour les interpréter à leur manière. À la différence des théories classiques du droit naturel, qui postulent des critères « utopiques »⁸⁷ dans leur définition de la justice, les physiocrates cherchent quant à eux à trouver un critère de justice matériel qui ne soit purement subjectif. Ce critère ils le trouvent dans le monde naturel auquel appartient l'être humain, à savoir la terre et le corps humain en tant que corps qui a de besoins.

En effet, l'une des contributions les plus importantes de la pensée physiocratique à la théorie du droit naturel est d'avoir fait du monde naturel le fondement de la loi et donc de la justice. Ainsi, Quesnay écrit dans une phrase lapidaire et décidément matérialiste :

⁸⁴ Il s'agit de la majorité des interprétations de la physiocratie. On trouvera des lectures qui rapprochent les Économistes de la philosophie de John Locke, comme chez Elizabeth FOX-GENOVESE, *The origins of physiocracy: economic revolution and social order in eighteenth-century France*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, op. cit. De même, on a suggéré le rapport avec Malebranche et Leibniz, notamment dans le travail de Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, op. cit. ; Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit. ; Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer*, II, 2, op. cit. Marx a sans aucun doute présenté l'analyse la plus fine de la pensée physiocratique dans ses *Théories sur la plus-value* où il signale les contradictions existantes au sein de la physiocratie, lesquelles s'expliquent, d'après lui, par le moment de transition dans lequel se trouvaient leur pensée. En dépit du fait que Marx met en évidence les éléments critiques de la physiocratie, la conception linéaire de l'histoire qui est la sienne l'amène à faire des physiocrates l'un des stades dans l'évolution de la théorie de l'économie politique bourgeoise. Ces lectures ont le plus souvent privilégié l'interprétation de la physiocratie à partir de l'espace intra-européen et de l'histoire occidentale des idées.

⁸⁵ Pour une lecture qui essaie de rapprocher la pensée de Quesnay avec celle de Thomas d'Aquin, voir Max BEER, *An Inquiry into Physiocracy*, op. cit.

⁸⁶ Cf. Chapitre 5.

⁸⁷ Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

« [p]our nous tout est physique et la morale en dérive »⁸⁸. Par « physique » il ne faut surtout pas comprendre la perspective mécaniste propre à la physique moderne de Galilée et de Newton qui a inspiré la plupart des penseurs modernes du droit naturel⁸⁹. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le monde physique est le monde de la *physis*. La nature y est conçue par les physiocrates à la manière d'un monde vivant, car elle lui a été insufflé une rationalité qui lui vient de Dieu à travers le principe vital qui est l'âme végétal. Une telle conception ontologique implique tout d'abord, chez les physiocrates, que le monde a une dimension normative à laquelle l'être humain doit prêter attention afin de trouver son bonheur, de telle sorte que la nature en vient à guider son action et non à constituer une source de méfiance ou un objet qu'il convient de dominer pour le corriger. Ensuite, elle implique qu'en tant qu'être physique, l'être humain peut apprendre de cette nature à travers ce qui le relie à celle-ci, à savoir son corps. De la sorte, les physiocrates s'écartent de la compréhension rationaliste des théories du droit moderne assimilant la loi naturelle à un exercice de déduction de la raison, ainsi que du décisionnisme hobbesien qui faisait de la justice une question de force et de pouvoir. Afin de saisir l'originalité de la pensée physiocratique, il convient d'examiner, tout d'abord, la distinction qu'ils établissent entre l'Ordre naturel, le droit naturel et la loi naturelle.

2.2.1. Les notions physiocratiques d'ordre naturel, de droit naturel et de loi naturelle des physiocrates

Le terme « ordre » joue un rôle central chez les physiocrates. Cette notion est employée, à plusieurs reprises, dans leur théorie du droit naturel, où ils parlent d'*ordre* naturel, d'*ordre* physique, d'*ordre* social, d'*ordre* politique et d'*ordre* légitime. La manière dont on comprend un tel terme a donc un impact sur l'herméneutique générale de leur pensée. Ce terme joue, en effet, un rôle si important chez les physiocrates qu'il détermine la compréhension que l'on peut avoir de leur conception de la loi (naturelle, morale, économique et politique), la place de la liberté humaine au sein de l'histoire et le rôle des gouvernements dans la structuration d'une société juste.

Dans son introduction aux œuvres de Quesnay, Dupont de Nemours définit l'ordre naturel comme « la constitution physique que Dieu même a donnée à l'univers, et par

⁸⁸ Quesnay cité par Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 106.

⁸⁹ Hobbes, par exemple, formule sa politique en partant d'une conception mécaniste des corps.

laquelle tout s'opère dans la nature »⁹⁰. Cet ordre est celui de la régénération de la vie qui fonctionne à la manière d'un éternel retour du même, car il « n'est autre chose que l'ordre divin de la création, de la consommation, de la reproduction, et de la durée »⁹¹. L'ordre naturel comporte toutes les lois naturelles qui régissent le cosmos dans sa totalité, lois que l'être humain ne peut prétendre connaître dans leur intégralité, même s'il peut et doit toutefois chercher à connaître celles qui le concernent et s'adressent à lui⁹². C'est sur ces dernières que porte le *droit naturel*.

Le *droit naturel* est ainsi défini comme l'ordre naturel envisagé « relativement à l'espèce humaine »⁹³, voire comme « le droit que l'homme a aux choses propres avantageuses à sa jouissance »⁹⁴. La différence entre l'ordre et le droit naturel n'est pas une question de nature, mais de perspective et d'étendue. On peut dire que l'ordre naturel a une dimension cosmologique, tandis que le droit naturel est quant à lui axé sur la dimension anthropologique ; leur rapport est celui de la partie au tout. En ce sens, explique de Nemours, « l'ordre naturel précède de beaucoup le droit naturel de l'homme ; il s'étend bien au-delà de l'homme et de ce qui l'intéresse ; il embrasse la totalité des êtres »⁹⁵.

D'après Quesnay, le droit naturel est composé de lois naturelles qui sont physiques ou morales. Par *loi physique*, cet auteur français entend « le cours réglé de tout événement physique de l'ordre naturel évidemment le plus avantageux au genre humain »⁹⁶, c'est-à-dire une nature qui opère d'après les normes qui lui ont été données par la divinité et grâce à laquelle l'être humain parvient à satisfaire les besoins que Dieu a à son tour concédés aux hommes. De son côté, la *loi morale* est définie par Quesnay comme « la règle de toute action humaine de l'ordre moral, conforme à l'ordre physique évidemment le plus

⁹⁰ Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates : quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rvière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 21.

⁹¹ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 61.

⁹² « Il en existe sans doute une immense quantité qui nous seront éternellement inconnues, qui n'ont aucun rapport à l'homme » Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates: quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rvière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 21.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 41 ; Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates: quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rvière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 19.

⁹⁵ Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates: quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rvière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 21.

⁹⁶ François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, p. 637.

avantageux au genre humain »⁹⁷. Cela revient à dire que la sphère morale a une normativité qui existait avant l'être humain et dont il n'est pas la source. Toutefois, à la différence de la loi physique dont le cours est *déjà réglé*, pour être effective, la loi morale doit être mise en place par l'action humaine, elle peut toujours ne pas avoir lieu dans le cas où l'être humain décide de s'en détourner. Les physiocrates introduisent ainsi leur notion de liberté. Nous allons expliquer ce concept dans le troisième chapitre, ainsi que le rôle politique qu'il joue dans la pensée des physiocrates.

Cette définition de la loi morale comme dérivant de la loi physique implique une prise de position qui vise à s'écarter des moralistes et des compréhensions rationalistes du droit : l'être humain n'est pas un être purement intellectuel mais est assujéti à une multitude de lois physiques qui « ont avec l'ordre moral la même connexité que celle qui se trouve entre l'âme et le corps »⁹⁸. Chez les physiocrates, la relation âme-corps, n'est pas soumise à une exclusion réciproque, mais basée sur une interdépendance. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, pour que l'âme puisse être apaisée, des conditions matérielles s'avèrent nécessaires. En retour, c'est l'âme qui introduit le mouvement dans le corps en faisant de lui un corps vivant. De même, pour ce qui est de la loi morale, celle-ci conserve un rapport d'interdépendance avec la loi physique ou naturelle, et ce dans deux sens : tout d'abord, dans la détermination de sa nature ; ensuite, dans la possibilité de son effectuation⁹⁹. Une telle compréhension du droit naturel a des implications politiques d'une grande importance dont Quesnay était conscient. C'est précisément la critique qu'il adresse au moralisme de celui qui deviendra par la suite son meilleur disciple, Mirabeau.

L'un des éléments qui dérange Quesnay dans le livre *Le traité de la monarchie* rédigé par Mirabeau est en effet son explication purement morale des désordres politiques auxquels la France était alors confrontée. D'après Quesnay, il fallait approfondir une telle critique, en montrant que la cause première de ces dérèglements se trouvait dans la sphère naturelle ou physique perturbée par de mauvaises mesures politico-économiques. L'avidité critiquée par Mirabeau ne s'explique pas par une simple défaillance morale,

⁹⁷ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 375.

⁹⁸ Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 107.

⁹⁹ « La félicité des hommes suppose ce grand et unique fondement, *subsistance abondantes* » Emphase dans l'original. Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'Histoire du Droit Naturel. Critique de la seconde partie », *Ephémérides du citoyen*, 1767, p. 121. « Si les philosophes avaient renfermé toute la *morale* et toute la *politique* [...] dans le premier mot [*subsistance*], ils auraient eu probablement les mêmes succès dont jouit depuis près de 24 siècles la sagesse du Confucius asiatique » *Ibid.*, p. 120.

mais par une mauvaise distribution des biens matériels, distribution qui peut et doit être conduite par l'être humain. Quesnay attire ainsi l'attention de Mirabeau sur le fait que « [c]ette avidité insatiable des hommes et cette fureur de dominer les uns sur les autres, peuvent à la vérité s'opposer à une distribution régulière des biens »¹⁰⁰. Le projet quesnaysien de développer une « science de l'ordre », voire une théorie de l'économie politique vise, en ce sens, à approfondir et à radicaliser la critique politique et à proposer de véritables solutions à la crise financière et à la famine du peuple français¹⁰¹.

La manière dont Quesnay fait de la loi morale une question de liberté humaine et sa façon de rattacher la loi morale (et donc la liberté) à la loi physique ont deux conséquences majeures. Tout d'abord, l'auteur français fait d'une dimension non-psychologique le fondement de la loi morale. Faisant du corps humain en tant que corps qui a de besoins et de la terre cultivée comme lieu de rencontre entre le travail humain et la nature d'origine divine, Quesnay décentre la question de la justice du domaine exclusif de l'être humain et propose un critère matériel et trans-subjectif de justice. Ensuite, à l'opposé des auteurs de l'École moderne du droit naturel qui voyaient dans le détachement du monde physique la condition de la liberté et de la loi qui devrait régir les sociétés humaines, Quesnay et ses disciples font pour leur part du rétablissement de ce lien la condition même de la liberté humaine et la loi juste. Nous allons examiner par la suite le rôle du corps et de la terre en tant que critères de justice.

2.2.2. La restitution du corps humain comme critère de justice¹⁰²

Chez les physiocrates, l'élément qui relie l'Ordre naturel au droit naturel est le corps, notamment à travers les besoins humains. Mirabeau peut ainsi déclarer : « [t]elles sont les bases essentielles des lois naturelles imposées à l'homme : satisfaire ses besoins, y employer ses moyens, les associer aux moyens de ses semblables »¹⁰³. La justice, et donc la politique, n'est pas une affaire détachée de la corporalité. Bien au contraire, elle renvoie à une réalité matérielle qui est celle du corps vivant, lequel est traversé par des besoins physiques. En tant que caractère ontologique, la corporalité rend possible le renouement

¹⁰⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 368.

¹⁰¹ Cette idée se trouve tout à fait opposée à la description de la loi morale pufendorfienne, ainsi que de la conception du droit naturel et de la loi naturelle de Hobbes. En effet, pour Hobbes *droit* et *loi* sont de termes antinomiques.

¹⁰² Nous reviendrons sur la théorie des besoins physiques des physiocrates comme fondement de leur théorie économique dans le chapitre 4 de cette thèse.

¹⁰³ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 71.

des liens entre les êtres humains. Aussi, et de manière plus radicale, le corps, avec ses besoins, devient source de la loi et du devoir politique.

À l'encontre de Hobbes, chez qui les besoins humains sont insatiables et constituent l'origine de la guerre de tous contre tous, Quesnay et Mirabeau postulent les besoins comme le moyen naturel qui sert à établir la juste mesure du droit de chacun. Ainsi, dans son *Droit naturel* Quesnay s'attaque à la description de Hobbes du droit naturel comme le droit de tous à tout. Il y explique que l'être humain ne dispose pas d'un droit à tout, mais seulement à ce qu'il peut se procurer par son travail, travail qui doit être ordonné par ses besoins. En effet, selon le physiocrate,

[L]e 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 besoin¹⁰⁴.

L'analogie entre l'être humain et l'hirondelle s'avère éclairante, puisqu'elle met en lumière le fait que, chez Quesnay, le corps humain n'est pas en rapport d'opposition aux autres corps qui composent la nature. Bien au contraire, le corps est le point d'insertion dans un monde qui garde la clé de son bien-être (Quesnay parle de « jouissance ») et qui fait de l'ouverture à l'Autre un trait essentiel de l'humain et nécessaire à sa conservation.

Mirabeau exprime bien cette idée dans un passage de sa *Philosophie rurale* qui fait allusion à l'Évangile de Matthieu. Lisons Mirabeau :

quant aux besoins auxquels les hommes sont assujettis sur la terre, notre morale est la même que celle de l'évangile, qui ordonne, sous peine d'anathème, de vêtir ceux qui sont nus, de donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, etc. parce que cette morale est la loi même de la providence divine qui se manifeste partout dans l'ordre immuable des décrets de l'auteur de la nature, qui a attaché notre bonheur éternel à cette loi suprême¹⁰⁵.

Le rôle central accordé au corps dans l'ordre naturel fait de la situation matérielle d'autrui, voire de ses besoins, le critère de l'action éthique et politique. Le rapport à l'Autre n'est ni de l'ordre de l'antagonisme, ni de la limitation, mais de l'alliance. Le bien quant à lui est ainsi, parce qu'il est bénéfique à soi-même à travers les autres. C'est en ce sens que Mirabeau, suite à son évocation de l'Évangile de Matthieu, décrit le bonheur de l'individu en tant qu'acte de justice envers autrui : « la foi se réunit donc essentiellement dans la

¹⁰⁴ Nous soulignons. François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 64.

morale à l'évidence de l'ordre naturel, où tout est institué pour notre bonheur, où tout acte d'humanité et de justice est concours mutuel, alliance et récompense »¹⁰⁶. Méconnaître cet ordre de dépendance et d'alliance qui est inscrit dans les lois physiques ne peut que conduire à la destruction de l'espèce humaine dans sa totalité. En effet,

Dieu lui-même [...] a bien voulu nous prescrire comme culte volontaire, et nous demander comme obéissance méritoire, des détails de conduite qu'il savait être une dépendance de ces lois physiques, dont l'exécution est forcée sous peine de mort et d'extinction de la société et de l'espèce humaine¹⁰⁷.

C'est ainsi que se donne à voir la compréhension physiocratique décidément matérialiste de la loi des physiocrates. Chez les physiocrates, la satisfaction des besoins humains est érigée en critère pour juger de la justice ou l'injustice d'une loi, et donc de sa légitimité¹⁰⁸. Afin d'être légitime, la loi doit s'ancrer dans le domaine physique qui est celui des besoins matériels du peuple. Donner au contraire la priorité à la volonté pure en mettant de côté la substance des sujets « n'est que brigandage »¹⁰⁹. Or, les physiocrates radicalisent leur geste politique en ajoutant aux besoins corporels comme critère de justice la régénération de la terre, car la terre est la seule sphère qui est en mesure de produire des fruits capables de satisfaire les besoins humains.

2.2.3. Le rapport entre la physiocratie et la théologie de la libération

La conception physiocratique de la loi et du corps présente une similitude frappante avec les auteurs latino-américains de la théologie de la libération. De manière étonnamment similaire à Mirabeau, ces auteurs ont mis en lumière l'importance de l'Évangile de Matthieu pour une compréhension politique de la tradition chrétienne qui prend parti pour les pauvres, et qui postule que la connaissance de Dieu ne peut se faire que dans la sphère des réalités terrestres et à travers l'instauration de la justice¹¹⁰. G. Gutiérrez souligne trois éléments de cette parabole :

l'accent mis sur la communion et la fraternité comme étant le sens ultime de l'existence humaine ; l'insistance sur un amour qui s'effectue à travers des gestes concrets, en soulignant

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 64-65.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ L'*Abrégé des Principes de l'économie politique*, est un tableau synoptique qui vise à résumer les principes de l'école physiocratique et qui a paru en 1772 dans les *Éphémérides des citoyens* et place ainsi dans la toute première partie du tableau les « besoins naturels de l'homme ». Dupont de Nemours attribue cet ouvrage à Charles-Frédéric, malgrave de Bade, mais Eugène Daire propose quant à lui l'hypothèse que ce tableau a été rédigé avec De Nemours. Charles-Frédéric DE BADE, « Abrégé des principes de l'économie politique », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, p. 367.

¹⁰⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 109.

¹¹⁰ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 252-254.

la primauté du “faire” sur le “savoir” ; et la révélation de la médiation humaine, nécessaire pour arriver à Dieu¹¹¹.

De ce point de vue, le corps de l’Autre, conçu comme le corps de celui qui est pauvre, exclu ou opprimé, devient central pour l’action politique.

E. Dussel argumente de manière tout à fait similaire. Pour construire son éthique, qui est avant tout une politique, il évoque le *Livre des morts des Anciens Égyptiens*, dans lequel est décrit que le dieu de l’agriculture Osiris interroge un mort lors du jugement final, en vue de sa possible résurrection, pour savoir ce que ce dernier a fait. Interrogé à ce sujet, le mort répond : « j’ai donné du pain à l’affamé, j’ai donné à boire à l’assoiffé, j’ai donné des vêtements à celui qui était nu, j’ai donné une barque au pèlerin »¹¹². Dans ce passage, le philosophe argentin décèle alors l’une des origines de ce qu’il appelle un « matérialisme sacramental » qui fait du « besoin » la catégorie centrale¹¹³.

Certes, les physiocrates n’établissent pas la figure du pauvre comme fondement de leur pensée. Mais il n’en demeure pas moins que leur pensée entretient un possible lien avec celle des auteurs latino-américains. En effet, le rôle accordé au besoin dans les deux traditions contribue à l’établissement d’un principe matériel de la politique et de l’économie. Ce principe est celui de la vie des êtres humains et donc de la terre, cette dernière devant avant tout être régénérée dans des conditions d’abondance, et non précaires. Ce n’est toutefois pas dans l’objectif de transformer les physiocrates en des théologiens de la libération que nous soulignons la similitude entre ces auteurs, et encore moins dans un effort de reconduction des origines de la pensée latino-américaine vers le territoire européen. Ces deux hypothèses seraient tout simplement dépourvues de fondement. Au contraire de cela, nous visons bien plutôt à montrer que certaines pensées sont parvenues à s’écarter du dualisme de haute intensité qui est à la base de la colonialité, et ce même durant la modernité. La conception de la loi naturelle des physiocrates a en commun avec la théologie de la libération le fait d’avoir une conscience de la condition humaine se caractérisant radicalement par sa dépendance de l’Autre. Bien entendu, une telle conscience ne résulte pas d’une seule réflexion subjective et coupée du monde, mais de la reconnaissance qu’il existe une réalité qui nous transcende, qui nous constitue et qui s’impose à nous : la Terre.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 256.

¹¹² Enrique DUSSEL, *Materiales para una política de la liberación*, op. cit., p. 89, 146 et suiv.

¹¹³ *Ibid.*, p. 147 et suiv. ; Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, Buenos Aires, Docencia, 2013. Selon E. Dussel, l’éthique de la libération ne peut faire l’impasse d’une économie qui est aussi une écologie.

2.2.4. La régénération de la terre comme critère de justice

La théorie du droit naturel permet aux physiocrates d'expliquer qu'il existe un critère objectif de justice qui sert à différencier les despotes légitimes de ceux arbitraires et illégitimes¹¹⁴. Ce critère est la régénération du cycle agricole¹¹⁵. En effet, chez les physiocrates, l'agriculture est conçue comme la sphère qui rend possible la reproduction des matériaux nécessaires à la régénération de la vie humaine, non seulement parce qu'elle fournit les aliments qui nourrissent l'être humain, mais aussi parce que c'est à partir d'elle que les matériaux pour effectuer les autres activités nécessaires pour l'aisance d'une société sont obtenus. Mirabeau écrit ainsi que « [c]haque saison renouvelle les fruits de la terre, uniques biens d'ici-bas : chaque saison renouvelle ainsi les revenus »¹¹⁶.

Or, la place accordée à l'agriculture dans la pensée des physiocrates ne s'explique pas exclusivement par son rôle économique et politique, mais possède aussi une dimension spirituelle. Ainsi, Quesnay cite Sénèque dans la neuvième de ses *Maximes sur le gouvernement* pour affirmer que « la culture de la terre produit tout ce qu'on peut désirer pour la vie des hommes et pour le culte des dieux »¹¹⁷. La dimension spirituelle de la terre s'explique par l'ontologie quesnaysienne que nous avons examiné dans le premier chapitre de cette thèse¹¹⁸. En effet, ainsi que nous l'avons vu, selon Quesnay Dieu s'exprime à travers le principe vital qui est l'âme végétal, âme qui met tout en mouvement.

À cet égard, R. Dupuy évoque le rapport existant entre la conception du travail des physiocrates et la signification religieuse qu'Augustin d'Hippone donne à l'agriculture « parce qu'elle établit un ordre théologique entre la terre, mère nourricière, création de Dieu, et le travail, acte de volonté rationnelle »¹¹⁹. Pourtant, Dupuy voit dans le rapport que Quesnay établit entre le travail agricole et l'œconomie de la nature l'expression d'un

¹¹⁴ François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 564.

¹¹⁵ Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, op. cit., p. 22-23.

¹¹⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 222.

¹¹⁷ [Souligné par nous, *ndlr*]. François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 345-346 (maxime IX).

¹¹⁸ Cf. chapitre 1.

¹¹⁹ Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, op. cit., p. 7. On peut en effet constater dans le livre VIII de *La genèse au sens littéral* que l'agriculture est présentée par Augustin comme une activité privilégiée à travers laquelle l'être humain peut connaître Dieu, ainsi que sa place dans la création. Voir à cet égard : Jean-Marie SALAMITO, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de Saint Augustin », dans Daniel MERCURE et Jan SPURK (éds.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, op. cit.

mécanicisme qui fait du travail une simple cause occasionnelle de la génération agricole dénuée de rapport avec la politique. Une telle affirmation s'avère surprenante lorsque l'on prend en compte le fait que, dans le même paragraphe, Dupuy insiste sur la centralité accordée par les physiocrates au travail dans la formation du lien social, leur objectif d'en finir avec les disettes, et le fait qu'ils ont dû « s'opposer aux intérêts économiques des marchands, des fermiers et du pouvoir royal en soulignant l'absurdité et l'injustice du système fiscal »¹²⁰.

De manière similaire, Larrère fait des physiocrates des auteurs mécanicistes. Selon elle, Quesnay emprunte à Malebranche sa conception théologique de l'économie de la nature d'après laquelle l'être humain est un être naturel qui n'est pas séparé du reste des créatures, de telle sorte que son mouvement, comme celui du reste des animaux, a sa cause en Dieu¹²¹. Ainsi, d'après la philosophe française, Quesnay fait du travail « une force physique que rien ne permet d'attribuer à la seule humanité »¹²², conception similaire à celle qui apparaîtra au XIX^{ème} siècle avec la « mécanique industrielle [...] dans l'élaboration de laquelle le concept physique de travail a joué un rôle décisif »¹²³. Et pourtant, dans le même article, Larrère soutient que « dans la physiocratie, l'homme continue à avoir rapport à la nature, à une nature dans laquelle il doit s'intégrer, plutôt que la transformer »¹²⁴. La contradiction est flagrante puisque, en effet, le capitalisme industriel a construit une idée de la nature considérée comme morte et comme étant antagonique à l'être humain, une idée qui se trouve à l'opposé de l'ontologie physiocrate. Cette idée est fondée sur une ontologie de forces où l'une doit s'opposer à l'autre avec plus de vigueur. Et pourtant, Larrère reconnaît que la conception de la nature des physiocrates ne vise pas sa « transformation », voire sa domination par l'homme, mais son intégration.

Trois raisons peuvent être avancées pour expliquer les contradictions dans les interprétations de Larrère et de Dupuy. D'abord, ces contradictions proviennent du fait de négliger la prise en compte de l'épistémè à laquelle appartiennent les physiocrates. En effet, les physiocrates ne s'inscrivent pas dans l'épistémè moderne, dont la figure de

¹²⁰ Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, op. cit., p. 11.

¹²¹ Catherine LARRERE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2005, p. 133.

¹²² Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit., p. 136-137.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 136.

l'Homme constitue l'élément central. Cela explique pourquoi le travail humain n'est pas considéré comme une source de la richesse chez les physiocrates. Il est une activité certes nécessaire dans leur manière de concevoir la production, mais seulement en tant que cause seconde, jamais en tant que cause première. Ensuite, la notion de physique des physiocrates constitue un héritage de conceptions antiques, bien plus qu'elle n'est liée à celle des modernes¹²⁵. Ainsi, la *physis* des physiocrates n'est pas une nature mécanique, mais bien une nature vivante. C'est pourquoi le fait de faire du travail humain une activité qui est en lien de continuité avec l'activité de la nature ne signifie pas d'en faire un simple engrenage d'une machine dépourvue de rationalité et nécessitant d'être dirigée de l'extérieur. Enfin, nous considérons que si Quesnay et ses disciples ont en effet emprunté à la théologie un modèle pour penser la politique, il s'agit là de l'héritage d'un certain augustinisme, qui s'avère incompatible non seulement avec la notion d'ordre de Malebranche, mais plus généralement aussi avec les conceptions mécanicistes de la nature et du travail humain.

La conception du travail des physiocrates ne doit pas être comprise comme le signe d'une philosophie mécaniciste. Bien au contraire, l'idée physiocratique selon laquelle le travail est une activité qui contribue à la régénération de l'agriculture et qui ne produit pas de richesses par elle-même, est le signe d'une pensée qui décentre la source de la normativité de l'être humain pour la placer dans la *physis*, dans la mesure où celle-ci constitue une sphère qui inclut l'être humain tout en le dépassant. En ce qui suit nous allons examiner les implications d'un tel décentrement pour la théorie du gouvernement des physiocrates.

2.2.5. Les physiocrates et la question du bon gouvernement

L'objectif de la théorie du droit naturel des physiocrates n'est pas de proposer une morale individuelle. Cette théorie vise au contraire à formuler les bases d'une *œconomie* qui puisse servir de guide aux gouvernements. Selon Mirabeau, le gouvernement doit observer « l'ordre naturel des lois physiques qui constituent le droit naturel et l'ordre économique »¹²⁶. Selon les physiocrates, le premier des devoirs que l'ordre naturel établit est celui de se conserver. Ce devoir est si important qu'il est au fondement de la société¹²⁷.

¹²⁵ Cf. chapitre 1

¹²⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xviii.

¹²⁷ « Le fondement de la société est la subsistance des hommes » dit Quesnay (François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p.

En conséquence, l'obligation première des gouvernements est de rendre possible l'accomplissement d'un tel devoir par chacun des membres de la société. En effet, selon Mirabeau,

le peuple ne connaît que ses nécessités physiques [...]. Chaque homme, sous peine de souffrance, est chargé d'y satisfaire, et c'est pour la sûreté de cette loi suprême, que les puissances de la terre ont été instituées par l'Auteur de la Nature. Leurs devoirs leur sont prescrits par cette loi même : tout ce qui y contrevient est un dérèglement dont le souverain est comptable à Dieu¹²⁸.

La véritable tâche des souverains n'est pas de gouverner les hommes jusque dans les détails les plus infimes de leurs conduites, mais seulement de leur assurer l'accès à de bonnes conditions matérielles d'existence. C'est ce qu'explique Mirabeau, lorsqu'il écrit que « [l]e gouvernement du prince n'est pas, comme on le croit vulgairement, l'art de conduire les hommes, c'est l'art de pourvoir à leur sûreté et à leur subsistance »¹²⁹. Pour ce faire, les souverains doivent observer « l'ordre naturel des lois physiques qui constituent le droit naturel et l'ordre économique »¹³⁰. Comme nous l'avons vu, cet ordre est enraciné dans la matérialité vivante de la nature et la corporéité de l'être humain. Mirabeau déclare en effet que

[c]'est surtout aux recteurs d'humains, vicaires temporels ici-bas du Dieu moteur et provident ; c'est aux gouverneurs assis au-dessus des sociétés particulières [...] à se conformer aux règles invariables qu'il a établies [*notamment à la loi du mouvement perpétuel qui consiste au processus de la*] destruction et la régénération, [...] de la consommation et la reproduction¹³¹.

À travers l'observation de l'ordre, « l'existence et la subsistance doivent être assurées aux nations et à chaque homme en particulier »¹³². Par conséquent, lorsque la subsistance du peuple n'est pas garantie, les premiers responsables sont les gouverneurs, et non les individus, comme le stipulent les auteurs libéraux.

54.). De même, Baudeau déclare : « La Nature a donc institué un ordre évidemment plus avantageux au genre humain, c'est l'état de société dont le but est d'étendre, d'assurer, de multiplier le plus qu'il est possible l'exercice du droit naturel, de garantir les fruits du *travail*, les *propriétés*, les *libertés*, d'empêcher les attentats, les usurpations, de prévenir même le péril et la crainte » Nicolas BAUDEAU, « Droit Naturel », dans *Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, op. cit., p. 134.

¹²⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 108.

¹²⁹ *Ibid.*, p. xviii.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 36.

¹³² *Ibid.*, p. xviii.

2.2.6. Conclusion intermédiaire

Les physiocrates font des besoins humains et de la régénération de la terre le fondement du droit naturel et, par conséquent, de leur économie politique. En soumettant l'être humain à des besoins physiques, l'ordre naturel détermine ce qui est propre à la sphère humaine, il pourvoit également les moyens physiques pour les satisfaire en lui garantissant le confort et parvient à garantir la jouissance humaine¹³³, d'où l'importance d'apprendre à connaître l'ordre naturel et à le suivre. Ainsi, nous pouvons dire que, chez les physiocrates, la source de la loi n'est pas la simple raison purifiée de tout contact avec le monde sensible, mais une réalité marquée par la matérialité qui constitue la condition humaine tout en la dépassant¹³⁴.

De plus, avec la compréhension matérialiste de la loi naturelle des physiocrates, nous assistons à la restitution de l'importance politique de la corporéité et par ce biais à l'établissement d'un principe matériel de la politique et de l'économie : la vie des êtres humains, et donc de la terre, qui doit, avant tout, être régénéré, non dans des conditions précaires, mais d'abondance. Le besoin et la terre en tant que moyen de les satisfaire y sont conçus en tant que guide des gouvernements. Cette idée, bien entendu, découle de la compréhension physiocratique de la corporéité comme étant dotée d'une rationalité profonde. A cet égard, nous avons indiqué la similitude étonnante avec certains postulats de la philosophie politique des théologiens de la libération latino-américaine.

La conception physiocratique du gouvernement comme activité devant garantir les conditions matérielles de subsistance des nations en général, et de chaque homme en particulier, transforme la politique en une tâche *œconomique*. Elle permet ainsi de réfléchir une politique qui ne soit ni découpée de la rationalité de la nature, ni des véritables besoins humains. Une politique ainsi comprise ferait bien au contraire du soin de l'Autre (du peuple et de la nature) son véritable objet. Cette conception *œconomique* de la politique a en outre fourni aux physiocrates un critère d'imputation de responsabilité

¹³³ « C'est l'ordre naturel qui nous soumet à des besoins physiques. C'est lui qui nous environne de moyens physiques pour satisfaire à nos besoins » Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates: quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 21.

¹³⁴ On retrouve là des résonnances avec la compréhension de la liberté du théologien allemand Bonhoeffer. Pour lui, le mandat de liberté qui a été accordé à Dieu n'est pas identifié à la capacité de créer des lois *a priori*. La liberté est bien plutôt décrite comme une capacité de discernement, comme une faculté de juger la loi elle-même d'après ce qui est bénéfique pour la vie humaine. La caractéristique principale de la loi est sa transcendance, c'est-à-dire « être pour l'autre ». Notre traduction. FRANZ HINKELAMMERT, « La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer », dans FRANZ HINKELAMMERT (éd.), *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, op. cit., p. 55.

politique. Ce critère leur a alors permis de dénoncer les gouvernements européens comme les véritables responsables et de la destruction de leur propre souveraineté, et des maux sociaux qui accablaient alors leurs peuples. Nous examinerons cela dans le troisième chapitre de cette thèse.

Jusqu'ici, nous avons mis en lumière l'écart qui existe entre la conception de la loi des auteurs rationalistes modernes et celle des physiocrates. Nous avons ainsi montré que la loi naturelle n'a pas comme source la pure raison humaine, mais doit s'enraciner dans la rationalité de la *phusis*. Aussi, les physiocrates considèrent que ni l'autorité, ni la force offrent les critères de validité de la loi, que seule la justice peut procurer. Ce faisant, les physiocrates s'inscrivent dans la lignée du droit naturel classique. Or, l'originalité de leur théorie réside dans la formulation de deux critères de justice matériels et transsubjectifs, à savoir les besoins du corps et la régénération de la terre. Dans l'élaboration de leur notion d'ordre, les physiocrates n'ont pas tout inventé. Ils ont au contraire été profondément influencés par les Pères de l'Église. Contre les interprètes de Quesnay qui voient dans sa notion d'ordre l'influence de la pensée de Malebranche, nous soutenons que la conception physiocratique du droit naturel a hérité du stoïcisme des Pères de l'Église. Car il ne faut pas oublier qu'on ne trouve pas encore le clivage moderne entre l'ordre cosmologique et celui de la morale humaine chez les Pères de l'Église, qu'on trouvera plus tard chez l'Oratorien et qui traverse toute la pensée économique moderne. En faisant toutefois de l'agriculture le domaine à travers lequel les sociétés peuvent vérifier l'accord de leur agir avec l'ordre naturel, les physiocrates introduisent pourtant un élément que l'on ne trouve pas chez les Pères de l'Église.

Ces sont ces origines anciennes de la pensée physiocrate que nous allons désormais examiner. Cette généalogie nous permettra, tout d'abord, de confirmer le caractère non-dualiste de leur conception de la loi. Nous verrons ainsi que, loin de faire appel à un rationalisme et un universalisme abstrait, l'ordre physiocrate est influencé par une tradition qui vise à articuler trois dimensions : **1)** la dimension politique de la société ; **2)** la nature vivante en tant que dimension immanente ; et **3)** le monde transcendant de la divinité. Pour ce faire, les notions de « providence » et d'« *oikonomia* » ont été déterminantes. Ensuite, retracer cette histoire nous permettra de rendre intelligible une tradition théologique d'inspiration matérialiste sacramentelle, qui a été mise de côté dans les analyses contemporaines du pouvoir en Occident. En outre des conceptions du pouvoir comme souveraineté et comme biopolitique, il y a eu une troisième manière de comprendre le pouvoir politique. Celle-ci puise ses origines dans une certaine tradition

de la patristique et a trouvé une riche réception au XVIII^{ème} siècle chez les physiocrates. Afin de mieux comprendre les postulats de l'économie politique physiocrate, il est donc indispensable de l'analyser à la lumière de cette tradition ancienne.

2.3. Les origines anciennes de la notion d'ordre des physiocrates : Providence, *oikonomia* et loi naturelle chez les Pères de l'Église

« [S]i tu es dans le doute, interroge la terre, le ciel, le soleil, la lune, interroge les races variées des êtres privés de raison, les semences, les plantes, les poissons qui ne peuvent parler, les rochers, les montagnes »
Jean Chrysostome¹³⁵.

« C'est pourquoi le prophète, voulant montrer la supériorité de ces voix, disait : "il n'y a pas de dialecte ni de langue dans lequel leur voix ne soit entendu" [Ps. 19,18,4]. Car la nôtre est connue seulement de ceux qui en parlent une autre, mais la voix de la création est perceptible à tous les peuples répandus sur la terre »
Jean Chrysostome¹³⁶.

D'après G. Weulersse, « [l]a grande originalité des physiocrates n'est pas d'avoir voulu changer le fondement psychologique de l'ordre moral, mais d'avoir cherché à fonder cet ordre lui-même sur l'ordre physique »¹³⁷. Or les physiocrates n'ont pas complètement inventé cette idée, elle existait déjà chez les Pères de l'Église qui avaient pour leur part été influencés par les notions stoïciennes d'*œconomia* et de providence¹³⁸. L'origine de la notion d'ordre – comme c'est le cas pour un grand nombre de concepts de la philosophie politique moderne – est, donc, à chercher dans le domaine de la théologie chrétienne¹³⁹. En dépit du fait que les physiocrates déclarent que leur pensée appartient à la tradition providentielle, qu'ils affirment le rapprochement de leur théorie du droit naturel de celle des stoïciens et qu'ils citent à plusieurs reprises des passages de la Bible, les auteurs qui ont exploré le rapport entre les physiocrates et la notion d'ordre des Pères

¹³⁵ Jean CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, Paris, CERF, 1961, trad. de Anne-Marie MALINGREY, p. 93 (V, 1).

¹³⁶ Nous soulignons. *Ibid.* (V, 2).

¹³⁷ Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 106.

¹³⁸ Bernard BALAN, *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIX^{ème} siècle*, Paris, Vrin, 1979, p. 79 ; Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Editions du Seuil, 1996 ; Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit.

¹³⁹ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, op. cit., p. 387-422 ; Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^{ème} siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., p. 193 et suiv.

de l'Église ne sont que peu nombreux¹⁴⁰. Se pencher à nouveau sur cette tradition s'avère fondamental pour deux raisons. En premier lieu, pour de raisons politiques, parce que cette tradition affirme la rationalité de la nature et au lieu de voir chez elle la source du mal, elle en fait le moyen du salut et du bonheur humain. Ainsi, la tradition des Pères de l'Église que nous allons analyser indique une voie dans l'histoire du christianisme qui a été oubliée, mais qu'il est dans notre intérêt de suivre puisqu'elle et montre l'existence d'une manière de comprendre la loi qui s'écarte de du rationalisme subjectiviste moderne qui rejette la nature. Ensuite, dans le cadre de l'histoire des idées, parce que cette tradition a indéniablement eu des répercussions sur la pensée physiocratique, de telle sorte qu'elle ouvre la possibilité à une nouvelle interprétation de cette école.

La notion d'ordre des physiocrates s'inscrit ainsi dans un cadre plus général qui est celui de la discussion sur la *providence divine*, voire sur la manière dont Dieu agit dans le monde, lui impose une organisation et le gouverne. En ce sens, en dépit du fait que le débat se déroule dans la sphère théologique, il porte toutefois d'emblée sur le politique¹⁴¹. Ainsi que l'explique Agamben, la discussion sur la providence a occupé une place importante durant le XVII^{ème} siècle en France, moment où le débat entre les théologiens

porte alors sur les moyens par lesquels la providence exerce son gouvernement (donc sur la nature et sur la grâce qui sont ses principaux instruments) et sur la relation entre le gouvernement et les gouvernés (dans quelle mesure la providence contraint les créatures rationnelles et en quel sens elles demeurent libres par rapport à la grâce qu'elles reçoivent)¹⁴².

Les philosophes de l'époque reviennent sur ces débats, en reprennent les notions qui leur permettent de construire leur propre pensée politique et, sous une forme séculière, introduisent des déplacements conceptuels déterminés par besoins du moment. Malebranche et sa traduction de la distinction entre la providence générale et la providence particulière sous la forme de lois générales et lois particulières ou

¹⁴⁰ À notre connaissance Monzani est le seul auteur contemporain ayant proposé une lecture de ce genre, notamment en mettant en lumière les résonances conceptuelles entre la notion d'ordre d'Augustin d'Hippone et celle de Quesnay. Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso, op. cit.* Toutefois, Monzani n'approfondi pas ce lien. Il se limite à énoncer le rapport avec Augustin, sans interroger le lien entre les physiocrates et d'autres Pères de l'Église. Une autre lecture intéressante est celle proposée par Beer. Dans le but d'examiner les origines antiques de la notion d'économie des physiocrates, Beer montre la dimension non moderne de la notion du droit naturel des physiocrates. Toutefois, l'auteur n'établit pas un lien avec les Pères de l'Église. Il suggère, au contraire, le rapport entre la physiocratie et la réception aristotélicienne de Thomas d'Aquin. A cet égard voir : Max BEER, *An Inquiry into Physiocracy, op. cit.* Agamben a signalé la centralité de la notion d'ordre chez les physiocrates, mais tout comme Larrère et Dupuy, il lui a donné un sens malebranchien. Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 413-418.

¹⁴¹ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 388.

¹⁴² *Ibid.*, p. 387.

occasionnelles ; Leibniz et sa conception providentielle du monde dont il avoue qu'elle fait écho à celle de Malebranche ; et Rousseau et sa distinction entre la volonté générale et la volonté particulière, sont des cas qui illustrent bien un tel déplacement sémantique¹⁴³.

Agamben a mis en lumière de manière éclairante la façon dont s'est opéré ce déplacement du champ théologique au champ politique durant la modernité et le rôle que ces termes ont joué dans la structuration de la souveraineté en tant que pouvoir d'introduire l'exception à la règle (forme de pouvoir qui s'inspire du paradigme théologico-politique) et de la biopolitique comme pouvoir de gestion (ou de gouvernement) de la vie nue des populations (inspirée du paradigme économique dont l'origine est également théologique)¹⁴⁴. Or, s'il est indéniable que les sociétés modernes se sont structurées à partir de conceptions du politique d'origine théologique et qu'il y a eu, en effet, deux manières spécifiques de concevoir le pouvoir qui ont fini par s'imposer, on trouve des théories divergentes de la politique et de l'économie au sein du champ théologique qui a été, depuis le début, politique. S'il en est ainsi, c'est que le champ théologique, comme tout champ du savoir, n'a jamais constitué une unité homogène et dénuée de contradictions. Bien au contraire, il a toujours existé des dissensions, celles-ci étant surdéterminées en dernière instance par le contexte historique propres et par des intérêts concrets¹⁴⁵.

Dans ce sens, le théologien de la libération G. Gutiérrez a mis en lumière le fait que la divergence entre une théologie pour ainsi dire « impériale » ou « majeure » – au sens deleuzien de ce terme – et une théologie « mineure » qui met la réflexion théologique au service de la transformation des injustices de l'histoire a toujours existé. Selon Gutiérrez, la fonction de la théologie en tant que réflexion critique sur la *praxis* était fortement présente déjà dans la pensée chrétienne antique. Elle a commencé à s'affaiblir à partir du Moyen Âge avec le renforcement d'une théologie monastique qui opposait la vie spirituelle à la vie quotidienne mondaine. À partir du XIV^{ème} siècle la dimension pratique a commencé ainsi à disparaître de la théologie, désormais attachée à produire un savoir purement rationnel et théorique sur Dieu. Un clivage entre spiritualité, *praxis* et théologie a été ainsi introduite, clivage qui sera approfondie avec la modernité¹⁴⁶.

¹⁴³ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Un exemple qui est proche de nous dans le temps est la réinterprétation des textes bibliques en faveur des pauvres et des damnés par le mouvement latino-américain de la Théologie de la libération durant la deuxième moitié du XX^{ème} siècle.

¹⁴⁶ Gustavo GUTIERREZ, *Teología de la liberación: perspectivas, op. cit.*, p. 25 ; Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie, op. cit.*, p. Chap. X.

Dans le cas spécifique de la conception de la providence en tant que gouvernement du monde par Dieu, et de l'*oikonomia* comme instrument à travers lequel s'effectue la providence, M. Spanneut et M-J. Mondzain ont mis en lumière l'hétérogénéité des interprétations au sein des Pères de l'Église¹⁴⁷. Pensons, par exemple, à la lecture que G. Thils fait de Saint Paul. Selon Thils, l'une des plus grandes contributions de Saint Paul à la pensée chrétienne réside dans l'association qu'il établit entre l'univers et la destinée de l'humanité. La conception paulienne du salut – explique G. Thils – a une véritable portée universelle car elle ne vise pas exclusivement les chrétiens et ne s'intéresse pas non plus à la simple dimension humaine, mais vise le cosmos dans sa totalité. Pourtant, cette compréhension cosmique de la divinité a été occulté derrière des interprétations qui ont réduit l'universalité de la rédemption à une affaire exclusive de l'humanité¹⁴⁸. D'après l'Apôtre des Gentils il existe en effet une « solidarité [...] entre le monde humain et le monde subhumain »¹⁴⁹ qui impose à l'homme l'obligation de glorifier Dieu à travers le monde visible de la création. Selon cette perspective, la sphère humaine ne peut être comprise comme étant renfermée sur elle-même, elle doit bien au contraire s'ouvrir à tout le reste de l'univers, car la création dans toute son extension est l'expression de la divinité¹⁵⁰. La nature n'est pas indifférente à l'humain, et elle est encore moins conçue comme en opposition à son bien-être. Les êtres humains qui l'habitent doivent, bien au contraire, s'attacher à *garder* un rapport harmonieux avec celle-ci¹⁵¹.

La conception cosmique du Christ a des implications importantes sur la manière de comprendre le politique, car si le Christ se trouve dans chaque segment de la matière, la vie éthique et juste ne peut être le privilège de quelques élus, pas plus que de la seule sphère humaine, mais doit s'élargir à l'ensemble des êtres. De même, cette compréhension théologique de la réalité est éloignée du sectarisme ou du communautarisme religieux, parce que si la divinité est conçue à la manière d'une force qui vivifie et introduit l'harmonie dans le tout, la vie juste ne peut être restreinte à une sphère délimitée de la vie ou à une sphère transcendante à celle-ci. Au contraire, la vie

¹⁴⁷ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit. ; Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit.

¹⁴⁸ Gustave THILS, *Théologie des réalités terrestres. Préludes*, vol. I, Paris, Desclée, De Brower, 1946, p. 111.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁰ À juste titre on parle d'un « horizon cosmologique » et de l'« horizon collectif » de la pensée paulienne. *Ibid.*, p. 105.

¹⁵¹ Goguel, M, Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulienne, cité par *Ibid.*, p. 107.

chrétienne « ne peut ne pas faire abstraction du monde profane ». C'est ainsi que l'ont compris les théologiens de la libération et les théologiens critiques d'origine européenne d'après lesquels l'achèvement de la rédemption ne doit pas porter sur la vie à venir après la mort, mais sur la transformation des éléments qui perturbent l'ordre établi par Dieu, ordre qui a été réintroduit par le Christ. Le problème du salut « déborde le domaine de l'âme, et trouve une certaine application dans la société humaine et dans l'univers »¹⁵². À la différence de la théologie métaphysique qui « cherche des vérités éternelles par en dessus de l'histoire »¹⁵³, les auteurs du christianisme primitif et certains Pères de l'Église visent plutôt à penser théologiquement l'histoire vécue en rendant politiquement opératoires les notions théologiques.

En ce sens, l'affirmation agambenienne d'après laquelle la façon de concevoir le politique ne s'est structurée qu'à partir de deux paradigmes, qui auraient à leur tour préservé leurs noyaux conceptuels au cours de l'histoire, sans s'être pour autant transformés à part entière, nous semble réductrice¹⁵⁴. À l'encontre de l'interprétation agambenienne de l'histoire du pouvoir en Occident¹⁵⁵ et concrètement de la conception de l'*oikonomia* en tant qu'« extension progressive de sa dénotation »¹⁵⁶, nous voudrions montrer qu'il a toujours existé des conceptions divergentes de la providence au sein du christianisme. La notion d'ordre des physiocrates relève justement d'une tradition

¹⁵² *Ibid.*, p. 106.

¹⁵³ Franz HINKELAMMERT, « La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoefer », dans Franz HINKELAMMERT (éd.), *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, op. cit.

¹⁵⁴ G. Agamben est sans doute l'un des philosophes qui ont soulevé, avec le plus d'insistance, la dimension politique de l'*oikonomia*, notamment dans son livre érudit *Le règne et la gloire*. Ce livre érudit a l'intérêt d'esquisser une généalogie de cette notion dès l'Antiquité chrétienne jusqu'à nos jours, en développant l'hypothèse selon laquelle le pouvoir en Occident est étroitement lié à la théologie chrétienne. Celle-ci a donné lieu à deux paradigmes politiques qui sont antinomiques mais qui fonctionnent de manière connexe, à savoir « la théologie politique, qui fonde dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain, et la théologie économique, et la théologie économique, qui lui substitue l'idée d'une *oikonomia*, conçue comme un ordre immanent – domestique et non politique au sens strict – à la vie divine et à la vie humaine » Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 18. Une telle lecture est même contradictoire par rapport au corpus agambenien lui-même, où l'on trouve des exemples qui s'écartent de ces deux paradigmes pour ainsi dire « majeurs ». Un de ces exemples se trouve dans les analyses qu'Agamben fait sur l'usage chez les Franciscains. La lecture agambenienne de l'histoire de l'économie et de la providence présuppose un parcours linéaire, continue et sans rupture de l'histoire (ne serait-ce que pour affirmer non pas le progrès de la raison comme chez Hegel, mais l'histoire d'une déchéance à la manière d'un oubli de l'Être, comme chez Heidegger). Cette interprétation est basée sur une conception de la langue selon laquelle « ce à quoi nous avons affaire n'est pas tant une transformation du sens (*Sinn*) du terme qu'une extension progressive de sa dénotation (*Bedeutung*) » *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁵ Cette lecture est déjà problématique, puisque les origines théologiques auxquels Agamben revient ne sont, *strictu sensu*, qu'occidentaux ou européens, il a des influences africaines, et du Moyen Orient.

¹⁵⁶ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 46.

oubliée, car elle n'a pas bénéficié d'une importante réception au sein de la pensée moderne de l'économie politique. Approfondissons ce point.

2.3.1. L'influence du Stoïcisme sur la physiocratie

L'influence du stoïcisme sur les physiocrates est attestée dans divers textes de cette école. Dans *Le droit naturel*, Quesnay reprend la définition de la justice de Cicéron¹⁵⁷, sans pour autant citer explicitement cet auteur romain. De manière similaire, Baudeau se réfère à la définition de la loi de Cicéron afin de mettre en lumière le fait que la loi positive n'est pas la source de la justice, car celle-ci la précède en la déterminant¹⁵⁸. D'après l'abbé, « L'Avocat Cicéron, le Précepteur Sénèque, l'esclave Épictète, et Marc-Aurèle [...], méritent de figurer parmi les législateurs de tous les peuples et de tous les siècles »¹⁵⁹. Or, la référence à la tradition stoïcienne, et concrètement à l'œuvre de Cicéron, est monnaie courante durant la première modernité. Grotius et Pufendorf se réclament également de la tradition stoïcienne, mais ce afin de défendre une idée rationaliste de la loi naturelle et une conception contractualiste de la loi positive, selon lesquelles si la justice préexiste à la loi positive, elle n'est cependant une véritable loi que lorsqu'elle est déclarée comme telle par une autorité compétente¹⁶⁰. Les physiocrates en appellent aux stoïciens, pour trouver au contraire une sortie à une telle compréhension rationaliste de la loi.

Baudeau s'aperçoit que la conception volontariste de la loi a été justifiée par le biais d'interprétations inexacts des textes stoïciens. Il s'attaque ainsi à cette traduction proposée par M. Hubner¹⁶¹, ardent défenseur du droit naturel moderne, d'un passage du *De Legibus* de Cicéron, écrivant que « [l]a loi *fait la différence* qu'il y a entre ce qui est juste et ce qui est injuste. Elle est dressée *sur* la nature même, qui est le principe de toute les choses, et qui sert de *modèle* aux lois humaines »¹⁶². Le problème de cette définition,

¹⁵⁷ « Si on me demande ce que c'est la justice ? Je répondrai que c'est une règle naturelle et souveraine, reconnue par les lumières de la raison qui détermine évidemment ce qui appartient à soi-même ou à un autre » François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 365.

¹⁵⁸ Souligné dans l'original. Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du Droit Naturel », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 138.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁶⁰ Ref. Puffendorf, Courtine.

¹⁶¹ Martin Hubner est l'auteur de l'*Essai sur l'histoire du droit naturel*, œuvre qui a vu le jour en 1757 et qui fait l'objet de l'analyse de Baudeau. Hubner croyait que la solution aux guerres commerciales (qui étaient des guerres coloniales) résidait non pas dans la transformation du système économique lui-même (basé sur le commerce), mais dans la correction des pratiques du système légal international. En d'autres termes, la solution devait se trouver dans l'accord ou le consensus des pays européens.

¹⁶² Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'Histoire du Droit Naturel. Critique de la seconde partie », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 137-139.

de l'avis de Baudeau, c'est qu'elle fait de la loi positive le fondement de la justice ; elle introduit également un clivage entre la nature, qui apparaît tout simplement comme un modèle, et la loi qui doit essayer de se rapprocher de ce modèle, idée qui implique une absence de rapport effectif entre elles deux¹⁶³. Baudeau propose ainsi la traduction suivante : « [l]a loi, dit Cicéron, (*De Leg. L.2.c.5*), est la distinction entre le juste et l'injuste, déduite de la plus ancienne de toutes les lois, de la *Nature, qui est le principe de toutes choses, à laquelle se rapportent les lois humaines qui punissent les méchants, défendent et protègent les bons* »¹⁶⁴.

Des stoïciens, les physiocrates reprennent ainsi l'idée d'un Plan de l'Univers où l'activité médiatrice de la Nature garantit l'harmonie, souligne le caractère d'ordre et explique que la justice ne soit pas une création humaine. Une telle idée, qui implique l'identification du *logos* au *physis*, explique le précepte moral de « vivre en accord avec la nature »¹⁶⁵ qui a des résonances sur la définition de la loi morale physiocratique. Or, trois éléments différencient les physiocrates des stoïciens. Tout d'abord, pour les physiocrates, l'idée d'un ordre universel ne doit pas seulement être à la base des règles morales, mais aussi de l'ordre social et politique¹⁶⁶. Ensuite, pour les physiocrates, les stoïciens demeuraient très intellectualistes : en dépit du fait qu'ils accordent une rationalité à la nature, « le *logos* est bien l'élément qui doit dominer »¹⁶⁷. Selon Baudeau : « [l]e seul défaut d'Epictète, de tous les stoïciens, c'est de n'avoir pas remonté jusqu'à la première source, jusqu'à l'*ordre physique, principe évident et nécessaire de tout ordre moral, et de tout ordre politique* »¹⁶⁸. Les physiocrates visent en effet à trouver un critère de justice objectif, voire matériel ou physique, (ce sera la régénération des cycles agricoles). De plus, la manière dont était compris l'ordre des stoïciens impliquait le bannissement des *pathés* taxés d'irrationnels, l'objectif à atteindre étant l'*apathéia* ou

¹⁶³ « La loi positive ne fait point la différence qu'il y a entre ce qui est juste et injuste : elle prononce explicitement cette différence. [*De même, d*]ressée sur la nature même, est trop faible, et ne rend pas l'idée de Cicéron [...] que toute loi positive n'est qu'une conclusion évidente des lois naturelles [...], il n'est pas assez exact de dire que les lois naturelles servent de modèle » Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du Droit Naturel », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 139.

¹⁶⁴ Souligné dans l'original. *Ibid.*, p. 138.

¹⁶⁵ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 241.

¹⁶⁶ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du Droit Naturel », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 149, 153-154 ; Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 107. Selon Baudeau le cas du Philosophe-Empereur Marc Aurèle constitue une exception.

¹⁶⁷ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 241. C'est la raison pour laquelle, en cherchant l'*apathéia* ou l'impassibilité, les stoïciens bannissaient le *pathé* comme l'antiraison. Dans le chapitre 3, nous verrons que les passions, à la différence des stoïciens, jouent un rôle important dans la connaissance de l'ordre pour les physiocrates.

¹⁶⁸ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du Droit Naturel », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 148-149.

l'imperturbabilité de l'âme. Chez les physiocrates, par contre, les sentiments jouent un rôle fondamental dans la connaissance de la loi naturelle, ce sur quoi nous reviendrons dans le chapitre 3 portant sur la critique des physiocrates du sensualisme écossais. A cela il convient d'ajouter encore une autre différence importante entre la conception de la providence, et donc de l'ordre des stoïciens, et celle des Physiocrates, c'est-à-dire celle de la liberté humaine et donc de l'importance de l'action humaine dans le déroulement du dessein divin. Alors que pour les Stoïciens l'existence d'un dessein, d'une intelligence universelle implique, en effet, que la liberté soit atteinte à travers l'acceptation du destin, selon les physiocrates, à l'inverse, le mal physique et moral est le signe d'un dérèglement de l'ordre auquel on peut et doit remédier. La « science de l'ordre », qui est l'économie politique, vise justement à fournir les principes pour déterminer à quel moment les pratiques gouvernementales nuisent à l'ordre et à la manière de le respecter.

2.3.2. La notion de « Providence » des Pères de l'Église

L'importance accordée à la liberté et à l'idée d'après laquelle la soumission à l'ordre physique constitue le chemin pour assurer le bonheur des peuples est une conception que l'on retrouve chez les Pères de l'Église, selon lesquels les notions de Providence et d'*oikonomia* jouent un rôle fondamental. On trouvera des similitudes importantes avec une telle conception chez les physiocrates dans l'idée d'ordre, la compréhension de la liberté, la question du mal et la conception du gouvernement en tant que service et ministère chargé d'administrer les biens accordés par Dieu pour le salut. Ces derniers ont en effet repris ces termes du stoïcisme afin d'expliquer de manière rationnelle la parole révélée¹⁶⁹. Le terme « Providence » a ainsi été emprunté au stoïcisme dans le but d'expliquer le mystère de la Trinité et la manière dont Dieu s'insère dans l'histoire humaine.

2.3.3. Œconomie, dispensatio et dispositio

Mondzain rappelle la distinction entre deux termes introduits par Tertulien dans le cadre du débat sur la Providence, à savoir ceux de *dispositio* et de *dispensatio*. La *dispositio* fait référence à « l'organisation fonctionnelle et triplique de la substance

¹⁶⁹ M. W. ELLIOTT, *Providence perceived : divine action from a human point of view*, Berlin, De Gruyter, coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » Band 124, 2015 ; Bernard BALAN, *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIXème siècle*, op. cit. ; Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit. ; Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit.

divine »¹⁷⁰, c'est-à-dire aux analyses sur « l'économie trinitaire »¹⁷¹. En ce sens, la *dispositio* s'insère dans les analyses propres à la Théologie avec un « T » majuscule, c'est-à-dire au discours sur une réalité qui demeure absolument transcendante à l'humain. Néanmoins, son intérêt est double pour une pensée de la loi et de l'ordre : tout d'abord, l'idée de *disposition* sert à expliquer au niveau du concept l'unité dans la pluralité¹⁷², un élément incontournable pour comprendre le sens de la l'*universalité* de la loi naturelle des Pères de l'Église stoïciens ; ensuite, en tant que doctrine de la relation, cette notion sert à penser l'ordre et la loi non comme un élément qui surplombe et s'impose de l'extérieur mais comme un élément relationnel. La *dispensatio* fait de son côté référence au « déploiement temporel du dessein de Dieu par lequel sa substance se distribue, se manifeste et nous sauve »¹⁷³. La *dispensatio* renvoie à la dimension historique de la Providence et, en ce sens, à l'*œconomie* divine qui se manifeste, s'extériorise, et sort donc de la sphère de la Théologie pour passer clairement au domaine propre à l'Économie, en tant que doctrine des manifestations historiques de la divinité, condition de possibilité de la connaissance de Dieu par l'être humain¹⁷⁴. En tant que *dispensatio*, la Providence permet d'expliquer l'idée selon laquelle Dieu s'occupe de chaque parcelle du cosmos¹⁷⁵, « veille à la conservation harmonieuse du monde et au maintien de toutes ses parties dans un déroulement adapté et finalisé »¹⁷⁶, idée partagée avec les Stoïciens. Or, la venue du Christ pour sauver l'humanité introduit un nouveau sens à ce terme qui en vient désormais à désigner le plan du salut. Il en résulte que la doctrine de la Providence devra expliquer le problème du mal, ainsi que celui du mérite pour atteindre le salut¹⁷⁷. C'est dans la manière de comprendre la façon dont Dieu accorde le salut à l'humanité que se jouent les

¹⁷⁰ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 41.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 40-47.

¹⁷² Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 326 ; Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 36.

¹⁷³ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 42.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 37-40. Et Mondzain de citer à Théodore de Stoudite qui explique la distinction entre la Théologie et l'Économie : « Le propos, mon cher, n'est pas ici la Théologie, au sujet de laquelle il ne peut être question d'effigie ni d'une pensée de la similitude ; mais l'Économie, grâce à laquelle on voit le prototype et sa dérivation, encore faut-il que tu admettes que le Verbe a assumé une chair semblable à la notre ». Théodore Stoudite, *Antirrhétiques*, II, Pg 99, 353 D.

¹⁷⁵ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 326.

¹⁷⁶ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 36.

¹⁷⁷ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. Chap. 7.

divergences les plus intéressantes entre les Pères de l'Église, divergences qui permettent de comprendre le sens accordé à l'*œconomie* aux origines de la pensée chrétienne. Attardons-nous un moment sur ce point.

En dépit du fait que les Pères de l'Église s'accordent autour de ces idées, ils proposent pourtant des solutions différentes aux questions concernant l'objet de la Providence et la manière dont elle s'occupe du monde. La distinction entre la providence comme *dispositio* et comme *dispensatio* nous offre déjà une clé herméneutique, à savoir que la *dispositio* présuppose l'idée d'un Dieu qui s'en tient à un rapport d'extériorité par rapport à son œuvre, tandis qu'en introduisant l'histoire dans la théologie, la *dispensatio* ouvre le champ d'un « face à face [entre Dieu et sa créature], d'un échange des regards désormais possible »¹⁷⁸. Or ces deux termes s'avèrent insuffisants pour comprendre les différentes réponses données à la question de la Providence, il est nécessaire de se pencher à nouveau sur la manière dont le salut est compris. Ces réponses peuvent être rassemblées en deux groupes qui correspondent à autant de manières de concevoir la Providence au sein du Christianisme. Celles-ci auront des répercussions tenaces jusqu'à l'époque moderne.

2.3.4. L'*oikonomia* comme moyen du salut

Dans les premiers siècles de l'Église on trouve deux manières différentes de concevoir le salut. Premièrement, on trouve l'idée selon laquelle le salut n'est accordé qu'aux baptisés, de telle sorte qu'il est délié d'une *praxis* et donc de l'expérience quotidienne. Une telle conception du salut présuppose une distinction entre deux ordres ontologiques : celui de la matière – qui est rejeté par cette interprétation – et celui de l'esprit. Le théologien de la libération G. Gutierrez explique que cette conception se développe de manière consistante à partir du IV^{ème} siècle avec les édits de Milan (313) et de Thessalonique (381), lesquels transforment la position du Christianisme au sein de l'Empire romain. Ce dernier, d'objet de persécution, y devient tout d'abord toléré, puis finit par être reconnu et à constituer la religion de l'Empire. Toutefois, d'après M. Spanneut, on peut déjà trouver cette conception sectaire du salut, durant les premiers siècles de l'Église, moment où certains auteurs considèrent qu'à travers le baptême, l'homme est délivré de la « souveraineté des éléments visibles et invisibles »¹⁷⁹, c'est-à-

¹⁷⁸ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 38.

¹⁷⁹ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 406. L'idée du passage d'un fatalisme astral à la liberté humaine grâce au baptême se trouve chez Tatien et chez Tertulien. *Ibid.*

dire du destin astrologique et de la nécessité physique¹⁸⁰. Une telle conception, on l'aura compris, introduit une césure entre l'ordre divin du salut et l'ordre physique de l'histoire. Le salut n'est pas conçu comme un cheminement à parcourir à travers l'usage effectif et continu de la liberté humaine, mais est réduit à des formalités ritualisées auxquelles seuls quelques individus participent. Le salut demeure ainsi une idée transcendante à la création. On en trouvera des échos à l'époque moderne avec les conceptions qui présupposent que le salut est prédéterminé dans le Plan divin au moment de la création. C'est une providence qui demeure donc transcendante à l'histoire humaine.

Selon la seconde conception de la Providence, le salut est réalisé à travers le monde visible et nécessite une action dans l'histoire de l'être humain, sans que soient pris en compte les formalités ou les noms¹⁸¹. Elle affirme que l'instrument de Dieu est l'*oikonomia*, celle-ci étant tout d'abord comprise comme « l'art de Dieu pour convaincre et sauver les hommes »¹⁸². La venue du Christ au monde comme incarnation de Dieu oblige les Pères de l'Église à expliquer en termes conceptuels les implications du passage du Dieu de l'Ancien Testament à celui du Nouveau Testament, passage qui implique un Dieu qui « se distribue, se dépense, se fait connaître » et devient visible¹⁸³. Ce faisant, la notion d'économie comme instrument de la providence s'écarte de la nature même de la théologie, celle-ci étant comprise non pas comme le discours sur la divinité mais comme la manière spécifique de concevoir la divinité sous la forme d'une transcendance absolue qui dépasse toute compréhension humaine et échappe à toute visibilité¹⁸⁴. Elle introduit la question de l'histoire dans la pensée théologique. Mondzain relève pour sa part l'usage du terme *oikonomia* comme économie incarnationnelle qui désigne la « distribution de l'image du Père dans sa manifestation historique »¹⁸⁵ à travers laquelle la chair et le

¹⁸⁰ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 406. L'idée du passage d'un fatalisme astral à la liberté humaine grâce au baptême se trouve chez Tatien et chez Tertulien. *Ibid.*

¹⁸¹ G. Gutiérrez met en lumière à cet égard les pensées de Grégoire de Nazianze qui à l'occasion de la mort de son père s'est converti au christianisme à la fin de sa vie. Le Docteur de l'Église d'écrire : « Lui, même avant d'être arrivé chez nous, était déjà de nous. Il s'identifiait à nous par ses coutumes. Car de même que beaucoup de nous ne le sont pas en réalité, éloignés du corps commun à cause de leur mode de vie, de même il y en a beaucoup qui sont dehors mais qui sont de nous, car ils anticipent leur déclaration de foi à travers leur mode de vie » Notre traduction. Grégoire de Nazianze, Oratio 18, 6 (PG 35992) cité par Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 327.

¹⁸² Souligné dans l'original Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 27.

¹⁸³ On assistera ainsi aux débats sur la christologie, discussions extrêmement passionnantes qui se trouvent à l'opposé du dualisme qui méprise le corps qui se développera durant le Moyen Âge.

¹⁸⁴ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 38.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

champ du visible sont intégrés dans les concepts d'économie et de providence¹⁸⁶ : c'est l'« économie christologique »¹⁸⁷. Cette notion deviendra ainsi la clé de voûte d'une pensée qui affirme la possibilité de la connaissance de Dieu par la créature à travers l'ordre du visible. La nature apparaît ainsi comme permettant le salut. En tant que doctrine de la relation, la notion d'*oikonomia* revêt une dimension ontologique ; et en tant que doctrine de l'incarnation, elle possède une dimension épistémologique et éthique, car à travers le monde visible Dieu enseigne l'ordre auquel l'humain doit se soumettre pour atteindre le salut.

Voici donc deux conceptions de la Providence qui se différencient par la manière dont elles conçoivent l'instrument divin du salut. La première conception, que l'on la retrouvera dans la Modernité dans les conceptions de l'ordre comme étant le « meilleur possible » et dans les théories qui conçoivent que le chemin pour connaître l'ordre se parcourt principalement par le biais de la raison, met l'accent sur la grâce comme don divin accordé à quelques élus (les baptisés). La seconde voit dans la nature et dans la liberté humaine les instruments du salut et a donné lieu à des théories pour ainsi dire matérialistes du salut, ou d'un matérialisme sacramental (terme employé par Dussel¹⁸⁸), selon lesquelles la manière de connaître l'ordre est de type mimétique et sensualiste et la liberté, au lieu d'être conçue comme un risque, est pensée en tant que condition nécessaire pour trouver le chemin vers Dieu¹⁸⁹. Nous allons nous attarder sur cette deuxième notion de Providence, car celle-ci est à la base de la théorie du droit naturel physiocratique.

Pour les Pères de l'Église, il devient nécessaire de trouver une explication rationnelle à ces éléments qui semblent antinomiques, à savoir à la manifestation visible de Dieu et au mal que l'on observe dans la vie quotidienne. Ils expliquent cette contradiction apparente à travers la liberté. Dieu n'a pas voulu le mal, en fait il n'existe pas en termes ontologiques. Le mal arrive lorsque l'être humain, par un mauvais usage de la liberté, décide de se détourner de l'ordre, en introduisant de dérèglements qui produisent sa souffrance. Or, si la liberté est l'élément qui permet de rendre compte du mal et de la souffrance, elle n'est pas pour autant considérée comme une faculté négative. La liberté est conçue, au contraire, comme l'instrument du salut¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Enrique D. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, op. cit.; Enrique DUSSEL, Luis Martínez ANDRADE, « « Se deben crear Instituciones que afirmen la vida »: Entrevista a Enrique Dussel » [en ligne], *Marxismo Crítico*, op. cit.

¹⁸⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 327.

¹⁹⁰ *Ibid.*

La distinction entre la Providence universelle, qui soumet tout à ses règles, est ici articulée à une Providence particulière, propre à la sphère humaine, où l'être humain n'est pas conçu comme un être qui a été remis « aveuglement entre les mains d'une puissance incompréhensible qui ne réclamerait [*de lui*] qu'une passivité aveugle ou le renoncement »¹⁹¹. La Providence universelle constitue un guide sur lequel l'être humain peut compter. Il doit employer en toute conscience les facultés qu'elle lui a elle-même données « pour administrer et gérer au mieux ce qui [*lui est*] donné à subir »¹⁹². La Providence particulière porte pour sa part sur les *moyens* sur lesquels l'être humain compte pour son salut. Ces moyens sont la liberté, la nature et le corps. Le mal et la souffrance dérivent quant à eux d'un mauvais usage de la liberté et se traduisent dans la souffrance, de telle sorte que ce sont des mécanismes qui indiquent à l'être humain les erreurs commises dans le cadre de ses décisions¹⁹³. L'économie est l'opérateur conceptuel qui articule la providence universelle à la liberté humaine¹⁹⁴. Une telle articulation présuppose et exige une conception du corps et de la nature comme étant essentiellement bons.

Les analyses christologiques de la Patristique nous éclairent sur la manière dont les Pères de l'Église ont pensé la nature, le corps et la liberté comme moyens du salut. Les étudier nous permettra d'établir un rapport avec la théorie des besoins des physiocrates et de comprendre le rôle qu'ils accordent au corps et au monde physique comme les dimensions où s'enracine le critère de justice.

2.3.5. La christologie comme restitution du corps humain (à la base de la théorie physiocratique des besoins)

La venue de Dieu dans l'histoire à travers le Christ, le fait qu'il se soit incarné pour sauver l'humanité, réclame des Pères de l'Église une explication concernant la nature du mal qui ne l'identifie pas à la matière. Si Dieu se distribue et se dépense en se rendant visible dans le monde à travers un corps humain, celui-ci ne peut pas être rejeté comme vain ou comme source du mal. L'incarnation du Christ joue ici un rôle fondamental, car elle va rendre possible l'élargissement du champ du salut à la création dans son intégralité

¹⁹¹ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 56.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ On retrouvera cette idée dans la notion quesnaysienne du mal physique et du mal moral.

¹⁹⁴ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 53.

et non plus à une petite parcelle de celle-ci¹⁹⁵. Dans l'*Homélie Pascale*, on peut lire : « ô crucifixion qui se déploie à travers toutes choses ! [...] que les cieux aient ton esprit, le paradis ton âme... et la terre ton sang. L'indivisible s'est divisé, afin que tout fût sauvé »¹⁹⁶. C'est l'idée d'un salut cosmique.

Quelques siècles plus tard, Cyrille d'Alexandrie affirme dans ses *Dialogues christologiques* que, grâce à la naissance du Christ, le corps est devenu un instrument et un moyen du salut :

Cet enfantement par une vierge et cette manifestation (*phanérôsis*) dans la chair, comment ne serait-ce pas vain propos, comment ne serait-ce pas vaine folie et radotage que de qualifier d'apparence (*dokéseôs*) cette économie si divine, si constante et si évidente ? [...]

Le Monogène est devenu comme nous, c'est-à-dire homme complet, afin de débarrasser de la corruption qui s'y était introduit dans notre corps terrestre, en s'abaissant grâce à l'économie d'union jusqu'à une vie gouvernée par les mêmes lois.

Le mystère de l'économie s'est mystérieusement accompli de deux façons : le Verbe s'est servi de sa chair, d'une part, comme d'un instrument (*organon*) en vue des opérations de la chair, des faiblesses physiques et en tout ce qui n'était pas blâmable ; de son âme, d'autre part, pour toutes les perturbations propres à l'homme et non coupables¹⁹⁷.

L'incarnation du Christ est ici décrite comme un « mystère ». Comprendre le sens que les Pères de l'Église accordaient à ce terme s'avère important pour saisir la radicalité de cette pensée, sa dimension matérialiste sacramentale et ses implications politiques.

Durant les premiers siècles d'existence de l'Église, le terme grec « *mysterion* » (traduit vers le latin par le mot « *sacramentum* ») désignait, de même que chez Paul de Tarse, « l'accomplissement et la manifestation du dessein du salut »¹⁹⁸. Loin de renvoyer à un sens caché et complètement insaisissable par l'être humain, dans le mystère « le dessein salvifique est révélé et soulevé, c'est-à-dire qu'il se fait présent parmi les hommes pour les hommes. Mais, en même temps, les hommes, à travers le sacrement, trouvent Dieu »¹⁹⁹. En ce sens, le mystère de l'incarnation n'implique pas autre chose que la

¹⁹⁵ et suiv. Leonardo BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, op. cit., p. 645.

¹⁹⁶ Homélie Pascale citée par Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 303.

¹⁹⁷ Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, Ed. du Cerf, 1964 cité par Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 48.

¹⁹⁸ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 332.

¹⁹⁹ *Ibid.* Mondzain a également insisté sur le caractère visible ou phénoménologique du mystère chez les Pères de l'Église et son rapport avec l'interprétation du plan du salut comme plan dans l'histoire. Alors que le théologien de la Libération Gustavo Gutiérrez interprète cette conception du mystère à la manière de l'introduction d'une pensée historique dans la théologie qui est à l'encontre du dualisme, qui exprime une conception pour ainsi dire matérialiste du salut et qui a une connotation de ressemblance ou d'union entre les hommes et entre les hommes et Dieu, Agamben voit au contraire dans le même mystère de l'incarnation divine l'origine d'une césure entre *être* et *praxis*, ainsi que l'instauration d'un paradigme volontariste du

rédemption de la chair et la présence divine dans le cosmos qui devient ainsi compréhensible pour l'être humain. Dès lors, le corps ne peut pas être méprisé, car il fait partie de l'économie divine, du plan du salut et de l'organisation visible de celle-ci.

La chair humaine porte la marque de son créateur. Ainsi, saint Irénée se révolte contre tous « ceux qui rejettent toute l'économie de Dieu, nient le salut de la chair, méprisent sa régénération »²⁰⁰. Irénée de Lyon reprend ici un passage de l'*Épître aux Éphésiens* de Saint Paul selon lequel « [n]ous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os » afin de rappeler que l'incarnation a fait du Christ un véritable être humain de chair et d'os et que sa corporalité au lieu de nous éloigner de lui, nous en rapproche. Selon Irénée de Lyon, « ce n'est pas de je ne sais quel homme pneumatique et invisible qu'il [Paul] dit cela, car l'esprit n'a ni os ni chair, mais il parle de l'organisme authentiquement humain, composé de chair, de nerfs et d'os »²⁰¹. Le Père de l'Église ajoute ensuite que « c'est cet organisme même qui est nourri de la coupe qui est le sang du Christ et fortifié par le pain qui est son corps »²⁰².

La chair, et la nature en général, sont le lieu de rencontre avec Dieu. Il en résulte que le salut ne peut être atteint qu'à travers une véritable pratique qui ne peut pas ne pas engager la chair. On assiste de la sorte à la restitution de la chair, ainsi qu'à l'élaboration d'une notion du corps qui a des besoins afin de pouvoir fonctionner correctement : le corps a besoin de nourriture pour être fortifié, d'une nourriture qui est lui accordée par le Christ. Lire la physiocratie à l'aune de cette tradition, permet de clarifier l'identification du principe vital avec l'âme végétative et l'importance accordée à l'alimentation et à l'agriculture au sein de leur système économique. C'est comme si les physiocrates à l'instar des Pères de l'Église, avaient compris de manière littérale, l'idée d'un corps qui

pouvoir et de l'éthique. Selon l'interprétation d'Agamben de l'économie divine, c'est-à-dire de sa manifestation à travers le Christ dans l'histoire, l'économie ne révèle rien de l'être de Dieu. L'économie divine, au contraire, cache (c'est le sens accordé au terme « mystère » par Agamben), elle est le simple résultat d'une décision arbitraire de Dieu qui n'a aucun lien avec l'ontologie divine. Voire à cet égard : Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 89 et suiv. Mondzain et Gutiérrez fournissent au contraire une lecture opposée de la lecture Agambenienne. Chez eux, c'est grâce à l'incarnation que l'humain peut connaître Dieu. Dans la mesure où son incarnation est la preuve de son amour et du souci qu'il a envers sa création, la possibilité qu'a l'être humain de connaître l'économie de la nature et de l'être humain est le moyen que Dieu a donné aux humains non seulement pour qu'ils le connaissent, mais également pour qu'ils le rencontrent.

²⁰⁰ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, 2-3, CERF, 1985, cité par Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 58.

²⁰¹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, 2-3, CERF, 1985, cité par *Ibid.*

²⁰² On trouvera cette idée chez saint Augustin. En dépit du fait qu'il n'emploie pas explicitement le terme d'économie, dans le *De Trinité* il fait du corps humain l'image de Dieu qui rend possible la transformation humaine à travers sa contemplation. Certes, le corps humain n'est qu'une forme obscure de la forme lumineuse qui est Dieu, mais il est déjà présenté comme le lieu à partir duquel la créature peut entretenir une relation avec son créateur.

détient la clé du bonheur humain et d'une nature qui fournit les éléments nécessaires pour ce faire et qui proviennent du Christ lui-même. En ce sens, si le corps humain constitue un moyen de salut, les autres éléments de la nature doivent eux aussi contribuer à atteindre ce but.

2.3.6. La Providence et la restitution de la rationalité de la nature (à la base de la notion du droit naturel physiocratique)

L'incarnation du Christ n'a pas servi exclusivement à affirmer le caractère salubre du corps et de la chair humaine, elle a été la figure théologique qui a rendu possible l'élaboration d'une doctrine au sein de laquelle la nature est comprise comme porteuse d'une rationalité et d'une bonté inhérentes. L. Boff, le théologien de la Libération, écrit à cet égard que :

Dans le corps ressuscité de Jésus de Nazareth le cosmos a une preuve anticipée de tout ce qu'il sera au sein de la *parusia*. Ces considérations expliquent le fait que certains Pères de l'Église parlent d'un corps cosmique du Christ dans l'état eschatologique. Toute la réalité révélera sa christification, et toute elle sera en effet pénétrée par la réalité de Christ²⁰³.

La « christification » du cosmos fait de la nature une dimension axiologiquement chargée, sur laquelle l'être humain peut compter dans l'élucidation des normes qui doivent régler son action. L'étude de la patristique révèle une tradition de pensée dans laquelle la nature est décrite comme étant entièrement parfaite et harmonieuse. Elle est aussi présentée comme ayant une rationalité supérieure à celle de l'être humain. Elle est enfin conçue comme étant dotée d'une dimension pédagogique et comme une sphère sur laquelle l'être humain peut compter lorsqu'il a des doutes sur l'action à suivre. L'ouvrage *Sur la Providence de Dieu* de Jean Chrysostome s'avère éclairant à cet égard. Ici, le Docteur de l'Église s'attache à défendre la bonté essentielle de la création afin de réfuter les conceptions manichéennes du corps. Lisons, par exemple, ce beau passage où la nature est décrite comme source d'admiration en raison de sa parfaite harmonie qui se rend utile à tous les êtres du cosmos :

[C]omment ne serait-on frappé d'admiration devant sa course, sa marche régulière, son service sans défaillance et libre pendant de si longues périodes d'années, sa beauté toujours épanouie, sa clarté, son éclat, sa pureté qui, tout en se mêlant à tant de corps, n'en est nullement souillée ? et aussi devant son utilité impossible à décrire, celle qu'il a pour les semences, les plantes, la constitution des hommes, des quadrupèdes, des poissons, des airs, des prières, des plantes, pour la terre, l'air, en un mot, pour tout ce qu'on voit²⁰⁴.

²⁰³ Notre traduction. Leonardo BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, op. cit., p. 649.

²⁰⁴ Jean CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, op. cit., p. 116-117.

Jean Chrysostome exprime ainsi son émerveillement devant la beauté d'un monde qui exprime une perfection qui résulte de l'amour, de la bienveillance et de la générosité de Dieu envers ses créatures²⁰⁵. La création est, pour les Pères de l'Église, la preuve la plus valable du fait que Dieu veille sur toutes les choses :

En effet, la providence de Dieu est plus éclatante que le soleil et ses rayons et, dans chaque circonstance et dans chaque lieu, dans le désert, dans les pays habités et inhabités, sur terre et sur mer, en quelque endroit que tu ailles, tu percevras le témoignage clair et suffisant, ancien et nouveau de cette providence : des voix s'élevant de toutes parts, plus claires que notre voix d'homme raisonnable²⁰⁶.

Les différents éléments qui constituent la nature sont « des voix » plus claires que celles humaines. Cela signifie que la nature possède une rationalité propre et supérieure à celle de l'être humain, mais qui n'est pas pour autant dissociée de la sphère humaine. Bien au contraire, la nature est porteuse d'un message d'origine divine, elle possède une dimension éthique et pédagogique, qui est accessible à celui qui veut bien chercher à la découvrir. Jean Chrysostome que les voix de la nature « enseignent à celui qui veut les écouter sa bonté attentive »²⁰⁷. On trouve ainsi l'affirmation selon laquelle, en se tournant vers la nature, l'être humain peut trouver des réponses. Le Père de l'Église d'Orient écrit dans ce sens : « si tu es dans le doute, interroge la terre, le ciel, le soleil, la lune, interroge les races variées des êtres privés de raison, les semences, les plantes, les poissons qui ne peuvent parler, les rochers, les montagnes »²⁰⁸. S'il en est ainsi, c'est que la providence divine sur le monde se déploie par le biais d'intermédiaires. Concrètement, selon Chrysostome, « les éléments et les astres, c'est-à-dire les puissances administratives, ont reçu l'ordre d'exécuter ce qui est nécessaire à l'économie »²⁰⁹.

De manière similaire, chez Augustin, la nature, aussi bien corporelle que spirituelle, est bonne en elle-même parce qu'elle a été créée par Dieu. C'est l'ordre naturel qui régit le monde créé par Dieu d'après la raison divine, cet ordre émane de la loi éternelle à laquelle toute sa création est soumise. La volonté divine ordonne de « conserver l'ordre naturel et interdit de le troubler »²¹⁰. L'être humain doit se soumettre à la sagesse divine, s'ordonner vers elle pour ainsi trouver son bonheur. Pour ce faire, Dieu a établi des règles

²⁰⁵ (VI) *Ibid.*, p. 95-107.

²⁰⁶ Nous soulignons. *Ibid.*, p. 95 (V, 2).

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 93 (V, 1).

²⁰⁸ *Ibid.* (V, 1).

²⁰⁹ Clément d'Alexandrie, *Str.*, VI, 148, 2 cité par Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 327.

²¹⁰ Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, op. cit., p. 167.

qui apparaissent comme des évidences premières et constituent la « loi naturelle »²¹¹. La loi naturelle est transcrite non seulement dans notre âme, mais également dans chaque être qui peuple le monde. Dans ses *Confessions*, Saint Augustin écrit : « [j]’étais aussi tout à fait certain que “vos beautés invisibles se découvrent à l’intelligence depuis la création de l’univers à travers vos œuvres”, et avec elles votre puissance éternelle et votre divinité. »²¹². Il s’agit là d’une idée qu’il a reprise de l’*Epître aux Romains* de Saint Paul où l’Apôtre explique que « ce qui, de lui, est invisible, l’éternité de sa puissance et de sa divinité, ses œuvres, depuis la création du monde, l’ont rendu intelligible et par là pleinement visible »²¹³.

En résumé, les discussions sur la manière dont Dieu intervient et veille sur sa création ont donné lieu, durant les premiers siècles du Christianisme, à des compréhensions de l’ordre qui pourraient être qualifiées d’« immanentistes » ou de « matérialistes ». Les écrits de la patristique mettent en effet en évidence l’existence d’une pensée qui conçoit le corps humain et le monde physique en général comme des dimensions pétries par une rationalité qui englobe et dépasse le bien-être de l’humanité. La Christologie, notamment à travers sa reprise et sa réélaboration de la notion d’économie, vise à expliquer que cette rationalité s’explique par le fait que Dieu a créé le monde et existe depuis la nuit des temps, et que grâce à la venue de Dieu dans l’histoire, la rédemption de l’humanité et du cosmos dans sa totalité a été confirmée. L’incarnation du Christ ouvre la voie à l’être humain afin qu’il puisse retrouver Dieu dans la facticité de l’histoire. Dès lors, l’être humain ne doit pas rejeter sa chair, ni fuir le monde physique, dans la recherche du salut. Au lieu de penser le salut sous la forme d’une transcendance absolue, voire comme la promesse de la garantie du ciel, l’idée d’un Dieu qui se dépense et se rend visible dans chaque parcelle de la création à travers une économie (*dispensatio* comme organisation ou ordre de la création) qui est à son tour la manifestation de l’économie trinitaire (*dispositio*), est l’expression d’une pensée non dualiste ni manichéenne pour laquelle « l’œuvre du salut était comprise comme une réalité agissante dans l’histoire »²¹⁴. En ce

²¹¹ *Ibid.*, p. 168.

²¹² Et Augustin de continuer : « Cherchant, en effet, d’où procédait ma faculté d’apprécier la beauté des corps soit célestes, soit terrestres, et ce qui me permettait de bien juger de ces choses changeantes, et de dire : ‘Cela doit être ainsi, cela ne doit pas être ainsi », cherchant, dis-je, l’origine de ma faculté de juger, lorsque je jugeais de la sorte, j’avais trouvé l’éternité immuable et véritable de la vérité, au-dessous de mon esprit muable ». SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1964, trad. de Joseph TRABUCCO, p. VII, 17.

²¹³ Romains, I, 20.

²¹⁴ Notre traduction. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 325-326. Des siècles plus tard, en Amérique latine, les théologiens de la libération parleront d’introduire dans l’histoire

sens, il est plus adéquat de qualifier une telle compréhension de la providence et de l'ordre de « matérialisme sacramental »²¹⁵ qui dénote l'idée d'une transcendance dans l'immanence. Par ces termes, nous voulons signifier que l'Ordre se trouve inscrit dans le monde physique et peut être connu par l'être humain à travers l'expérience. Cet ordre ne se réduit toutefois pas à la simple matière, mais renvoie à une réalité transcendante qui explique son existence et sa rationalité, d'où le recours au terme « sacramental »²¹⁶.

La notion de providence des Pères de l'Église qui voit dans *l'oikonomia* l'instrument du plan de Dieu, a ceci d'intéressant qu'elle renvoie tout à la fois à un côté mystérieux, celui du principe de la vie et du salut (qui se réfère à une dimension divine et transcendante,) et à un côté visible, celui de l'Ordre que l'on peut constater dans la nature²¹⁷. Il s'agit de dimensions que l'on retrouve également toutes deux dans la pensée physiocratique. En effet, selon les physiocrates le monde est pétri par le Principe vital et, cependant, susceptible d'être compris à travers la « science de l'ordre » (l'économie politique) qui ne peut avoir d'autre fondement que celui de la nature. Une telle compréhension de l'ordre est le signe d'un optimisme foncier et d'une grande confiance dans le monde naturel. Celui-ci est conçu comme porteur d'une rationalité inhérente qui intéresse l'être humain, car il détient la clé de son bonheur et de celle de toutes les créatures du cosmos.

Il est en ce sens possible de dire que ce que les physiocrates trouvent dans la doctrine de la providence, notamment dans celle d'inspiration stoïcienne, est une ressource théorique qui permet d'articuler **1)** la conception d'une nature vivante, rationnelle et porteuse d'un contenu normatif qui intéresse l'être humain tout en le dépassant ; **2)** l'idée d'un Dieu bienveillant qui s'intéresse à sa création en veillant sur celle-ci ; **3)** une notion anthropologique non pessimiste qui accorde un rôle central à la liberté humaine dans le projet du salut, conçu comme un projet historique ; et **4)** une explication du mal comme introduction d'un dérèglement au sein d'un ordre qui n'a pas besoin de l'être humain pour exister.

le règne du ciel, une devise pensée à partir de la réalité des pauvres de cette région mais qui a été inspirée des idées de la patristique.

²¹⁵ Enrique DUSSEL, Luis Martínez ANDRADE, « « Se deben crear Instituciones que afirmen la vida »: Entrevista a Enrique Dussel » [en ligne], *Marxismo Crítico*, op. cit.; Enrique D. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, op. cit.

²¹⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 332.

²¹⁷ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 59.

Une telle conception de la Providence idée a des implications majeures au niveau politique. Elle est à la base d'une théorie de la loi qui a trois objectifs. Tout d'abord, articuler l'universel et le particulier sans écraser l'une de ces dimensions au profit de l'autre. Ensuite, faire de la justice l'enjeu central de la loi. Enfin, fournir une notion cosmologique de la justice qui permet à l'être humain de trouver un guide pour son agissement dans une sphère objective qui, tout en incluant la sphère humaine la dépasse, pour ainsi s'écarter de l'arbitraire ou des conceptions conventionnelles de la loi. Cette conception de la loi est celle de la loi naturelle et elle constituera l'objet d'étude de la section suivante.

2.3.7. La loi naturelle des Pères de l'Église : l'expression d'un matérialisme sacramental

Lorsque l'on parle de loi naturelle, nous sommes souvent renvoyés à la théorie classique du droit naturel comprise à partir de Platon, d'Aristote et de Thomas d'Aquin, ou bien à celle, moderne, du droit naturel inaugurée par Hobbes et développée par les juristes du droit naturel tels que Grotius, Puffendorf et les auteurs modernes contractualistes en général²¹⁸. Or, durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, les Pères de l'Église, influencés par le stoïcisme et appartenant à une religion qui n'avait pas encore acquis le pouvoir mais faisait au contraire l'objet d'une persécution de la part de l'empire romain, ont développé une théorie de la loi naturelle qui ne peut être rangée sans violence dans la compréhension classique du droit naturel.

La notion de loi naturelle des Pères de l'Église partage en effet avec la théorie classique du droit naturel l'identification entre droit et justice. Une loi ne l'est véritablement que si elle est juste, en même temps la norme de la justice réside dans la nature et non dans un acte de création humaine. Toutefois, la manière de comprendre ce qu'est la nature en diffère profondément, ainsi que la façon de la connaître. Trois éléments constituent la spécificité de cette compréhension. Tout d'abord, la dimension pour ainsi dire « œcocentrique », voire non anthropocentrique de la loi naturelle. Ensuite, le fait que l'universalité de la loi ne relève pas de l'homogénéité, mais bien au contraire de l'hétérogénéité. Enfin, la compréhension matérialiste de la justice comprise comme la distribution des biens naturels (voire matériels) afin d'assurer la paix du corps individuel

²¹⁸ Pour une analyse des différences entre la théorie ancienne du droit naturel et l'École moderne du droit naturel voir : Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit. ; Leo STRAUSS, « Le droit naturel », *Archives de Philosophie*, op. cit. ; Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, op. cit. ; Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, op. cit.

et social. C'est de cette tradition généralement laissée de côté par les historiens du droit naturel que les physiocrates se sont inspirés.

Le premier élément qu'il convient de remarquer dans la notion de la loi naturelle des Pères de l'Église est la manière dont elle décentre la place accordée à la raison humaine dans la compréhension de la loi naturelle, pour concéder ce rôle à la *phusis* au point d'aller jusqu'à subsumer la raison humaine à celle naturelle. Jean Chrysostome déclare, en effet, dans le cinquième chapitre de *Sur la providence* que

la providence de Dieu est plus éclatante que le soleil et ses rayons et, dans chaque circonstance et dans chaque lieu, dans le désert, dans les pays habités et inhabités, sur terre et sur mer, en quelque endroit que tu ailles, tu percevras le témoignage clair et suffisant, ancien et nouveau, de cette providence : des voix s'élevant de toutes parts, plus claires que notre voix d'homme raisonnable. C'est pourquoi le prophète, voulant montrer la supériorité de ces voix, disait : « il n'y a pas de dialecte ni de langue dans lequel leur voix ne soit entendu » [Ps. 19,18,4]. Car la nôtre est connue seulement de ceux qui en parlent une autre, mais la voix de la création est perceptible à tous les peuples répandus sur la terre²¹⁹.

Dans ce passage, Jean Chrysostome exprime de manière éclairante la distinction introduite par ses prédécesseurs entre *logos universel* et *logos individuel*. Celui-là ne désigne pas une faculté subjective, mais un attribut de la *phusis* dont la cause se trouve dans la divinité. Le *logos individuel* est, au contraire, une faculté propre à l'être humain. Dans une démarche que l'on pourrait qualifier de « œcocentrique » (par opposition à « anthropocentrique »), Chrysostome accorde à la *phusis* la capacité à révéler avec plus de clarté l'ordre que la raison humaine. S'il en est ainsi c'est que le logos individuel se borne pour sa part aux spécificités historiques et géographiques qui le déterminent et le circonscrivent inévitablement la raison humaine. La *phusis*, au contraire, est universelle. Elle est le signe visible de la providence ou du dessein du salut et en tant que telle, elle doit être écoutée.

L'idée de la *phusis* comme étant porteuse d'une rationalité supérieure à celle de l'être humain n'implique pas pour autant qu'il existe un clivage ontologique entre l'une et l'autre. Bien au contraire, la rationalité inscrite dans la nature sert de guide à la raison humaine, de telle sorte que celle-ci doit s'accorder avec celle-là. C'est en ce sens que Clément d'Alexandrie écrit que l'être humain doit « se soumettre au *logos* auquel toutes les bêtes sont soumises déjà »²²⁰. Ce n'est pas en retournant notre attention sur le monde

²¹⁹ Nous soulignons. Jean CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, op. cit., p. 93 (V, 2).

²²⁰ Clément d'Alexandrie, Paed., III, 99, 2 cité par Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 251. Toutefois, Spanneut précise que Clément d'Alexandrie parviendra à affirmer une conception platonicienne du *logos*, c'est-à-dire centrée sur

des idées, comme chez Platon, ni en articulant l'essence des choses avec le cas concret à travers la raison pratique, comme chez Aristote, encore moins dans le simple exercice d'une raison qui a pour seul guide la méthode, comme chez les rationalistes modernes, que l'être humain peut avoir accès à la loi naturelle. Pour les Pères de l'Église, la loi naturelle ne peut être connue qu'en décentrant l'attention humaine jusqu'à la rationalité de la *physis*. S'il en est ainsi c'est que la nature est marquée par le sceau de la sagesse divine. Sa générosité permettra à celui qui veut l'écouter d'apprendre d'elle.

Le geste que l'être humain doit effectuer ne consiste donc pas à se détacher de la *physis* (ce dont il s'agira dans la théorie moderne du droit naturel), ni à accepter sereinement un destin sur lequel la *physis* exercerait un effet accablant par rapport à l'être humain (comme dans la théorie de la loi naturelle des stoïciens). L'attitude qu'il convient d'adopter est plutôt celle de composer avec la nature, suivant un ordre hiérarchique selon lequel l'être humain reconnaît qu'il ne se situe pas au sommet de la création mais fait partie intégrante d'une rationalité qui tout à la fois le dépasse et l'inclut. Cette idée a de profondes implications pratiques et donnera lieu à une théorie politique au sein de laquelle la tâche du souverain n'est pas celle consistant à créer ou dire la loi (comme chez Hobbes), ni même à établir l'exception à la norme (telle qu'elle apparaîtra dans le droit canon de l'Église byzantine à partir du VI^{ème} siècle²²¹ et dans la conception ministérielle du pouvoir de Malebranche). Un bon gouvernement doit veiller à préserver l'ordre déjà inscrit dans la nature et donc la justice naturelle. Une telle théorie du gouvernement n'est pas fondée sur l'idée de domination, mais d'administration en tant que soin sur les biens nécessaires à la satisfaction des besoins humains et non humains.

Un tel décentrement implique, on l'aura compris, une conception singulière de l'universalité. De manière intéressante, chez les Pères de l'Église, l'universalité de la loi naturelle ne relève pas d'une homogénéité dans son expression, car comme on l'a vu dans le texte de Chrysostome, le *logos universel* se trouve dans les formes et les endroits les plus variés²²². L'universalité de la loi ne découle pas non plus d'une unité qui se trouverait dans son fondement (à savoir Dieu), car l'idée de la providence est constituée à l'image de la Trinité qui, constitue quant à elle une unité dans la pluralité. La loi naturelle « fait

l'intellect et comprendra par la suite le « *logos* » non à la manière stoïcienne d'un *logos* universel, mais du *logos* personnel, humain.

²²¹ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, op. cit., p. 85.

²²² À savoir « dans le désert, dans les pays habités et inhabités, sur terre et sur mer... » Jean CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, op. cit., p. 93 (V, 2).

appel à la relation ternaire du sacré, de la nature et de la raison »²²³. Faire de la *physis* la sphère privilégiée afin de connaître la loi naturelle implique que l'on introduise dans son principe de la variation et de la différence. Ainsi, l'universalité de la loi naturelle relève de sa matérialité qui, à son tour, renvoie elle-même à la divinité qui est elle aussi plurielle. Enfin, la loi naturelle n'a pas de sens spécifiquement chrétien. Son accessibilité ne relève pas de l'appartenance à une religion, mais du fait de faire partie du même cosmos accessible partout et à tous grâce à sa matérialité. C'est l'ordre qui relie entre eux tous les êtres humains et l'humanité avec le reste des êtres²²⁴.

Ainsi que l'explique M. Spanneut, « *logos* et *physis* sont les clefs de voûte de tout l'édifice moral »²²⁵ chez les Pères de l'Église. Dans la mesure où la nature fait partie de l'économie divine, voire du plan de Dieu pour sauver les hommes, le monde naturel est la sphère où se trouvent logées les règles auxquelles doit se conformer la conduite humaine. Ce monde est entièrement bon et c'est sa bonté essentielle, constitutive, qui le rend moral et politiquement important pour l'être humain. Intermédiaire entre Dieu et les êtres humains, la nature est porteuse d'un message politique. Clément de Rome voit, par exemple, dans l'ordre du monde qui s'exprime dans l'harmonie cosmique « une invitation aux hommes pour la concorde et la paix »²²⁶. On retrouvera cette idée chez Augustin d'Hippone. Le rapport établi entre la loi naturelle qui appartient à l'Ordre et la *physis* produit, inévitablement, une compréhension matérialiste de la paix et plus concrètement de la justice qui, est quant à elle la condition de la paix.

Dans *La cité de Dieu*, Saint Augustin définit l'ordre comme « une disposition des choses, égales et inégales, qui attribue à chacune sa place »²²⁷. La paix découle du respect de l'ordre qui est pour sa part attribué à la volonté divine et demeure extérieur à la volonté humaine. Or, comme l'explique X. Arquillière, la notion centrale présente dans l'idée d'ordre de l'Évêque d'Hippone n'est pas tant la paix que la justice : « la justice n'est pas autre chose au fond que le respect et la réalisation de cet ordre. [...] C'est en y conformant notre action que nous acquérons la justice, et que par suite nous assurons la paix »²²⁸.

²²³ Souliné dans l'original Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 26.

²²⁴ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 325-326; Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1934, p. 12.

²²⁵ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 371.

²²⁶ *Ibid.*, p. 374.

²²⁷ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, Gallimard, 2000, p. 869 XIX, xiii.

²²⁸ Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Âge*, op. cit., p. 13.

Chez Augustin, la notion de justice est d'emblée politique ; qui plus est, elle tient de l'« économie politique ». Loin de désigner, en effet, une vertu purement morale dépourvue de matérialité, la justice renvoie à la distribution des biens matériels accordés par Dieu à l'humanité pour son bien-être. Ces biens sont le fondement de la paix de l'âme et du corps individuel et social. Ainsi, dans le chapitre même où le philosophe africain donne sa définition de l'ordre, on trouve la description de cet ordre – considéré à partir de la perspective humaine – en tant que distribution généreuse de biens naturels. Selon Saint Augustin,

[c]'est donc Dieu, le très sage créateur et le très équitable dispensateur de toutes les natures, qui a constitué la race humaine, mortelle, comme le plus grand ornement de la terre, et a donné aux hommes un certain nombre de biens appropriés à cette vie mortelle dans la santé, la sécurité et la société de ceux de son espèce, et tout ce qui est nécessaire pour assurer et recouvrer cette paix (comme ce qui vient, justement et convenablement, solliciter nos sens : la lumière, les sons, l'air qui se respire, l'eau qui se boit, et tout ce qu'il faut pour nourrir, couvrir, soigner et parer le corps)²²⁹.

Parmi les biens distribués par Dieu à l'humanité pour son bien-être figurent sa nature sociale, mais aussi tout ce qui est nécessaire pour assurer sa sécurité, à savoir tous les biens nécessaires à la régénération du corps, à la satisfaction de ses besoins naturels. La justice de « l'Ordonnateur » s'érige ainsi en modèle de l'action politique des sociétés humaines, définissant davantage la tâche politique comme celle d'une « administration » selon la justice²³⁰, cette dernière étant définie par Augustin, à l'instar de Cicéron, comme « cette vertu qui distribue à chacun sa part propre »²³¹ et, dans la dimension humaine, Augustin ajoute à la définition de la justice l'élément d'obéissance à une autorité²³².

Dans la section suivante, nous reviendrons sur les enjeux d'une telle conception concernant la notion de gouvernement. Pour l'instant, notons que pour Augustin, de même que pour tous les auteurs qui appartiennent à la tradition classique du droit naturel, la loi et la justice sont assimilées. Ainsi, l'Évêque d'Hippone explique que « là où il n'y a pas de justice, il ne peut y avoir non plus de droit » et d'ajoute plus avant qu'« [o]n ne saurait désigner ou considérer comme “droit” les institutions iniques des hommes »²³³. De même qu'il y a un ordre naturel, il y a une justice naturelle et la paix ne peut résulter

²²⁹ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, op. cit., p. 871 XIX, xiii.

²³⁰ *Ibid.*, p. 880 XIX, xxi.

²³¹ *Ibid.* XIX, xxi.

²³² Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Âge*, op. cit., p. 44.

²³³ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, op. cit., p. 880 XIX, xxi.

que du respect de cet ordre, voire du respect de la distribution accordée par Dieu à *la race humaine* pour assurer sa paix²³⁴.

Il est on ne peut plus évident que ces théories font écho à la notion physiocratique du droit naturel. De manière similaire aux Pères de l'Église, les physiocrates font du monde physique le lieu auquel l'être humain doit revenir pour découvrir la loi morale qui est avant tout une loi politique. Ici, le corps humain, décrit comme ayant des besoins, est conçu comme doté d'une rationalité qui détermine le droit naturel de chacun, voire la part de biens qui lui correspond. Or, si dans la patristique on trouve déjà le rapport entre le monde physique et celui moral et politique, l'originalité des physiocrates consiste à faire de l'agriculture le domaine spécifique à partir duquel il convient de déterminer si la conduite des hommes, et plus concrètement des gouvernements, est juste ou injuste. En d'autres termes, Quesnay fournit un critère objectif de justice.

Nous retrouverons également chez les physiocrates la caractérisation de l'ordre naturel comme celui de la justice naturelle, la définition de la justice d'inspiration stoïcienne qui renvoie à la distribution des biens matériels ainsi que la distinction ancienne entre ordre naturel et ordre légitime ou positif. Comme nous le verrons, cette idée de justice, influencera la théorie de la propriété des physiocrates, qui a été largement interprétée, à tort, comme étant influencée par la pensée libérale de Locke. Enfin, tout comme chez les Pères de l'Église, les physiocrates expliqueront les maux politiques (moraux) et physiques comme le résultat non de la condition naturelle humaine, mais de l'introduction de dérèglements au sein de l'ordre à cause d'un mauvais usage de la liberté humaine.

²³⁴ Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, op. cit., p. 13.

2.3.8. Un paradigme économique de la politique : le gouvernement comme service, soin et distribution des biens

« Le Christ est venu, non pour briser la loi, mais
l'accomplir, il entre dans le Temple pour en chasser
les économies condamnables »
Titus de Bostra, *Contre les manichéens*²³⁵

La conception de la providence, telle qu'elle est développée par les Pères de l'Église, fournit un modèle de gouvernement dans lequel le pouvoir politique est compris en tant que service, soin des autres et du monde et gestion juste des biens nécessaires à la satisfaction des besoins corporels. L'idée selon laquelle la manière dont Dieu choisit de se montrer afin de se faire mieux entendre constitue un modèle à imiter a, bien entendu, des conséquences au niveau politique. Désormais, l'incarnation du Christ et la façon dont est conçu le rapport de Dieu avec sa création devient une manière de comprendre la tâche des gouvernements et un modèle²³⁶. Trois caractéristiques de ce dernier s'avèrent fondamentales, à savoir **1)** la compréhension du *gouvernement comme service*, caractéristique découlant du fait que Jésus a décidé de s'incarner dans le corps d'un esclave ; **2)** *l'administration des biens nécessaires* à la satisfaction des besoins des membres du corps social comme étant la principale tâche du gouvernement, idée basée sur l'idée d'un Dieu parfaitement juste qui a accordé à l'humanité des biens afin de lui permettre de vivre correctement sur terre ; et **3)** l'idée de *paix* ou d'*harmonie* de la société comme résultant du respect de la justice. Malgré ses ressemblances avec la compréhension de la politique des physiocrates, ce rapport a été largement ignoré par les interprètes de la physiocratie, sans doute à cause du fait que la pensée patristique a été la plupart du temps mise de côté au sein des études de la philosophie politique²³⁷.

²³⁵ Titus de Bostra, *Contre les manichéens* (PG 18, 1216B) cité par Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 85.

²³⁶ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, op. cit. ; Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 26, 52, 83-86.

²³⁷ Dans le cadre de la pensée politique contemporaine c'est sans doute chez les théologiens de la libération que l'on trouve les interprétations les plus intéressantes de cette tradition. L'oubli relatif de la patristique et du modèle politique qu'elle fournit s'explique par des raisons de différents ordres. La première raison est d'ordre historique : le passage du Christianisme de religion persécutée et mineure durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, au statut de religion officielle de l'empire et d'instrument du pouvoir hégémonique à partir du IV^{ème} siècle, influence de manière inévitable la production théorique en matière théologique. Ensuite, au niveau théorique, les textes des auteurs des premiers siècles ont été reprises et réinterprétées en faveur de nouveaux intérêts politiques, de telle sorte que le sens originel de ces ouvrages et leur côté critique a été occulté. H-X. Arquillière différencie, par exemple, entre la *pensée augustinienne* basée sur les textes d'Augustin et le contexte politique qui est le sien et l'*augustinisme politique* comme appropriation des idées d'Évêque d'Hippone pour justifier des intérêts politiques après le IV^{ème} siècle,

Le gouvernement comme oikonomia, charge ou service

Dans les écrits patristiques, le gouvernement n'est pas compris comme un droit mais avant tout comme une série de *devoirs*, de tâches qu'il convient de remplir d'après des lois qui n'ont pas été et ne peuvent pas être instituées par la seule volonté de celui qui a été choisi pour « gouverner ». En fait, ainsi que l'expliquent Mondzain et Agamben, le gouvernement est décrit dans les textes en latin comme une « *oikonomia* », voire comme une *charge* et la personne à qui cette tâche est confiée est appelée « *oikonomos* » ou « serviteur ». Il s'agit là de la description que l'on trouve dans la *Première lettre aux Corinthiens* de saint Paul :

Le Seigneur a également prescrit à ceux qui annoncent l'Annonce de vivre de l'Annonce. Moi je n'ai rien fait de tout ça. Je n'ai pas écrit ces choses pour qu'elles s'appliquent à moi. [...] Non, je ne fais pas l'important parce que j'annonce, c'est une nécessité qui m'est imposée, et malheur à moi si je n'annonce pas. Si je fais ça librement, je reçois un salaire, mais forcé, c'est une charge [*oikonomia*] qui m'a été confiée²³⁸.

Le fait d'être élu par Dieu, au lieu d'élargir le champ d'action de celui qui a été élu, délimite sa liberté. Paul de Tarse décrit sa fonction dans sa *Première lettre aux Colossiens* comme celle d'un *serviteur* : « Je réalise dans ma chair ce qui manque aux épreuves du christ, pour son corps, qui est l'assemblée, dont je suis devenu, moi, serviteur, attaché à l'ordre de Dieu dont j'ai reçu la charge [*oikonomia*] pour vous, pour réaliser la parole de Dieu »²³⁹. Étant elle-même une manifestation de la Providence divine, la fonction des représentants de Dieu sur terre se caractérise par sa dimension servile parce qu'elle vient du fait que le Christ, dans son incarnation, a décidé de venir sous la forme de l'esclave²⁴⁰. Cette tâche consiste à contribuer au projet du salut. Dès lors, loin d'être une notion qui vise à justifier le pouvoir, sa simple appropriation et l'exercice arbitraire

notamment à partir du Pape Grégoire le Grand. Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1972. G. Gutiérrez a également signalé l'écart existant entre la patristique comme pensée non-sectaire et la pensée institutionnelle de l'Église développée après l'Édit de Thessalonique, fondement historique de l'éclesiocentrisme théologique. Gustavo GUTIERREZ, *Teología de la liberación : perspectivas*, op. cit., p. 325 et suiv. Enfin, d'après Mondzain la traduction du terme « *oikonomia* » par le mot « gouvernement » dans certains textes des Pères de l'Église a rétrécie les différents sens de ce terme et a amené à identifier économie et pouvoir, alors que « la notion de fonction est propre à l'économie et non point celle de gouvernement ». Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 83-84. Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas tant d'explorer l'évolution d'une telle transformation, que d'examiner l'idée du gouvernement qui est à l'œuvre dans ces textes qui ont été quelque peu mis de côté au moment d'analyser le rapport entre la pensée théologique de l'économie et les conceptions du politique.

²³⁸ La Bible. Nouvelle traduction, Montrouge, Bayard, 2018 1Cor. 9, 14-17.

²³⁹ Ibid.1 Col. 1, 24-25.

²⁴⁰ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 49, 50.

de celui-ci²⁴¹, chez les Pères de l'église il s'agit d'« un concept philosophique et politique qui essaie autant qu'il le peut d'échapper aux effets pervers du pouvoir »²⁴², en rendant la pensée vivante et en l'amenant à articuler l'autorité de la loi avec la singularité des cas concrets et avec la vie elle-même²⁴³.

De nouveau, la clé afin de comprendre l'originalité de la manière dont les Pères de l'église ont pensé la providence et ses enjeux politico-juridiques, se trouve dans le modèle christique lui-même, qui permet en effet de penser l'universalité de la loi en tant qu'articulation du général et du particulier sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'exception ni à l'effacement de la diversité :

Le modèle christique ne saurait en aucune manière être pensé en termes d'exception ! Il incarne la nouvelle définition de la loi. [...] Ne pas comprendre en quoi ce déroulement incarnationnel fait loi reviendrait à considérer, comme les hérétiques que le Fils [...] ne fut qu'un remède circonstanciel à nos maladies spirituelles²⁴⁴.

La compréhension de l'économie en tant que mécanisme de la providence à travers lequel Dieu introduit l'ordre dans le monde et, au sein de cette compréhension, l'incarnation du Christ, n'est pas conçue, chez les Pères de l'Église, comme l'exemple d'un événement qui introduit l'exception dans la loi, mais comme l'événement qui, en demeurant dans l'histoire, transforme la nature même de la loi en faisant d'elle, dans son essence même, une notion relationnelle qui au lieu d'appliquer la loi abstraite à des cas particuliers ou de suspendre la loi lorsque la situation l'exige, introduit la variation dans sa nature (à l'instar de la nature relationnelle et plurielle de la Trinité)²⁴⁵. Ainsi, Mondzain

²⁴¹ Pour lire une interprétation de l'économie en tant que concept qui sert à justifier l'exception dans la norme et ses usages politiques, voir : Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.* La lecture des Pères de l'Église met en évidence qu'une autre lecture est possible. Sans doute que la lecture d'Agamben qui fait de l'économie un dispositif du pouvoir employé afin de justifier l'arbitraire s'explique par le fait qu'il centre son attention sur les écrits théologiques rédigés à partir du IV^{ème} siècle, moment où, comme nous l'avons expliqué, la doctrine théologique est mobilisée pour justifier les intérêts d'une Église qui est devenue un pouvoir impérial. Agamben laisse de côté toute une pensée développée durant trois siècles. Certes, il fait référence aux écrits de saint Paul, ainsi qu'aux textes de Tertullien et Chrysostome, mais il ne relève ici que le côté « mystérieux » de l'économie. L'usage décisionniste de ce concept et ses implications politiques ne sont démontrés clairement que lorsqu'il analyse les écrits de Photius, patriarche de Constantinople de 858 jusqu'à 867, donc bien de siècles après la patristique.

²⁴² Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 82.

²⁴³ *Ibid.*, p. 67-70. Basée sur l'analyse de la pensée des Pères de l'Église, l'auteure soulève le caractère relationnel et médiateur de l'économie, qui est décrite comme un « exercice de prudence » ou comme « un concept adaptatif qui se charge de faire respecter la loi en tenant compte de la particularité des cas et de ce qui, dans chacun d'eux, sera le plus conforme et à la loi et à l'intérêt de la vie dans toutes ses acceptions » *Ibid.*, p. 35.

²⁴⁴ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 68.

²⁴⁵ Titus de Bostra d'écrire : « Le Christ est venu, non pour briser la loi, mais l'accomplir, il entre dans le Temple pour en chasser les économie condamnables » *Contre les manichéens* (PG, 18, 1216B).

décrit l'économie comme un exercice de « sagesse existentielle », c'est-à-dire « un acte d'interprétation et d'adaptation qui choisit de ne jamais séparer la pensée de la vie, ni le concept, de la chair qui le manifeste »²⁴⁶. Un tel rapprochement est devenu possible à cause de la compréhension ontologique de la chair et du monde en général, car ils sont conçus comme porteurs d'une rationalité propre. La loi introduit ainsi, dans son concept, la variation, en ayant recours à la prudence de celui qui l'émet et à une raison ancrée dans l'expérience. Cette idée aura un impact sur la manière de comprendre la loi chez les physiocrates et celle d'organiser l'État qu'ils proposent, notamment dans les écrits de Mirabeau. Ainsi qu'on le verra, le physiocrate s'attaque à l'organisation centralisée de l'État qui met à l'écart la diversité des mœurs au sein de l'État, cette dernière s'expliquant par l'hétérogénéité du territoire²⁴⁷. Sans doute, l'importance accordée à la vie telle qu'elle se déroule dans la réalité explique que la justice soit la base même de l'ordre et l'objet du gouvernement, justice qui renvoie tout d'abord à la dimension matérielle.

Le gouvernement comme oikonomia ou distribution juste des biens

La notion de gouvernement envisagée en tant que charge (*oikonomia*) ou service visant à assurer le salut n'implique pas un détournement des biens matériels ou terrestres. Bien au contraire, la gestion des biens terrestres est au centre de la réflexion sur la Providence et l'ordre des Pères de l'Église, voilà pourquoi les réflexions sur la justice sont au centre de leurs analyses. Ainsi que l'explique H-X. Arquillière, les Pères de l'Église qui précèdent Augustin annoncent déjà, dans leurs textes, des éléments importants, afin de comprendre la dimension politique de la notion d'ordre naturel au sein de la patristique. Toutefois, c'est surtout Saint Augustin qui, stimulé par son contexte historique, développe pour la première fois une doctrine de l'État, raison pour laquelle nous nous attarderons tout particulièrement sur la pensée de l'Évêque d'Hippone.

Le terme « économie » renvoie à l'idée de l'administration des biens considérée comme une tâche essentielle de la fonction déployée par les intendants ou ministres (« économes ») de Dieu. Ainsi, Jean Chrysostome évoque la figure de Judas à qui le Christ a confié la très importante tâche d'administrer et de distribuer des biens dont il a par la suite fait mauvais usage, voilà pourquoi il a été châtié²⁴⁸. Dans un sens similaire,

²⁴⁶ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 69.

²⁴⁷ Cf. Chapitres 4 et 5.

²⁴⁸ Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 84. *Sur le Sacerdoce*, IV, 1, 126

Basile de Césarée condamne ceux qui pervertissent la fonction de l'Église en gardant pour eux les biens destinés aux pauvres et Titus de Bostra, au IV^{ème} siècle, en faisant allusion à la correcte administration des biens matériels, rappelle que « [l]e Christ est venu, non pour briser la loi, mais l'accomplir, il entre dans le Temple pour en chasser les économies condamnables »²⁴⁹. Or, si le rapport entre la fonction ministérielle et la gestion des biens terrestres est établi dans les textes de ces auteurs, c'est chez Augustin d'Hippone que l'on trouve une analyse développée sur ce sujet.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, l'enjeu central de la loi naturelle est, chez Augustin d'Hippone, celui de la justice. Chez lui, de même que chez d'autres auteurs de la patristique, la justice n'est pas comprise uniquement à la manière d'une promesse qui se réalisera après la mort, mais comme un impératif à réaliser déjà ici sur terre, la raison en étant que, par le dessein de Dieu, nous sommes des êtres mortels ayant des besoins qui doivent être satisfaits afin que nous puissions continuer à bien vivre dans des relations de concorde et de paix. Les notions d'ordre et de loi naturelle visent précisément à expliquer le besoin de réaliser cet ordre dans l'histoire et la possibilité dont dispose toute société humaine de le faire sans égard à l'appartenance religieuse ou à la foi professée²⁵⁰.

Le problème de la justice renvoie directement à celui de la distribution des biens accordés par Dieu au genre humain pour la satisfaction de ses besoins (garantissant l'équilibre du corps), satisfaction qui rend possible la paix de l'individu et de la société. Loin d'une compréhension manichéenne qui rejetterait d'emblée l'importance des biens matériels, Augustin considère que leur usage s'avère nécessaire à la vie humaine. Aussi bien les hommes qui n'ont pour but que cette vie terrestre que ceux qui croient en la résurrection doivent utiliser des biens matériels, la différence résidant dans la finalité accordée à ceux-ci, à savoir en tant que fin en soi ou comme moyen pour se rapprocher d'une réalité transcendante bien que non détachée de la réalité temporelle. Augustin déclare à ce sujet que :

²⁴⁹ Titus de Bostra, Contre les manichéens cités par *Ibid.*, p. 85.

²⁵⁰ A cet égard, H-X. Arquillière a mis en lumière de manière remarquable le caractère non-dogmatique de la pensée de l'Évêque d'Hippone qui s'exprime dans une distinction conceptuelle entre, d'un côté le droit naturel et la justice naturelle, nécessaires à la concorde et au bien-être de tous les mortels, accessibles et praticables par toutes les sociétés indépendamment de leur appartenance religieuse ; et de l'autre côté, un ordre et une justice surnaturels qui relèvent de la foi chrétienne. Arquillière s'écarte ainsi des compréhensions qui voient chez le Père de l'Église un auteur qui n'établit pas de distinction formelle entre la philosophie et la théologie, comme R.P. Madonnet, ainsi que de ceux qui, comme E. Gilson, affirment qu'Augustin réduit l'histoire du monde à celle du pêché et de la grâce. Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-Âge*, op. cit. ; Gustavo GUTIERREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit. ; Gustave THILS, *Théologie des réalités terrestres. Préludes*, op. cit.

[L]'usage des biens nécessaires à cette vie mortelle est-il commun à ces deux catégories d'hommes [ceux qui s'attachent à la vie temporelle et ceux qui poursuivent le rapprochement vers Dieu] et de maisons, mais la finalité de cet usage est particulière à chacune et fort différente dans chaque cas. C'est ainsi que la cité terrestre, qui ne vit pas de la foi, désire la paix terrestre [...]. Quant à la cité céleste [...] elle use aussi, inévitablement, de cette paix-là, jusqu'à ce que passe la mortalité, à qui pareille paix est nécessaire²⁵¹.

Dans son dessein du cosmos, Dieu a lui-même accordé à l'humanité tout ce dont elle avait besoin pour satisfaire aux nécessités auquel il l'avait soumise :

C'est donc Dieu [...] qui a constitué la race humaine [...] et a donné aux hommes un certain nombre de biens appropriés à cette vie mortelle [...] et tout ce qui est nécessaire pour assurer et recouvrer cette paix (comme ce qui vient, justement et convenablement, solliciter nos sens : la lumière, les sons, l'air qui se respire, l'eau qui se boit, et tout ce qu'il faut pour nourrir, couvrir, soigner et parer le corps)²⁵².

La dispensation des biens à l'humanité effectuée par Dieu a deux caractéristiques qui méritent d'être mentionnées. Ces deux éléments sont la générosité et l'équité :

[D]ans le dernier supplice, iniques et impies pleurent sous les tourments de la perte de leurs biens naturels, comprenant que celui qui les leur enlève est ce Dieu parfaitement juste, qu'ils ont méprisé quand il les leur distribuait généreusement. [Dieu est] le très sage créateur et le très équitable dispensateur de toutes les natures²⁵³.

De manière significative, l'activité divine qui consiste à dispenser à l'humanité les biens nécessaires *de manière généreuse et équitable*, est qualifiée par Augustin de « parfaitement juste », conception de la justice qui aura un impact sur la compréhension de l'économie politique physiocratique en tant qu'*économie de l'abondance* et non de la pénurie.

L'importance accordée à cette tâche est telle qu'Augustin en fait dépendre la concorde entre les deux cités et bien qu'elle soit inspirée d'une idée sur la divinité et de son rapport avec le monde, c'est-à-dire sur la Providence, cette tâche purement politique n'est pas liée à la foi. A l'inverse, dans une claire expression de ce qu'Arquillière appelle une « conception ministérielle du pouvoir séculier »²⁵⁴ de la politique, l'auteur de la *Cité de Dieu* assigne la tâche de l'administration des biens temporels nécessaires pour l'établissement de la paix sociale au pouvoir terrestre et affirme combien il est important que les chrétiens obéissent à ces lois. Augustin déclare en effet que

²⁵¹ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, op. cit., liv. XIX, 17.

²⁵² *Ibid.*, liv. XIX, 13.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-Âge*, op. cit., p. 93.

tant que [la cité céleste] mène dans la cité terrestre une vie d'exilée [...] elle n'hésite pas à obéir aux lois de la cité terrestre qui permettent d'administrer ce qui assure la subsistance de la vie mortelle, de manière que, dans la mesure où cette mortalité leur est commune, soit préservée, dans les choses qui la concernent, la concorde entre les deux cités²⁵⁵.

Dès lors, la distribution et l'administration juste des biens de manière généreuse et équitable pour satisfaire les besoins humains est érigée en objet et tâche du pouvoir politique. C'est ainsi que, en dehors de tout recours aux références théologiques, dans la section 19 du XIX^{ème} chapitre, Augustin se penche à nouveau sur *De la république* de Cicéron, afin de définir la justice comme « cette vertu qui distribue à chacun sa part propre »²⁵⁶. La justice constitue l'essence même du droit, de telle sorte que l'Évêque africain affirme que « là où il n'y a pas de justice, il ne peut y avoir non plus de droit » de telle sorte que « la république ne peut être administrée en l'absence de justice »²⁵⁷. Dans un geste que l'on retrouvera chez Quesnay, à travers l'identification entre le droit et la justice, Augustin vise à s'écarter des « mauvais raisonneurs » qui décrivent, à tort, le droit comme « ce qui est utile au plus fort »²⁵⁸.

Ainsi, chez Augustin un pouvoir légitime se définit non pas par son appartenance au christianisme, mais par son respect à l'égard de la justice, c'est-à-dire de l'ordre naturel qui ordonne la dispensation des biens nécessaires à la satisfaction des besoins propres aux mortels²⁵⁹. La notion de Providence rend possible cette conception non-dogmatique de la justice et du politique, car « la Providence [...] gouverne tout, depuis le commencement du monde. Rien n'échappe à son domaine souverain »²⁶⁰. En effet, si Dieu veille sur toutes les créatures du cosmos, *a fortiori* sa sagesse et sa bonté doivent elles aussi s'élargir à toutes les sociétés humaines. Une société est juste non parce qu'elle obéit à Dieu dans la foi et sous la loi éternelle, mais parce qu'elle est en accord avec l'ordre naturel qui est celui de la justice²⁶¹. La justice, en tant que respect et réalisation de la dispensation des biens nécessaires au bien-être de l'humanité, rend possible la paix. À l'instar du

²⁵⁵ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, op. cit., liv. XIX, 17.

²⁵⁶ *Ibid.*, liv. XIX, 21.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Selon Arquillière c'est précisément la séparation entre ces deux pouvoirs, séparation qui découle de la séparation entre l'ordre naturel de celui surnaturel, ce qui explique la reconnaissance de l'empire romain comme légitime par Augustin.

²⁶⁰ Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, op. cit., p. 15.

²⁶¹ Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-Âge*, op. cit., p. 59-67.

théologien H-X. Arquillière, nous qualifions cette manière de concevoir la politique de « conception ministérielle séculaire du pouvoir ».

Par « conception ministérielle du pouvoir séculaire », Arquillière entend l'idée selon laquelle l'autorité du prince est conçue comme « *l'instrument de Dieu* pour promouvoir le bien et refréner le mal »²⁶², de telle sorte que le souverain est conçu comme celui qui « remplit un ministère divin, même sans le savoir »²⁶³. Ici, la tâche du Prince n'est pas conçue comme devant répandre la foi chrétienne et veiller sur les âmes des gouvernés, car il s'agit là de la tâche de l'Église. Celle du prince consiste à assurer la justice en procédant, entre autres, à la distribution correcte des biens nécessaires à la vie, de telle sorte que l'accomplissement de ce devoir est l'élément qui définit la légitimité de son pouvoir. Une telle conception s'oppose à la « conception ministérielle de l'Empire chrétien »²⁶⁴ qui, basée sur l'interprétation biaisée des écrits d'Augustin, superpose le ministère religieux (appartenant auparavant à l'Église) avec le ministère politique, en faisant de la justice surnaturelle (comme conversion à la foi chrétienne) l'objet du pouvoir politique et le critère de sa légitimité. Dans cette dernière conception, la paix n'est pas conçue en tant que découlant du respect de la justice naturelle, mais comme la base même de l'ordre.

Dans cette conception de la politique, la distinction aristotélicienne entre la politique et l'*oikonomia* est devenue obsolète. En effet, chez le Stagirite, l'*oikonomia* est l'espace de la maison (ou de l'*oikos*) que le père de famille ou *despote* a la tâche de bien gérer ou dont il lui faut bien administrer les biens afin d'assurer la satisfaction des besoins et qui est basé sur des relations hiérarchiques différentes²⁶⁵. La gestion de la vie domestique est ainsi différenciée de l'art politique qui a pour objet la sphère de la cité (*polis*), se déroule dans l'Agora et implique une relation entre des individus libres. D'un côté, l'*oikonomia* a pour objectif l'administration des biens et satisfaction des besoins, et, de l'autre, la politique est la sphère de l'exercice de la vertu et de la vie bonne (et donc libérée de l'assujettissement que produirait l'insatisfaction des besoins). Cette distinction fait défaut dans la pensée des Pères de l'Église qui à travers leur notion de justice, font, à l'inverse, de la satisfaction des besoins humains l'objectif central du pouvoir politique.

²⁶² *Ibid.*, p. 93.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Henri-Xavier ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Âge*, op. cit., p. 124.

²⁶⁵ À savoir « les relations “despotiques” entre patron et esclaves [...], les relations ‘paternelles’ entre parents et enfants, les relations “gamiques” entre femme et mari » Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, op. cit., p. 41-42.

Certes, la distinction entre ces deux sphères n'est absolue chez Aristote, comme il le deviendra à l'époque moderne. L'*oikonomia* est plutôt chez Aristote un art auxiliaire de la politique. De plus, la gestion de la maison sert à le Stagirite comme modèle de la bonne gestion de biens dans la politique et lui permet de différencier l'*oikonomia* de la chrématistique. Selon le Stagirite, l'objet de l'*oikonomia* est l'acquisition et « la mise en réserve de ces biens indispensables à la vie et utiles à la communauté d'une cité ou d'une famille »²⁶⁶. Ces biens utiles à la vie constituent la véritable richesse et la quantité dont une famille ou une cité a besoin pour bien vivre est limitée. Aristote oppose à l'*oikonomia* en tant que mode *naturel* d'acquérir de richesses la technique de la chrématistique dont l'objet est l'accumulation illimitée d'argent. Ainsi, l'administration domestique, décrite par Aristote comme le mode *naturel* d'acquérir de richesses, devient le modèle pour administrer la cité. Pour employer les termes de Marx, l'*oikonomia* a pour objet la production et conservation des valeurs d'usage, tandis que la chrématistique s'occupe de la valeur d'échange. Nous retrouverons cette conception de l'économie chez les physiocrates. En effet, de manière similaire à Aristote, les physiocrates considèrent que le véritable objet de l'économie politique est la satisfaction des besoins humains, lesquels ne sont pas illimités et ils s'attaquent contre la compréhension mercantiliste de la richesse qui est une forme de chrématistique. Or, à la différence d'Aristote et à la suite des Pères de l'Église lesquels ont été influencés par la doctrine stoïcienne, l'*oikos* fait référence à la *phusis* et non seulement à l'espace de la famille ou de la cité.

Certes, la distinction entre l'économie et la politique est déjà obsolète chez les stoïciens, qui décrivent la *polis* comme une « grande maison » et la politique comme « économie commune »²⁶⁷, mais la pensée des Pères de l'Église introduit une originalité à travers la re-signification du terme *économie* pour décrire la providence. En faisant de l'économie la notion qui désigne tout à la fois l'activité d'autorévélation de la divinité dans le cosmos et la tâche des gouvernements de veiller à distribuer de manière juste les biens accordés par Dieu à l'humanité en accord avec le *logos* de la *phusis*, les Pères de l'Église contribuent en effet à l'élaboration d'une notion de la loi dans laquelle le respect et le rapport à la divinité doit s'effectuer au sein de l'histoire à travers une action qui nécessite le *soin* du monde (dans le double sens de soin de l'autre à qui le gouvernement

²⁶⁶ ARISTOTE, *Politique*, vol. I et II, Paris, Les belles lettres, 1960, trad. de Jean AUBONNET, p. 26 et suiv. (1256a13).

²⁶⁷ Chrysippe, fr, 323, svf, iii, 80 cité par Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 52.

doit dispenser les biens nécessaires pour son bien-être et soin du cosmos dont le *logos* est institué en norme ou guide du *logos* individuel). Dans une telle conception de la loi, l'être humain n'est pas conçu comme ayant le pouvoir d'instituer librement des lois, il n'est pas non plus présenté comme étant doté de la capacité de déduire les lois d'un usage désincarné de ses facultés (comme la raison ou la volonté). Au contraire, dans la mesure où droit et justice sont assimilés et où la justice renvoie aux besoins corporels, matériels, il est demandé au gouvernement de s'attacher à un exercice prudentiel qui doit partir des besoins et des conditions matérielles des gouvernés.

2.3.9. Conclusion intermédiaire

Les réflexions des Pères de l'Église sur la Providence donnent lieu à une notion d'ordre qui fournit un modèle de pouvoir politique dont les caractéristiques essentielles sont deux. Premièrement, le service et l'assujettissement à l'ordre au lieu de l'établissement de la libre volonté du souverain. Deuxièmement, l'administration des biens matériels nécessaires à la vie. La légitimité du pouvoir et de ses lois est ainsi déterminée par l'accomplissement de la justice et non par la simple autorité. À son tour, en dépit du fait qu'elle renvoie et indique l'existence d'une réalité transcendante, la justice revêt principalement une dimension matérielle qui doit être accomplie dans l'histoire. Ainsi, la compréhension du gouvernement en tant qu'économie durant les premiers siècles de l'Église met en évidence l'existence d'une conception de la politique selon laquelle le propre du souverain n'est pas la conduite des âmes vers un salut qui aurait lieu dans un monde complètement transcendant et qui serait le privilège de quelques élus²⁶⁸. La tâche du souverain est, au contraire, la correcte administration et la distribution des biens pour

²⁶⁸ Cet élément est, en effet, l'objet du pouvoir sacerdotal qui fonctionne à la manière d'un pouvoir pastoral. Toutefois, durant les premiers siècles de l'Église, la conduction des âmes pour le salut n'est pas pensée en tant que projet universel ou comme faisant partie de l'ordre naturel. Augustin d'Hippone, Jean Chrysostome et Ambroise de Milan différencient clairement entre le pouvoir civil qui, lui, a pour objectif de garantir la justice et la paix dans la cité, et celui de l'Église, qui veille sur le salut des âmes et ne s'intéresse qu'à ceux qui appartiennent à l'Église. En ce sens, Gutiérrez rappelle que durant les premiers siècles, les Pères de l'église affirmaient comme un droit universel la liberté de culte, élément qui sera mis de côté une fois que l'église deviendra organe du pouvoir. Gutiérrez cite Tertulien qui, dans son *Ad Scapulam* (c. II, PL, I, 777) écrit : « C'est un droit de l'homme et un droit naturel que chacun puisse adorer ce qu'il veut » Notre traduction. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, op. cit., p. 327. H-X. Arquillière met également en évidence la différence entre ces deux compréhensions du pouvoir à travers les transformations géopolitiques qui ont eu lieu durant le Moyen-Âge, notamment à partir de Grégoire le Grand. À l'instar d'Arquillière et de H. Liebeschutz, le foucauldien M. Senellart a insisté sur la centralité de Grégoire le Grand dans l'établissement du rapport entre pouvoir pastoral et gouvernement : « Grégoire fut le premier, depuis la chute de l'Empire d'Occident, survenue en 476, à élaborer une théorie chrétienne du régime. Son expérience de pasteur et d'administrateur le conduisit à redéfinir, avec une grande finesse, les règles de la *bona administratio regiminis* » Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 85. Je remercie Pierre Buhlman de m'avoir indiqué le texte de Senellart afin d'éclairer l'histoire du gouvernement et son rapport avec l'économie.

la satisfaction de tous les membres du peuple, indépendamment de leur filiation religieuse. Une telle conception de la souveraineté a comme fondement l'interprétation du salut comme devant se réaliser au sein de l'histoire et à travers la création, notamment à travers la bonne administration de biens.

Les résonances avec la notion physiocratique de droit naturel sont on ne peut plus évidentes. De manière similaire aux Pères de l'Église, les physiocrates font du monde physique le lieu auquel l'être humain doit revenir pour découvrir la loi morale qui est avant tout une loi politique. Chez les physiocrates, le corps humain, décrit comme un corps qui a des besoins, est conçu comme étant doté d'une rationalité qui détermine le droit naturel de chacun, voire la part de biens qui lui revient. Or, si dans la patristique, l'on trouve déjà le rapport entre le monde physique et celui moral et politique, l'originalité des physiocrates consiste à faire de l'agriculture le domaine spécifique à partir duquel il convient de déterminer si la conduite des hommes, et plus concrètement des gouvernements, est juste ou injuste. En d'autres termes, Quesnay fournit un critère objectif de justice.

Nous retrouverons également chez les physiocrates la caractérisation de l'ordre naturel comme de celui de la justice naturelle, la définition de la justice d'inspiration stoïcienne qui renvoie à la distribution des biens matériels et la distinction ancienne entre ordre naturel et ordre légitime ou positif. Cette idée de justice, nous le verrons²⁶⁹, influencera la théorie de la propriété propre aux physiocrates, qui a été largement interprétée, à tort, comme étant influencée par la pensée libérale de Locke.

Enfin, tout comme les Pères de l'Église, les physiocrates expliqueront que les maux politiques (moraux) et physiques résultent non pas de la condition humaine, qui serait par nature mauvaise, mais de l'introduction de dérèglements au sein de l'ordre à cause d'un mauvais usage de la liberté humaine²⁷⁰. Or, si les physiocrates n'inventent pas ces éléments, mais les reprennent d'une certaine tradition du providentialisme, leur contribution consistera toutefois à proposer un critère objectif de la justice, à savoir les besoins corporels et les cycles agricoles de la culture et de la récolte.

L'étude de la conception du droit naturel chez les physiocrates et de ses origines chrétiennes, nous permet d'affirmer que la manière dont les premiers reprennent la théologie chrétienne diverge des deux paradigmes politiques auxquels, d'après Agamben, cette dernière a donné lieu. Ces paradigmes sont **1)** la souveraineté entendue à la manière

²⁶⁹ Cf. Chapitre 4.

²⁷⁰ Cf. Chapitre 3.

d'un décisionnisme ; et 2) la biopolitique. Selon le philosophe italien, « la théologie politique, qui fonde dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain »²⁷¹ est en effet à l'origine de la théorie moderne de la souveraineté ; et « la théologie économique, qui y substitue l'idée d'une *oikonomia*, conçue comme un ordre immanent – domestique et non politique au sens strict – à la vie divine et à la vie humaine »²⁷² constitue le fondement de la biopolitique et l'économie modernes²⁷³. Force est de constater que la philosophie politique des physiocrates n'appartient à aucun de ces paradigmes. Cela s'explique du fait que les physiocrates s'inspirent lignée théologique mineure, qu'Agamben met de côté dans ses analyses sur le pouvoir en Occident. Dans cette lignée, la Providence n'est pas conçue ni comme étant absolument transcendante, ni comme étant purement immanente. Bien plutôt est-elle décrite à la manière d'une transcendance dans l'immanence. Agamben inscrit pourtant la pensée de Quesnay dans la lignée de la biopolitique, notamment en affirmant l'influence de Malebranche sur la pensée quesnaysienne²⁷⁴.

Contre Agamben, tout comme en outre la grande majorité des interprètes des physiocrates, nous soutenons que les notions quesnaysiennes d'ordre naturel et de loi naturelle n'ont pas été influencées par l'Oratorien, mais visent au contraire à s'y opposer diamétralement. Pour illustrer ce point crucial, nous allons donc examiner dans ce qui suit la divergence entre ces deux penseurs. Cela nous servira ainsi à confirmer que la notion physiocrate d'ordre relève bien d'une tradition non moderne. Loin d'un dualisme et d'une conception du mal comme réalité ontologique, comme c'est le cas de la pensée de Malebranche, cette tradition soutient la dimension normative de la *phusis* et la responsabilité humaine dans l'introduction du mal au sein de l'histoire. L'éclaircissement de ce malentendu herméneutique nous permettra par la suite d'examiner la dimension politique, critique et décidément matérialiste de la notion quesnaysienne de liberté.

2.4. L'ordre naturel de Quesnay à l'encontre de Malebranche

Lire Quesnay à l'aune des auteurs de l'Antiquité qu'il cite et de la tradition des Pères de l'Église dans laquelle il s'inscrit, fait apparaître sous un nouveau jour le rapport que l'on établit entre le fondateur de la physiocratie et Malebranche. Il existe, en effet,

²⁷¹ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 17.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 413-415 (Appendice).

toute une série d'études qui s'attachent à montrer la manière dont l'économie politique de Quesnay hérite de la pensée de l'Oratorien, de telle sorte que l'on fait des physiocrates des auteurs mécanicistes qui sont à l'origine de l'exploitation acharnée de la nature et de l'être humain²⁷⁵. Une telle lecture n'est pas complètement dépourvue de fondement parce que, premièrement, ces deux auteurs s'inscrivent dans la tradition du providentialisme ; et deuxièmement, l'on trouve des passages de Malebranche dans les œuvres des physiocrates²⁷⁶. Mais une chose est d'avoir lu un auteur pour en extraire certains de ses énoncés et une autre, très différente, d'adhérer à une pensée pour en faire les bases d'une théorie. Dès lors, il est nécessaire d'examiner dans quel sens et quel objectif les physiocrates reviennent vers l'œuvre de Malebranche.

Notre hypothèse est que certaines thèses ontologiques et épistémologiques font de leurs théories des pensées irréconciliables. Tout d'abord, à un niveau plus superficiel, dans l'*Essai physique* Quesnay critique à plusieurs reprises le mécanicisme des cartésiens²⁷⁷. Ensuite, à un niveau plus profond, les divergences que l'on trouve dans la manière dont ces philosophes conçoivent les rapports entre Dieu et son ouvrage ou entre l'Ordre et la nature ; leurs notions du mal et de la souveraineté ; et enfin, les écarts dans leurs épistémologies qui s'expriment dans la critique que Quesnay fait de la théorie de la Vision en Dieu, clé de voûte de la pensée de Malebranche, nous empêchent de faire de Quesnay un héritier de Malebranche²⁷⁸.

2.4.1. La nature : adversaire ou alliée de l'humain ?

Les physiocrates s'accordent avec Malebranche sur l'énoncé, très général, selon lequel Dieu agit en suivant des voies simples, générales, permanentes et immuables²⁷⁹.

²⁷⁵ Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, op. cit. ; Catherine LARRÈRE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, op. cit. ; Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer*, II, 2, op. cit.

²⁷⁶ Voir, par exemple, Victor Riquetti 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*, op. cit., p. V-XVI.

²⁷⁷ Nous avons vu cela dans le chapitre 1 de cette thèse.

²⁷⁸ Pour voir une lecture des physiocrates qui montre l'écart existant entre ceux-ci et Malebranche, notamment à partir de leur conception de l'ordre, voir Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, op. cit. Monzani a inspiré notre critique des lectures malebranchiennes des physiocrates, pourtant nous ne partageons par le point de vue de Monzani lorsqu'il inscrit Quesnay dans la pensée de Descartes. Nous considérons au contraire que Quesnay est un augustinien *sui generis*, qui s'écarte de la lignée rationaliste qui a pris sa pensée dans la modernité.

²⁷⁹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 186. C'est pratiquement le même énoncé qu'on trouve chez Malebranche, car selon lui « Dieu agit par des volontés générales, lorsqu'il agit

De même, ils opèrent un retour sur les écrits de Malebranche pour affirmer que « rien n'est plus juste que se conformer à l'ordre »²⁸⁰ et reprennent des passages de Saint Augustin cités par Malebranche afin d'affirmer que « le Verbe ne s'est rendu sensible et visible que pour rendre la vérité intelligible »²⁸¹. Enfin, Le Mercier de la Rivière cite un passage de l'Oratorien en guise d'épigraphe de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, à savoir « [l']ordre est la loi inviolable des esprits ; et rien n'est réglé, s'il n'y est conforme »²⁸². Pourtant, le sens de ces énoncés diffère radicalement chez Quesnay et chez Malebranche, car ils ne partagent pas la même notion d'ordre. Voilà ce que l'on peut constater dans la critique que le physiocrate adresse à l'encontre de la thèse de la vision en Dieu malebranchienne, ainsi que dans son explication du mal. Voyons tout d'abord en quoi consiste cette première différence.

2.4.2. La critique quesnaysienne de la Vision en Dieu

Dans *L'essai physique de l'æconomie animale*, Quesnay met en évidence le manque de solidité du principe de la « vision en Dieu »²⁸³, clé de voûte de la philosophie de Malebranche. La critique que Quesnay formule à l'égard de l'Oratorien est de deux ordres : épistémologique et ontologique. La théorie de la vision en Dieu vise à résoudre la question de l'origine des idées et de la manière dont les êtres humains peuvent en avoir. Selon Malebranche, les idées « ne sont pas dans l'âme et n'en proviennent point »²⁸⁴ ; elles proviennent encore moins de choses matérielles. D'après l'Oratorien, les idées ont « la prééminence sur notre âme, aussi bien que sur la Nature créée »²⁸⁵, de telle sorte qu'il situe son origine en Dieu. La vision en Dieu vient expliquer la manière dont les êtres humains ont des idées. Nous voyons les choses en Dieu, auquel nous sommes unis par notre âme²⁸⁶. Pour y accéder, il est donc nécessaire non de retrouver la nature, mais de s'attacher à méditer la substance divine, car si les idées ne sont vues qu'en Dieu, « la

en conséquence des lois générales qu'il a établies ». Nicolas MALEBRANCHE, « Traité de la nature et de la grâce », dans *Œuvres*, vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 137.

²⁸⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. vi, xiii.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Pierre Paul LE MERCIER DE LA RIVIERE, « L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques. Vol II. », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates*, vol. II, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846.

²⁸³ François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 215.

²⁸⁴ Ferdinand ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, op. cit., p. 190.

²⁸⁵ Pour Malebranche, l'idée « n'est pas un moindre être, [...] bien au contraire, sa réalité est supérieure à celle des corps. » *Ibid.*, p. 193.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 190-199.

méditation de cette essence viendra garantir le fondement inconditionné de la connaissance »²⁸⁷.

Héritier de la pensée de Descartes, Malebranche soutient l'idée que seule la volonté divine est la véritable cause de ce qui arrive aux substances créées et afin d'expliquer le rapport existant entre l'âme et le corps, il postule l'occasionalisme. La thèse occasionaliste malebranchienne, que Leibniz appellera « la voie de l'assistance », consiste à dire qu'à chaque instant, Dieu intervient pour faire communiquer les événements matériels et ceux de l'esprit, ou le corps et l'âme, parce qu'il n'existe pas d'interaction causale réelle entre ces deux substances. Cela signifie que lorsque le corps subit une passion, tel est le cas non pas parce qu'il a été affecté par l'âme, mais du fait que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière. Malebranche déclare en effet que,

les esprits animaux sont des corps quelque petits qu'ils puissent être ce n'est que le plus subtil du sang et des humeurs. Dieu seul peut donc les remuer ces petits corps. [...]. Donc nonobstant l'union de l'âme et du corps telle qu'il vous plaira de l'imaginer voilà mort et sans mouvement si ce n'est que Dieu veuille bien accorder volontés avec les vôtres ses volontés toujours efficaces avec vos désirs toujours impuissants. Voilà mon cher Ariste le dénouement du mystère. C'est que toutes les créatures ne sont unies qu'à Dieu d'une union immédiate. Elles ne dépendent essentiellement et directement que de lui. Comme elles sont toutes également impuissantes, elles ne dépendent point mutuellement les unes des autres.²⁸⁸

L'occasionalisme de Malebranche introduit le non-rapport entre les créatures de Dieu, car comme l'explique M-F. Pellegrin, « la créature ne dépend pas de son semblable mais du législateur (divin). Elle ne se situe dès lors que par rapport à la loi »²⁸⁹. Ainsi, Malebranche se rapproche de la conception suarézienne de la loi, si caractéristique de la tradition moderne du droit naturel, puisque la créature « ne se situe dès lors que par rapport à la loi »²⁹⁰. La conception de la loi en tant que commandement et obligation émanant d'un supérieur est ainsi reproduite.

Face à une telle conception de la création et de Dieu, Quesnay adopte une position carrément critique. Tout d'abord, il y décele des problèmes épistémologiques. Le principe de la vision en Dieu est compris par Quesnay comme découlant d'une série de

²⁸⁷ Jean-Christophe BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1999, p. (nota al pie 68).

²⁸⁸ Nicolas MALEBRANCHE, « Entretiens sur la métaphysique », dans GENOUDE et LOUDOUEIX (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, vol. II, Paris, Librairie de Sapia, 1837, p. 47.

²⁸⁹ Marie-Frédérique PELLEGRIN, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006, p. 198.

²⁹⁰ *Ibid.*

représentations abstraites dénuées d'ancrage dans la réalité. Dans le chapitre portant sur les perceptions, Quesnay reproche à l'Oratorien de s'être

livré à des conjectures fort séduisantes, qui l'ont conduit dans un système si bien lié dans ses parties [...] qu'il a crû l'avoir prouvé solidement par l'évidence de ces conséquences mêmes ; mais les conséquences qui naissent d'un faux principe, ne peuvent servir qu'à nous écarter de plus en plus de la route qui peut nous conduire à la vérité²⁹¹.

Quesnay considère que la solution proposée par Malebranche pour régler le dualisme cartésien n'en est pas une, car l'Oratorien croit en avoir trouvé une à l'interaction entre l'âme et le corps, alors qu'il déclare ne connaître suffisamment ni la matière ni l'esprit. Aux yeux de Quesnay il devient ainsi évident que ses théories et conclusions sont infondées :

Mais c'est uniquement l'incertitude du principe qui m'arrête ; ce philosophe soutient que les esprits animaux ne peuvent pas causer de sensations à l'âme, et que l'âme ne peut pas déterminer le mouvement des esprits ; parce qu'il ne comprend pas la possibilité de cette action réciproque entre deux substances, dont il ne connaît pas la nature et dont il n'est pas sûr par conséquent de connaître toutes les propriétés. C'est donc uniquement à cette prétendue impossibilité que se réduisent toutes les preuves du système du P. Malebranche²⁹².

Quesnay préfère adopter une autre position consistant à admettre les limites de la connaissance humaine et à se soumettre à ce qui est pour lui une évidence, c'est-à-dire à l'idée que l'âme a des effets sur le corps et vice versa. Selon Quesnay, « ce grand homme [Malebranche] n'a donc fait que des efforts inutiles pour expliquer ce qui est absolument incompréhensible, et pour vaincre une ignorance à laquelle il faut se soumettre nécessairement »²⁹³.

Contre le dualisme qui divinise la raison, Quesnay en appelle à restituer l'épaisseur ontologico-politique de la corporalité. Si Quesnay juge que le principe que propose Malebranche est incertain, c'est parce que leur manière de comprendre la vérité

²⁹¹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 216.

²⁹² Auguste Oncken, dans une note de bas de page à l'*Essai physique sur l'économie animale* explique que Quesnay admirait Malebranche, « ce qui ne l'empêche naturellement pas de lui opposer aussi sa conviction philosophique plus développée » Note de bas de page 1 de A. Oncken, in: ANONYME, François QUESNAY, « Analyse critique de l'Essai Physique sur l'économie animale. Tirée des « Göttinger gelehrte Anzeigen » », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 745. A cet égard, Oncken cite le passage suivant du Père de la physiocratie qui explique bien l'écart existant entre lui et l'Oratorien. À propos de la Vision en Dieu, Quesnay de dire que « [d]ans le système du P. Malebranche, toutes ces difficultés paraissent aplanies, mais ne nous laissons pas séduire par notre imagination ; le mystère n'est pas dévoilé, toutes les difficultés réapparaissent dans le système du P. Malebranche » Quesnay cité dans la note de bas de page 1 par Oncken, In: *Ibid.*, p. 746.

²⁹³ ANONYME, François QUESNAY, « Analyse critique de l'Essai Physique sur l'économie animale. Tirée des « Göttinger gelehrte Anzeigen » », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 747.

diffère largement. Si Malebranche est en effet un auteur rationaliste qui considère que la vérité résulte d'un processus de méditation dans lequel la raison joue un rôle prépondérant, Quesnay et ses disciples se situent dans une certaine tradition augustinienne qui conçoit la vérité en tant qu'ébranlement, voire comme l'affectation d'une raison qui ne peut pas être dissociée du sentiment et du sensible. En ce sens, Mirabeau critique tous ceux qui « renonce[nt] à l'usage de [leur] sens »²⁹⁴ et qui « ont raisonné à *parte mentis* et non à *parte rei* »²⁹⁵. Il fait un plaidoyer pour ne pas dissocier matière et connaissance, car cela ne peut signifier que la perte du seul guide dont dispose l'être humain, à savoir la nature, au profit du simple usage de l'esprit humain qui, « livré à ses propres forces, n'enfante que des idées abstraites et générales, et se perd dans la foule des fantômes de son imagination »²⁹⁶. Les physiocrates restituent ainsi la foi dans ce que la modernité a constitué comme l'autre complètement autre de l'être humain, c'est-à-dire le corps et la nature.

Dans un passage qui rappelle les écrits de Jean Chrysostome, Mirabeau explique que les confusions de son âme ont été résolues grâce à ce « fanal universel »²⁹⁷ qui est la *phusis*. La nature est le « moyen » « d'arriver au port de la vérité morale par le développement des vérités physiques, de découvrir enfin l'excellence entière et démontrée des lois de l'Éternel, par l'inspection seule du canevas de ses œuvres matérielles »²⁹⁸. La connaissance, pour mieux voir, doit s'enraciner dans la nature. Ainsi, Mirabeau explique que la simple idée de pouvoir apprendre de la nature lui a « donné des ailes, la fidélité à cette idée [lui] a valu [...] la vue de Sphinx »²⁹⁹. C'est que pour les physiocrates, « le grain de bled, miroir aussi parlant de la sagesse, de la grandeur et de la bonté divine, que les astres et les mondes à l'infini, peut ouvrir à qui les considère humblement, avec sagacité et constance, la carrière des merveilles de la nature et de son auteur »³⁰⁰.

À la base de la critique épistémologique se trouve une compréhension ontologique matérialiste sacramentelle qui est à l'opposé du mécanisme présumé par l'occasionalisme de Malebranche. En dépit du fait que Quesnay reconnaît, en effet,

²⁹⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. iii.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. ii.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

l'existence de limites à la connaissance humaine, il propose une explication du rapport âme-corps. Nous l'avons vu, le physiocrate reprend les idées des Grecs afin d'expliquer que dans le monde sublunaire (qui est le seul domaine dont on peut parler par le seul recours à la raison, voire en dehors de la Révélation) toute la matière est d'emblée traversée par le principe vital, voire par l'âme végétale³⁰¹. En retour, le principe vital est toujours déjà présent dans la matière. L'âme végétale constitue le rapport entre le monde sublunaire et Dieu, car elle est une puissance qui émane d'un Dieu soucieux de son ouvrage, comme on peut le constater dans l'harmonie qui régit le monde physique ou naturelle. Une telle compréhension de la réalité empêche Quesnay de s'accorder avec la thèse malebranchienne selon laquelle « on ne peut admettre une union physique entre ces deux substances [*matérielle et spirituelle*], ni une action réciproque de l'une sur l'autre »³⁰². Le corps devenu mécanisme et l'âme qui le régit selon l'intention divine, voilà ce que Quesnay critique chez Malebranche.

Enfin, la thèse occasionaliste implique une rupture dans les relations entre les vivants, qui ne sont en contact que par la médiation divine. Une telle compréhension de la réalité va à l'encontre de la vision des physiocrates selon laquelle tous les êtres, humains et non humains, sont enchaînés les uns aux autres de manière directe et organique. L'interdépendance entre l'être humain et le reste de la nature est attestée par la définition de la loi naturelle ou physique comme étant un ordre bénéfique pour l'être humain et de la loi morale comme émanation de la loi physique de telle sorte que lorsque l'on introduit un dérèglement, c'est le tout qui est affecté.

2.4.3. La conception du mal de Malebranche à l'encontre des physiocrates

À la différence des physiocrates selon lesquels le mal physique est l'introduction d'un dérèglement par le mauvais usage de la liberté humaine³⁰³, Malebranche considère que le mal possède une réalité ontologique, car il est une conséquence indirecte de la création de Dieu. Dans la *Septième de ses méditations chrétiennes*, Malebranche explique que :

C'est Dieu qui fait tout, et les biens et les maux [...]. Mais Dieu fait le bien et permet le mal, en ce sens qu'il veut directement et positivement le bien, et qu'il ne veut point le mal : je dis qu'il ne veut point le mal, car il n'a point établi les lois de la nature afin qu'elles produisissent des monstres, mais parce que, étant très simples, elles doivent néanmoins produire un

³⁰¹ Voir le chapitre 1 de cette thèse.

³⁰² François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 216.

³⁰³ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 368-369. Nous allons expliquer en détail la conception quesnayienne de liberté dans le chapitre 3 de cette thèse.

ouvrage admirable. C'est la beauté et la régularité de l'ouvrage que Dieu veut positivement ; pour l'irrégularité qui s'y rencontre il l'a prévue comme une suite nécessaire des lois naturelles, mais il ne l'a pas voulue³⁰⁴.

Malebranche considère qu'il y a un mal naturel qui peut être constaté dans l'irrégularité du monde physique. Ce mal a été voulu par Dieu non parce que son objectif serait de faire le mal, mais parce qu'en créant le monde, il s'est aperçu que le dessein le plus parfait est celui qui agit par le biais des volontés et des lois les plus générales, en produisant, de manière indirecte mais inévitable, le mal. Dieu « fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi les lois naturelles et que c'est au contraire uniquement en conséquence des lois naturelles qu'arrive le mal »³⁰⁵. En employant une image qui est également évoquée par Quesnay, Malebranche fait remarquer « que les pluies arrosent souvent les mers et les déserts de sable alors que les terres fertiles manquent d'eau »³⁰⁶. L'image de la pluie ne vise pas pour autant, de même que chez Quesnay, à mettre en évidence la perfection, la rationalité et l'interdépendance d'une réalité vivante. L'Oratorien « ne retient de la pluie que son aspect inadapté et non finaliste »³⁰⁷ et nous signifie que le monde est régi par des lois aveugles, dont la rationalité réside dans la seule régularité et la simplicité de ses lois³⁰⁸.

Selon l'Oratorien, la providence de Dieu consiste à opérer à travers deux types de lois. Tout d'abord, Dieu agit par une loi « éternelle et nécessaire », à travers laquelle il meut la matière « d'une manière qu'il y a le moins qu'il se puisse de désordre dans la nature »³⁰⁹. Cette façon d'agir immuable et constante est ce que Malebranche appelle l'Ordre. Pourtant, la nature est peuplée de particularismes qui sont la conséquence de la simplicité des lois générales et qui conduisent Malebranche à affirmer que la réalité est constituée par une série d'irrégularités. L'Oratorien conçoit ces irrégularités comme des « désordres dans la nature »³¹⁰, auxquels Dieu « remédie »³¹¹ à travers le deuxième type de lois qu'il qualifie d'arbitraires et qui sont introduites par ses « ministres », voire par

³⁰⁴ Nicolas MALEBRANCHE, « Méditations chrétiennes », dans LOUDOUÉIX et GENOUDE (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, Librairie de Sapia, Paris, 1837, p. 137.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce* cité par Ferdinand ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, op. cit., p. 430. Voir aussi : Nicolas MALEBRANCHE, *Œuvres de Malebranche. Méditations chrétiennes*, vol. II, Paris, Charpentier, 1871.

³⁰⁷ Ferdinand ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, op. cit., p. 431.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Nicolas MALEBRANCHE, « Méditations chrétiennes », dans LOUDOUÉIX et GENOUDE (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, op. cit., p. 136.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*

Jésus, ses anges ou le prince, qui agissent désormais comme les causes occasionnelles des miracles. Lisons Malebranche :

Sache néanmoins, mon cher disciple, que, la simplicité des lois naturelles ne pouvant pas exécuter tout ce que l'ordre veut que Dieu fasse, il est nécessaire qu'il arrive quelquefois des miracles pour ajouter ce qui manquerait à son ouvrage s'il n'agissait jamais par des volontés particulières, ou si quelque intelligence, en conséquence d'un ordre établi qui t'est inconnu, ne le déterminait à agir autrement que n'exigent les lois naturelles qui te sont connues³¹².

Il semble donc y avoir une contradiction dans la notion de nature de Malebranche, car, d'un côté, il établit une identité entre ordre et nature, et de l'autre, il développe une notion de la nature vue comme pleine d'imperfections que les ministres de Dieu sur la terre (les princes) doivent s'attacher à corriger. Pourtant, cette contradiction disparaît lorsque l'on s'aperçoit que le terme « nature » a deux sens différents chez l'Oratorien. Dans le premier sens, nature et Ordre sont vus comme identiques, tandis que dans le second, ils s'opposent.

Lorsque Malebranche associe la nature à l'ordre, il fait en réalité référence à la nature en tant que représentation mentale. A travers la thèse de la Vision en Dieu, Malebranche postule que la métaphysique est chargée de méditer aux attributs de Dieu et de l'Ordre et il institue ce domaine du savoir comme le fondement pour en déduire « la nécessité de la loi, ainsi que de sa structure formelle », alors que l'expérience doit pour sa part « remplir ce cadre encore vide »³¹³. Selon l'Oratorien, dans la mesure où les attributs de la divinité sont la simplicité, la régularité, l'uniformité et la continuité³¹⁴, afin de considérer la nature comme étant en accord avec l'Ordre, il lui faut « porte[r] visiblement le caractère de ses attributs »³¹⁵. De cette manière, la nature est dépourvue de toute matérialité et en même temps, la possibilité d'une nature sans l'existence d'aucun corps est ouverte³¹⁶, car « l'essence de la matière s'appréhende par une *méditation de l'idée-archétype* des corps, voire par l'étendue intelligible »³¹⁷. À juste titre, J-C. Bardout affirme que chez Malebranche la nature ne peut être connue qu'en la vidant de toutes ses puissances³¹⁸, voire de tout ce qui apparaît aux yeux de la pensée moderne comme irrationnel, car irrégulier. Le deuxième sens que Malebranche donne au terme « nature », fait, à l'inverse,

³¹² *Ibid.*, p. 138.

³¹³ Jean-Christophe BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, op. cit., p. 292.

³¹⁴ Nicolas MALEBRANCHE, « Méditations chrétiennes », dans LOUDOUEIX et GENOUDE (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, op. cit., p. 137.

³¹⁵ Jean-Christophe BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, op. cit., p. 292.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 722.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 729.

référence à la nature dans sa matérialité même, voire à une réalité qui aux yeux de Malebranche est dérèglée et qu'il convient d'ordonner.

Chez Malebranche, ordre et nature coïncident là et seulement là, où l'on peut constater la régularité de l'ouvrage que Dieu veut positivement³¹⁹. En réalité, l'ordre ne coïncide pas avec le monde que l'on perçoit, mais avec *l'idée qu'on a du monde*. Dès lors la nature n'est pas, et elle ne peut pas l'être, source de la loi ou guide de l'agir humain, éthique ou politique. La loi doit être comprise à travers le seul effort de la raison, par le biais de la méditation, et dans les cas où la nature ne s'accorde pas avec les lois, une loi arbitraire doit être introduite par l'être humain afin de la faire entrer « en raison ».

En ce sens, la philosophie de Malebranche peut être décrite comme étant l'expression d'un anthropocentrisme profond inexistant chez les Physiocrates. Par « anthropocentrisme », nous entendons l'opération qui consiste non seulement à établir des distinctions entre les êtres pour en instituer une hiérarchie, mais aussi à faire de l'être humain le centre et le maître de la création, tout en lui accordant le rôle d'ordonner une nature jugée dépourvue de rationalité³²⁰ et où la seule rationalité qui est acceptée comme telle est celle qui est déduite d'un certain usage des facultés de celui qui se pose en tant que centre. Certes, chez les physiocrates il existe une hiérarchie dans la création au sommet de laquelle est situé l'être humain. Mais, ce dernier n'est pas source de la loi, ses facultés rationnelles ne signifient pas qu'il soit pour autant doté de la faculté d'ordonner la nature d'après sa seule raison. Bien au contraire, celles-ci lui imposent des obligations spécifiques à sa condition, notamment le *devoir* d'employer de manière responsable sa liberté, c'est-à-dire en accord avec la rationalité du monde naturelle. La raison de cet écart réside dans le fait que, pour Malebranche, la nature est conçue comme étant antagonique à l'être humain, tandis que chez Quesnay et Mirabeau, elle possède un contenu moral et politique, de telle sorte qu'elle est source de la loi et guide de l'agir humain.

Chez les physiocrates, le monde physique et le monde moral appartiennent au même ordre naturel, ces sont des parties qui composent un tout, alors que Malebranche conçoit la nature comme ayant des irrégularités qui s'opposent à l'Ordre voulu par Dieu et qui

³¹⁹ Nicolas MALEBRANCHE, « Méditations chrétiennes », dans LOUDOUEIX et GENOUDE (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, op. cit., p. 137.

³²⁰ Sans doute c'est dans « Principe et fondement » des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola où l'on trouve pour la première fois la définition de l'humanisme : « L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu, notre Seigneur, et, par ce moyen, sauver son âme. Et les autres choses qui sont sur la terre sont créées à cause de l'homme et pour l'aider dans la poursuite de la fin que Dieu lui a marquée en le créant. D'où il suit qu'il doit en faire usage autant qu'elles le conduisent vers sa fin, et qu'il doit s'en dégager autant qu'elles l'en détournent » Ignace DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, Port-Jérôme-sur-Seine, FV Éditions, 2014, p. e-book.

doivent par conséquent être modifiées à travers l'action du souverain, représentant de Dieu sur terre. Il s'agit là de la conception ministérielle de la politique de Malebranche.

2.4.4. La compréhension de la souveraineté chez Malebranche

Afin d'expliquer le rapport existant entre la loi universelle de l'ordre et les lois particulières ou arbitraires, Malebranche a recours aux figures providentielles de Jésus-Christ et des anges, qui lui permettent d'expliquer les miracles, c'est-à-dire les cas qui ne s'accordent pas avec les lois universelles de l'ordre. Dans la théologie de Malebranche, Jésus-Christ « a été constitué par le Père comme cause *occasionnelle* de la grâce et, comme tel, réalise et rend efficace dans les détails la grâce que Dieu a établie au moyen des lois générales »³²¹. De même que le Christ agit à travers un pouvoir exécutif qui met en acte les lois générales établies par Dieu, les anges, eux aussi, agissent comme les ministres de Dieu. Chez Malebranche, les miracles, sont ainsi expliqués non comme une exception à l'Ordre, mais comme l'expression de celui-ci, parce que l'Ordre implique la fonction ministérielle des anges ou de Christ, qui ont la capacité d'introduire les exceptions aux lois.

Cette structure théologique est reprise par Malebranche, afin d'expliquer la fonction du Prince comme étant celle d'un ministre qui a « le pouvoir de créer des lois « en violation apparente d'une autre loi générale »³²². Dans son *Traité de morale*, Malebranche différencie, en effet, le pouvoir du prince de celui du Pape à partir des attributs de Dieu. Il fait du Prince, ministre de Dieu sur la terre, l'image de Dieu tout-puissant, et du Pape, vicaire de l'Église, une autorité qui se rattache à Dieu à travers la raison. Selon lui,

[i]l n'y a dans le monde que deux souveraines puissances, la Civile et l'Ecclésiastique. [...] Le Prince, image de Dieu tout-puissant est son ministre sur la terre, l'Évêque, image de Jésus-Christ et son vicaire dans l'Église. [...] Le Prince néanmoins a une puissance plus absolue que l'Évêque. Il a l'autorité de faire des lois, et il n'y est point soumis. Il peut agir avec empire, sans rendre raison de sa conduite à personne parce qu'il semble qu'il ait plus de rapport à Dieu, comme puissance que comme Raison à Dieu revêtu de gloire et de majesté qu'à un dieu fait homme et semblable à nous ; à Jésus-Christ dans sa gloire qu'à Jésus-Christ humilié sur la terre et revêtu de notre bassesse et de notre infirmité. Mais l'Évêque a plus de rapport à Dieu comme Sagesse, comme raison, et comme Raison incarnée et revêtue de nos faiblesses, qu'à Dieu comme puissance absolue et indépendante³²³.

³²¹ Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 394. Agamben cite le passage suivant de Malebranche : « Ainsi il applique et distribue lui-même ses dons, comme cause occasionnelle. Il dispose de tout dans la maison de Dieu, comme un fils bien aimé dans la maison de son Père » NICOLAS MALEBRANCHE, « Traité de la nature et de la grâce », dans *Œuvres*, op. cit., p. 144.

³²² Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2, op. cit.*, p. 396.

³²³ Malebranche, *œuvres complètes*, ed. A. Robinet, Paris, Vrin, 1966, p. 221-222, cité par Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, op. cit., p. 42.

Malebranche s'inscrit de cette manière dans la tradition suarezienne de la loi, parce que l'existence et la validité de la loi dépendent de l'autorité qui l'émet et non de son contenu³²⁴. Désormais, c'est la loi qui est soumise au pouvoir du souverain, et non le souverain qui est soumis à l'autorité de la loi. On retrouve ici la même structure de la conception ministérielle de l'Empire Chrétien que celle thématifiée par Arquillière, non pas du fait qu'il y aurait l'idée d'une morale chrétienne à répandre, mais parce qu'avec la théorie de la vision en Dieu, l'on assiste à l'effacement de la séparation formelle de la nature et de la grâce, de telle sorte que l'ordre naturel est absorbé par l'ordre surnaturel³²⁵.

En revanche, pour les physiocrates le rôle accordé à l'être humain n'est pas celui de corriger la nature, mais au contraire de s'y allier, de telle sorte qu'au lieu de fournir les bases à une conception de la souveraineté en tant que pouvoir d'introduire une exception, ils défendent l'idée selon laquelle « le gouvernement parfait n'est pas d'institution humaine, les hommes ne peuvent rien ajouter ni rien retrancher à cette *Théocratie*, leur bonheur consiste à s'y conformer »³²⁶. Le bon souverain est celui qui réussit à administrer de manière correcte, voire juste, les fruits produits en société, ainsi qu'à garantir la régénération perpétuelle de la source de ces fruits, à savoir la terre³²⁷.

2.5. Conclusion du chapitre deuxième

Dans ce chapitre, nous avons examiné la conception du droit naturel des physiocrates. Afin de mieux saisir sa singularité et son écart par rapport aux compréhensions rationalistes modernes de la loi, nous avons tout d'abord analysé la notion du droit naturel et de la loi chez Hobbes et chez Pufendorf. Malgré les divergences entre leurs conceptions respectives, tous les deux partagent une anthropologie pessimiste, ainsi qu'une ontologie mécaniciste. Cela les amène à postuler une notion de la loi, dans laquelle la loi n'entretient aucun rapport avec la nature. La loi doit, au contraire, imposer sur la nature un ordre dont elle serait autrement dépourvue. Que ce soit le langage, comme chez Hobbes, ou la *recta ratio*, comme chez Pufendorf, la loi est toujours conçue à la manière d'un énoncé qui

³²⁴ *Ibid.*, p. 40.

³²⁵ Ferdinand Alquié a mis en évidence le fait que la référence à saint Augustin dans l'œuvre de Malebranche est purement instrumentale, dans le sens qu'il emploie des passages de l'évêque d'Hippone afin d'argumenter en faveur des thèses cartésiennes. Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*

³²⁶ Victor Riquetti 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*, *op. cit.*, p. xviii.

³²⁷ Cette idée deviendra encore plus claire dans les chapitres 3 et 4 de cette thèse.

résulte de l'exercice d'une faculté exclusivement humaine, qui est dépourvue de matérialité. De plus, ce qui détermine l'existence et la validité de la loi chez les deux auteurs est le pouvoir coercitif du législateur. Cette conception de la loi a joué un rôle incontournable dans la justification de l'ordre mercantiliste, contre lequel Quesnay se positionne.

À la lumière de la notion moderne de la loi, nous avons ensuite examiné la théorie de la loi des physiocrates. Contre Hobbes et l'École moderne du droit naturel, les physiocrates formulent une théorie du droit naturel qui établit, dans une veine matérialiste, une ligne de continuité entre la loi physique ou naturelle et la loi morale et politique. Grâce à leur ontologie non-dualiste, les physiocrates parviennent en effet à établir une notion de droit naturel dans laquelle le corps humain – conçu comme un corps ayant des besoins – et la terre – conçue comme matière vivante et expression de la divinité – opèrent à la manière de critères de justice. Ce faisant, la terre et le corps permettent d'établir des liens entre la *phusis* et les dimensions politique, économique et spirituelle de la vie. C'est la raison pour laquelle la loi positive, si elle veut être légitime et véritable loi, doit se conformer à l'ordre naturel qui est inscrit dans la *phusis*, et qui n'a pas comme source la simple raison humaine.

L'analyse de la théorie physiocratique du droit naturel nous a par la suite permis d'examiner les piliers de leur philosophie politique. Les physiocrates proposent une théorie politique concevant le gouvernement d'une part à la manière d'une *bonne administration des biens nécessaires pour la subsistance de toutes les nations et de chaque homme en particulier*, et d'autre part comme l'institution devant garantir la *régénération de la terre*, dans la mesure où la terre est pour eux la véritable source des moyens de subsistance. La place centrale accordée par les physiocrates à la terre ne doit pas cependant être interprétée ici comme une conception de la nature la traitant comme simple réservoir de ressources. En effet, dans la mesure où la *phusis* constitue le moyen à travers lequel s'exprime Dieu, le rapport à la terre acquiert une connotation spirituelle on ne peut plus claire.

Nous avons ensuite tracé la généalogie de la notion d'ordre naturel des physiocrates, proposant la patristique comme source lointaine de leur pensée. L'analyse du stoïcisme des Pères de l'Église nous a permis de mettre en lumière le fait que les physiocrates reprennent de cette tradition les notions chrétiennes de « providence », « *d'joikonomia* » et de « ministère ». Une telle généalogie, jamais entreprise auparavant, est en effet utile pour montrer l'écart profond qui existe entre la pensée des physiocrates et celles des

philosophies modernes rationalistes. En outre, cette généalogie met en lumière l'existence d'une tradition de pensée concevant le pouvoir politique comme un service et une juste administration des biens matérielles, au lieu de le penser à la manière d'un pouvoir souverain ou biopolitique. Mais l'influence des Pères de l'Église sur les physiocrates, ainsi que l'importance que ces derniers accordent aux besoins corporels et à la régénération de la terre dans leur théorie du droit naturel, confirment en outre l'idée selon laquelle la pensée des physiocrates constitue un matérialisme sacramentel³²⁸. S'il en est ainsi, c'est que, d'un point de vue physiocratique, le rapport à Dieu ne peut s'effectuer autrement que par l'établissement d'un lien de soin avec l'autre.

Lire Quesnay à l'instar des auteurs de l'Antiquité qu'il cite et de la tradition chrétienne dans laquelle il s'inscrit, fait apparaître le rapport existant entre le physiocrate et les modernes sous un nouveau jour. Une telle lecture nous a amené à interroger la validité des interprétations qui inscrivent les physiocrates dans la tradition mécaniciste et plus particulièrement, dans la lignée de la pensée de Malebranche³²⁹. Certes, Malebranche, aussi bien que les physiocrates, s'inscrit dans le cadre du providentialisme et tous deux ont recours à la théologie pour construire leurs théories politiques. Mais, les similitudes s'arrêtent là, car le type de providentialisme diverge, et par là-même leurs théories du mal, du politique et de l'épistémologie. Tout d'abord, en termes épistémologiques, là où Malebranche prétend fonder une physique à partir d'une pure méditation de la raison à travers l'hypothèse de la Vision en Dieu, les physiocrates accordent pour leur part une importance fondamentale à l'expérience, qui, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, implique la sensation et le sentiment, et non seulement la raison. En ce sens, Mirabeau écrit à propos de celui qui se refuse à apprendre de la matière qu'« il refuse d'aller plus loin, et méconnaît dans le mouvement réglé, multiplié, périodique et fructueux, l'intelligence qui donne à la matière de telles propriétés »³³⁰. Ensuite, en ce qui concerne la conception du mal, pour les physiocrates le mal n'est que la privation d'un bien dont la cause se trouve dans un usage aveugle de la

³²⁸ Nous avons discuté cette idée dans le premier chapitre de cette thèse

³²⁹ Pierre-Maxime SCHUHL, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, op. cit. ; Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, op. cit. ; Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer*, II, 2, op. cit.

³³⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xvii.

liberté. Les particularités et irrégularités que l'on trouve dans la nature ne posent pas de problème pour les physiocrates, car la matière est porteuse d'un principe d'intelligibilité qui est le *mouvement*, principe qui rend compte d'une logique propre à la différence et d'une régularité dans celle-ci. La nature n'est jamais par elle-même source du mal, mais d'une connaissance bénéfique pour l'humain. Il s'agit donc de composer avec elle, et non de s'en détourner ou de lutter contre elle. Enfin, et de manière conséquente, le souverain physiocrate doit se soumettre aux lois naturelles, au lieu d'en créer de nouvelles afin de transformer la nature, comme doit le faire le Prince de Malebranche.

L'articulation entre les sphères naturelle et politique, moyennant les besoins corporels et la régénération de la terre, permettra aux physiocrates de proposer une explication matérialiste et politique du mal. Ainsi parviennent-ils à contrecarrer le fatalisme si caractéristique des philosophies modernes, qui justifient le mal au sein de l'histoire par un renvoi de sa cause soit à un ordre préétabli par Dieu, soit à l'essence humaine pervertie par nature. Dans la mesure où selon les physiocrates l'ordre naturel est foncièrement bon, les maux sociaux que l'on constate dans l'histoire, telle la famine ou la pauvreté, ne peuvent pas être expliqués moyennant des arguments ontologiques. C'est pourquoi les physiocrates stipulent que la cause du mal doit être trouvée dans un mauvais usage de la liberté, qui introduit un dérèglement au sein de l'ordre. Compte tenu du fait que la conception physiocratique de la providence fait des gouvernements les premiers responsables de la bonne distribution des biens, la cause du mal ne peut pas être placée chez les individus, mais doit nécessairement se trouver chez les gouvernants. Par conséquent, la notion de liberté joue ici un rôle central, parce qu'elle permet aux physiocrates d'établir un critère d'imputation de responsabilité politique. C'est pourquoi elle doit être l'objet d'analyse du chapitre suivant.

Chapitre 3

La notion de liberté des physiocrates

« L'abondance excite les vertus et la misère les chasse »
Victor Riquetti Mirabeau¹

La notion physiocrate de liberté est matérialiste et d'ordre politique avant d'être morale. Il s'agit pour les physiocrates d'un concept charnière permettant d'articuler morale, politique et économie. Faire de la liberté une fonction enracinée dans le corps permet à Quesnay de déplacer la discussion de la liberté de la sphère morale vers celle de l'économie et de la politique. Les physiocrates effectuent ce déplacement en deux étapes. Par le biais de la notion de propriété et de justice distributive ils postulent tout d'abord un lien de causalité entre les conditions matérielles d'existence et la liberté, ce qui implique de placer le débat de la liberté dans la sphère politique et économique. Une fois l'analyse située dans cette sphère, ils mettent en évidence l'importance qu'il y a à aller au-delà de l'analyse de la distribution des biens pour se pencher sur la sphère de la production des richesses. Ce faisant, les physiocrates parviennent à montrer que les maux qui accablent la société ne peuvent pas être attribués ni à la nature humaine, ni à un dessein divin qui excéderait la raison humaine. Bien au contraire, ces maux, au rang desquels se trouvent la pauvreté, les disettes ou les famines, s'expliquent par l'introduction de dérèglements au sein d'un ordre naturel qui peut satisfaire les besoins de tous, à condition d'être respecté. La philosophie pratique des physiocrates parvient ainsi à attribuer la responsabilité des maux sociaux aux décisions humaines, plus concrètement aux gouvernements.

Nous devons donc examiner la notion physiocrate de liberté, parce qu'elle nous permet de comprendre la raison pour laquelle les physiocrates définissent leur théorie comme « la boussole du gouvernement des États »². En effet, les physiocrates ont témoigné de la manière dont les politiques mercantilistes et coloniales, encouragées par les gouvernements européens, furent à la base de dérèglements sociaux de leur temps. Les physiocrates ont souhaité d'interroger les gouvernements, pour leur démontrer que leurs politiques ne faisaient qu'introduire le désordre et creuser leur propre autodestruction. Pour cela, il leur a fallu dénaturiser ces maux sociaux et y trouver des

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. i.

explications politiques. En outre, les physiocrates se virent obligés de proposer une alternative quant au déroulement de l'histoire moderne européenne. La notion de liberté est à la base d'un tel projet critique, dans la mesure où elle permet de montrer, premièrement, que les bonnes mœurs présupposent une structure sociale qui assure les bonnes conditions d'existence de tous les membres de la société et, ensuite, que le premier responsable de mettre en place une telle structure est le gouvernement.

Dans les deux premiers chapitres de cette thèse, nous avons mis en lumière les rapports entre la pensée physiocratique et les traditions hippocratique et des Pères de l'Église. L'objectif de ces chapitres était de montrer le caractère non-dualiste de la pensée physiocrate, et sa divergence par rapport aux conceptions *iusnaturalistes* de la loi naturelle. Dans ce chapitre, nous approfondirons désormais la distance qui sépare la pensée moderne rationaliste de celle des physiocrates, et ce à partir de la notion de liberté. Dans la mesure où la grande majorité des interprètes des physiocrates font de ceux-ci des héritiers de philosophes empiristes ou de philosophes rationalistes, il nous a paru d'importance capitale d'expliquer les divergences qui les séparent de ces penseurs. La raison en est qu'une telle lecture permet alors d'ouvrir la voie à une interprétation de la physiocratie comme philosophie critique des fondements de la rationalité économique capitaliste. Elle permet en outre de montrer à quel point cette dimension critique a été occultée par l'histoire des idées.

Notre hypothèse de lecture soutient que Quesnay formule sa propre notion de liberté en montrant le rapport non contradictoire existant entre liberté et nécessité, et ce à travers une théorie qui vise trois objectifs. Le premier est d'introduire la contingence et, en ce sens, un principe de responsabilité dans la sphère humaine, pour ainsi contrecarrer les dangers moraux et politiques, implicites dans les conceptions déterministes de Hobbes et de Spinoza. Le deuxième objectif est de mettre en évidence que la liberté exige de l'être humain qu'il ajuste son agir avec un ordre qui le dépasse et qui se trouve inscrit dans le monde physique ou naturel. Dans ce processus, les physiocrates accordent un rôle fondamental au corps, notamment à travers de ce que nous avons décidé d'appeler un « sensualisme enraciné ». Enfin, il s'agit troisièmement de trouver une explication matérielle, historique et politique au mal moral et social. À l'encontre de perspectives fatalistes, Quesnay s'attache à montrer que le mal, qui prend par exemple la forme de la pauvreté ou de la disette, résulte d'une décision humaine, notamment de la décision des gouvernements. En conséquence, le mal n'est ni inévitable, ni nécessaire. Lorsqu'il accable la société, il est au contraire nécessaire de rétablir l'ordre afin de le contrecarrer.

Dans la première partie de ce chapitre, nous examinerons la notion de liberté de Quesnay, ce qui nous permettra de mettre en lumière son lien avec la tradition volontariste. Suite à cela, nous analyserons l'importance que Quesnay accorde aux conditions matérielles dans l'exercice de la liberté. Cette partie nous permettra de mettre en lumière le caractère décidément politique et matérialiste de la pensée physiocrate. Dans un troisième moment, nous expliqueront la notion du mal des physiocrates, son rapport et ses divergences avec la pensée de Saint Augustin. Finalement, nous nous attacherons à montrer l'écart qui sépare la pensée de Quesnay de celle d'auteurs modernes comme Leibniz, Spinoza et Malebranche.

3.1. La conception volontariste de la liberté chez Quesnay

Dans son article de 1765, intitulé *Droit naturel*, Quesnay définit la liberté comme « une faculté relative à des motifs excitants et surmontables, qui se contrebalancent et s'entre-faiblissent les uns les autres, et qui présentent des intérêts et des attraits opposés, que la raison plus ou moins éclairée, et plus ou moins préoccupée, examine et apprécie »³. Dans la mesure où Quesnay renvoie ici l'examen des possibilités à la raison, on pourrait croire qu'il est un rationaliste au même titre que des auteurs comme Malebranche, Leibniz ou que les représentants du *iusnaturalisme* moderne⁴. En effet, Quesnay, tout comme les philosophes rationalistes, définit la liberté comme la suspension du jugement⁵. Pourtant, faire du physiocrate un rationaliste conduit à ignorer la place qu'il accorde à la volonté, à l'attention et à l'expérience dans l'exercice de la liberté. De manière d'autant plus problématique, un tel jugement implique également de négliger la différence qui existe entre la notion de raison de Quesnay et celle des auteurs modernes. A l'encontre des interprétations contemporaines de la physiocratie⁶, qui considèrent que leur notion de liberté fait partie des conceptions rationalistes, nous pensons que celle-ci s'inscrit bien plutôt dans le sillage du volontarisme. Par ce terme nous entendons deux choses, suivant

³ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 369.

⁴ C'est, en effet, la thèse de Dupuy dans l'article déjà cité Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit. voir aussi : Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit.

⁵ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. ; Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit., p. 139.

⁶ Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit. ; Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. ; Akitero KUBOTA, « Quesnay, disciple de Malebranche », *François Quesnay et la physiocratie*.

en cela H. Arendt. D'une part, « la pierre de touche de l'acte libre [...] est toujours qu'on sait très bien qu'on aurait pu ne pas faire ce qu'on a fait »⁷. D'autre part, la volonté, en tant que faculté de vouloir et non-vouloir, est le principal organe de la liberté, et non l'intellect⁸.

Afin de mieux comprendre la position théorique de Quesnay, il est important de revenir sur deux textes dans lesquels il explique plus en détail cette notion, à savoir l'article *Évidence*, publié en 1756 dans l'*Encyclopédie*, et le troisième volume de *l'Essai physique de l'æconomie animale*, paru en 1747. Suivre ce cheminement permet alors de mettre en évidence quel rôle spécifique la raison et la volonté jouent dans l'exercice de la liberté, ainsi que les rapports que ces facultés entretiennent l'une avec l'autre chez Quesnay.

Dans *l'Essai physique de l'æconomie animale*, l'auteur français identifie quatre fonctions à l'œuvre dans l'exercice de la liberté, qui sont : **1) l'acquiescement** aux motifs qui « prédéterminent [l'âme] à vouloir quelque bien particulier sans la déterminer décidivement à se livrer à la jouissance de ce bien »⁹ ; **2) « l'acquiescement** aux motifs qui la portent à délibérer »¹⁰ ; **3) la délibération** entre les motifs qui ont attiré son attention¹¹ ; **3) le jugement** « par lequel l'âme apprécie les motifs qui peuvent la déterminer » et qui est « l'acte qui doit régler l'exercice de la liberté »¹² ; et enfin **4) la décision** qui est l'acte qui met fin à l'exercice de la liberté¹³. Parmi ces fonctions, « la délibération est la partie la plus essentielle »¹⁴. S'il en est ainsi, c'est que dans la délibération nous avons « le double pouvoir moral d'acquiescer ou de ne pas acquiescer décidivement à la même chose »¹⁵.

⁷ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, vol. II, Paris, Presses universitaires de France, 1981, trad. de Lucienne LOTRINGER, p. 41.

⁸ *Ibid.*, chap. 7, 10.

⁹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 351.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ « [L]'âme se rappelle toutes les connaissances qui peuvent l'éclairer dans ses recherches sur le parti qu'elle doit prendre, ou fur les moyens les plus convenables qu'elle doit choisir pour réussir » *Ibid.*, p. 352.

¹² *Ibid.*, p. 342-344. Quesnay d'écrire que « [c]ette opération de l'âme ne consiste pas seulement à affirmer ou à nier que l'on aperçoit ou ce que l'on n'aperçoit pas dans les sensations et dans les perceptions sensibles. [...] Le jugement exige l'exercice des facultés de l'esprit, c'est le terme ou le dernier acte de nos recherches par lequel notre âme s'assure avec exactitude de la vérité, et se rend ou acquiesce à son évidence. Pour parvenir à ce degré de connaissances elle combine, elle compare, elle estime, elle évalue les rapports, les propriétés, les qualités, les causes, les effets qu'elle veut connaître avec précision, elle pèse, et apprécie les motifs qui peuvent la déterminer à agir ou à ne pas agir » Quesnay, III :342-44

¹³ *Ibid.*, p. 355.

¹⁴ *Ibid.*, p. 352.

¹⁵ François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, p. 794. Et plus avant, Quesnay écrit : « Quand l'âme a plusieurs volontés indécises qui se contrarient, il faut qu'elle examine et qu'elle délibère ; or c'est dans le temps de la délibération qu'elle est réellement libre, qu'elle a indéterminément le double

La liberté est donc une opération qui nécessite que différentes facultés humaines soient mises en œuvre. Mais l'acte de délibération, compris comme « indéterminément le double pouvoir d'être décidée ou à se refuser ou à se livrer à une volonté indécise »¹⁶, fait de la volonté la principale des facultés. En effet, chez Quesnay, la volonté intellectuelle, en rendant possible le choix, engage toutes les autres facultés. Une telle spécificité indique déjà que la notion quesnaysienne de liberté s'inscrit dans une tradition volontariste. Au sein de cette tradition, la liberté est principalement comprise à la manière d'une tension qui se joue à l'intérieur de l'être humain, le faisant hésiter et le maintenant dans un état d'indécision qui ne peut en aucun cas être identifié à un état d'indifférence. Plus avant nous allons expliquer le rapport existant entre la notion de liberté de Quesnay et celle des Pères de l'Église. Pour l'instant, attachons-nous à examiner les conditions qui rendent possible la délibération, à savoir les motifs et l'intérêt. En effet, si la délibération est le noyau de la liberté, les motifs sont sa condition de possibilité et le jugement et la décision constituent son achèvement.

3.1.1. La relative détermination de la volonté. Des motifs qui rendent possible la liberté

Quesnay ne considère nullement la volonté comme une faculté abstraite et indéterminée. Pour lui, l'exercice de la liberté implique au contraire toujours d'examiner les possibilités qui nous intéressent et qui, en raison de l'importance qu'elles ont pour nous, mettent notre esprit en tension. De même, l'existence de motifs invincibles rend la liberté impossible. La liberté ne peut avoir lieu que dans l'espace intermédiaire entre ces deux extrêmes, lorsqu'elle a la possibilité de choisir entre un motif et l'autre. Penchons-nous sur les propos de Quesnay :

Que signifient ces mots *plus libres* ? signifient-ils [sic] plus arbitraire, c'est-à-dire plus indépendant des motifs qui agissent sur la volonté ? Non, car cette indépendance, si elle était entière, réduirait la volonté à l'état d'indifférence ; et, dans cet état, la liberté serait nulle : ce n'est donc pas dans ce sens qu'on peut dire *plus libre*. Ces mots peuvent encore moins se rapporter à l'état de la volonté subjuguée par des motifs invincibles. Ces deux extrêmes sont les termes qui limitent l'étendue de l'usage naturel de la liberté¹⁷.

pouvoir d'être décidée ou à se refuser ou à se livrer à une volonté indécise, puisqu'elle délibère effectivement, ou pour se refuser, ou pour se livrer décidément à cette volonté, selon les motifs qui la décideront après la délibération » *Ibid.*, p. 795.

¹⁶ François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 795.

¹⁷ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 369, n.p. 1. Aussi, dans le troisième tome de *l'Essai physique* Quesnay précise : « On s'est formé une idée si peu exacte de la liberté des hommes, qu'il semble que cette

Les motifs interviennent dans les deux premières étapes du processus de liberté que sont l'acquiescement à un bien qui attire l'attention de la volonté, et l'acquiescement aux motifs pour délibérer. Ici, l'âme n'est pas encore libre, car elle ne fait que donner son accord à des objets qui présentent un intérêt pour elle. Et pourtant, elle n'en est pas moins entièrement déterminée. Car ne se décidant pas encore à jouir d'un bien entièrement, elle ne fait que sélectionner les biens sur lesquels portera l'acte libre proprement dit.

En effet, « [d]épouiller la volonté de l'homme de toutes causes déterminantes, pour le rendre libre, c'est annuler la volonté ; car tout acte de la volonté est de vouloir une chose, qui elle-même détermine la volonté à vouloir »¹⁸. La volonté a pour condition de possibilité l'existence de *motifs*¹⁹, l'absence de ceux-ci entraînant l'annihilation de la liberté. Dieu lui-même se détermine librement d'après des motifs, « [o]n ne peut pas même supposer que l'Être tout-puissant, la sagesse suprême agisse librement sans motifs, ou sans raisons »²⁰. En conséquence, « [a]néantir les motifs, c'est anéantir la volonté même »²¹.

Les motifs affectifs et les motifs instructifs

Les motifs qui entrent en jeu dans la délibération peuvent être de deux types : instructifs ou affectifs. Les motifs instructifs « nous déterminent par les lumières de la raison²² », tandis que les motifs affectifs, que Quesnay les assimile à l'instinct²³, « nous déterminent par le sentiment actuel »²⁴. Les motifs instructifs et les sensations instructifs se caractérisent par le fait qu'ils « rappelle[nt] à chacun ses devoirs envers Dieu, envers soi-même, envers les autres »²⁵, alors que les motifs affectifs et les sensations affectifs

faculté ne consiste que dans le pouvoir d'agir, ou de ne pas agir dans un même cas, & dans les mêmes circonstances : Ainsi la liberté ne consisterait que dans le pouvoir que l'homme aurait de se déterminer uniquement par lui-même sans motifs & sans raison » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 349.

¹⁸ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 369, n.p. 1.

¹⁹ « [L]es motifs font naître [...] la volonté de l'âme » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 355.

²⁰ *Ibid.*, p. 349.

²¹ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 370, n.p. 1.

²² La raison est définie comme une faculté ayant une fonction aussi bien au niveau de la connaissance que de l'agir. Elle est « la capacité qu'ont les hommes à parvenir par le secours de leurs facultés intellectuelles à la connaissance du vrai dans leur jugement et au choix du meilleur dans leurs actions » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 312.

²³ François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 795.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 796.

font quant à eux basculer le sujet dans une sorte d'égoïsme qui l'amènent à vouloir satisfaire ses désirs immédiats sans tenir compte ni de ses devoirs ni donc du caractère nécessairement réciproque du bien moral.

Agir d'après les seuls motifs affectifs n'implique toutefois pas nécessairement de le faire en enfreignant la règle morale, lorsque celle-ci est considérée en termes objectifs. On peut se conduire objectivement bien, sans le vouloir pour autant, et sans être conscient qu'une telle attitude est la meilleure. Tel est le cas des individus qui se soumettent à la règle non pas parce qu'ils veulent le meilleur, mais parce qu'ils craignent l'infamie et les punitions rattachées à l'infraction de la règle. En réalité, il s'agit là de raisons égoïstes, mais elles peuvent exister, voire même être nécessaires au sein de la société²⁶.

Dans la mesure où tous deux proviennent des sensations²⁷, la différence entre les deux types de motifs n'est pas ontologique, mais d'ordre éthique. C'est que la liberté, chez Quesnay, n'est pas la sphère de l'individu isolé, mais de l'être humain en société. Il peut ainsi écrire que « [l]'homme ne doit pas se considérer lui seul dans l'exercice, et dans l'usage de la liberté ; il vit en société avec d'autres hommes qui ont comme lui des droits qu'il doit respecter »²⁸. La notion d'intérêt joue ici un rôle important dans la philosophie pratique des physiocrates.

L'intérêt prévenant et l'intérêt à prévoir

Le rapport établi par Quesnay entre les motifs et la liberté n'a pas pour objectif de réduire la volonté à des causes absolument déterminantes, car cela impliquerait la destruction de la liberté en tant que faculté du choix. L'être humain a la possibilité, grâce à la volonté, de résister tant à son instinct, qu'aux décrets de la raison. Le but de Quesnay est plutôt de mettre en évidence l'idée que la liberté porte sur des choses qui nous *intéressent*. C'est pourquoi il écrit que « [t]ous les motifs qui agissent sur l'âme, se

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Quesnay parle de « sensations affectives » et de « sensations instructives ». C'est là une conséquence de l'épistémologie quesnaysienne, qui accorde une importance fondamentale à la sensation et à l'expérience, sans pour autant être une épistémologiste empiriste. Citons ce passage qui montre bien le rapport qui existe entre morale et sensation : « Il en est de même de toutes les abstractions morales, telles sont les idées abstraites factices de bonheur, de malheur, de passions en général ; elles ne sont compréhensibles que par le secours des sensations affectives que nous avons éprouvées par l'usage des sens. Il en est de même encore de toutes les abstractions relatives, morales, ou physiques : telles sont la bonté, la clémence, la justice, la cruauté, l'estime, le mépris, l'aversion, l'amitié, la complaisance, la préférence, le plus, le moins, le meilleur, le pire, etc., car elles tiennent et se rapportent toutes à des objets corrélatifs sensibles. La bonté, par exemple, tient à ceux qui font du bien et se rapporte à ceux qui le reçoivent, et aux bienfaits qui sont les effets de la bonté. Or, tous ces objets ne sont connus que par les sensations, et c'est de ces objets mêmes que se tire l'idée abstraite factice de bonté en général » *Ibid.*, p. 777.

²⁸ François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 364.

réduisent à l'intérêt »²⁹. Par « intérêt » il entend « toute affection qui peut nous faire désirer légitimement ou illégitimement un bien naturel, ou un bien surnaturel »³⁰.

En lien direct avec la typologie des motifs, Quesnay différencie deux types d'intérêts, à savoir l'intérêt prévenant et l'intérêt à prévoir³¹. Le premier se caractérise par le fait que le motif se présente à l'esprit avec une telle intensité qu'il est ressenti comme un bien avant même qu'on y réfléchisse³². Le second, au contraire, « nous fait envisager un bien à venir dont nous pouvons obtenir la jouissance, et dont nous pourrions être privés, si nous nous fixions à celui qui nous intéresse actuellement »³³. On peut alors dire qu'à l'intérêt prévenant correspondent les motifs affectifs, tandis que l'intérêt à prévoir renvoie aux motifs instructifs. Il est aussi possible d'affirmer que là, où la notion de motif renvoie chez Quesnay à l'effet que produit l'expérience d'un objet chez le sujet, l'intérêt implique une opération d'évaluation du motif qui intègre la dimension temporelle.

Dans le premier chapitre de cette thèse nous avons vu la manière dont l'ontologie quesnaysienne restitue l'importance du corps. Cette idée revient dans la philosophie pratique du physiocrate à travers la notion de motif et d'intérêt. Ces notions permettent d'intégrer l'*expérience* comme partie intégrante de la liberté. L'expérience implique tout à la fois la perception sensorielle, le sentiment, la raison et les conditions matérielles effectives dans lesquelles se trouve le sujet. Dans la mesure où la liberté présuppose l'existence des motifs qui nous intéressent, et où ces motifs proviennent à leur tour des sensations, il est possible d'affirmer que l'exercice de la liberté renvoie toujours à l'expérience, c'est-à-dire à une dimension certes ancrée dans la réalité objective, mais qui est vécue par un sujet. Pourtant, ce n'est pas le sujet isolé qui pourrait déterminer arbitrairement ce qui est le meilleur.

Tout l'effort de Quesnay est de trouver un critère de justice matérielle à partir duquel il deviendrait possible de déterminer ce qui est le meilleur. Aussi, les distinctions proposées par Quesnay entre d'un côté le *motif affectif* et le *motif instructif*, et entre l'*intérêt prévenant* et l'*intérêt à prévoir* ou *raisonné* de l'autre, ont comme objectif de contrecarrer l'individualisme moral et politique, pour au lieu de cela montrer que le

²⁹ *Ibid.*, p. 313.

³⁰ *Ibid.*

³¹ « [L]a volonté est mue ordinairement par deux sortes d'intérêts ; par un intérêt prévenant, et par un intérêt à prévoir » *Ibid.*

³² L'intérêt prévenant « se présente de lui-même ; il affecte et occupe l'âme avant même elle pense à examiner ou à délibérer ; tels sont tous les sentiments actuels, et les appétits qui nous sollicitent à jouir d'un bien présent » *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 314.

véritable intérêt de l'humain ne peut jamais faire l'économie de l'intérêt de l'Autre. Enfin, l'intérêt raisonné et l'importance accordée à la *phusis* comme source de normativité contribuent à expliquer pourquoi les intérêts des êtres humains ne sont pas illimités, mais doivent trouver une régularité cyclique qui soit en conformité aux cycles agricoles.

L'originalité de la théorie de la liberté de Quesnay réside précisément dans le fait qu'elle va proposer l'impératif de la régénération de la terre, voire de l'agriculture, comme critère de justice. L'agriculture a cette particularité d'être une sphère qui est d'un côté matériel, vivante et transcendante à l'humain ; de l'autre côté, elle intègre l'intérêt humain, car elle fournit les moyens pour la subsistance de la société. Dès lors, les cycles naturels de la terre deviennent un guide pour le bon agir des gouvernements humains. En ce faisant, Quesnay déplace les réflexions sur la liberté de la sphère morale de l'individu isolé à la sphère politique de la société.

Les analyses sur la liberté deviendront alors la base qui permettra d'attribuer la responsabilité des maux sociaux aux gouvernements politiques. Or, il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'un critère matérielle et transsubjectif de justice, afin de dépasser l'égoïsme au moment d'exercer la liberté. Il faut en outre mettre en lumière l'intérêt qu'il y a de prendre en compte un tel critère. Pour ce faire, Quesnay introduit la perspective de la société, comme condition de possibilité de la formation de l'intérêt raisonné. Cette opération permettra au physiocrate d'introduire, au niveau du concept, le lien entre *le meilleur* (qui est un critère moral) d'un côté, et l'interdépendance entre les membres de la société (qui est un postulat d'ordre ontologique et anthropologique) de l'autre. C'est cela qui permet à Quesnay de construire sa pensée sur un pilier tout à fait différent de l'individu sur lequel se fonde la pensée libérale, à savoir l'individu, à la place duquel le lien social comme socle de sa propre théorie.

L'introduction de la perspective de la société et la formation de l'intérêt raisonné

On pourrait croire que, de l'avis des physiocrates, le choix serait individualiste et s'effectuerait de manière isolée, que ce soit pour se décider en faveur d'un bien agréable ou d'un bien meilleur. Mais, dans la perspective des physiocrates que de raisonner ainsi cela reviendrait à demeurer au niveau des motifs affectifs et de la volonté passive. Aussi, les physiocrates s'opposent à l'idée selon laquelle l'être humain est un être de désirs et de besoins illimités, et dont la satisfaction implique le mal des autres. Selon eux, la description du bonheur comme un accroissement perpétuel qui est inversement proportionnel à la souffrance des autres – idée qui se trouve chez Leibniz – est en effet

l'expression d'un « [c]ode affreux qui légitime toutes les horreurs »³⁴. Les physiocrates affirment au contraire que « le mal particulier est incompatible avec l'ordre »³⁵, une idée qui s'oppose également à la devise de Mandeville selon laquelle « les vices privés font les vertus publiques »³⁶. Il n'est donc guère naturel, et doit plutôt être lu comme le symptôme d'une pathologie sociale sur laquelle il faut agir. Les physiocrates situent l'origine de cette fausse idée du mal dans la philosophie de Hobbes, car celle-ci conçoit les intérêts particuliers comme s'entravant les uns les autres, et la nature comme incapable de pourvoir aux besoins de tous³⁷.

L'abbé Baudeau affirme que la seule manière de contredire l'illusion des modernes consiste à mettre en lumière d'autres notions d'ordre et de nature, ce qui conduira alors à transformer l'idée individualiste d'intérêt. De l'avis de Baudeau,

[il n'est qu'un seul moyen de renverser cette doctrine [...] ; il ne s'agit que de montrer évidemment l'existence d'un ordre physique, universel, immuable, institué par l'Auteur même de la Nature, qui concilie tous les intérêts des hommes réunis en sociétés, qui leur assure à tous des propriétés sans usurpation, un bonheur privé, qui n'est point le triste fruit du malheur d'autrui, mais au contraire un germe de félicité pour plusieurs³⁸.

Pour les physiocrates, l'ordre physique ou naturel contient tout ce qui est nécessaire pour le bonheur de tous, à condition toutefois de respecter sa logique. Sans la référence à cet ordre, « l'intérêt personnel est nécessairement aveugle, l'ignorance le rend exclusif, injuste et tyrannique »³⁹. En d'autres termes, la compréhension individualiste de l'intérêt résulte de l'ignorance de l'ordre, car « [p]artout où cet *ordre* unique reste inconnu, l'intérêt personnel est nécessairement aveugle, l'ignorance le rend exclusif, injuste et tyrannique »⁴⁰. Et Baudeau de conclure que « dès que l'homme a une fois acquis la

³⁴ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, 1767, p. 112.

³⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xix.

³⁶ Bernard de MANDEVILLE, *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1990, trad. de Lucien CARRIVE, Paulette CARRIVE.

³⁷ « L'intérêt personnel, l'utilité particulière, l'amour du bien, l'aversion du mal, le soin enfin de sa conservation et de son bonheur, est le *motif naturel* des actions humaines : voilà le premier principe de Carnéade, de Hobbes et de leurs semblables ; mais il est visible, disent-ils, dans toutes vos *sociétés*, que l'intérêt personnel des uns se trouve en opposition avec celui des autres, que l'*utilité* particulière est en même-temps un détriment particulier, que le bonheur de ceux-ci fait le malheur de ceux-là ; que l'autorité suppose l'asservissement, que l'opulence n'est formée qu'aux dépens de la pauvreté : qu'il faut donc nécessairement être maître ou esclave » Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 112.

³⁸ *Ibid.*, p. 113-114.

³⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁰ *Ibid.*

connaissance de l'ordre social, qui réunit tous les intérêts, le sien est éclairé, juste et bienfaisant »⁴¹. Dès lors, il est nécessaire d'inclure tant la perspective de la société, car c'est elle qui constitue l'essence humaine, que les cycles de la nature auxquels l'humain appartient.

L'ordre naturel demande d'entamer la réflexion sur l'intérêt en partant de la société, dans la mesure où l'idée de l'être humain isolé n'est qu'une chimère. Dès son enfance, cet être humain a besoin *a minima* de sa mère ou de son père pour subsister⁴². Cela nous indique que l'ordre naturel est un « ordre de dépendance, de justice, de devoirs, de sureté, de secours réciproques »⁴³. La sociabilité humaine fait donc partie de l'essence humaine, de telle sorte que partir de la sphère sociale est une condition *sine qua non* pour un juste usage de la liberté. Une telle perspective est la seule capable de nous éclairer sur nos véritables intérêts, et de nous montrer que le droit de chacun implique en retour des devoirs envers les autres. Grâce à cette perspective, l'être humain peut dépasser les motifs affectifs pour rencontrer les motifs instructifs, ces derniers impliquant une dimension éthique et politique.

Prendre pour point de départ la sociabilité en tant que caractéristique essentielle de l'être humain, cela revient à changer les fondements pour penser la morale et la politique. Quesnay en est bel et bien conscient. Ainsi, il indique que la première des conséquences est l'existence d'un ordre de justice naturel, voire non-conventionnel, qui est un ordre d'entre-aide et d'interdépendance⁴⁴. Cet ordre de justice est déterminé par les besoins de se conserver de chacun. Du point de vue des physiocrates, on ne doit pas entendre par cela le minimum pour survivre biologiquement, mais comme un bien-être⁴⁵. La seconde conséquence est l'importance du bien-être d'autrui, dans la mesure où elle est comprise comme nécessaire à la conservation de soi. En effet, selon Quesnay, « [t]out homme est chargé de sa conservation sous peine de souffrance, et il souffre seul quand il manque ce

⁴¹ Nicolas BAUDEAU, « Droit Naturel », dans *Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, op. cit., p. 115.

⁴² François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 364-365, 371-372.

⁴³ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Voilà pourquoi Baudeau comprend comme synonymes les termes « conservation » et « bien-être ». Nicolas BAUDEAU, « Droit Naturel », dans *Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, op. cit., p. 119. De son côté, Mirabeau écrit que c'est seulement dans des conditions d'abondance que la bonne volonté peut avoir lieu. En effet, nous lisons dans sa *Philosophie rurale* que « [l']abondance excite les vertus et la misère les chasse » Mirabeau, *Philosophie rurale*, 86.

devoir envers lui-même, ce qui l'oblige à le remplir préalablement à tout autre »⁴⁶. C'est pourquoi Quesnay considère que l'interdépendance et la coopération forment la base de la liberté.

Partir de la perspective de la société dans l'établissement de l'intérêt devient alors une exigence d'ordre épistémologique. Car dans la conception physiocratique, la connaissance ne se produit pas sous la forme d'un processus purement méditatif. Elle nécessite de l'expérience, qui est nécessairement insérée dans la société. Contre la philosophie hobbesienne, les physiocrates considèrent ainsi que la société n'est pas un simple conglomerat d'intérêts individuels, dans lequel les intérêts des uns représenteraient des entraves ou des limites aux intérêts des autres. Pour eux, l'intérêt de la société est au contraire celui des particuliers qui opèrent de manière harmonieuse, car les biens des uns engendrent les biens des autres, et que le bien de l'ensemble de la société génère le bien de chacun. Autant dire que la morale n'est pas une simple affaire d'instincts passifs, mais que certains intérêts doivent être raisonnés⁴⁷. L'intérêt raisonné est celui qui est guidé par des règles morales qui excèdent le domaine purement subjectif. Or, l'être humain n'est pas seulement un être social par essence, il est aussi un être qui appartient à la nature. Il en résulte que l'intérêt raisonné doit, en conséquence, prendre en compte la normativité inscrite dans la *phusis*⁴⁸.

La régularité de l'intérêt à l'encontre de l'accroissement illimité

L'intérêt raisonné ne peut pas être celui qui vise à accroître le plaisir ou le bonheur de manière illimitée, dans la mesure où l'ordre physique est cyclique. En outre, cet intérêt peut sans aucun doute varier aussi bien sur un axe temporel que sur un axe géographique. Sur l'axe temporel par exemple, les intérêts des sociétés de la cueillette ne sont pas les mêmes à ceux ayant développés l'agriculture (modèles de sociétés que les physiocrates décrivent tous deux en termes d'évolution historique). Au sein même des sociétés agricoles, les motifs changent et peuvent varier suivant l'élargissement de la régénération de richesses matérielles. Sur l'axe géographique, l'hétérogénéité des territoires détermine les besoins et les moyens nécessaires au bien-vivre. Mais la variation et l'accroissement

⁴⁶ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 371-372.

⁴⁷ Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 106.

⁴⁸ Dupont DE NEMOURS, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates : quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 22 ; Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xvi, xvii.

des intérêts doivent dans les deux cas être bornés et subordonnés à celui des productions matérielles provenant de la terre. Cela implique que la croissance n'est pas progressive et illimitée, car la nature effectue toujours une sorte d'éternel retour du même⁴⁹, dans l'ontologie physiocrate tout comme dans leur conception des processus naturels⁵⁰.

Les principes à la base de la production des richesses ne sont pas ceux de la création et de la nouveauté, principes nécessaires pour affirmer un développement croissant, mais bien ceux de l'équilibre et de la régularité⁵¹. Cela explique pourquoi la mathématisation de l'ordre social que Quesnay effectue dans le *Tableau économique*, a recours à l'arithmétique la plus classique. C'est qu'elle exprime un cycle régulier devant servir de modèle, sans crises, ni sauts qui désigneraient une progression infinie. Le *Tableau* montre, donc, l'écart qui existe par rapport aux conceptions métaphysiques, morales et mathématiques reposant sur l'idée de progrès, qui étaient fort connues à l'époque des physiocrates. Plus avant, nous allons voir dans quelle mesure la conception de l'intérêt des physiocrates s'oppose à la philosophie pratique de Leibniz. À la différence de la pensée pratique physiocratique basée sur une notion cyclique du monde, la pensée de Leibniz est fondée sur l'idée de progrès. Aussi, là où pour les physiocrates le bien dans la société doit harmoniser les intérêts de chacun de ses membres, le bonheur des uns est conçu chez Leibniz comme étant inversement proportionnel à la souffrance des autres.

Mais d'affirmer que la volonté est toujours déterminée par des motifs ne revient-il pas à dire que celle-ci n'est pas libre ? Quesnay répondrait à cette question par la négative, car le fait d'affirmer que la volonté est toujours déterminée par des motifs qu'elle ne crée pas de manière indépendante ne revient pas à déclarer que ces motifs la déterminent de manière absolue et nécessaire. S'il en est ainsi, c'est que la volonté a une puissance qui consiste à *détourner l'attention* de la vivacité exercée par les motifs présents, vers d'autres motifs qui peuvent être moins actuels. Le pouvoir de détourner l'attention est précisément l'élément propre à la volonté.

⁴⁹ Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, *op. cit.*

⁵⁰ Par « processus naturel », nous entendons le processus qui rend possible la régénération des vivants. Nous préférons employer ce terme au lieu de « processus *biologique* », car la notion de biologie fait penser à une vie dépouillée de tout contenu moral et politique, réduite à ce qu'Agamben appelle la vie nue. Or nous avons vu tout au long de cette thèse, et notamment dans le premier chapitre, que la *phusis* dans son intégralité a pour les physiocrates un contenu moral et politique, que l'être humain doit apprendre à lire.

⁵¹ « Une nation ne subsiste que par une consommation et une reproduction perpétuelle ; les richesses qui entretiennent l'existence d'une nation ne consistent que dans la reproduction perpétuelle » François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908, p. 145 ; Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 61.

3.1.2. Liberté, volonté et attention

Dans le sillage de la tradition chrétienne prémoderne, Quesnay distingue deux dimensions de la volonté, à savoir la volonté sensitive ou passive et celle intellectuelle ou active. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la distinction entre ces deux types de volonté n'implique ni un dualisme ontologique, ni une survalorisation de la volonté intellectuelle au détriment de la volonté sensitive. Ces deux dimensions renvoient bien plutôt à l'expérience, cette dernière ne pouvant prendre son essor autrement que de la matérialité du corps. Pour Quesnay, « l'organisation du corps est la cause conditionnelle ou instrumentale des sensations ; et les sensations sont les motifs ou les causes déterminantes de la raison et de la volonté décisive »⁵². Une telle distinction a en réalité pour objectif de fournir une explication à l'action morale, qui ne la réduise pas au pur instinct, sans pour autant tomber dans la position contraire qui expliquerait la liberté à partir de la seule raison.

Quesnay définit la volonté sensitive ou passive dans les termes suivants :

Nous concevons qu'un être purement sensitif peut avoir une volonté ; parce que les sentiments qui l'affectent lui sont ou agréables ou indifférents ou désagréables ; il peut donc agréer ou acquiescer avec satisfaction à ceux qui lui sont agréables ; dédaigner ceux qui lui sont indifférents, et avoir de l'aversion pour ceux qui lui sont désagréables [...]. En un mot, ce ne sont que les sensations elles-mêmes qui mettent l'être sensitif dans différents états de bonheur, ou de malheur ou d'indifférence⁵³.

La volonté sensitive est coextensive à tous les animaux. Dans le cas des animaux non-humains, leurs « différentes sensations concourent à régler leur volonté »⁵⁴, c'est la raison pour laquelle « on ne doit point être surpris de l'industrie du castor, de la ruse du renard, de la docilité du chien, de la prudence du serpent, etc. »⁵⁵. En ce sens, les animaux sont dotés de connaissances, mais à la différence des êtres humains, ils ne peuvent ni faire varier, ni choisir les moyens pour aboutir à leur fin, et encore moins changer le but à atteindre. De même, ils éprouvent des sentiments, mais sont néanmoins tournés vers le

⁵² François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 793. Quesnay explique ainsi la différence existante entre l'enfant et l'adulte à partir du peu d'expériences du premier. Celles-ci constituent la base à partir de laquelle les facultés intellectuelles s'exercent, ce qui comprend aussi la volonté : « Les hommes à la vérité donnent peu de marques d'intelligence, dans les premiers temps de leur vie ; mais ce défaut ne doit pas être attribué à une imperfection de leurs facultés intellectuelles, mais seulement à la privation de sensations et de perceptions qu'ils n'ont pas encore reçues, et par lesquelles ils acquièrent ces connaissances générales, et particulières, sur lesquelles s'exercent les facultés intellectuelles, et qui sont nécessaires pour régler la volonté, et pour délibérer » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 311.

⁵³ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 301.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 305-306.

⁵⁵ *Ibid.*

moment présent et guidés pas l'instinct, à la différence de l'être humain, qui peut librement détourner son attention vers le passé ou le futur, et ainsi éveiller d'autres sentiments⁵⁶.

Si l'être humain ne disposait que d'une volonté sensitive, il agirait comme les animaux, suivant en cela toujours les fins attachées à l'ordre physique qui est rationnel. Le critère du plaisir et du déplaisir serait donc suffisant pour guider son agir. Or, pour une raison que l'être humain ne peut pas connaître, Dieu a décidé de lui accorder la liberté. Cela doit permettre à l'être humain de choisir les moyens pour parvenir à une fin qui lui a auparavant été octroyée par Dieu, mais aussi de se fixer un but à suivre. Cela ouvre simultanément la possibilité que l'être humain se détourne du véritable bien. Il s'agit donc là d'un pur don accordé à l'être humain de la part de son créateur, et qui sert au même temps d'explication pour la tragédie humaine. Celle-ci réside dans le fait que l'être humain peut parvenir à se complaire dans le mal, c'est-à-dire à aimer ce qui le détruit. La volonté sensitive suffit aux animaux pour suivre l'ordre. Mais elle peut conduire l'être humain à sa défaite, si elle n'est pas dirigée par un bon exercice de la volonté intellectuelle. Voilà pourquoi Quesnay déclare que si tous les animaux « avaient effectivement eu la raison, et la liberté, et qu'[ils] en eussent usé comme font les hommes, les désordres, la cruauté, et la dévastation auraient été énormes sur la surface de la Terre »⁵⁷.

Par conséquent, la différence entre l'être humain et le reste du monde animal ne réside pas dans la capacité de l'humain à être doté de connaissances ou de sentiments, car tous deux ont ces facultés. La seule distinction provient ici des différents degrés auxquels ils possèdent ces dernières. Dès lors, il faut trouver l'explication de ce pouvoir de se détourner des véritables biens dans une autre faculté qui serait purement humaine (car les autres animaux agissent toujours en accord avec l'ordre), faculté qui doit en même temps rendre compte de la délectation éprouvée par l'être humain lorsqu'il opte pour ce qui s'avère être en réalité un mal. Quesnay trouve cette explication dans la volonté active. Celle-ci n'est pas une faculté qui divergeant entièrement de la volonté sensitive, partagée avec tous les autres animaux, mais constitue plutôt une dimension supplémentaire.

⁵⁶ « Les bêtes sont donc poussées par leurs appétits, conduites par leur instinct et assujetties en même temps à diverses sensations et perceptions sensibles qui forment une ensemble de sentiments, et de connaissances, lequel règle leur volonté et leurs actions, et leur tient lieu de raison, et de liberté, pour satisfaire à leur penchant, et à leur besoins » *Ibid.*, p. 310.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 193. Notons la similitude avec Clément d'Alexandrie qui écrit : « Pour être moral, l'homme n'a qu'à 'se soumettre au logos auquel toutes les bêtes sont soumises déjà » Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 251.

La volonté intellectuelle ou active est décrite par Quesnay de la manière suivante :

[L'âme] est capable d'une force d'intention ou de désir, par laquelle elle est décidée, ou par laquelle elle se décide, non seulement comme les bêtes, à jouir d'un bien connu, ou à employer pour parvenir à cette jouissance, des moyens qui lui sont indiqués par des sensations actuelles ; mais encore à faire de longues recherches, ou un profond examen pour parvenir à la connaissance d'un bien meilleur, ou de moyens plus avantageux qui ne lui sont pas connus actuellement par ses sensations présentes⁵⁸.

La volonté active nécessite l'exercice de la raison, cette dernière n'étant pas autre chose que « la capacité qu'ont les hommes à parvenir, par le secours de leurs facultés intellectuelles, à la connaissance du vrai dans leur jugement, et au choix du meilleur dans leurs actions »⁵⁹. Or, cette volonté doit pour ce faire activer sa capacité de détourner son attention d'un motif à l'autre, ou du moment présent au moment futur. Voyons en quoi consiste un tel pouvoir, selon Quesnay.

La volonté comme pouvoir de détourner l'attention

D'après Quesnay, le véritable pouvoir de la volonté se trouve dans la capacité qu'elle a de détourner *l'attention* d'un motif vers un autre, en se déplaçant sur l'axe temporel, pour ainsi choisir le meilleur :

[La volonté] exécute de différente manière de semblables desseins qu'elle se forme en différents temps, selon ses différents goûts ou ses différentes vues ; elle accroît son habileté, ses talents, sa science, par l'exercice libre, et par la répétition des mêmes opérations ; elle peut tourner ses vues de tous côtés avec une puissance égale pour parvenir aux fins qu'elle se propose⁶⁰.

Par « attention », Quesnay entend « une action organique qui s'exerce selon notre volonté sur le *sensorium commune* et par laquelle nous pouvons recevoir et retenir les idées dont nous avons besoin »⁶¹. L'attention est dirigée par la volonté, qui est une faculté de l'âme, mais qui n'est pas détachée du corps⁶². En ce sens, la volonté a une dimension somatique.

⁵⁸ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 302.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 312.

⁶⁰ Nous soulignons. *Ibid.*, p. 307.

⁶¹ *Ibid.*, p. 316. Par « *sensorium commune* », Quesnay entend l'endroit de l'âme où se réunissent, où « confluent » toutes les « espèces impresses », c'est-à-dire « toutes les sensations que nous recevons d'un objet » par nos sens et qui sont la cause de nos idées (*Ibid.*, p. 196.). Il y a chez Quesnay une sorte de retour au réalisme ancien, car il défend l'idée d'après laquelle toutes nos idées viennent de la perception, et ont, par conséquent, un fondement dans la réalité, de telle sorte que ce n'est pas l'entendement qui les crée. Quesnay vise ainsi à s'écarter de Locke et à affirmer que les idées d'ordre, de bonheur ou de mal ne sont pas des constructions de l'entendement à partir des sensations, mais qu'elles ont un corrélat effectif dans la réalité. Pour la critique à Locke voir : *Ibid.*, p. 249-250.

⁶² « [N]ous ne pouvons donc avoir aucune idée intuitive de toutes ces causes, ni même de la puissance motrice, mais seulement de simples notions qui nous sont révélées avec évidence par nos idées indicatives,

L'attention a deux fonctions. Tout d'abord, elle relie les sens aux objets extérieurs pour que les idées puissent ainsi se former. Ensuite, l'attention travaille sur la mémoire et la raison⁶³. D'après Quesnay, « ce n'est que par l'attention que notre âme peut se fixer à une idée pour l'examiner, et qu'elle peut par conséquent diriger, et fixer l'*espèce impressée* qui lui cause cette idée, et qui continue d'agir sur elle pendant le temps qu'elle le désire »⁶⁴. De manière générale, l'attention a une fonction unificatrice, car elle établit la médiation entre la volonté et la perception, ainsi qu'entre la volonté et la raison. Il en résulte que l'attention joue un rôle fondamental aussi bien dans le processus de connaissance que dans celui de la liberté, qui à son tour présuppose des connaissances.

Lorsque l'attention réussit à se détourner des motifs actuels pour se pencher sur d'autres motifs qu'elle avait auparavant connus par le biais de l'expérience, l'âme parvient à faire naître de nouveaux motifs qui, tout en étant moins actuels, représentent toutefois un bien meilleur. De cette façon, l'âme est amenée à changer « l'état et la puissance de tous ces motifs en les examinant, en les comparant, en les appréciant, et en les réduisant à leur juste valeur »⁶⁵. À partir de ce moment, elle peut commencer à délibérer et à juger pour enfin se décider. Cela veut dire que le véritable pouvoir de l'être humain ne consiste pas à créer des idées à partir de la seule force de son esprit, mais à « changer, modifier, suspendre, accélérer la direction naturelle du mouvement des esprits par lequel s'exécutent ces déterminations »⁶⁶.

À cet égard, il est fondamental de souligner la nature corporelle de l'attention que Quesnay décrit comme une « action organique »⁶⁷. Selon lui, on en trouve la preuve dans le fait que « l'exercice de l'attention nous est pénible et qu'il nous fatigue comme fait l'exercice de toute autre action organique du corps »⁶⁸. Toutefois, elle est dirigée par la volonté qui est une faculté de l'âme. Faut-il voir ici une contradiction ? Si l'on prend en compte la définition quesnaysienne du corps⁶⁹, qui désigne une seule et même substance composée de matière et de forme, il convient de répondre par la négative à cette question. L'attention est la dimension somatique de la volonté, elle rend possible le passage de la

c'est-à-dire, par nos sensations » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 195.

⁶³ Grâce à l'attention, l'âme peut « affaiblir, retenir, faire disparaître, et faire renaître quand elle veut les sensations, et les perceptions que lui rappellent la mémoire, et l'imagination » *Ibid.*, p. 194.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 316.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 358.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Voir le premier chapitre de cette thèse.

raison subjective (logé chez l'être humain) à celle universelle (inscrite dans la *phusis*) par son biais.

L'attention constitue donc la différence spécifique de l'être humain. L'animal, tout comme l'être humain, éprouve des sentiments et peut avoir des connaissances. Pour ce qui est des animaux, les sensations leur procurent des sentiments et leur permettent d'avoir des connaissances qui leur indiquent ce qui est le mieux pour eux et les préviennent de ce qui est nuisible. Leurs sentiments constituent ainsi la raison de leurs déterminations. Pourtant, à la différence de l'être humain, l'animal ne peut pas détourner volontairement son attention de ce qu'il éprouve comme agréable⁷⁰. C'est donc le pouvoir de diriger l'attention qui rend possible la délibération et le choix, et qui constitue la différence entre l'être humain et l'animal. Insistons de nouveau sur le fait que, pour Quesnay, l'attention est une action organique, de telle sorte que la différence entre l'être humain et l'animal ne passe pas par un détachement de l'ordre naturel mais se joue dans une différence sur la manière de se rapporter à celui-ci.

Sans aucun doute, l'âme est interpellée par les motifs. Mais à la différence des philosophes qui affirment que ces motifs la déterminent de manière nécessaire, Quesnay considère que l'attention nous permet de contourner la force que certains motifs exercent sur notre volonté. En détournant son attention vers des motifs qui nous avaient jadis affectés et qui peuvent être ressentis de nouveau comme s'ils étaient actuels, l'attention nous permet de mieux juger : « [l]'âme n'est donc pas alors simplement déterminée par des causes purement physiques et extrinsèques, mais encore par un concours d'opérations qui lui sont propres, et qui changent tout le mécanisme des impulsions physiques qui nous préviennent »⁷¹. Suscitée par la volonté et non par la simple raison, l'attention rend possible la suspension du jugement pour examiner les motifs. Une fois qu'il a délibéré, l'être humain choisit et se détermine ainsi à travers l'action.

⁷⁰ « Mais de quelle utilité seraient les sensations des bêtes, si leurs déterminations étaient purement mécaniques, elles leur donnent la connaissance des objets qui les environnent ; elles leur rendent ces objets agréables ou désagréables, selon qu'elles en sont affectées, ou qu'ils leur sont utiles ou nuisibles ; elles les portent à consentir avec connaissance, à toutes les déterminations qui les font approcher de ceux qui leur plaisent ou qui les éloignent de ceux qui leur déplaisent : ainsi elles trouveraient dans leurs sentiments mêmes, les raisons de leurs déterminations, de manière que ces déterminations leur seraient toujours agréables, et comme volontaires, et libres : mais l'Auteur de la Nature aurait borné là, par des raisons qui nous sont inconnues, l'usage de leurs sensations, et de leurs connaissances ; nous apercevons seulement, que si elles avoient effectivement eu la raison, et la liberté, et qu'elles en eussent usé comme font les hommes les désordres, la cruauté, et la dévastation, auraient été énormes sur la surface de la Terre » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 193.

⁷¹ *Ibid.*, p. 358.

L'importance accordée à l'attention dans l'exercice de la liberté n'est pas une originalité physiocratique. Avant Quesnay, Leibniz déjà avait développé une théorie de la liberté faisant de cette fonction la condition de possibilité de la liberté. Or, à la différence de Quesnay, le philosophe de Leipzig rattacha l'attention à l'entendement et non à la volonté. De plus, il n'établit pas de connexion de droit entre celui-ci et le monde physique, comme le font les physiocrates. Nous devons donc chercher les origines de la conception physiocratique de la liberté ailleurs. Il faut en effet revenir à Saint Augustin, qui avait fait de l'attention une fonction de la volonté, pour trouver une conception comparable à celle des physiocrates. À cet égard, Quesnay se trouve donc plus proche de cette conception prémoderne de la volonté. Néanmoins, il introduit une dimension matérialiste qui l'empêche de voir la liberté comme un état intérieur de l'âme, idée récurrente chez Augustin. Nous allons y revenir⁷².

Grâce à ses facultés intellectuelles, l'être humain peut acquérir des connaissances qui sont pour la volonté des motifs qui la rendent *déterminable* et non pas nécessairement déterminée⁷³. La spécificité de la volonté intellectuelle réside, donc, dans l'opération réflexive qui lui est propre, le détournement de l'attention, et qui conduit le sujet à contrebalancer des possibles d'après un critère qui n'est pas celui du plus grand plaisir, mais du meilleur. C'est pourquoi dorénavant nous devons expliquer en quoi consiste la différence entre l'agréable et le meilleur chez Quesnay.

3.1.3. Préférer le meilleur à l'agréable

La différence établie par Quesnay entre l'agréable et le meilleur indique clairement qu'il s'agit là de critères de natures hétérogènes. Ils engagent deux types de rationalités distinctes et font de la liberté une affaire qui ne peut pas être réduite ni à la seule sensibilité, comme le font les sensualistes écossais, ni à la simple raison, comme chez les rationalistes. L'agréable est un critère quantitatif, qui implique une raison instrumentale et une forme de liberté (Quesnay parle de « liberté animale ») mais pas la plus aboutie. Le « meilleur » quant à lui est un critère qualitatif, qui implique une raison qui intègre la perspective de la société et nécessite l'exercice de la liberté purement humaine (que Quesnay appelle la « liberté d'intelligence »). Leurs natures différentes sont attestées par

⁷² Voir la section de ce chapitre intitulée « Les origines antiques de la liberté des physiocrates ».

⁷³ « L'homme naît avec une *raison* qui n'est que la *faculté d'acquérir des connaissances* ; avec une *liberté*, c'est-à-dire déterminable en toutes ses actions réfléchies, par les divers motifs que la raison lui présente, et ces motifs font des *biens* pour lesquels la nature lui donne de l'attrait, ou des maux pour lesquels il ressent de l'*aversion* » Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 114.

le fait que la tension morale se produit lorsqu'un objet qui est meilleur nous affecte en même temps que nous sommes attirés par un autre objet qui est plus agréable. Quesnay explique en effet que :

Lorsqu'il suffit pour notre intérêt de parvenir à la connaissance du meilleur, il nous est facile de nous décider régulièrement ; mais quand notre intérêt est partagé entre deux objets dont l'un est meilleur, et l'autre plus agréable, et surtout quand le plus agréable nous affecte plus que le meilleur, nous nous décidons souvent, même avec connaissance, à notre désavantage ; mais ordinairement notre âme se trompe alors elle-même librement⁷⁴.

Chez Quesnay, un plus grand plaisir n'est pas simplement identifiable à ce qui est meilleur. Pourtant, le meilleur n'est pas l'opposé du sensible ou de l'agréable. Sa spécificité se trouve plutôt dans le dépassement d'un individualisme qui, à tort, voit dans les biens des autres des empêchements à son propre bien, ou du moins un appauvrissement de celui-ci. En ce sens, le meilleur implique et nécessite que l'intérêt soit raisonné. Pour ce faire, la volonté active a la capacité de mettre en œuvre son pouvoir de déplacer l'attention vers un autre motif ou vers le futur.

Mais quel est le contenu spécifique du « meilleur » chez les physiocrates ? C'est en effet bien la subsistance humaine, sa multiplication et sa perpétuation. Ces trois éléments sont déduits de la nature, où se trouve le fondement de la morale humaine. Selon Baudeau,

[I]a subsistance, la multiplication, la perpétuité de l'espèce humaine sur la terre, voilà le but de la nature ; le *bien-être* général et particulier, voilà le moyen fondamental ; l'*ordre physique* évidemment le plus propre à les assurer, voilà le système général, unique, indivisible : tout ce qu'il prescrit est *bien*, tout ce qu'il réprouve est *mal*. Toute action raisonnée est plus ou moins *bonne*, à proportion qu'elle contribue au maintien de l'*ordre*⁷⁵.

L'ordre naturel contient à la fois le critère de l'action juste et les moyens pour les réaliser. Dans la mesure où il fournit le nécessaire à la subsistance, il constitue un critère matériel de justice. Ce critère de justice implique l'étalement dans la durée et la régénération, car la perpétuité des sociétés humaines devient possible seulement grâce à l'ordre naturel. Le critère de la morale ne peut provenir de l'instinct humain, ni de sa simple raison, mais doit se rapporter à quelque chose de plus important : à savoir à l'ordre de la *phusis*. La rationalité de la *phusis* à son tour est d'origine divin et intègre la constitution corporelle de l'être humain.

Cela revient à affirmer que l'être humain doit confronter ses actions à l'état dans lequel se trouve l'ordre naturel. Lorsque l'ordre naturel se régénère et par là-même la

⁷⁴ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 354.

⁷⁵ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'Histoire du Droit Naturel. Critique de la seconde partie », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 187.

communauté humaine, une action peut être qualifiée de bonne. Ainsi, la sensibilité doit être guidée par la volonté intellectuelle (et donc aussi par la raison), au risque de constituer un désir aveugle qui se satisfait en se coupant du monde. La volonté intellectuelle quant à elle doit s'arracher à la pure individualité, pour se décentrer jusqu'à la nature dans laquelle elle trouve le critère de justice. Pour ce faire, l'ordre naturel procure à l'être humain des moyens pour connaître l'ordre et parachever une telle fin. Parmi ces moyens figurent, certes, la sensibilité et donc le plaisir et la douleur. Mais l'ordre a en outre également accordé à l'être humain la raison et la volonté *active*, facultés qui ne se conforment pas, toutes deux, avec ce qui produit un grand plaisir au moment présent, mais qui visent le meilleur. C'est cette manière de comprendre le rôle de la sensation dans le processus de la connaissance et de la délibération que nous avons décidé d'appeler un « sensualisme enraciné », lequel ne doit pas être confondu avec le sensualisme des auteurs écossais.

Le « sensualisme enraciné » physiocrate comme critique du sensualisme écossais

En introduisant la distinction entre l'agréable et le meilleur, Quesnay et ses disciples visent à s'écarter de la position sensualiste soutenue par Hutcheson et Shaftesbury, tout en accordant une place centrale à la sensation. En effet, les physiocrates s'accordent avec l'idée sensualiste d'ordre épistémologique et moral selon laquelle la connaissance n'est pas exclusivement une affaire de la raison, dans la mesure où elle met en œuvre les sensations physiques et les sentiments, en fusionnant les expériences et les émotions⁷⁶. L'élément qui pose toutefois problème dans cette doctrine, est que celle-ci considère le plaisir et la douleur comme des principes de la liberté, ce qui signifie de réduire le moral au pur instinct, et de faire d'une faculté subjective le critère de la morale.

⁷⁶ Jessica RISKIN, « The « Spirit of System » and the Fortunes of Physiocracy », dans Margaret SCHABAS et Neil DE MARCHI (éds.), *Oeconomies in the Age of Newton*, op. cit., p. 43. Dans ce livre, Riskin formule l'hypothèse intéressante que les physiocrates s'opposent aussi bien au rationalisme cartésien, qu'à l'empirisme de Locke et de Hume, tout en reprenant les thèses sensualistes des philosophes écossais. Nous ne sommes que partiellement d'accord avec Riskin. En effet, en dépit du fait qu'il y a chez les physiocrates ce que Riskin elle-même appelle une sorte d'« empirisme sentimental », le véritable fondement de la moralité se trouve pour les physiocrates dans le monde naturel, plutôt que dans ce que les Écossais appelaient le « sens moral ». Le problème d'une telle notion est qu'elle renvoie à la sphère exclusive du sujet. Or il nous semble plutôt que le monde de la nature a un contenu moral qui intéresse l'être humain, et que leur relation est de continuité et non d'opposition. C'est cela qui explique l'importance accordée aux sensations et donc au corps, à l'agriculture et à l'alimentation. Pourtant, ce rapport n'est ni automatique, ni instinctuel. Par la liberté qui est sienne, l'être humain peut se détourner de cet ordre. À travers l'habitude, il peut alors commencer à éprouver du plaisir pour ce qui va à son encontre, et donc aussi à l'encontre de l'ordre naturel. C'est pourquoi la raison doit s'unir au sentiment et aux sensations pour différencier les bonnes des mauvaises passions. Mais ce critère reste toujours transcendant à l'individu et à ses facultés subjectives, car son guide premier demeure la nature elle-même.

C'est pour cela que Baudeau rappelle que le sens moral est, selon les philosophes écossais, « une qualité de l'âme humaine, par laquelle le beau et la vertu nous affectent en bien ; la laideur et le vice, nous affectent en mal : les uns nous causent une sensation involontaire d'attrait et de plaisir ; les autres, d'aversion et de déplaisance »⁷⁷. À l'encontre des sensualistes, Baudeau soutient que le fait que notre sensibilité puisse parfois nous tromper et nous mettre sur le mauvais chemin opposé à nos intérêts, est précisément la preuve que le sens moral n'est pas une simple question de sensibilité. En ce sens, il explique que la décision humaine

est sujette à l'erreur, l'ignorance de l'homme brut, l'ivresse d'un homme actuellement possédé par une passion furieuse, et la précipitation inconsidérée qui naît de l'imagination échauffée, produisent de fausses déterminations ; l'instinct aveugle du désir est seul écouté, la loi de l'ordre est inconnue, elle est oubliée, elle est violée ; voilà l'homme ignorant, séduit, criminel⁷⁸.

Le sens moral implique aussi bien la raison, qui doit connaître l'ordre afin de disposer d'un critère qui la guide, que la volonté libre, qui rend possible cette connaissance nécessaire, ainsi que la prise de décision de suivre ou non l'ordre. En effet, l'homme « éclairé, sage et vertueux » est celui pour lequel vaut que,

quand l'attrait d'un plaisir, ou l'aversion d'une peine sollicite votre raison, si la loi de l'ordre vous est connue, si vous la rappelez, si vous mettez dans la balance d'un côté ce qu'elle prescrit, et de l'autre, ce qui demande un premier mouvement ; voilà l'homme éclairé sage et vertueux⁷⁹.

Le problème que Baudeau trouve chez les sensualistes est que ceux-ci ont très rapidement interrompu leur analyse, de telle sorte qu'ils présentent en tant que cause ce qui en réalité est un effet. Les auteurs écossais auraient dû se demander comment et pourquoi l'instinct peut être à la source de la morale⁸⁰. Ce faisant, ils auraient pu percevoir que le véritable fondement de la morale n'est pas ni psychologique, ni purement subjectif, mais bel et bien matériel, car inscrit dans la matérialité vivante qui est la *physis*, et transcendant au sujet. Baudeau peut ainsi conclure que

[l]a raison qui connaît l'ordre, juge d'après ses principes, et c'est en conséquence qu'elle réprouve le vice, ou qu'elle chérit la vertu. Appelez cette faculté de juger, sens moral, à la bonne heure ; mais ne la qualifiez pas d'instinct, et ne la confondez pas avec la douleur et le plaisir. C'est une décision éclairée et raisonnée, quelque rapidement qu'elle soit prononcée

⁷⁷ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'Histoire du Droit Naturel. Critique de la seconde partie », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 186.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 188-189.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 187.

par l'intelligence humaine, elle suppose la connaissance des lois de l'ordre, l'examen et le jugement en conséquence⁸¹.

C'est précisément l'oubli de l'ordre au profit d'une volonté qui s'attache à ce qui est tout simplement agréable pour elle au moment présent qui, de l'avis des physiocrates, engendre l'erreur et le mal. Car ce geste n'est rien de plus que l'expression d'un égoïsme de la volonté. Voilà pourquoi la thèse sensualiste peut s'avérer dangereuse, si elle n'est pas articulée à une théorie de la liberté qui accorde un rôle à la volonté active, en tant que faculté qui est en mesure de s'accorder à la rationalité inscrite dans la *physis*.

3.1.4. La liberté animale et la liberté raisonnée

Quesnay fait correspondre la volonté sensitive à ce qu'il appelle la « liberté animale », et la volonté active à la « liberté d'intelligence ». En dépit du fait que la liberté animale (qui n'est pas une véritable liberté chez les animaux, car ils ne peuvent pas choisir) est bonne et parfaite pour les animaux, elle ne manque pas de constituer un désordre chez l'être humain. Dans un tel contexte, l'être humain est en effet en proie à un « combat intenté par des passions trop vives qui résultent d'une mauvaise organisation du corps, naturelle ou contractée par des mauvaises habitudes qui n'ont pas été réprimées »⁸². Un tel désordre se produit lorsque l'attention de l'âme est bornée au pur sentiment actuel et au pur plaisir propre (ou au déplaisir lorsque l'on n'agit pas par la seule crainte du châtement, par exemple). Il s'agit là d'une opération de l'âme, au cours de laquelle le sujet se prend pour le centre et le but de son action, se détache ainsi des autres choses créées, et par ce biais de Dieu. On oublie ainsi que la liberté propre implique celle des autres, et qu'elle ne consiste pas en un simple droit (compris en tant que pur pouvoir), mais en une série de devoirs envers soi-même, les autres et envers Dieu. C'est l'« égoïsme métaphysique » dont nous allons parler plus avant⁸³.

La liberté d'intelligence implique quant à elle également des sensations, mais qui n'engendrent pas le dérèglement ou l'égoïsme. Bien plutôt, ces sensations conduisent l'individu à s'insérer dans un ordre qui le dépasse, et qui prend en considération l'existence et les droits d'autrui. La liberté d'intelligence s'explique par la capacité humaine à détourner son attention de la vivacité exercée par les motifs présents, et vers

⁸¹ *Ibid.*, p. 188-189.

⁸² François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 796.

⁸³ François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. Voir à cet égard la section de ce chapitre intitulée « La cause du mal ».

ceux, moins actuels, qui sur le long terme s'avèreront meilleurs pour lui et pour les autres. La particularité de l'être humain réside donc dans sa conscience morale, qui le rend capable de choisir non seulement les moyens pour atteindre un but, mais également les fins qu'il doit suivre. R. Dupuy explique cela dans les termes suivants :

La liberté animale est primaire, car les animaux cherchent à éviter le mal et à se protéger, ainsi peuvent-ils adapter leurs actions en fonction de cette sensibilité primaire. [...] Cependant la liberté humaine diffère sur deux points : d'abord sur l'intelligence, les hommes disposent de capacités cognitives supérieures aux animaux, c'est une différence de degré et non de nature ; ensuite par la conscience morale, car les hommes ont la faculté d'établir des jugements moraux sur leurs actions. Cette deuxième différence marque réellement la spécificité humaine. Dans ces conditions, les hommes ne s'orientent pas obligatoirement vers le bien, mais en analysant attentivement les motifs et les conséquences de leurs actions ils peuvent avoir une conduite morale⁸⁴.

Nous adhérons à cette analyse de Dupuy, à condition de préciser seulement que la liberté d'intelligence, qui fait de la capacité d'émettre des jugements moraux la caractéristique distinctive de l'être humain, présuppose toutefois la volonté comme faculté de choix⁸⁵.

En somme, l'exercice de la liberté engage principalement la volonté, bien que de manière non exclusive. La sensibilité et la raison sont également à l'œuvre dans cette opération complexe qui fait de l'être humain un être responsable de ses actes. La bonne volonté implique ainsi un décentrement qui se joue sur deux plans. Sur l'axe temporel, tout d'abord, il s'agit de détourner l'attention du plaisir immédiat vers le futur. Sur le plan éthique, il est ensuite question de prendre conscience du fait que le « moi » ne peut être dissocié d'un « nous » constitué par d'autres êtres humains et non-humains, d'où l'importance accordée à la terre et au devoir de réciprocité chez les physiocrates. Un tel décentrement s'avère chez les physiocrates possible grâce au travail de la raison, qui est la faculté de la connaissance et qui est à son tour éveillée par la volonté. Pour ce faire, le seul point d'insertion est le corps, sensible par définition, et qui rend possible l'expérience du besoin (érigé en critère de justice), ainsi que l'expérience d'autrui au sein de la société et des cycles naturels de la terre (qui représente le second critère de justice)⁸⁶.

Le fait de faire appel à la raison dans l'exercice de la liberté n'assure pourtant rien, car le sujet, après avoir hésité et examiné les motifs, se décide souvent en faveur de ce

⁸⁴ Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit., p. 128.

⁸⁵ Dans un passage où Quesnay explique pourquoi l'âme des êtres humains ne meurt pas avec le corps, il écrit : « si lui-même n'avait pas voulu que nous lui obéissions par choix, par une volonté éclairée, qui connaisse les droits, la sagesse et la puissance de son Créateur, qui se détermine elle-même tantôt par des motifs intéressants » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 377-378.

⁸⁶ Cf. Chapitre 2.

qui lui procure un plus grand plaisir, et ce malgré le fait que cela aille à son encontre, au point même qu'il s'autodétruit. Tel est le cas des gouvernements qui érigent l'argent en richesse, alors que la véritable richesse réside dans les produits de la terre, qui pourvoient à l'être humain le nécessaire pour sa subsistance. D'après les physiocrates, il s'agit là d'un *quiproquo* ayant conduit les souverains européens à mener une guerre acharnée, et qui a ouvert la porte à l'endettement infini⁸⁷.

3.2. La justice matérielle comme condition préalable de la liberté

Aux yeux des physiocrates, la liberté ne peut être pensée indépendamment de la disposition physique dans laquelle l'humain se trouve, car elle n'est pas une valeur morale abstraite ou un simple état intérieur de l'âme. Dans la mesure où la liberté présuppose l'action de l'attention, qui est une action organique, les conditions matérielles peuvent ou bien rendre son exercice plus facile, ou bien l'entraver complètement. De même, l'action libre, parce qu'elle n'est pas précédée de la délibération, n'est possible que grâce à l'état dans lequel se trouve le corps, comme dans les situations où l'on agit par habitude. Ainsi, dans la section intitulée « Liberté » de l'*Essai physique*, nous pouvons lire que « [t]outes les opérations de l'âme s'exécutent par le pouvoir de l'attention ; or l'étendue de ce pouvoir qui est la mesure de l'étendue de la liberté, varie dans tous les cas par la force des motifs, et par les dispositions actuelles du corps »⁸⁸.

Dans une veine décidément matérialiste, les physiocrates établissent un lien entre l'ordre moral de la liberté et la sphère matérielle et politique de la propriété. En effet, la liberté quesnaysienne n'est pas une disposition intérieure grâce à laquelle on peut se sentir libre, comme c'est le cas dans la tradition augustinienne. Le « je veux » doit nécessairement être accompagné d'un « je peux ». Or, le « je peux » ne peut être identifié à une question de simple pouvoir⁸⁹, car il est délimité par des normes morales qui ne sont pas créées par l'être humain, mais se trouvent déjà inscrites dans l'ordre naturel. Concrètement, le « je peux » est rattaché à la question de la propriété, condition *sine qua*

⁸⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 83-91. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 5 de notre thèse.

⁸⁸ [Souligné par nous, ndlr]. François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 359.

⁸⁹ Dans *La vie de l'esprit*, Arendt explique la notion de liberté grecque comme un « je peux » qui présuppose l'existence effective d'une liberté corporelle, et elle la différencie de celle des auteurs chrétiens axée sur la volonté qui donne lieu à l'idée d'une liberté en tant qu'état intérieur de l'âme qui peut être atteint indépendamment des conditions matérielles. Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 20. La notion des physiocrates est à cheval entre ces deux conceptions.

non de la liberté. Quesnay différencie ainsi trois degrés de la liberté, à savoir de facilité, de difficulté et d'invincibilité. Dans le premier degré, « nos déterminations sont parfaitement libres »⁹⁰ ; dans le second, elles s'avèrent « en partie libres, et en partie machinales »⁹¹ ; enfin, dans le troisième, elles sont « purement machinales »⁹². Les degrés de liberté dépendent des conditions matérielles dans lesquelles se trouve le sujet, au point qu'elle peut disparaître face à des obstacles insurmontables. Lorsque nous sommes assurés de la portion des biens dont nous avons besoin pour bien vivre, nous nous trouvons dans un état de tranquillité qui nous permet de détourner notre attention d'un motif à l'autre pour ainsi délibérer entre des possibles. À l'inverse, la délibération devient plus difficile du fait d'un manque ou d'un excès, quand ce qui est nécessaire pour bien vivre nous fait défaut, ou lorsque nous nous habituons au luxe.

Afin de mettre en lumière la dimension physique de l'attention et son rapport aux motifs, Quesnay a recours à la figure classique du vaisseau dirigé par un nautonier dans la mer. Le vaisseau, nous dit Quesnay, ne peut avancer que grâce au vent. Pourtant, le vent, qui de prime abord est un atout, peut rendre la direction du gouvernail et le mouvement du vaisseau très pénibles lorsqu'il devient extrêmement impétueux, au point même de fatiguer et de rendre impuissant le nautonier dans sa tâche de conduire le vaisseau. Dans cet exemple, l'âme est représentée par le nautonier, l'attention par le gouvernail, le corps par le vaisseau, et les motifs par le vent. Dans les moments de calme, l'attention peut « agir facilement, et nous rendre les motifs qui peuvent nous soutenir, plus présents et plus dominants »⁹³. Mais lorsque l'un des motifs exerce une action trop violente sur le corps, la volonté active est troublée et l'attention languit, de telle sorte que l'âme abandonne la direction du corps à celle indiquée par les motifs qui la sollicitent. Quesnay considère donc que les moments de calme sont tout particulièrement propices à l'exercice du bon usage de la liberté, et peuvent ainsi servir à corriger les dérèglements de nos conduites. À travers une pratique constante, le bon usage de la liberté peut devenir une habitude, produisant une inclination vers le bien qui ne nécessite pas de délibération dans chaque acte⁹⁴. De même, l'âme parvient à se plaire dans ce qui va à l'encontre de son propre intérêt, lorsque l'on s'habitue à satisfaire toutes les sollicitudes de nos appétits,

⁹⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 359.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 361.

⁹⁴ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 360-361.

Faire de la liberté une fonction enracinée dans le corps permet à Quesnay de déplacer la discussion de la liberté de la sphère morale vers celle de l'économie et de la politique. Un tel déplacement est effectué en deux étapes par les physiocrates. Tout d'abord, ils postulent qu'il existe un lien de causalité entre les conditions matérielles de l'existence et la liberté, par le biais de la notion de propriété et de justice distributive. Une fois que l'analyse est située dans la sphère de l'économie politique, ils mettent ensuite en évidence l'importance qu'il y a d'aller au-delà de l'analyse de la distribution des biens pour se pencher sur la sphère de la production, voire de la *régénération* des richesses.

3.2.1. La propriété, condition de la liberté

C'est à travers la médiation du droit naturel que les physiocrates opèrent le passage de l'ordre moral de la liberté vers celui de l'économie politique. Le point de départ de leur argumentation est le devoir de se conserver soi-même, principe d'origine stoïcienne, dont la fonction est d'ancrer le droit dans la nature humaine. Baudeau déclare en effet que « [t]out homme adulte est chargé de pourvoir à sa propre conservation, à son propre bien-être, sous peine de souffrance et de mort : voilà certainement un *devoir prescrit par la nature*, la première de ses *lois*, dont la *sanction* est inévitable »⁹⁵. Postuler que la conservation de soi constitue un principe implique de s'interroger sur les moyens légitimes permettant de se conserver, c'est-à-dire à la question de la propriété⁹⁶.

Dans une veine décidément matérialiste, Quesnay considère que la propriété est la condition préalable à la liberté, car « l'homme arrivant sur la terre » ne porte pas « du pain dans sa poche pour vivre »⁹⁷. Pour se conserver, il doit certes travailler, mais son travail n'est pas la source des fruits qui rendent possibles sa conservation. La première et véritable source est la terre. Afin de garantir l'accomplissement du devoir naturel de se conserver, Dieu a donné aux êtres humains la propriété de leurs facultés corporelles (qui comprennent aussi bien les facultés physiques que celles intellectuelles), qui leur permettent de chercher les objets permettant de satisfaire leurs besoins. De la propriété personnelle résulte la *liberté personnelle*. En tant que liberté de disposer de ses facultés,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 118-119. Baudeau confirme ici ce que Quesnay avait écrit quelques années auparavant, dans sa section portant sur la liberté de son *Essai physique* : « [j]'entends par droits naturels, ceux que la Nature même nous a assignés [...]. Tous les hommes, considérés dans l'ordre naturel, sont originairement égaux, chacun est obligé sous peine de souffrance, de conserver sa vie » François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 364.

⁹⁶ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 119.

⁹⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, *Lettre à Jean-Jacques Rousseau, Saint MAur* [en ligne], 1767, 1767, URL : <https://www.institutcoppet.org/correspondance-du-marquis-de-mirabeau-avec-jean-jacques-rousseau/>, consulté le 26 avril 2010.

elle est « la première condition que suppose l'exercice du droit naturel »⁹⁸. Elle est à son tour à l'origine de la propriété mobilière qui permet à l'être humain de jouir des fruits de son travail, et de la propriété foncière, qui procure davantage de liberté aux hommes vis-à-vis des événements naturels, tout en leur permettant de garder un rapport d'interdépendance avec la nature. En d'autres termes, la liberté résulte elle-même de trois types de propriétés, à savoir de la propriété personnelle⁹⁹, de la propriété mobilière¹⁰⁰ et de la propriété foncière¹⁰¹. Nous examinerons le régime juridique de propriété défendu par les physiocrates dans le chapitre 4. Notons simplement pour l'instant que, d'après ces auteurs, la privation de la liberté personnelle constitue « le premier attentat possible d'un homme contre son semblable »¹⁰², et que la privation des biens nécessaires à la satisfaction des besoins est un acte injuste pour eux.

3.2.2. La juste mesure de la propriété et l'importance de la justice distributive

Quand bien même la liberté présuppose la propriété, celle-ci n'est pas pour autant un droit illimité. Comme tout autre droit naturel, la propriété trouve sa juste mesure dans les besoins naturels et dans la régénération de la terre qui fournit les fruits pour les satisfaire. C'est pourquoi le rapport que les physiocrates établissent entre liberté et propriété ne doit pas être interprété comme une défense du libéralisme¹⁰³. Dans un passage où Quesnay décrit l'état de nature¹⁰⁴, il explique en effet que l'ordre naturel est indissociable de la justice distributive :

Il est de l'ordre naturel que le plus fort soit le chef de la famille ; mais il n'est pas de l'ordre de la justice qu'il usurpe sur le droit naturel de ceux qui vivent en communauté d'intérêts avec lui. Il y a alors un *ordre de compensation*, dans la jouissance du droit naturel de chacun, qui doit être à l'avantage de tous les individus de la famille, et qui doit être réglé par le chef, selon l'ordre même de la *justice distributive*, conformément aux devoirs prescrits par la

⁹⁸ Nicolas BAUDEAU, *Exposition de la loi naturelle*, Amsterdam, Paris, Lacombe, 1767, p. 7-8.

⁹⁹ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 123-126.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰² *Ibid.*, p. 123-124.

¹⁰³ C'est la thèse proposée par Weulersse qui a marqué de manière définitive l'interprétation des physiocrates. Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, vol. I, Paris, Félix Alcan et Guillaumin, 1910.

¹⁰⁴ État qui ne diffère pas, dans son essence de l'état civil, car les droits naturels sont toujours les mêmes, la seule différence étant l'institution d'une autorité tutélaire qui doit consacrer les lois naturelles dans les lois positives.

nature, et à la *coopération* où chacun contribue selon sa capacité aux avantages de la société¹⁰⁵.

Certes, les physiocrates ne sont pas des penseurs qui viseraient la complète égalité entre les classes. Ayant hérités d'une cosmovision chrétienne identifiant l'ordre à la hiérarchie au sein de l'être, ils soutiennent l'existence d'une inégalité naturelle qui « n'admet ni juste ni injuste dans son principe »¹⁰⁶. Pourtant, cette inégalité se transforme en injustice, en ce qu'elle va à l'encontre de l'ordre naturel, dès que chaque être humain n'est pas pourvu de ce qui est nécessaire à sa conservation afin de garantir son bien-être.

L'abondance des véritables richesses est la condition nécessaire de la vertu, tandis que la misère ou la pauvreté, qui vont pour leur part toujours être accompagnées d'une fausse richesse (qu'est l'argent), sont la cause de mœurs déréglées. Mirabeau rappelle ainsi dans sa *Philosophie rurale* que « [l]e proverbe qui dit, *quand la pauvreté frappe à la porte d'une maison, vertu s'en va par la fenêtre*, n'est que trop juste, n'est que trop vrai »¹⁰⁷. Dans l'état de nature, au sein duquel les lois naturelles qui doivent être respectées dans l'état civil existent déjà, l'asservissement de l'homme par l'homme constitue une injustice¹⁰⁸, et la privation des biens nécessaires au bien-être d'autrui n'est qu'une « violence criminelle »¹⁰⁹. La justice distributive est une condition préalable à la liberté, ainsi que l'une des fins qu'elle doit poursuivre. À nos yeux, l'objectif du *Tableau*

¹⁰⁵ [Souligné par nous, *ndlr*]. François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, *op. cit.*, p. 50. Mirabeau décrit en termes de coopération les sociétés pré-étatiques : « considérons une famille isolée. Le père et la mère usés de travaux, n'ont déformais que la surveillance et la direction des objets auxquels ils s'employèrent autrefois. Tout le travail roule sur les enfants. D'entre ceux-ci, les uns travaillent à la terre et à la garde de troupeaux, et en tirent les provisions nécessaires pour la subsistance de toute la famille. Les autres déterminés par leur sexe, leur faiblesse, leur industrie ou leur choix, vaquent aux soins dont ils soulagent les agents du gros travail, font attention à conserver les provisions, à préparer les aliments, à filer la laine, et à couper les cuirs destinés à la chaussure et aux vêtements, etc. [...]

Une autre famille vient se placer à côté de cette première, et trace le plan de sa subsistance sur le territoire voisin [...]. [L]a même loi de penchant, et qui plus est, de nécessité, qui établit la paix et le secours mutuel entre les deux premiers hommes, décide le même arrangement entre les deux premières familles. L'une occupe la plaine, l'autre les coteaux ; l'une possède les champs et les pâturages, l'autre les vignobles et les vergers. L'échange vient s'offrir de lui-même comme le truchement des besoins et le sceau de la confraternité » Victor Riquetti 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*, *op. cit.*, p. 2, 3.

¹⁰⁶ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, *op. cit.*, p. 368.

¹⁰⁷ Victor Riquetti 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*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁸ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, *op. cit.*, p. 123-128.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 129.

économique est précisément de présenter la correcte distribution de richesses, qui doivent passer par les différentes classes de la société¹¹⁰.

De même que dans la détermination de tout intérêt, la perspective de la société doit être le point de départ à l'heure de déterminer le droit de propriété. De manière significative, l'image de l'homme isolé est mise à profit seulement afin de montrer deux choses. Premièrement, il s'agit d'illustrer la contradiction que cette idée implique par rapport au devoir de se conserver, puisque « cet état ne peut subsister que le temps de la durée de la vie de chaque individu »¹¹¹. Deuxièmement, pour mettre en lumière les moyens dont l'être humain dispose pour se conserver, à savoir son travail et les fruits de la terre. Ces moyens lui permettent d'assurer sa subsistance et la manière dont ce travail peut varier, pour que l'être humain trouve un plus grand confort et une indépendance supérieure par rapport aux événements naturelles¹¹². À la différence des auteurs modernes qui font de la conservation le premier des devoirs humains et du travail le moyen permettant de s'approprier des biens, les physiocrates considèrent en effet que ce devoir et les droits qui en découlent ne peuvent pas être considérés à partir de la perspective de l'individu isolé. « L'homme », écrit Quesnay, ne doit pas se considérer lui seul dans l'exercice, et dans l'usage de sa liberté ; il vit en société avec d'autres hommes qui ont comme lui des droits qu'il doit respecter, et auxquels on ne peut guère préjudicier impunément »¹¹³.

La sociabilité humaine constitue pour les physiocrates, avec le travail, l'un des moyens que Dieu a accordé à l'être humain pour qu'il puisse fournir le devoir de se conserver. Ces deux caractères (la sociabilité et le travail) étant indissociables. En outre, et même à supposer qu'un tel état d'entière indépendance puisse exister, le droit de l'être humain « est effectivement borné par la nature même à la quantité de biens qui lui est

¹¹⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., chap. IX. Nous allons donner notre interprétation du *Tableau économique* de Quesnay dans le chapitre 4 de cette thèse.

¹¹¹ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 371. Pour les physiocrates, l'état de solitude est une chimère. Aussi, même en supposant qu'il aurait pu exister, il serait impossible d'y exercer la liberté, car celle-ci ne peut avoir lieu qu'au sein des rapports humains. Cette idée constitue une différence importante par rapport à la philosophie de Hobbes.

¹¹² Baudeau identifie trois types de travaux, à savoir 1) celui de la recherche ou la cueillette continue et journalière des biens que la nature produit par elle-même ; 2) celui de la conservation des productions recueillies et qui permettent de faire face aux besoins futurs ; et enfin 3) le travail de culture qui permet de multiplier les fruits et de choisir selon ce qu'il trouve plus agréable et utile pour sa conservation. Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 119-122.

¹¹³ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 364.

nécessaire pour se conserver »¹¹⁴. Enfin, même si le travail est l'un des moyens pour veiller à la conservation humaine, la terre est la source des fruits nécessaires à la subsistance humaine. Dans la mesure où la terre est une entité vivante, le travail humain doit s'y allier, au lieu de s'imposer de manière unilatérale¹¹⁵. En conséquence, un bon gouvernement consiste à prendre en compte les besoins de son peuple, ainsi que les besoins de la terre.

Quesnay anticipe ici l'objection selon laquelle l'avidité insatiable des êtres humains s'oppose à la distribution régulière des biens, la force et la ruse devant être les éléments qui décident du droit naturel de chacun en raison des inclinations dites « naturelles » de l'être humain¹¹⁶. Sa réponse s'effectue sur deux niveaux. Tout d'abord, Quesnay soutient sur un plan anthropologique l'idée que les êtres humains ne se font pas la guerre les uns aux autres dans l'état de nature. Ils s'entraident bien au contraire, motivés par des sentiments de tendresse et de pitié, ils s'entraident. Mirabeau réfute aussi le pessimisme anthropologique, affirmant que « [l]'homme n'est point une engeance perverse. Nous sommes une race d'honneur et de sentiment. La loi naturelle nous pousse au bien même sans le secours de la réflexion »¹¹⁷. La sociabilité innée, basée sur le sentiment et non sur

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 364-365 ; François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 366-367.

¹¹⁵ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 33. Nous reviendrons sur cette idée dans le chapitre 4 de cette thèse.

¹¹⁶ Telle est la remarque que pourrait faire un hobbesien ou un défenseur de la théorie naturaliste de C. Linné. Ce dernier décrit en effet l'œconomie de la nature comme « la génération, la conservation, la destruction des choses » Charles de LINNÉ, *Système de la nature*, Bruxelles, Lemaire, 1793, trad. de de Putte VANDERSTEGEN, p. 15. De même que les physiocrates, il considère en effet que la conservation s'effectue principalement à travers l'alimentation ; or, à la différence des physiocrates, Linné présuppose l'existence d'une lutte acharnée entre les espèces qui visent à se conserver, de telle sorte que l'une vise à dominer l'autre, idée qui s'oppose foncièrement à la compréhension d'harmonie et d'entraide des physiocrates. Selon Linné, « [i]l existe donc une lutte continuelle et réciproque des êtres, les plus forts y résistent par leurs armes, leurs retranchements, leurs mouvements diversifiés, leurs exhalations ; les faibles y succombent s'ils ne peuvent échapper au danger, par une fuite précipitée » *Ibid.* Contrairement à ce qu'Alain Deneault affirme dans son récent livre *L'économie de la nature*, le lien que le naturaliste C. Linné établit entre les espèces n'est pas une exception par rapport aux conceptions ontologiques de son époque. Certes, il affirme le rapport entre les vivants, mais ce rapport se définit avant tout par l'antagonisme, la force et la destruction. Cette idée, répandue dans les milieux savants européens depuis Hobbes, a joué un rôle fondamental dans la justification et le développement du capitalisme, et de son côté obscur, qu'est le colonialisme. De même, la définition de la physiocratie donnée par Deneault selon laquelle il s'agirait d'une école qui vise à justifier la mise en place d'un système agricole régi par les lois du marché est erronée. Elle fait en effet abstraction de la critique que les physiocrates adressent aux thèses mercantilistes. De plus, elle fait également abstraction de la notion d'ordre naturel, comme d'un ordre physique se caractérisant par la régénération perpétuelle des matières, que l'on trouve chez les physiocrates, et qui les amène à affirmer le besoin de subsumer les intérêts du commerce à ceux de l'agriculture. Alain DENEULT, *L'économie de la nature*, Montréal, Lux, 2019.

¹¹⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 86.

le calcul rationnel, conduit chacun à contribuer « selon sa capacité aux avantages de la société », à profiter des bénéfices qui résultent « du concours des travaux de la société ; et ceux qui ne sont pas en état d'y contribuer, doivent y participer à raison de l'aisance que cette société particulière peut se procurer »¹¹⁸. Une telle organisation de la communauté doit *a fortiori* être présente au moment de l'institution du souverain, de l'institution du souverain, l'autorité tutélaire qui doit contribuer non pas à *créer* la définition de justice, mais à « asseoir les décisions de la justice distributive »¹¹⁹.

Ensuite, sur le plan historique, Quesnay en vient à affirmer que si, en effet, « l'avidité insatiable des hommes, et cette fureur de dominer les uns sur les autres, peuvent à la vérité, s'opposer à une distribution régulière des biens »¹²⁰, ces conduites ne détruisent pas pour autant le droit naturel. Ce dernier doit au contraire être réalisé avec encore plus d'urgence. À l'instar de la patristique, qui conçoit le mal comme non comme une réalité ontologique, mais comme un néant et une perturbation de l'ordre, Quesnay considère quant à lui que l'avidité n'est pas l'expression de la nature humaine, mais le symptôme d'un dérèglement introduit au sein de l'histoire par un mauvais choix humain. Que certains hommes soient « favorisés de tous les avantages de la fortune, lorsque les autres sont plongés dans la misère et dans l'indigence »¹²¹, ne doit pas être attribué à la nature de choses, mais au mauvais usage de la liberté des gouvernements. C'est pourquoi, la conduite raisonnable dans les situations d'iniquité consiste à trouver des mécanismes qui soient en mesure de restituer l'ordre, et d'assurer la distribution équitable des biens en accord avec le droit naturel de tous et de chacun. En effet, selon Quesnay,

des êtres intelligents aperçoivent manifestement que ce n'est pas en opposant le dérèglement au dérèglement, c'est-à-dire en augmentant le désordre même, qu'ils éviteront les malheurs qu'ils veulent prévenir, toute leur ressource est au contraire de réprimer ceux qui leur sont si funestes ; tous leurs efforts, toutes leurs précautions doivent donc tendre à se rapprocher tous de l'ordre, à se contenir réciproquement dans le bon usage de leur liberté¹²².

L'originalité des physiocrates a consisté à rattacher le principe de la conservation de soi et de la propriété, qui n'étaient pas contestés, à une ontologie de l'harmonie des êtres, à une anthropologie qui conçoit l'humain comme un être sociable qui fait partie de la *phusis*, à une notion de justice qui trouve son critère dans le monde naturel, et enfin à une

¹¹⁸ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 372.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 375. Le passage complète est le suivant : « Les lois positives sont des règles authentiques, établies par une autorité souveraine, [...] pour asseoir les décisions de la justice distributive » *Ibid.*

¹²⁰ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 368.

¹²¹ *Ibid.*, p. 370.

¹²² *Ibid.*, p. 369.

politique qui conçoit le gouvernement comme étant positivement l'obligé vis-à-vis de la conservation de ses citoyens. Ce faisant, les physiocrates changent complètement les sens libéraux de ces principes (qui sont ceux de la conservation et de la propriété), désormais construits à partir de l'idée d'interdépendance et de justice distributive.

3.2.3. De la justice distributive à la justice productive

En outre de l'importance de la juste distribution des richesses, le second moment du tournant effectué par les physiocrates dans leur analyse de la liberté consiste à montrer l'importance de la *régénération perpétuelle* des richesses. Selon eux, si la liberté nécessite des conditions matérielles pour voir le jour, l'examen de l'organisation du mode de production de la société devient pour les physiocrates incontournables, car c'est de celui-ci que dépendent aussi bien la création des biens que leur distribution¹²³. Ce faisant, il devient évident que l'agriculture est l'activité sur laquelle la société doit être fondée, et ce pour deux raisons. En premier lieu, cela s'explique par le fait que la terre est la seule entité en mesure de régénérer les matières qui constituent les biens nécessaires pour la conservation humaine. Ensuite, il faut tenir compte du fait que seule la terre a la capacité à multiplier les fruits, trait qui exprime la générosité divine, et le fait que les besoins de tous peuvent être satisfaits de façon confortable. Mirabeau explique que l'« [o]n regarde à bon droit les mœurs comme l'égide d'une nation, mais c'est la culture, cette corne d'abondance qui gouverne les mœurs »¹²⁴. La morale ne peut qu'être fondée sur une économie de l'abondance et il n'y a que l'agriculture qui est en mesure d'assurer un tel état.

Les mœurs ne sont pas les expressions d'une force pure de l'esprit, mais s'enracinent dans une matérialité qui les rend possibles. Il en résulte que si la société est bien organisée

¹²³ Dans une analyse strictement économique, K. Marx affirme dans le quatrième volume du *Capital* que la grande contribution des physiocrates est d'avoir changé les analyses sur l'origine de la plus-value de la sphère de la circulation vers celle de la production immédiate (Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, op. cit., p. 33.). Ce déplacement épistémologique ne se borne pas à la sphère économique, mais traverse toute la philosophie pratique des physiocrates, en l'occurrence les analyses sur la morale et la politique. Établir le lien entre ces différents champs s'avère alors important pour avoir une compréhension approfondie du système physiocratique. Cela permet de mettre en lumière le fait que, lorsque ces auteurs parlent de « loi naturelle », ils n'utilisent pas ce concept afin de faire passer le mode capitaliste de production pour naturel, éternel et indépendant des décisions humaines – thèse de Marx (*Ibid.*, p. 31.). À l'inverse, la loi naturelle est utilisée par les physiocrates en tant que norme, à partir de laquelle il devient alors possible de juger et de montrer le dérèglement et le caractère injuste du mode capitaliste. La notion de liberté est de son côté employée afin de mettre en évidence qu'un tel dérèglement n'est pas produit de manière naturelle, mais incombe à la responsabilité de mauvaises décisions des *gouvernements européens* prises à partir du XVI^{ème} siècle.

¹²⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 49.

en termes de mode de production, les mœurs paisibles seront exhortées et contribueront à la préservation du bon fonctionnement de la société. À l'inverse, là où la mauvaise organisation du mode de production s'est développée et où donc les mauvaises mœurs sont encouragées, on passe de sociétés où l'intérêt particulier contribue à l'intérêt général à de formes sociales au sein desquelles l'intérêt particulier est dissocié du bien commun, ce qui poussera en définitive la société à se détruire elle-même. Lorsqu'une société est marquée par l'iniquité que produit la pauvreté, les mœurs commencent à y être corrompues. Ainsi, « [l]a pauvreté succède, l'âpreté et la rapine s'emparent des mœurs ; pourquoi ? C'est qu'où tous ont besoin, et où peu travaillent, là sont les voleurs, la misère enfin. Alors tout est artifice, dérèglement, iniquité »¹²⁵. Par contre, « [s]i les produits de la propriété et la rétribution due au travail, se rétablissent et son assurés, les hommes se replacent d'eux-mêmes dans l'ordre moral »¹²⁶. Dès lors, la liberté ne peut pas être pensée à partir de l'individu isolé, mais en prenant toujours en compte les droits des autres personnes, droits qui font avant tout référence à une sphère matérielle qui porte en elle le critère de la justice. La liberté est ainsi rattachée à celle de la régénération et de la distribution des fruits.

La compréhension physiocrate de la liberté est la traduction parfaite, dans l'ordre politique, de la notion ontologique quesnaysienne de substance que l'on a déjà étudiée¹²⁷. Afin que l'esprit soit apaisé et heureux, il est nécessaire que des conditions matérielles concrètes soient garanties. Celles-ci ne dépendent pas de la bonne volonté des individus, mais de l'organisation de la société dans son ensemble, dans la mesure où la société doit veiller à garantir la reproduction des conditions matérielles qui sont les conditions de possibilité de la vie. En effet, selon Mirabeau, « [l]es mœurs sont des effets naturels des causes. Les causes destructives du fond détruisent les mœurs, les font dégénérer en ignorance, en intérêts particuliers, qui deviennent à leur tour la sauvegarde et l'appui des dérangements et de la perversion »¹²⁸.

Les physiocrates passent ainsi de l'ordre moral, qui semblait être un domaine purement privé, à l'ordre politique, en montrant que l'un est en lien étroit avec l'autre. En effet, « le bonheur particulier tient au bonheur public ; il en est inséparable, et l'ordre

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cf. Chap. 1.

¹²⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 49.

journalier et individuel dépend de l'ordre politique »¹²⁹. La dimension politique est à son tour indissociable de celle économique, au sens où les objets de la politique sont la justice distributive et la justice productive. Les physiocrates parviennent ainsi à introduire dans le discours moral la discussion sur la pauvreté, qui est vue par eux comme un état qui n'a rien de naturel et qui entrave l'agir moral. La pauvreté est le symptôme d'un dérèglement introduit par les gouvernements, et auquel il convient de remédier¹³⁰. Dès lors, la question qui se pose est la suivante : comment le gouvernement peut-il garantir les conditions nécessaires à la liberté ? Pour cela il faut s'attacher à l'ordre physique, exprimé dans la régénération de la terre.

3.3. La cause du mal

La notion de mal permet à Quesnay de trouver un critère afin de rendre le gouvernement français responsable des maux qui accablaient au peuple français. Comme nous l'avons vu, les physiocrates commencent par mettre en évidence le fait que la véritable cause du mal est le mauvais usage de la liberté humaine. Ils déplacent ensuite la discussion de la liberté du domaine moral, voire individuel, vers le domaine de la politique. Quesnay souhaite en effet mettre en évidence l'idée que les maux les plus graves qui touchent à la France, à savoir la disette et le dépeuplement rural, relèvent de la responsabilité des politiques gouvernementales qui introduisent de dérèglements dans la société, auxquels il convient de remédier. À l'origine de ces analyses, on trouve une conception métaphysique selon laquelle le mal n'existe pas, conception qui contraste par ailleurs avec les théories modernes qui font du mal une composante ontologique.

Dans le troisième chapitre du *Droit naturel*, Quesnay reprend un débat existant de longue date dans la tradition chrétienne autour de la question de la liberté, le problème de la nature du mal. Il commence alors par établir une typologie des maux, distinguant deux types de maux : **1)** le mal physique produit par des causes physiques ; et **2)** le mal moral causé par un mauvais usage de la liberté.

Par rapport au premier type de mal, Quesnay déclare que

¹²⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 60.

¹³⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 86-87.

les causes physiques du mal physique sont elles-mêmes les causes des biens physiques ; [...] et si on calcule sans prévention, on verra que ces causes produisent infiniment plus de bien que de mal, et qu'elles ne sont instituées que pour le bien ; que le mal qu'elles causent incidemment résulte nécessairement de l'essence même des propriétés par lesquelles elles opèrent le bien¹³¹.

Le mal physique, qui a pour cause les lois physiques instituées par Dieu, n'est pas en réalité un mal véritable aux yeux de Quesnay. Il ne l'est que de manière partielle et temporelle, car lorsqu'on adopte la perspective de la totalité, et que l'on s'attache à penser sur le long terme, on se rend compte que ce qui semble être un mal se révèle être en vérité la cause d'un bien majeur. Quesnay cite ici l'exemple de « la pluie, qui incommode le voyageur, fertilise les terres »¹³². De manière significative, cet exemple renvoie à l'agriculture et à la génération de la vie. Cela vise à mettre en évidence le fait que la nature fonctionne de manière organique, que chez elle chacune des parties est nécessaire à la constitution et au bon fonctionnement des autres. Du point de vue de quelqu'un qui voyage, on pourrait de prime abord dire que la pluie est un mal. Mais en réalité elle est un bien, car elle rend possible la reproduction de la terre, et par ce biais l'alimentation de l'être humain et du reste des êtres vivants.

Or, chez Quesnay, il existe aussi des maux dont la cause n'est pas la puissance divine, mais le mauvais usage de la liberté humaine, voire de la transgression des lois naturelles au profit de désirs déréglés¹³³. En dépit du fait que la cause du mal *strictu sensu* soit morale, ses effets ne se déploient pas pour autant à ce niveau. Ils se manifestent en outre dans le monde physique ou naturel, à travers des dérèglements qui vont à l'encontre de l'intérêt de ceux-là mêmes qui s'écartent des lois naturelles et croient agir à leur profit. Ainsi, Quesnay décrit les maux physiques comme étant « la juste et inévitable punition de la violation de l'ordre même des lois physiques instituées pour opérer le bien »¹³⁴.

L'emploi de cet exemple met en évidence l'écart existant entre la pensée physiocratique et celle de Malebranche, auteur qui emploie un exemple similaire à celui de la pluie dans ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Dans cet ouvrage, l'Oratorien parle de la pluie pour expliquer que l'on trouve dans l'ordre physique de la nature des phénomènes qui sont régis par des lois aveugles, des maux que Dieu a permis en faveur d'un ordre se caractérisant par la simplicité et la généralité des lois.

¹³¹ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 368.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 368-369.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 368.

Malebranche justifie ainsi le pouvoir et l'autorité de l'être humain d'exercer, par le biais de la création de lois particulières qui constituent des exceptions aux lois générales, une force sur ces phénomènes naturels qui constituent, selon lui, un véritable mal¹³⁵.

Contre une telle conception, les physiocrates objectent que la tâche qui incombe à l'être humain ne consiste pas à corriger la création divine, qui est parfaite dans sa totalité. Concevoir l'être humain comme étant doté de la faculté de créer des lois en se détachant de l'ordre physique et en allant à son encontre est selon eux la cause de l'arbitraire, et donc des maux¹³⁶. L'être humain doit tout d'abord s'efforcer de comprendre et de connaître la rationalité inhérente à l'ordre physique, pour contribuer ensuite à l'achever. Ce n'est que là où l'on repère de véritables maux, que l'on doit essayer de les corriger. Dans un tel cas, la cause à transformer n'est pas l'ordre physique, mais la manière dont la société est organisée, et dont elle se rapporte à celui-ci.

Le fait que certaines lois physiques produisent des « maux » physiques en vue d'un bien supérieur, n'enlève rien au fait qu'elles puissent s'avérer dérangeantes pour l'être humain. Par conséquent, ces lois exigent une certaine action de la part de l'être humain, afin de diminuer ses effets gênants : « [l]es causes physiques [*du mal physique*] ne sont, dans l'ordre naturel relatif aux hommes, des lois obligatoires que pour le bien, elles nous imposent le devoir d'éviter, autant que nous le pouvons, le mal que nous avons à prévoir par notre prudence »¹³⁷. La connaissance de ces lois et de leurs effets devient donc nécessaire, et ce non pas dans l'objectif de les corriger (comme chez Malebranche), car cela introduirait un dérèglement au sein de l'ordre et produirait un mal plus grand, mais seulement afin de créer des mesures qui les rendent moins gênantes pour l'être humain. une telle compréhension de ce mal (qui n'en est pas un *strictu sensu*), rend possible une prévision de la part de l'être humain, pour minorer ses effets naturels. La raison, la liberté et les besoins propres à l'être humain lui permettent de formuler des mécanismes *non pas*

¹³⁵ Ferdinand ALQUIE, *Le cartésianisme de Malebranche*, op. cit., p. 430.

¹³⁶ Dans un passage critique du *ius publicum europeum*, Baudeau explique les conséquences politiquement néfastes des compréhensions contractualistes et rationalistes de la loi. Car « au lieu de s'attacher simplement à la sanction inévitable des lois naturelles qu'on ne viole jamais impunément, on a cherché des règles arbitraires pour former un droit des gens versatile et chimérique » Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 118. Rappelons que le *ius publicum europeum* est le nouvel ordre juridique créé par et en faveur des États européens modernes émergents. Cet ordre a eu pour condition de possibilité la « Conquête » de l'Amérique, il visait à justifier et à encourager le système mercantiliste et colonialiste en établissant un profond clivage entre l'intérieur de l'Europe et le reste du monde, celui-ci étant désormais conçu comme un énorme espace libre et ouvert à la violence.

¹³⁷ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 368.

tant pour éviter les effets qui peuvent apparaître comme négatifs, mais afin de parvenir à s'intégrer dans cette logique de sorte qu'elle soit bénéfique aussi pour lui, toujours à condition bien sûr de respecter le déroulement naturel de ces lois.

L'exemple que les physiocrates donnent à maintes reprises est celui du passage des sociétés de la cueillette à celles agricoles. À l'origine de la société, les êtres humains, guidés par leur besoin, une expression de l'obligation de se conserver, *recherchaient* les produits que la nature produisait d'elle-même autour d'eux. En dépit du fait que ces productions étaient suffisantes, en raison des cycles naturels, les fruits faisaient parfois défaut, et étaient parfois moins savoureux à certaines saisons. Ainsi, grâce à la prévoyance et à la réflexion, l'être humain apprend non seulement à *rechercher*, mais encore à « conserver les productions spontanées, recueillies dans le temps où la nature les fait naître et les rend ou meilleures ou plus abondantes, et [à] [...] les garder pour le *besoin* futur »¹³⁸. Finalement, sa raison, rattachée à l'expérience et sa liberté, lui permet de découvrir que l'agriculture constitue un moyen de contribuer à faire renaître « les productions qu'il trouve les plus utiles et les plus agréables, s'il [*craint*] que la nature abandonnée à son cours n'en [*soit*] pas assez prodigue pour ses besoins ou ses désirs »¹³⁹. Nous voyons ici l'idée d'une nature qui est parfaitement bonne, et qui fournit tout ce dont l'humain a besoin. Le fait qu'il y ait des périodes de disettes n'est pas un mal en lui-même, car l'être humain, de même que tous les animaux, a la faculté de faire face à ce genre d'événements. Mais, à la différence des animaux, l'humain peut réussir à rendre plus confortable et facile son échange avec la nature, ce à condition qu'il respecte l'ordre physique. Or, cette prérogative, qui a pour but de mettre l'être humain à l'abri du destin, et de lui donner un peu d'indépendance par rapport à l'immédiateté et la contrainte des besoins, peut se retourner contre lui, lorsqu'il décide de rejeter l'ordre naturel pour satisfaire son avarice. C'est dans ce cas qu'on se trouve confronté au véritable mal.

Selon les physiocrates, il existe en effet un mal qui ne produit aucun bien. Il s'agit là du mal *strictu sensu*. Ce mal est la conséquence inévitable du mépris de l'être humain par rapport à la loi naturelle (aussi bien physique que morale), dont la véritable cause réside dans la décision humaine d'ignorer l'ordre en introduisant des dérèglements. Quesnay estime que « [*l*]es transgressions des lois naturelles sont les causes les plus étendues et

¹³⁸ Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 120.

¹³⁹ *Ibid.*

les plus ordinaires des maux physiques qui affligent les hommes »¹⁴⁰. Ici, la liberté d'intelligence est réduite à celle sensitive à cause d'un mauvais choix qui exprime un égoïsme de la volonté. L'égoïsme moral s'explique à son tour par un égoïsme épistémologique (qualifié par Quesnay d'égoïsme « métaphysique »¹⁴¹), qui consiste à douter de l'existence des corps et des sensations, et donc de la réelle existence d'autrui¹⁴².

3.3.1. L'égoïsme métaphysique. Des origines modernes et épistémologiques du mal

L'enfermement de l'être humain dans un monde abstrait d'idées pures est qualifié par Quesnay d'« égoïsme métaphysique »¹⁴³. Pour lui, un tel égoïsme n'est pas l'expression d'une raison raisonnable, mais d'une fausse conception de la raison en tant que puissance abstraite et auto-suffisante. Dans l'article *Évidence*, Quesnay s'attaque au rationalisme cartésien qui en est venu jusqu'à douter de l'existence du monde et de nos corps, enfermant ainsi l'humain européen dans un monde imaginaire l'ayant poussé à croire que sa seule raison était la base de la connaissance. Lisons Quesnay :

L'égoïsme ou la rigueur de la certitude réduite à la connaissance de moi-même, ne serait donc qu'une abstraction captieuse, qui ne pourrait se concilier avec la certitude même que j'ai de mon existence ; car cette certitude ne consiste que dans les sensations qui m'instruisent de l'existence des corps, ou des objets de mes sensations avec la même *évidence* qu'elles m'instruisent de mon existence. [...]

Cependant ne pourrait-on alléguer encore quelques raisons en faveur de l'*égoïsme* métaphysique ? Ne m'est-il pas évident, me dira-t-on, qu'il y a un rapport essentiel entre mes sensations et mon être sensitif ? [...] J'avoue néanmoins qu'il m'est évident que je ne suis pas moi-même la cause de mes sensations¹⁴⁴.

L'égoïsme épistémologique conduit à un égoïsme moral, car l'on se prend pour la cause et le centre des relations que l'on connaît. Les implications politiques sont de première importance, dans la mesure où l'on finit par croire et justifier l'idée selon laquelle la raison décharnée est la source de la loi et le critère de vérité la méthode.

Or, d'après Quesnay, « [l]e rapport nécessaire que nous connaissons entre nos sensations et les objets sensibles, nous assure [...] avec *évidence* de la réalité de ces

¹⁴⁰ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 369.

¹⁴¹ François QUESNAY, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 784 et suiv.

¹⁴² *Ibid.*, p. 786.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 784.

¹⁴⁴ *Ibid.*

objets »¹⁴⁵. C'est pourquoi il oppose ainsi à la devise cartésienne « je pense, donc je suis », la formule « je sens donc je suis »¹⁴⁶. La restitution du poids ontologique du monde, signifie que les relations entre les corps n'attendent pas l'homme pour avoir lieu. Au contraire,

nos sensations nous découvrent aussi entre les corps des rapports nécessaires qui nous assurent que les propriétés de ces corps ne se bornent pas à nous procurer des sensations ; car nous reconnaissons qu'ils sont eux-mêmes des causes sensibles, qui agissent réciproquement les unes sur les autres¹⁴⁷.

Cela signifie qu'il existe un ordre qui intègre l'être humain, sans que celui-ci soit la cause de celui-là. Aussi, d'affirmer à partir de la sensibilité l'existence du monde extérieur à notre conscience constitue pour Quesnay la preuve indubitable de l'existence des autres humains, certitude qui n'est pas une construction de la raison, mais un fait de l'expérience¹⁴⁸. L'erreur et le mal commencent là où l'être humain se prend pour un être qui peut et devrait faire abstraction de relations auxquelles, en réalité, il appartient. Ce faisant, l'être humain finit par se prendre à tort pour un être tout-puissant qui serait en mesure d'être source de la loi.

3.3.2. Le mal n'existe pas

La décision de se détourner de l'ordre a des conséquences pour l'être humain, dans la mesure où cela engendre des effets négatifs pour celui qui décide de s'en écarter. Ainsi que le note Quesnay, « [l]oin d'user de ce don selon les vues de son bienfaiteur, abandonnant son domaine naturel, pour usurper un domaine factice, le résultat de sa désobéissance est de tout ravager et de tout détruire, croyant tout ravir, et de tout s'approprier »¹⁴⁹. Et pourtant, d'après les physiocrates, le mauvais usage de la liberté ne détruit pas l'ordre. Bien au contraire, le désordre ne fait que vérifier son existence, puisque les mauvaises décisions sont punies au sein même de l'histoire à travers les maux physiques et moraux auxquels les hommes doivent se confronter. Chez Quesnay, les maux physiques sont en effet l'expression de la justice naturelle, ils sont « la juste et inévitable punition de la violation de l'ordre même des lois physiques instituées pour

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 786.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 783.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 786.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 72.

opérer le bien »¹⁵⁰. Mirabeau peut ainsi expliquer que « [l]es mauvais gouvernements, rigoureusement parlant, ne pervertissent point l'ordre ; l'ordre est immuable ; les souverains et les sujets ne peuvent s'en écarter qu'à leur désavantage »¹⁵¹.

On pourrait comprendre cette explication physiocrate, qui fait des maux physiques et moraux l'expression de la justice naturelle, comme un argument fataliste et conservateur visant à justifier les malheurs humains. Mais il n'en est rien. La punition n'est pas une marque indélébile qui damnerait pour l'éternité celui qui déciderait de se détourner de l'ordre naturel. Les maux physiques et moraux opèrent au contraire comme des avertissements, comparables en cela aux symptômes d'une maladie sur laquelle il faut agir pour restituer l'équilibre. C'est dire que le mal a lieu au niveau non de l'essence, mais de l'existence. L'idée d'ordre moral selon laquelle la cause du mal réside dans la volonté humaine, est corrélative à l'idée de nature ontologique selon laquelle le monde dans son intégralité est bon. Les physiocrates se rapprochent ainsi des Pères de l'Église qui prênaient que « le mal n'existe pas »¹⁵², ce qui les met à l'écart des théories modernes décrivant le monde comme étant le « meilleur possible » (qu'on pense à Malebranche ou à Leibniz), tout en présupposant l'existence effective du mal.

La dimension politique du mal

La notion d'ordre naturel, que Quesnay emprunte à la théologie lui permet d'affirmer que la nature est bonne en soi. En conséquence, les maux physiques ne s'expliquent ni par un dessein divin dont la compréhension nous dépasse, ni par une nature dite avare, mais par le mauvais usage de la liberté, « cet attribut constitutif de l'homme, et que l'homme voudrait étendre au-delà de ses bornes »¹⁵³, c'est-à-dire au-delà des « lois physiques qui constituent l'univers ». ¹⁵⁴ On pourrait déceler ici une argumentation qui relève de la morale. Celle-ci viserait alors la responsabilité de l'individu. Mais la liberté à laquelle fait référence Quesnay est en réalité celle des ministres au pouvoir, c'est-à-dire des gouvernants. La stratégie quesnaysienne consiste ici à relier l'argumentation

¹⁵⁰ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 368.

¹⁵¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xviii.

¹⁵² Jérôme LAURENT, « “Peccatum nihil est”. Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant », *Cahiers Philosophiques*, vol. 2, n° 122, 2010.

¹⁵³ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 369.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 370.

théologique à celle politique, « pour accuser un gouvernement de mener le royaume à la ruine »¹⁵⁵. Ainsi, afin d'exemplifier sa notion du mal moral, Quesnay introduit dans son *Droit naturel* de manière significative la question agricole, montrant ainsi la cible décidément politique de son argumentation :

Il faut donc bien se garder d'attribuer aux lois physiques les maux qui sont la juste et inévitable punition de la violation de l'ordre même des lois physiques instituées pour opérer le bien. Si un gouvernement s'écarterait des lois naturelles qui assurent le succès de l'agriculture, oserait-on s'en prendre à l'agriculture elle-même de ce que l'on manquerait de pain et de ce que l'on verrait en même temps diminuer le nombre des hommes et augmenter celui des malheureux ?¹⁵⁶

Selon Quesnay, la discussion sur le mal n'est donc ni morale, ni même éthique, mais d'ordre politique, et elle renvoie à une anthropologie basée sur les besoins physiques. S'il en est ainsi, c'est que l'action morale n'est pas indépendante des conditions matérielles (et donc économiques), qui à leur tour relèvent de l'organisation politique de la société¹⁵⁷. On ne trouve pas un sujet purifié de son contact avec le monde matériel à la base de l'agir moral. Bien plutôt, la morale a pour condition de possibilité des conditions matérielles concrètes qui se rattachent aux besoins physiques. Ces conditions dépendent à leur tour de l'organisation économique et politique, de telle sorte que les premiers responsables ne sont pas les individus, mais les gouvernements : « En considérant, avec des yeux instruits, l'état des nations, on trouvera toujours que les désordres moraux sont en proportion des dérangements politiques, et suivent la même progression »¹⁵⁸, écrit Mirabeau.

Les physiocrates s'écarterent ainsi des positions libérales qui renvoient l'explication des problèmes sociaux à la condition humaine, définie par exemple par la violence ou par un désir effréné, ou bien encore par un manque de volonté individuelle. À l'encontre des auteurs défenseurs d'une anthropologie pessimiste, comme Hobbes ou Mandeville, Mirabeau pour sa part considère que les vices résultent des politiques qui légalisent

¹⁵⁵ Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit., p. 119.

¹⁵⁶ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 368-369.

¹⁵⁷ « On regarde à bon droit les mœurs, comme l'égide d'une nation, mais c'est la culture, cette corne d'abondance, qui gouverne les mœurs. Quand les spéculations politiques d'une nation la dérangent, elles altèrent son fond, les mœurs deviennent frivoles, les besoins forcent alors les hommes de recourir aux expédients les plus désordonnés, car le désordre politique déconcerte les hommes. La pauvreté succède, l'âpreté et la rapine s'emparent des mœurs ; pourquoi ? C'est qu'où tous ont besoin, et où peu travaillent, là sont les voleurs, la misère enfin. Alors tout est artifice, dérèglement, iniquité, querelle, animosité, parti. Si les produits de la propriété et la rétribution due au travail, se rétablissent et sont assurés, les hommes se replacent d'eux-mêmes dans l'ordre moral. Voilà les vrais fondements de la loi naturelle et l'ordre civil » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 49.

¹⁵⁸ Mirabeau, philo rurale, p. 49, 66

l'injustice en promouvant des conduites destructrices de l'ordre social, donnant ainsi lieu à la fausse croyance selon laquelle les vices appartiennent à la nature humaine¹⁵⁹.

D'après Larrère, « [p]rendre le gouvernement comme cible d'une critique politique fait [...] apparaître les individus particuliers, non plus comme des accusés, mais comme des victimes »¹⁶⁰. En effet, les physiocrates pensent qu'il ne faut pas s'attarder sur de discussions purement morales, lorsqu'on trouve une société où la violence règne, parce que cela équivaldrait à demeurer au niveau du symptôme. Bien au contraire, il convient d'interroger les causes, d'aller directement vers la maladie, c'est-à-dire d'interroger l'organisation *politique de la production et de la distribution des biens matériels nécessaires pour la satisfaction des besoins*. Mirabeau s'en prend ainsi aux moralistes, qui font des vices une question individuelle. Selon lui, « [s]i les Moralistes et les politiques ne fondent pas leurs sciences sur l'ordre économique, sur la charrue ; leurs spéculations seront vaines et chimériques, ce sont des médecins qui n'aperçoivent que les symptômes, et qui ignorent la maladie »¹⁶¹.

Voilà pourquoi, dans la vingtième de ses *Maximes générales du gouvernement*, Quesnay impute aux politiques économiques la paresse des pauvres : « la véritable cause de la paresse du paysan opprimé est le trop bas prix du salaire et le peu d'emploi dans les pays où la gêne du commerce des productions fait tomber les denrées en non-valeur, et où d'autres causes ont ruiné l'agriculture »¹⁶². Et, à l'exact opposé des « bourgeois

¹⁵⁹ Mirabeau estime que les politiques royales, qui accordent des récompenses aux particuliers lorsqu'ils participent de l'administration publique, encouragent l'intérêt privé au détriment de celui public, et qui produisent une naturalisation des injustices. Lisons Mirabeau : « [d]ès lors, scission et démembrement interne de la société, rébellion cachée, ou ce qui serait pire encore, admission volontaire de l'injustice et de la rapacité dans tous les cœurs, apothéose de ces vices destructeurs, supposés désormais inhérents à la substance humaine, et mobiles éternels de toutes les actions des hommes pour lesquels la vertu ne fut jamais qu'un masque » Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 42.

¹⁶⁰ Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit., p. 120.

¹⁶¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 49.

¹⁶² François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 353, 335 (maxime XX). Larrère cite le même passage, qu'elle tire de l'article *Hommes* de Quesnay. Elle montre qu'en dépit du fait que Quesnay prend une approche politique sur les conduites des individus, le physiocrate finit par rejoindre Mandeville dans l'idée selon laquelle le désir d'accroître les richesses est bénéfique à la société. Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit. Or, nous considérons que la notion de richesse des physiocrates empêche de rapporter l'auteur français de celui anglais. Mandeville soutient l'idée d'une accumulation progressive et indéfinie de la richesse, basée sur le commerce et l'accumulation du capital, tandis que la richesse chez Quesnay s'oppose au luxe et au commerce, même s'il s'agit pour lui de construire une économie de l'abondance. Nous développerons l'idée de richesse des physiocrates, ainsi que son rapport avec leur théorie des besoins dans le chapitre 4 de cette thèse.

dédaigneux [qui] ont adopté volontiers cette maxime barbare » selon laquelle « il faut que les paysans soient pauvres, pour les empêcher d'être paresseux », Quesnay affirme qu'une nation ne peut assurer son bien-être qu'en garantissant « l'aisance des dernières classes de citoyens »¹⁶³.

La faim du peuple français a pour cause les énormes écarts entre les riches et les pauvres, ainsi que le luxe dans lequel s'attardent les hommes des sociétés européennes¹⁶⁴. Le luxe est défini par Mirabeau comme « le versement des revenus vers les dépenses de décoration, aux dépens des dépenses de subsistance »¹⁶⁵. De tels dérèglements ne sont pas engendrés par des conduites individuelles. Leur véritable cause réside dans les politiques économiques qui privilégient les manufactures de luxe et encouragent le commerce colonial, et qui détruisent par conséquent l'agriculture locale qui nourrit le peuple¹⁶⁶.

En d'autres termes, lorsqu'une société est accablée par la violence, par les maux physiques ou par les mauvaises mœurs, le premier élément sur lequel il convient de se pencher est le rôle des décisions gouvernementales dans la préservation ou dans la destruction de l'agriculture. S'il en est ainsi, c'est que, « [q]uand les spéculations politiques d'une nation [...] dérangent [l'agriculture], elles altèrent son fond, les mœurs deviennent frivoles, les besoins forcent alors les hommes de recourir aux expédients les plus désordonnés ; car le désordre politique déconcerte les hommes »¹⁶⁷.

N'oublions pas que Quesnay et Mirabeau considèrent que les maux qui accablent à la France sont l'effet nécessaire des politiques mercantilistes, introduites notamment à partir du ministère de Colbert. En allant à l'encontre de l'ordre naturel, ce ministre a décidé de s'écarter d'une économie agricole, dont le but est la consommation humaine. À la place de cette politique, Colbert privilégie le commerce et la manufacture, dont l'objectif est l'accumulation d'argent. Ce faisant le gouvernement français a ainsi ouvert,

¹⁶³ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 335 (maxime XX).

¹⁶⁴ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 369.

¹⁶⁵ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 125.

¹⁶⁶ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. ; François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 333, 343-344 (maxime VIII) ; Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 32. La critique physiocratique du luxe et du régime colonial mercantiliste sera abordée dans les chapitres 5 et 6 de cette thèse.

¹⁶⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 49.

par un choix volontaire, la voie et à la dégénérescence des mœurs et à sa propre destruction¹⁶⁸.

L'influence de Saint Augustin chez Quesnay

La corrélation entre l'être et la bonté est coextensive à la pensée des Pères de l'Église. À cet égard, il nous semble important d'examiner à nouveau la pensée de Saint Augustin, afin de mieux saisir celle physiocratique. Certes, il existe une différence fondamentale entre les physiocrates et ce philosophe africain, qui est celle du modèle à partir duquel se pense l'ordre. Chez Augustin c'est l'être humain qui sert de modèle, tandis que pour les physiocrates, le modèle est offert par la *phusis*, et plus concrètement la terre. En ce sens, nous considérons que les physiocrates sont plus proches de la notion d'ordre des Pères de l'Église des deux premiers siècles¹⁶⁹. Mais les analyses sur le mal de l'Évêque d'Hippone ont néanmoins eu des retentissements ponctuels importants sur la philosophie physiocratique, et qui méritent d'être mentionnés. De plus, mettre en lumière ce rapport permet de rendre compte de l'écart existant entre la notion de mal des physiocrates, et celle des philosophies modernes qui, tout en se déclarant proches de Saint Augustin, donnent une interprétation divergente de la notion de mal.

Ainsi que l'expliquent J. Watté et Laurent, Saint Augustin « s'efforce de placer le mal dans la volonté de l'homme comme un acte et non comme un être »¹⁷⁰. À l'encontre du manichéisme¹⁷¹, qui affirme la réalité substantielle du bien et du mal, le mal suppose un ordre bouleversé et perversi, ayant pour cause le mauvais usage de la liberté¹⁷². Il s'agit donc d'affirmer que l'être humain peut ne pas pécher. Le mal n'est pas un caractère de l'être, « il apparaît dans une attitude littéralement monstrueuse de la liberté prise dans une violence intérieure qui la détruit et qui l'aliène »¹⁷³.

¹⁶⁸ Cf. Chap. 4 et 5.

¹⁶⁹ C'est ce que nous avons montré dans le chapitre 2.

¹⁷⁰ Pierre WATTE, *Structures philosophiques du péché originel : S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gemblout, J. Duculot, 1974, p. 32.

¹⁷¹ Le manichéisme est une doctrine du salut selon laquelle « l'âme est une parcelle de Dieu perdue dans la matière dont il faut la délivrer ». Cette doctrine postule l'idée selon laquelle il y a deux principes antithétiques : 1) le Mal qui est identifié à la matière ; et le Bien identifié à l'âme. Le salut de l'être humain consisterait « dans l'élimination progressive de ce qu'il comporte de matériel, et donc de mauvais, pour libérer la parcelle de divinité qui constitue son essence authentique » A. Solignac, *Introduction aux Confessions*, 122-123 cité par *Ibid.*, p. 34-35. Selon les manichéistes, il n'y a qu'une élite d'initiés qui peut avoir accès au salut.

¹⁷² *Ibid.*, p. 35.

¹⁷³ *Ibid.* Dans les *Confessions* nous lisons : « J'ai cherché ce que c'est le mal et j'ai trouvé que ce n'est pas une substance, mais la perversité d'une volonté qui se détourne de la souveraine substance – de vous, mon Dieu – pour se jeter dans les choses basses, et qui projette ses entrailles et se gonfle au dehors » SAINT

Une telle destruction est le résultat fatal d'un mouvement de la volonté qui rejette sa nature même, se tournant simultanément vers ce qui la détruit¹⁷⁴. Ce mouvement consiste à choisir un bien mineur, à travers un acte qui ignore la hiérarchie ontologique¹⁷⁵. Selon Augustin, la volonté pêche « lorsqu'elle se détourne du bien commun et immuable pour se tourner, soit vers un bien particulier, soit vers un bien extérieur, soit vers un bien inférieur »¹⁷⁶. Dans *La Cité de Dieu* Augustin écrit,

[q]ue personne ne cherche donc la cause efficiente de la mauvaise volonté. Elle n'en point de la sorte. La cause de la mauvaise volonté est une cause défaillante ; vu que, déchoir de ce qui possède un être souverain pour se porter vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une mauvaise volonté¹⁷⁷.

Par « cause déficiente », Augustin désigne un agent qui, au lieu de produire une réalité nouvelle, « détruit, au lieu de faire, il défait, au lieu de réussir à augmenter l'ordre, il favorise le désordre et la confusion »¹⁷⁸. À cet égard, il est important de souligner que la déficience n'est pas identifiée à la limitation, celle-ci étant un trait ontologique coextensif à toutes les créatures de l'univers. La limitation est différence, et non manque ; elle se différencie de la déficience ou de la privation en ceci que la privation résulte d'un processus historique qui produit une souffrance¹⁷⁹.

Enfin, l'idée physiocratique selon laquelle l'égoïsme est à la base de la mauvaise volonté qui produit le mal existe déjà chez Saint Augustin. Dans *De libero arbitrio*, l'auteur africain élargit le cadre d'analyse de la question du mal, en le traitant non seulement dans une dimension métaphysique, mais aussi éthique¹⁸⁰. En effet, selon Watté,

[l]e péché est pour Augustin un égoïsme, et au sens fort du terme, une idolâtrie : l'âme se prend pour objet dernier de son vouloir. Or, [...], elle n'est qu'un bien particulier. Elle

AUGUSTIN, *Les Confessions*, op. cit., p. VII, 16. Le choix appartient à la volonté » dit Augustin, *De libero arbitrio*: I,16,34:

¹⁷⁴ Saint Augustin, *Contra Secundum* cité par Pierre WATTE, *Structures philosophiques du péché originel : S. Augustin, S. Thomas, Kant*, op. cit., p. 35.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁶ SAINT AUGUSTIN, « Traité du libre arbitre », dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, vol. III, Paris/Bruelles, Guerin, 1865, liv. II, 53, p. 360. « Lorsque la volonté quitte ce qui est au-dessus d'elle pour se tourner vers ce qui lui est inférieur, elle devient mauvaise, non parce que la chose vers laquelle elle se tourne est mauvaise, mais parce que c'est un mal de s'y tourner »

¹⁷⁷ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, op. cit., liv. XVII, 8.

¹⁷⁸ Jérôme LAURENT, « « Peccatum nihil est ». Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant », *Cahiers Philosophiques*, op. cit., p. 13.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Pierre WATTE, *Structures philosophiques du péché originel : S. Augustin, S. Thomas, Kant*, op. cit., p. 43-44.

amoindrit dans son élan mesuré par l'infini en se voulant coupée de Dieu. En se divinisant elle s'aliène¹⁸¹.

La question de la privation chez l'être humain est examinée par Augustin au cours d'une considération ne se limitant pas seulement à son dynamisme interne. Il s'agit au contraire de « saisir le sujet dans sa relation à un autre que lui, source de son être »¹⁸².

À l'instar d'Augustin, les physiocrates considèrent que la mauvaise volonté consiste à choisir un bien mineur. Cette idée, nous l'avons vu, prend pourtant une dimension tout à fait nouvelle sous la plume des auteurs français, dans la mesure où ils l'utilisent pour penser non simplement la relation verticale et personnelle entre l'individu et Dieu, mais l'organisation sociale de leur époque. Concrètement, la cause du mal se trouve selon eux dans les politiques qui ont privilégié l'industrie et le commerce, branches qui sans aucun doute sont toutes deux des biens, mais qui ne sont aucunement meilleures que l'agriculture¹⁸³. Le mal n'est donc pas une caractéristique propre aux choses, en l'occurrence au commerce ou à l'industrie. Son origine ne réside pas non plus dans un ordre métaphysique sur lequel l'être humain n'a aucune prise. Le mal constitue au contraire le résultat d'un dérèglement qui renverse l'ordre économique, nécessairement hiérarchique, car seule la terre peut produire les matériaux nécessaires au commerce et à l'industrie, et non à l'inverse. En conséquence, l'origine des maux sociaux doit se trouver dans les décisions prises par les gouvernements européens modernes.

De même, on retrouve chez les physiocrates l'idée augustinienne selon laquelle le mal est une cause déficiente. Nous l'avons vu s'assujettir à l'ordre physique revient pour les auteurs français à assurer la régénération perpétuelle des richesses et leur juste redistribution entre toutes les classes de citoyens. Le détournement de cet ordre engendre au contraire la destruction de la seule et véritable source de richesses, à savoir de l'agriculture, et avec celle-ci la pauvreté et la guerre de tous contre tous. L'idée selon laquelle le mauvais choix entraîne l'autodestruction revient à plusieurs reprises sous la plume des physiocrates, opérant alors comme moyen rhétorique afin de convaincre les gouvernements européens de transformer leurs politiques publiques. Ainsi, les politiques mercantilistes des États européens basées sur le colonialisme commercial sont par

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ François QUESNAY, « Dialogues sur le commerce », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846 ; François QUESNAY, « Dialogue sur les travaux des artisans », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846.

exemple décrites par les physiocrates comme la cause de la destruction de l'agriculture française et des famines subies par le peuple¹⁸⁴. Pareillement, l'aveuglement de la royauté par le luxe est décrit comme la cause de la destruction du pouvoir souverain désormais capturé par ces « vampires »¹⁸⁵ qui sont les collecteurs d'impôts¹⁸⁶.

Enfin, le mal s'explique chez les physiocrates aussi par un égocentrisme, dans lequel l'individu se prend pour l'objet de son vouloir, en privilégiant l'agréable à ce qui est meilleur. Or, si chez Augustin la bonne volonté présuppose un rapport vertical entre l'individu et Dieu, ce dernier intervient dans le monde à travers l'âme végétale. La relation éthique avec Dieu ne peut s'effectuer qu'au sein de l'histoire à travers le rapport à un autre qui a un corps et en tant que tel des besoins qui doivent être satisfaits. Ce faisant, nous l'avons vu, les physiocrates considèrent la question éthique comme étant une question d'économie politique par excellence. Certes, cela ne signifie pas pour autant que l'éthique saurait se réduire au mode de production, mais bien plutôt que celui-ci est sa condition de base.

Malgré ces divergences avec Augustin, une chose est sûre, aussi bien concernant la théorie du philosophe africain que nous venons d'interpréter, que du point de vue des économistes français : le mal n'existe pas. Une telle conception diverge d'une certaine tradition moderne qui se réclame elle aussi d'Augustin, mais en interprétant l'idée du mal en tant que réalité ontologique. Nous pensons notamment à Malebranche et à Leibniz, deux auteurs qui ont été souvent rapprochés de la physiocratie. C'est pourquoi nous allons désormais examiner le rapport entre la pensée des physiocrates et celle des philosophes rationalistes modernes.

3.4. L'écart entre la liberté des physiocrates et la liberté des rationalistes modernes

Les interprètes contemporains des physiocrates considèrent que Quesnay a été fortement influencée dans sa formulation de la notion de liberté par les philosophes modernes. Concrètement, ils y voient tour à tour l'influence des pensées de Leibniz, de Spinoza ou de Locke¹⁸⁷, ce qui les amène alors à affirmer que les physiocrates seraient de

¹⁸⁴ Voir le chapitre 5 de cette thèse.

¹⁸⁵ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit.

¹⁸⁶ Voir le chapitre 5 de cette thèse.

¹⁸⁷ Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit., p. 17 ; Louis DUMONT, *Homo aequalis I : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, op. cit. ; Stephen F. GUDMAN, « Physiocracy: A Natural Economics », *American Ethnologist*, op. cit. ; Catherine LARRERE, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, op. cit.

précurseurs de la rationalité économique capitaliste¹⁸⁸. Or, la compréhension de la notion de liberté physiocratique change, lorsqu'on met en lumière une autre généalogie de leur pensée. Nous avons déjà mis en lumière l'influence de la patristique dans la notion d'ordre naturel des physiocrates et dans leur compréhension du terme « œconomie » dans le chapitre 2 de cette thèse. Dans le présent chapitre, nous souhaitons désormais nous attacher à montrer la divergence entre la compréhension de la liberté des philosophes modernes et celle de Quesnay. À l'encontre des interprétations contemporaines, nous

¹⁸⁸ D'après Dupuy, Quesnay « établit un lien étroit entre liberté et rationalité et s'inscrit dans la lignée des philosophes comme Locke, Malebranche et Leibniz où la liberté se définit comme la suspension du jugement » Romuald DUPUY, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, op. cit., p. 139. Il montre également les limites de ce rapprochement, en mettant en avant l'existence d'un « sensualisme normatif » chez Quesnay, ainsi que l'idée selon laquelle l'être humain est déterminé par l'ordre physique. L'intérêt d'une telle lecture réside, premièrement, dans la manière dont se trouvent soulignées les contradictions apparentes de la notion quesnaysienne de liberté, qui apparaît tantôt comme une conception intellectualiste, tantôt comme une pensée déterministe. Deuxièmement l'intérêt de ce travail réside dans le fait qu'il montre que le principe de liberté n'implique pas un libéralisme politique, qui soutiendrait un accroissement déchaîné des richesses, mais vise au contraire à justifier la nécessité de maintenir l'accroissement des richesses dans les bornes du droit naturel, ce qui nécessite un pouvoir politique fort (*Ibid.*, p. 138.). Pourtant, en rapprochant Quesnay de ces philosophes modernes, Dupuy fait de l'ordre physique des physiocrates, auquel doit s'accorder la conduite libre des êtres humains, un ordre mécanique, et de la liberté une affaire de la Raison. Mais Quesnay stipule que la nature est vivante, et que la liberté, bien qu'elle entraîne l'exercice de la raison, est avant tout, comme faculté du choix, l'objet de la Volonté. L'article de Dupuy fait ainsi apparaître l'ensemble des physiocrates comme des défenseurs du capitalisme naissant, alors que certains représentants de cette école s'attaquent explicitement à ce système économique en plein essor. Dupuy voit en outre chez les physiocrates l'origine d'une rationalité instrumentale économique, dont la preuve se trouverait dans la défense de l'entière liberté du commerce. L'auteur y relève une contradiction aux thèses politiques des physiocrates, qui soutiennent un gouvernement monarchique régi par le droit naturel. Le problème serait celui d'un libéralisme économique, qui contredirait un conservatisme politique. En dépit du fait que Dupuy a raison de signaler cette apparente contradiction, la manière dont il pose le problème obscurcit la pensée physiocratique, plus qu'elle ne l'éclaire. En effet, à formuler le problème ainsi, il semblerait que les physiocrates auraient été les défenseurs d'une économie du marché, à la base du libéralisme économique. Or, s'il est vrai que Quesnay et ses disciples critiquent les interdictions imposées au commerce, ils font cela non pas afin de soutenir la montée en puissance de la classe commerciale, mais pour critiquer au contraire la formation des monopoles, qui étaient encouragés par les politiques étatiques. Le despotisme des physiocrates ne doit en outre point être compris comme la défense d'une monarchie autoritaire et centraliste. Si les textes de La Rivière permettent de soutenir cette hypothèse, l'ouvrage *Théorie de l'impôt* de Mirabeau permet quant à lui d'émettre l'hypothèse que certains des physiocrates soutiennent des formes de gouvernement plus démocratiques. L'affirmation de Dupuy s'avère alors d'autant plus étonnante, qu'il écrit quelques pages seulement après avoir affirmé que Quesnay encourageait l'économie marchande : « dans tous les textes physiocratiques, où la liberté du commerce est considérée de manière très positive, mais en même temps constamment agrémentée de mise en garde ou de méfiance à l'encontre des commerçants avides de 'richesses fictives' ». *Ibid.*, p. 131. D'ailleurs, Dupuy fait des physiocrates des auteurs qui appartiennent au *jusnaturalisme*, et établit un lien entre ceux-ci et Grotius. Or, nous avons montré que pour les *jusnaturalistes*, la droite raison, voire la raison méthodique, sont la source de la loi, tandis que pour les physiocrates, la loi naturelle n'est pas détachée de la nature. Bien plutôt s'y inscrit-elle, et n'est donc pas le simple résultat d'une opération mentale, mais implique la sensibilité en elle-même rationnelle (Dupuy même explique ce rattachement en le nommant « sensualisme normatif »). De même, Dupuy rattache Quesnay à Pufendorf, dans la mesure où tous les deux fonderaient le droit naturel sur la sociabilité. Or, chez Pufendorf, la sociabilité n'est pas un instinct ou une caractéristique naturelle chez l'homme, mais résulte d'un calcul produit par l'instinct premier, qui est la conservation par l'amour propre et par la crainte, tandis que chez Quesnay, l'être humain est par nature social. À la base de ce désir de sociabilité ne réside pas la crainte et le simple calcul pour se conserver, mais des sentiments tels l'amour et la générosité. *Ibid.*, p. 132.

soutenons ici l'hypothèse selon laquelle le physiocrate reprend dans l'élaboration de sa notion de liberté des idées de la patristique, ce qui lui permet de répondre aux problèmes qu'il décèle dans le rationalisme des modernes. Une telle lecture permet de comprendre la théorie quesnaysienne non pas comme l'origine de la rationalité économique moderne, anthropocentrique et rationaliste, mais au contraire comme une critique et une alternative à celle-ci.

3.4.1. Le débat sur la liberté à l'époque moderne

Le débat sur la liberté à l'époque moderne s'ouvre avec la notion de « liberté d'indifférence » énoncée dans l'œuvre de jésuites espagnols tels que Luis Molina¹⁸⁹ et Francisco Suárez¹⁹⁰. D'après F. Suárez, la liberté d'indifférence est le pouvoir de la liberté « d'agir ou de ne pas agir, pouvoir qui habituellement est appelé par les théologiens le domaine de l'action propre ou l'indifférence dans l'opération »¹⁹¹. Par conséquent, la liberté ne « consiste pas seulement dans la faculté d'opérer volontairement ou spontanément ou en le voulant bien, même si ceci advient avec une connaissance parfaite »¹⁹² ; elle est essentiellement « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier »¹⁹³, capacité qui doit demeurer présente, y compris lorsqu'il y a des raisons qui font pencher la volonté d'un côté.

Descartes se positionne par rapport à cette définition, en expliquant que la liberté comporte différents degrés. D'après l'auteur des *Méditations*, notre liberté est supérieure lorsque nous avons plus de raisons de choisir (raisons qui sont présentées par l'entendement à la volonté). Par contre, lorsque l'entendement n'éclaire pas suffisamment la volonté, celle-ci se trouve dans un état d'indifférence. Descartes entend par « indifférence » une certaine hésitation de la volonté face à un choix à prendre, hésitation résultant d'un manque de connaissances. Ainsi, l'état d'indifférence constitue bien un degré de liberté mais le plus bas. Descartes adopte ici une position intellectualiste, car la

¹⁸⁹ Dans son ouvrage *Concordia*, le père jésuite déclare : « Est dit libre l'agent qui, une fois posé tout ce qui est requis pour son action, peut agir et ne pas agir, ou faire une chose de façon à pouvoir aussi faire le contraire » Luis de Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 2, § 3 cité par Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, vol. 61, n° 2, 2002, p. 202.

¹⁹⁰ Jean-Luc MARION, *Cours sur la volonté* [en ligne], Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 53-65, URL : <http://books.openedition.org/pucl/1929>.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Francisco Suárez, *Du concours et de l'aide efficace de Dieu aux actes du libre arbitre*, I, 1, 2 cité par *Ibid.*

¹⁹³ René DESCARTES, *À Mesland*, 9 février 1645, Alq. III, p. 551 cité par *Ibid.*

volonté « est considérée comme une modalité de la *res cogitans*, qui doit entrer en combinaison avec la modalité de l'*intellectus*. Il s'agit donc de connaître dans l'entendement »¹⁹⁴. Ainsi, Descartes s'écarte dans les *Méditations* de la position classique des Jésuites, une position qui changera quelques années plus tard.

En se basant sur la lettre du 9 février 1645 que Descartes écrit à Mesland, J-L. Marion explique que la position de Descartes n'est guère à l'opposé de celle de Suárez, mais ne fait qu'approfondir cette dernière. En effet, Descartes ne nie pas la possibilité, toujours existante, qu'à la volonté de se porter vers l'opposé de ce qui se présente comme un bien connu ou une vérité. Selon Descartes, ce pouvoir s'explique par le fait que la volonté « peut ne pas considérer l'objet de la volonté mais la volonté elle-même »¹⁹⁵. Dans ce cas, c'est le libre arbitre qui est considéré comme un bien en lui-même, et non l'objet de la volonté. Ce faisant, l'on devient indifférent à tous les objets, car le libre arbitre est lui-même pris en tant qu'objet¹⁹⁶. Dans cette dernière position, Descartes « déconnecte du coup très clairement la volonté de l'entendement : [...] ce que veut la volonté c'est elle-même »¹⁹⁷. Il s'agit là d'une déconnexion qui implique de libérer la volonté de sa fonction cognitive.

La position de Descartes a déclenché une série de réactions de la part de ses contemporains. Spinoza s'en prend ainsi à lui, en critiquant non seulement la notion d'état d'indifférence, mais aussi celle de liberté de la volonté, y voyant une pure chimère. Selon Spinoza, la volonté et l'entendement sont une seule et même chose¹⁹⁸. Toute volition (ou idée) est toujours causée par une autre, et ainsi de manière successive et indéterminée¹⁹⁹. Leibniz de son côté développe dans sa *Théodicée* une critique de Descartes et des Molinistes à partir de ses théories du meilleur des mondes possibles et des petites perceptions²⁰⁰. Malgré les divergences apparente entre ces deux philosophes, Spinoza et Leibniz se rejoignent sur deux points, à savoir **1)** sur la primauté accordée au moi pensant par rapport au moi voulant ; et **2)** sur l'idée que la volonté n'est pas libre. C'est au sein de ce débat que Quesnay prend position. À l'instar de ses prédécesseurs, il critique l'identification cartésienne entre la volonté et l'état d'indifférence. Pour lui, la volonté est

¹⁹⁴ *Ibid.*, § 46.

¹⁹⁵ *Ibid.*, § 42.

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 45.

¹⁹⁷ *Ibid.*, § 46.

¹⁹⁸ Benedictus de SPINOZA, *Éthique. Œuvres III*, Paris, Flammarion, 2002, trad. de Charles APPUHN, p. 126 (II, XLIX, D).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 123 (XLVIII).

²⁰⁰ Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée, op. cit.*, §§ 42-48.

toujours mue par des motifs, que ce soit lorsqu'elle opère dans sa fonction cognitive (la connaissance du vrai) ou dans celle éthique (le choix du meilleur). À l'encontre de Spinoza et de Leibniz, le médecin français affirme pourtant la liberté de la volonté, mais sans faire de l'illimitation l'un de ses attributs.

L'objectif de Quesnay est triple. Premièrement, le physiocrate vise à combattre, le pessimisme hobbesien, qui considère la liberté comme un désir déchaîné formulé sous la forme d'un état de nature comme « droit de tous à tout ». Deuxièmement, Quesnay vise à contrecarrer les idées rationalistes, qui identifient la liberté en tant qu'exercice d'une raison abstraite et autonome vis-à-vis le monde naturel, comme chez Malebranche ou Pufendorf. Troisièmement, il s'agit pour l'auteur français d'objecter le fatalisme des philosophies rationalistes, comme cela est le cas de Leibniz. Selon Quesnay, la théorie de la liberté doit être en mesure de démontrer que toutes les théories qui expliquent le mal soit comme l'effet d'une décision divine, soit comme la conséquence inévitable d'une nature corrompue, se fourvoient toutes. Nous trouvons ici les traces d'une pensée qui s'efforce de penser une idée de liberté comme condition de possibilité du bien-être de la société et fondement de la responsabilité des gouvernements, à condition que l'humain apprenne à s'intégrer dans l'ordre naturel. Voyons en quoi consiste la divergence entre la pensée quesnaysienne et celle des philosophes modernes.

3.4.2. La liberté comme fondement de la responsabilité humaine : la différence avec le déterminisme de Spinoza

Quesnay prend ses distances par rapport à la position déterministe que l'on trouve dans la philosophie de Spinoza, tout en se rapprochant du philosophe hollandais en ceci qu'il accorde une importance primordiale à la disposition du corps dans l'exercice de la liberté. Rappelons que selon Spinoza la volonté est « la faculté d'affirmer et de nier, non le désir »²⁰¹, de telle sorte que la volonté n'est pas libre (si l'on entend par « libre » la faculté absolue de vouloir et de non-vouloir), et les actes humains résultent donc de manière nécessaire des causes qui les ont précédés²⁰². À l'encontre de Descartes et à la suite de Hobbes, Spinoza considère en effet que la liberté de la volonté est une chimère, car la capacité à agir est toujours déterminée par des causes, les décrets de l'esprit (à savoir les passions et les affects) étant toujours variables selon l'état variable du corps.

²⁰¹ Benedictus de SPINOZA, *Éthique. Œuvres III, op. cit.*, p. 124 (II, XLVIII, S.).

²⁰² « Il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini » *Ibid.*, p. 123 (II, XLVIII).

S'il en est ainsi, c'est que la Volonté n'a pas d'existence réelle, dans la mesure où elle n'est qu'un être de raison ou un universel qui ne se distingue pas de l'entendement²⁰³.

Il n'y a que des volitions singulières, c'est-à-dire des idées singulières qui correspondent aux perceptions singulières. C'est du fait qu'il n'y a que ces volitions particulières que Spinoza considère que celles-ci ne peuvent être qualifiées de « libres ». En effet, selon lui,

[L]es volitions particulières, ayant besoin d'une cause pour exister, ne peuvent être appelées libres, mais sont nécessairement telles qu'il résulte des causes qui les déterminent [...] elles ne sont point libres, mais déterminées par des causes extérieures et non du tout par la volonté²⁰⁴.

Dès lors, la croyance en la volonté libre se révèle être une illusion qui consiste dans le fait que « l'homme se prend lui-même comme cause de certaines choses »²⁰⁵, en l'occurrence de la volonté, alors que chaque volition résulte en réalité des causes extérieures.

La position de Spinoza vise à s'écarter de la théorie cartésienne du libre arbitre, qui accorde à la volonté une capacité illimitée de vouloir et non vouloir. À l'encontre de l'auteur des *Méditations métaphysiques*, Spinoza écrit :

J'accorde que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement on entend seulement les idées claires et distinctes ; mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, autrement dit la faculté de concevoir, et en vérité je ne vois pas pourquoi la faculté de vouloir devrait être infinie, plutôt que celle de sentir²⁰⁶.

D'après lui, l'erreur ne découle pas d'une volonté qui s'étend au-delà de ses bornes, lorsqu'elle affirme ou nie quelque chose qu'elle ne connaît pas ou pas assez bien, comme le considère Descartes. L'erreur consiste bien plutôt « dans la seule privation qu'enveloppent les idées mutilées et confuses »²⁰⁷. Elle émane d'un genre de connaissance moins parfait que l'imagination²⁰⁸. Spinoza formule cette critique à

²⁰³ À la différence de la thèse de Descartes, Spinoza pense que cette faculté n'est pas seulement la faculté des idées claires et distinctes, mais aussi des idées obscures et confuses. Nous lisons dans son *Éthique* : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose » *Ibid.*, p. 125 (II, XLIX, C.).

²⁰⁴ SPINOZA, Lettre II, G. IV, cité par Yannis PRELORENTZOS, « Volonté et liberté : de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques » [en ligne], dans Chantal JAQUET (éd.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Éditions de la Sorbonne, 2004, URL : <http://books.openedition.org/psorbonne/122>, consulté le 13 novembre 2019.

²⁰⁵ SPINOZA, Court Traité (CT, II, ch. XVI, § 6-8, G. I) cité par *Ibid.*

²⁰⁶ Benedictus de SPINOZA, *Éthique. Œuvres III*, op. cit., p. 128 (II? XLIX, S.).

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 126 (XLIX, S.).

²⁰⁸ Yannis PRELORENTZOS, « Volonté et liberté : de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques » [en ligne], dans Chantal JAQUET (éd.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, op. cit.

l'encontre de Descartes pour de mettre en lumière le fait que l'homme n'est pas un empire dans un empire. L'homme se retrouve lui aussi soumis aux lois de la Nature, qui sont pour lui les lois de la nécessité. On peut parler de liberté en ce sens, mais celle-ci « est liée à l'entendement [*non à la volonté comme faculté de choisir*], à la connaissance vraie, à la connaissance de la nécessité qui régit l'ensemble de la Nature »²⁰⁹.

Quesnay se rapproche de Spinoza sur deux points, qui expliquent en même temps leurs divergences. Pour Quesnay comme pour Spinoza, la volonté n'est pas illimitée, mais liée aux perceptions, car toute volonté est mue par un motif qui provient des sensations, comme nous l'avons vu²¹⁰. À la différence de Spinoza, Quesnay ne réduit pourtant pas la volonté à l'entendement, tout comme il ne fait pas de l'entendement la faculté de la liberté. Dans le sillage de la pensée augustinienne, Quesnay conçoit la liberté à la manière du libre arbitre, c'est-à-dire en tant que faculté de choisir, de faire et de ne pas faire quelque chose, même si cette « chose » a été au préalable donné par l'expérience. Or, en dépit du fait que la volonté soit libre, elle est toujours bornée par les motifs qui se présentent à l'âme et qui trouvent leur fondement dans l'expérience, sa liberté s'appuyant sur sa possibilité de détourner l'attention d'un motif à l'autre pour ainsi évaluer et choisir le meilleur d'après l'ordre naturel. L'erreur et le mal ne s'expliquent donc ni par une différence entre la volonté et l'entendement (comme chez Descartes), ni par un genre de connaissance moins parfait (comme c'est le cas de l'imagination chez Spinoza). Bien plutôt se laisse-t-on entraîner par ce qui est le plus agréable au moment présent, au lieu de faire le choix du meilleur, c'est-à-dire de ce qui est en accord avec l'ordre naturel, et par conséquent plus durable et plus avantageux à long terme.

Quesnay se rapproche en outre de Spinoza dans l'idée que l'être humain n'est pas au-dessus des lois de la nature, et qu'agir comme s'il l'était reviendrait à le faire s'autodétruire. À la différence de Spinoza, Quesnay considère pourtant que les êtres humains ont la possibilité de choisir entre l'obéissance à l'ordre, et donc le fait d'accorder leurs conduites à ses lois, ou bien la désobéissance. Ainsi, Quesnay essaie de concilier l'apparente contradiction entre nécessité (implicite dans l'idée d'ordre naturel) et contingence (implicite dans l'idée de liberté). Dans cette conception, la décision de suivre ou non l'ordre naturel dépend de la volonté humaine et les actions sont en ce sens contingentes. Mais une fois que la décision a été prise et que l'action se produit, elle assume une véritable existence et se présente sous la forme de la nécessité.

²⁰⁹ *Ibid.* ; Benedictus de SPINOZA, *Éthique. Œuvres III, op. cit.*, p. 303 et suiv. (V).

²¹⁰ Voir la première partie de ce chapitre.

Toutefois, le fait que l'être humain soit responsable de ses actes, dans la mesure où il a eu la possibilité de choisir, n'implique pourtant pas que tous les êtres humains le soient au même titre les uns que les autres. Bien au contraire, tout l'effort de Quesnay et de Mirabeau consiste à se concentrer sur les décisions prises par, plus que celles prises par les individus. Ainsi, Quesnay affirme que la paix et la prospérité peuvent s'instaurer, lorsque les gouvernements décident de suivre l'ordre en subordonnant le commerce et l'industrie à l'agriculture, alors que le mal physique et moral émerge, lorsque l'on considère le commerce ou la manufacture comme la fin même de la société.

Enfin, de concevoir la liberté comme la faculté du choix, et la volonté comme son principal organe, ne signifie pas pour les physiocrates que celle-ci soit dissociée de tout objet extérieur à elle-même, comme c'est le cas chez Descartes. La volonté est certes toujours déterminée par des motifs extérieurs à elle-même, mais cela n'implique pas qu'elle soit déterminée absolument, nécessairement et par essence. À l'inverse, lorsque la volonté est déterminée par des motifs invincibles, la liberté n'est pas possible. Celle-ci émerge en effet lorsque nous pouvons nous détourner d'un motif pressant vers un autre motif, ce dernier nous permettant de suspendre le jugement et de procéder à un examen. Cette idée est importante pour comprendre l'explication des mendiants soutenue par Mirabeau sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 5. Ainsi, il apparaît que la conception quesnaysienne de la liberté comprend les positions de Descartes et de Spinoza comme deux théories extrêmes, qui limitent l'exercice de la liberté naturelle.

3.4.3. Le mal n'est pas nécessaire : la différence avec la liberté de Leibniz

D'après Leibniz, la volonté ne peut se trouver dans un état d'indifférence ou de parfait équilibre : elle a toujours des raisons de vouloir son objet, même si l'on n'en a pas conscience de cela²¹¹. Nous sommes en effet toujours prédéterminés par notre état précédent, qui nous fait pencher d'un côté plus que de l'autre²¹², « quoique cette raison [est] souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement

²¹¹ « Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre, comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible : car si nous étions également portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit » LEIBNIZ, *Théodicée*, *op. cit.*, §§ 35, 46.

²¹² *Ibid.*, § 47.

des causes liées les unes aux autres va loin »²¹³. La volonté est une faculté humaine, mais elle n'a pas la liberté de choisir, car elle est subordonnée d'une part à l'entendement humain et à sa capacité d'attention. D'autre part, elle se trouve également subordonnée à l'entendement divin qui a tout prédéterminé, lorsque Dieu a choisi le meilleur des mondes possibles. La théorie de la liberté leibnizienne implique ainsi de distinguer la perspective divine de celle humaine.

Selon Leibniz, du point de vue de la divinité, « [i]l est, en effet, manifeste que la raison dernière de la volonté est hors de celui qui veut. Et il est démontré qu'en fin de compte tout remonte à la série des choses, ou harmonie universelle »²¹⁴. Il existe certes des actions contingentes, (si nous entendons par là la possibilité d'agir ou de ne pas agir). Mais celles-ci n'ont lieu qu'au niveau de la représentation de l'entendement de Dieu, au moment où il a évalué les différents mondes possibles pour choisir le meilleur et lui octroyer l'existence suite à un calcul²¹⁵.

La théorie de l'harmonie préétablie ne justifie pourtant pas l'inaction du sujet. On ne doit pas déduire de la nécessité des événements le laisser-faire de l'action humaine « qui renonce à essayer, pendant qu'il en est encore temps, de faire son possible pour l'orienter dans un sens ou dans l'autre »²¹⁶. Comme les stoïciens l'avaient déjà signalé, passer d'une prémisse à l'autre signifie tomber dans le sophisme de la raison paresseuse. Dans la

²¹³ *Ibid.*, § 49.

²¹⁴ Leibniz, *Confessio Philosophi* cité par Jacques BOUVERESSE, *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz: Cours 2009 et 2010* [en ligne], Collège de France, 2013, URL : <http://books.openedition.org/cdf/1785>, consulté le 16 novembre 2019. Pour une lecture alternative de la notion de liberté de Leibniz, voir : Gilles DELEUZE, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Collection « Critique » », 1988, chap. V. Deleuze montre que chez Leibniz « l'acte volontaire est libre, parce que l'acte libre est celui qui exprime toute l'âme à tel moment de la durée, celui qui exprime le moi. [...] Le motif n'est pas une détermination même interne, mais une inclination. Ce n'est pas l'effet du passé, mais l'expression du présent » (*Ibid.*, p. 95.). Dès lors, ce qui damne une âme, c'est son étroitesse d'esprit présente. En ce sens, la liberté ne consiste pas dans la possibilité de ne pas avoir fait ce qui a été fait, car cela signifierait que l'âme avait une autre amplitude ou un autre pli, c'est-à-dire qu'elle était autre. La liberté signifie au contraire de faire ce qu'on fait avec notre âme toute entière. Il n'est donc pas important que Dieu ait préétabli le degré d'amplitude de chaque âme. En d'autres termes, la notion de liberté a un tout autre sens que celui de la tradition chrétienne pré-moderne.

²¹⁵ « Et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décidé de leur donner l'existence » Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée*, *op. cit.*, § 47. Voir aussi le paragraphe 54 de la *Théodicée* où Leibniz écrit : « Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel, étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites ; elles y étaient représentées, attirant la grâce de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtiments, demandant les récompenses ; tout comme il arrive effectivement dans ce monde après que Dieu l'a choisi. [...] Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriverait librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou, (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout était réglé de cette sorte » *Ibid.*, § 54.

²¹⁶ Jacques BOUVERESSE, *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz : Cours 2009 et 2010* [en ligne], *op. cit.*, chap. 9 ; LEIBNIZ, *Théodicée*, *op. cit.*, p. xii.

mesure où notre entendement est limité, nous ne pourrions jamais prévoir avec exactitude ce qui se passera dans le futur. Cela n'est possible que pour l'entendement divin. Il en résulte que nous devons agir *comme si* nous pouvions diriger les événements futurs. Une fois que les choses sont arrivées, nous devons pourtant accepter de manière sereine le passé, car « tout ce qui est, il est nécessaire s'il est, qu'il soit »²¹⁷.

Afin d'expliquer la manière dont la liberté est possible dans la dimension effective de l'être humain, Leibniz développe une thèse intéressante qui relie la liberté à l'entendement au moyen de la fonction de l'attention. Selon l'auteur de la *Théodicée*, « du fait que la créature ne peut produire simultanément des actes infinis, sa liberté consiste dans le pouvoir de détourner l'esprit vers d'autres pensées »²¹⁸. L'être humain est en mesure de changer ses croyances non par le biais d'un simple acte de la volonté, mais grâce à l'effort de l'entendement qui fixe son attention sur d'*autres* raisons, extérieures à la volonté. La suspension du jugement s'explique par cette puissance de l'entendement : « il ne peut pas y avoir d'apparence de bien (à part celle du bien suprême) tellement évidente que l'esprit ne puisse pas, s'il le veut, suspendre son jugement avant la décision ultime, et cela se produit par le fait que d'autres choses à penser s'offrent à l'esprit »²¹⁹. Grâce au changement de direction de l'attention opéré par l'entendement, l'être humain parvient à s'interroger sur la bonté de la chose voulue et à examiner ce qu'elle a de meilleur²²⁰.

Cette idée a eu des retentissements sur la pensée de Quesnay. Nous l'avons vu, le médecin français considère comme Leibniz que la volonté n'est ni indéterminée, ni illimitée, et qu'elle dépend de l'attention, qui donne lieu à la constitution des motifs sur lesquels s'exerce l'acte de liberté. Si l'attention est néanmoins chez Leibniz une faculté de l'entendement, et qu'elle s'avère en tant que telle incorporelle, il s'agit selon Quesnay d'une fonction de la volonté qui constitue une opération organique. Le déplacement d'une faculté à l'autre a des implications majeures pour la notion de liberté de chacun de ces philosophes.

²¹⁷ Gottfried W. LEIBNIZ, *Confession Philosophi*, 1970, p. 57 cité par Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit.

²¹⁸ Gottfried W. LEIBNIZ, Textes Inédits (Grua), I, p. 302, cité par Jacques BOUVERESSE, *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz : Cours 2009 et 2010* [en ligne], op. cit., chap. VI.

²¹⁹ Gottfried W. LEIBNIZ, *De libertate et gratia*, cité par *Ibid.*

²²⁰ La délibération « dépend pour une part importante du degré d'attention et de sérieux avec lequel nous nous interrogeons » *Ibid.*

Chez Leibniz, « la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale*, c'est-à-dire sur le choix du sage, digne de sa sagesse »²²¹, et « l'âme humaine est tout-à-fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépendante d'elle-même, et indépendante de toutes les autres créatures »²²². À l'inverse, la nécessité morale est fondée chez Quesnay sur l'ordre physique ou naturel. Ici l'âme humaine doit toujours s'ancrer et s'accorder à la rationalité qui se trouve dans la *phusis* et qui est son véritable guide. Par conséquent, le bon usage de la liberté ne peut avoir pour condition l'indépendance du sujet vis-à-vis des autres créatures. Un tel usage de la liberté prend au contraire pour point de départ et d'arrivée l'*alliance* avec les autres êtres humains et avec la terre.

La bonne volonté est celle qui dirige son attention dans le mouvement universel de la régénération de la vie, et qui apprend à aimer cet ordre. L'action organique de l'attention (dimension somatique de la volonté) rend possibles les connaissances qui constituent la raison, et amène la volonté même à vouloir l'ordre. En ce sens, il est plus précis de dire que la théorie de la liberté de Quesnay est plus proche de la philosophie de Saint Augustin, chez qui l'on retrouve la fonction unificatrice de l'attention. Toutefois, la conception corporelle de celle-ci, introduite par Quesnay, constitue un déplacement théorique important et aux implications politiques majeures par rapport au Père de l'Église.

Une morale du progrès qui justifie le malheur des damnés

La seconde différence entre les philosophies de Leibniz et de Quesnay se trouve dans leurs conceptions du bonheur et du meilleur. Alors que Leibniz formule une philosophie du progrès de manière extrêmement innovante, riche et aboutie, Quesnay propose une philosophie de l'équilibre et du temps cyclique. Cette divergence, qui a des implications majeures d'ordre politique, est bien entendu rattachée aux conceptions ontologiques de chacun des philosophes. En effet, comme l'explique M. Serres, chez Leibniz, la mort « n'est [...] qu'une réduction à la vie (de la vie sensible à la vie perpétuelle) », dans laquelle l'impérissabilité est linéaire²²³. Chez les physiocrates, au contraire, le cosmos a une régularité cyclique²²⁴.

²²¹ LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., § 2.

²²² *Ibid.*, § 50.

²²³ Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, vol. I, Paris, PUF, 1968, p. 242.

²²⁴ Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, op. cit.

En prenant pour modèle de la réalité le calcul infinitésimal, Leibniz définit le plaisir et le bonheur comme un perpétuel ajout²²⁵, de telle sorte que l'on a pu affirmer que « toute la morale de Leibniz est une morale du progrès »²²⁶. Leibniz définit l'état de félicité comme « le meilleur (*optimus*), consistant en un progrès à l'infini de biens en biens et non dans l'arrêt, dans le repos de celui qui ne désirerait plus rien »²²⁷. La nouveauté et le progrès sont les deux conditions de la félicité²²⁸ et donc du meilleur. Ils présupposent un accroissement du plaisir et la perfection, et non la simple variation d'un bien à l'autre d'un même degré²²⁹. L'accroissement n'est toutefois pas généralisé, « [l']optimisme de Leibniz se fonde sur l'infinité des damnés comme soubassement du meilleur des mondes : ils libèrent une quantité infinie de progrès possible et c'est ce qui multiplie leur rage, ils rendent possible un monde en progrès »²³⁰. La notion du meilleur chez Leibniz implique par conséquent une notion de bonheur dans laquelle le progrès des uns ne peut être atteint qu'au prix de l'exclusion et de la régression des autres.

L'idée, formulée en termes moraux, est rattachée à une ontologie qui conçoit le monde comme étant en perpétuelle évolution, ainsi qu'à une nouvelle conception du temps dont la spirale est l'image représentative. Le passage clé pour comprendre cette position leibnizienne se trouve dans l'échange épistolaire que Leibniz a entretenu avec la princesse Sophie de Brunswick-Lunebourg :

[C]'est une vérité certaine que chaque substance doit arriver à toute la perfection dont elle est capable, et qui se trouve déjà en elle comme enveloppée. Il est encore bon de considérer que, dans cette vie sensible, nous vieillissons après être mûris, parce que nous approchons à la mort qui n'est qu'un changement de Théâtre ; mais la vie perpétuelle des âmes étant exempte de mort est aussi exempte de vieillesse. C'est pourquoi elles avancent et mûrissent perpétuellement comme le monde lui-même dont elles sont les images ; car *rien n'étant en*

²²⁵ Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, op. cit., p. 237, 239. J. Elster a relevé les hésitations et les contradictions de Leibniz à propos du progrès ou de la conservation de l'univers, ainsi que le rapport de ses thèses métaphysiques avec le capitalisme naissant. Malgré ces ambivalences, il considère qu'il est « juste de dire que l'opposition entre, d'une part mercantilisme et conservation, d'autre part capitalisme et accélération, est à l'origine de la plupart de ses hésitations ». Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Collection Analyse et raisons ; 20 », 1975, p. 228.

²²⁶ Gilles DELEUZE, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, op. cit., p. 99.

²²⁷ Paul RATEAU, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Les anciens et les modernes Etudes de philosophie » 19, 2015, p. 112.

²²⁸ Dans son ouvrage *Confessio Philosophi* Leibniz écrit : « il n'y a point de pensée ni, par suite, de plaisir sans perpétuelle nouveauté et sans progrès » Leibniz, *Confessio Philosophi*, Belaval, p. 85, cité par *Ibid.*, p. 113.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Gilles DELEUZE, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, op. cit., p. 100.

*dehors de l'univers qui le puisse empêcher, il faut bien que l'univers avance continuellement et se développe*²³¹.

M. Serres a mis en lumière le rapport de cette thèse d'ordre moral et ontologique avec une conception de la vie naturelle qui rompt avec la vision cyclique du cosmos, coextensive à la pensée ancienne et médiévale. Dans le passage que nous venons de citer, Leibniz commence par décrire le processus de maturation et de vieillissement des corps sensibles, avant de passer à la vie impérissable de l'âme, pour finalement conclure par l'évolution mondiale. L'idée d'un mouvement circulaire semblable au mouvement de la vie est transformée par le philosophe de Leipzig

en supprimant la pseudo-limite de la mort qui n'est chez lui qu'une réduction à la vie (de la vie sensible à la vie perpétuelle), c'est-à-dire en ouvrant le petit segment des cycles biologiques ; il obtient donc comme un troisième terme entre le vivant et le monde, l'impérissabilité qui, elle, est linéaire, et non cyclique²³².

Leibniz introduit ainsi une nouvelle compréhension du déroulement du temps, dont l'image correspondante est la spirale. D'après cette théorie, « il y a un progrès ininterrompu par des chutes périodiques »²³³, vision divergeant de celle du temps circulaire, prédominante en Europe jusqu'à l'entrée dans la modernité²³⁴, et qu'on voit dans la pensée physiocrate. Ce faisant, Leibniz propose une idée du « meilleur », dans l'ordre moral qui est fondée sur la réconciliation de la dichotomie constance/progrès au niveau métaphysique²³⁵. L'articulation est possible grâce au postulat selon lequel « une

²³¹ Nous soulignons. Gottfried W. LEIBNIZ, Lettre à Sophie du 4 novembre 1696 cité par Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, op. cit., p. 240.

²³² *Ibid.*, p. 242. Serres la définit comme linéaire, mais l'image de la spirale proposée par Elster nous semble plus précise. Voir à cet égard : Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, op. cit., p. 230-231.

²³³ Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, op. cit., p. 230-231.

²³⁴ J. Elster a mis en lumière le lien qui existe entre une telle métaphysique et une compréhension du temps du capital selon laquelle « la croissance économique est [...] inséparable des crises périodiques », voire de ses contradictions. *Ibid.*, p. 232.

²³⁵ Dans son ouvrage, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* J. Elster émet l'hypothèse selon laquelle la philosophie de l'auteur de Leipzig a été fortement influencée par son expérience en tant qu'ingénieur d'une mine du Harz. D'après Elster, l'observation de la manière dont opèrent les mines amène Leibniz à formuler des modèles de machines qui, au lieu de travailler à partir du recyclage des forces de la nature, se bornent à accumuler l'énergie cinétique du vent pour la dépenser, sans que celle-ci ne puisse jamais être récupérée (*Ibid.*, p. 92-95.). Selon Elster « la même vision fondamentale sous-tend toutes les inventions leibniziennes : rendre régulier l'irrégulier, réduire l'empirisme de la nature à un mouvement rationnel, continu et uniforme » *Ibid.*, p. 95. Une telle idée d'ordre est on ne peut plus opposée à celle des physiocrates et ce pour deux raisons. Tout d'abord, l'idée d'une dépense d'énergie ne pouvant être recyclée contraste avec la vision cyclique de l'ordre physique propre aux physiocrates. Ensuite, parce qu'à la base des inventions leibniziennes, se trouve une idée du rapport humain-nature dans laquelle il n'est pas demandé à la conduite humaine de s'intégrer aux rythmes naturels. Cette conduite doit en effet seulement créer des mécanismes pour dominer la nature et pour l'utiliser d'après des objectifs posés par l'être humain (*Ibid.*, p. 93).

partie de l'univers connaît un progrès perpétuel tandis que les autres parties connaissent une diminution qui le compense exactement »²³⁶.

L'idée du bonheur comme perpétuel ajout dont l'envers est le mal de quelques-uns, devient encore plus problématique, si l'on prend en compte qu'elle repose sur la thèse de l'harmonie préétablie, et donc sur une conception qui justifie le passé comme ayant été nécessaire²³⁷, et qui voit le mal comme une privation de la créature d'ordre *ontologique* et non existentiel²³⁸. Dans la métaphysique leibnizienne, ce progrès ne renferme pas toute l'humanité. Les passages sur les damnés et l'hypothèse d'une réconciliation entre la constance et le progrès montrent bien que la félicité des uns est proportionnellement inverse à la misère des damnés²³⁹. Il devient ainsi possible de justifier l'inégalité au sein des théodicées temporelles, par l'affirmation qu'il existe un progrès général, qui ne coïncide pas avec le bien particulier, au cours duquel les biens sont toujours plus grands que les maux²⁴⁰.

L'image baroque du monde permet à Leibniz d'ouvrir le segment du cycle biologique pour passer au cycle de la vie perpétuelle et ainsi faire de la loi de l'évolution celle du monde. Une telle conception du temps va à l'encontre de la vision cyclique de l'ordre physiocratique. Selon les physiocrates, le plaisir peut certes suivre une évolution progressive croissante. L'ordre cyclique de la vie naturelle n'en montre pas moins que ce mouvement ne doit pas être érigé en loi. L'ordre moral doit adhérer aux cycles vitaux, ceux-ci ayant d'emblée un contenu moral, et non l'inverse²⁴¹.

Enfin, la métaphysique leibnizienne pose problème aux yeux de la physiocratie. Le problème se trouve dans le fait qu'une telle métaphysique justifie la souffrance de quelques-uns au profit des autres, faisant passer pour naturel ce qui appartient en réalité

²³⁶ Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, op. cit., p. 235-236.

²³⁷ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., chap. 5. Dans les *Essais sur la bonté de Dieu* Leibniz écrit : « Dieu a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les pires, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste ; et chaque chose contribue idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'Univers [...] sauf son essence. [...] Ainsi, le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde » Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 78, § 10.

²³⁸ La cause du mal « doit être cherchée dans la nature idéale de la créature [...] Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes » *Essais sur la bonté de Dieu*, LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 87, § 20.

²³⁹ Paul RATEAU, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, op. cit., p. 116 ; Gilles DELEUZE, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, op. cit., p. 99-102.

²⁴⁰ Paul RATEAU, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, op. cit., p. 109, 116-117 ; Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, op. cit., p. 236.

²⁴¹ Voir à cet égard la section portant sur la régénération de la terre du chapitre 1 de cette thèse. Nous avons également discuté cette idée dans ce chapitre. Voir notamment ci-dessus les sous-titres « La régularité de l'intérêt à l'encontre de l'accroissement illimité » et « De la justice distributive à la justice productive ».

à la région du non-être, c'est-à-dire à la région du désordre. On finit ainsi par naturaliser des injustices qui ont été introduite au sein de l'histoire, qui en tant que telles peuvent et doivent être corrigées²⁴². Cette idée nous amène alors à montrer l'écart entre la conception du mal leibnizienne et celle physiocrate.

L'écart entre le fatalisme de Leibniz et la notion de mal des physiocrates

Afin d'expliquer la cause du mal, Leibniz opère dans sa *Théodicée* un retour sur les textes d'Augustin. D'après le philosophe de Leipzig, « il y a une *imperfection originale dans la créature avant le péché*, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes »²⁴³. Leibniz comprend la limitation constitutive des créatures à la manière d'une déficience qui les conduit indéfectiblement à pécher. Le mal est désormais expliqué en termes ontologiques, car sa cause vient de l'imperfection originale des choses, et s'explique par leur constitution même²⁴⁴. On est là en présence d'une différence de taille avec les physiocrates. Pour ces derniers, le caractère fini de l'être humain n'est pas conçu comme un défaut, mais comme l'expression d'un ordre qui se caractérise par l'interdépendance des êtres, et qui nécessite par conséquent la coopération entre les hommes, ainsi qu'entre l'être humain et la nature.

La conception ontologique du mal est chez Leibniz en lien avec sa théorie de l'harmonie préétablie. Le mal est ici le résultat d'un calcul divin. Il a été posé par Dieu en guise de « moyen de réaliser le bien »²⁴⁵. Ainsi, à la dimension ontologique du bien

²⁴² Nicolas BAUDEAU, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, op. cit., p. 112.

²⁴³ LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 87.

²⁴⁴ « Le mal est une privation de l'être. [...] Dieu donne toujours à la créature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de positif, de bon et de parfait [...] ; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvait lui donner tout, sans en faire un Dieu » *Ibid.*, p. 93, 96.

²⁴⁵ Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, op. cit., p. 193. Leibniz se rapproche ici de la métaphysique malebranchienne. La différence principale réside selon Elster dans le fait que le mal est pour Malebranche « un effet indirect et non voulu [*par Dieu*], qui résulte de l'opération aveugle des lois générales » *Ibid.* P. Rateau explique également la différence entre la métaphysique de Malebranche et celle de Leibniz. D'après lui « [*I*] oratorien considère que le monde pouvait être créé meilleur, mais que ce surcroît de perfection n'aurait pu être obtenu sans nuire à la simplicité et l'uniformité des lois. L'univers créé est donc le plus parfait possible *relativement* aux voies divines (qui, elles et seulement elles, sont les meilleures *absolument* parlant). Cette position revient à distinguer l'objet sur lequel s'exerce la puissance divine (le monde) du monde d'agir de Dieu (les voies), comme le faisait déjà Saint Thomas, en affirmant du premier qu'il peut toujours être meilleur, mais du second qu'il ne peut l'être. [...] Leibniz rejette une telle distinction. Pour lui, le meilleur désigne indissociablement la manière divine d'agir, son mode opératoire et l'objet du choix, le résultat de l'action, c'est-à-dire l'univers déclaré le meilleur parmi tous les autres. Car les voies font partie intégrante de l'ouvrage, les moyens sont eux-mêmes des fins et les lois du

s'ajoute une caractéristique providentielle, car Dieu a permis le mal afin de favoriser la création considérée dans son ensemble. Les conséquences éthiques et politiques sont profondes, et marquent l'écart avec la physiocratie. Si, comme le dit Leibniz, ce monde est le meilleur possible parce qu'il existe, « le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait »²⁴⁶. Dès lors, la souffrance de quelques-uns n'est pas seulement justifiée métaphysiquement, mais de surcroît conçue comme inévitable et désirable :

Dieu tend à la perfection de tous, donc favorise leur développement autant que le peut la nature de la créature, cependant il permet que certains ne parviennent pas à un tel développement, à cause de la nature de la créature ; d'où il suit enfin qu'il permet aussi que certains soient malheureux²⁴⁷.

Chez Leibniz, l'harmonie universelle, qui découle d'un calcul de l'entendement divin, prend en compte le plus de perfection obtenue en somme, « ce qui ne peut se faire peut être sans la misère de quelques-uns, qui la méritent »²⁴⁸.

La différence avec le système physiocratique devient alors on ne peut plus évidente. Tout comme Leibniz, les auteurs français considèrent certes que l'exercice de la liberté revêt la forme d'un calcul entre ce qui est agréable et ce qui est meilleur. À la différence de l'avis de Leibniz, le choix du meilleur n'implique pas pourtant le malheur des autres. Bien au contraire, ce malheur constitue l'indice du fait que l'on s'est en vérité décidé tout en considérant un bien mineur, qui produira à long terme notre propre malheur. Chez Leibniz, les choses peuvent s'empêcher mutuellement, de telle sorte que le « progrès individuel [*d'une chose*] n'implique pas forcément le progrès des autres et peut même, parfois, se faire à ses dépens »²⁴⁹. Une telle idée, nous l'avons vu, va à l'encontre de l'articulation effectuée par les physiocrates entre l'intérêt particulier (qui n'est pas individualiste mais prend en compte le bien-être des autres) et l'intérêt général²⁵⁰.

Selon Leibniz, lorsque nous repérons un mal, il nous faut de plus interroger les causes non afin de le transformer, puisque tout était déjà joué au niveau de l'idéal dans

monde ne sont pas séparables du monde qu'elles règlent ». Paul RATEAU, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, op. cit., p. 81.

²⁴⁶ Gottfried W. LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 78.

²⁴⁷ Gottfried W. LEIBNIZ, *Notes sur Bellarmin (1680-184)* cité par Paul RATEAU, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, op. cit., p. 122.

²⁴⁸ Gottfried W. LEIBNIZ, *Dialogue entre Theophile et Polidore* cité par *Ibid.*, p. 123.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Nous avons discuté cela dans la première partie de ce chapitre. Voir notamment le sous-titre « L'intérêt prévenant et l'intérêt à prévoir ».

l'entendement divin²⁵¹, mais seulement d'en venir à l'accepter comme étant nécessaire²⁵². La notion ontologique du mal, unie à la négation de la liberté de la volonté et à la thèse du meilleur des mondes possibles, implique en effet une acceptation du passé, produisant un « surprenant rejet de repentir »²⁵³, et la légitimation du présent, car « ce qui est fait ne peut être défait »²⁵⁴. Ainsi, le système leibnizien nous laisse dépourvus d'outils conceptuels pour penser la responsabilité humaine dans le mal déjà été commis. On voit bien ici la différence avec Quesnay, d'après lequel la liberté doit être comprise en tant que libre arbitre de la volonté. L'introduction du mal s'explique chez lui par un mauvais choix qui a été opéré au sein de l'histoire, et donc au niveau de l'effectif, et non de l'idéal. En tant que tel, le mal peut et doit être corrigé au sein de l'histoire, pour ainsi réintroduire l'ordre qui exclut le mal. Toute l'œuvre de Quesnay, tout comme d'ailleurs celle de son disciple Mirabeau, a précisément pour objectif de restaurer un ordre dont ces auteurs jugent qu'il est en train d'être détruit par les gouvernements européens.

3.5. Les origines antiques de la liberté des physiocrates

La distinction quesnaysienne entre volonté passive et volonté active n'est pas sans faire écho à la tradition volontariste des Pères de l'Église. La volonté est ici placée au centre de l'idée de liberté et par-dessus l'intellect. Cette faculté est aussi décrite comme étant toujours dirigée vers, et attirée par un bien. Pour cette ligne de pensée, qui trouve ses origines dans la *proairesis* aristotélicienne²⁵⁵, la volonté, une faculté intermédiaire entre le désir et la raison, constitue le principal organe de la liberté²⁵⁶. Afin de s'écarter

²⁵¹ L'idée selon laquelle la possibilité d'avoir pris un autre chemin n'a lieu que dans l'entendement divin, signifie que la liberté a lieu dans le plan de l'idéal et non de l'effectif. Selon Leibniz, « [t]out est [...] certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel* » LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., § 52.

²⁵² Gottfried W. Leibniz, *Confessio Philosophi*, Trad. Yvon Belava, 1970, P. 57 Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 52. Leibniz donne l'explication métaphysique de l'existence du mal et même de sa nécessité dans sa *Théodicée* : « Dieu a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste ; et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'Univers [...] sauf son essence. [...] Ainsi, le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce Monde » Nous soulignons. LEIBNIZ, *Théodicée*, op. cit., p. 78.

²⁵³ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 55.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁵⁵ En dépit du fait que la tradition volontariste ait ses origines chez Aristote, elle se différencie de la tradition aristotélicienne-thomiste qui fera pour sa part de l'intellect l'organe de la liberté. *Ibid.*, chap. 11 ; Bernardine M. BONANSEA, « Duns Scotus' Voluntarism », dans Bernardine M. BONANSEA et John K. RYAN (éds.), *John Duns Scotus: 1265-1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy)*, vol. 3, The Catholic University of America Press, 2018, p. 83.

²⁵⁶ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., chap. 7, 10, 12. Chez Duns Scot, on trouve par exemple, la distinction entre deux formes de volontés, à savoir 1) la volonté naturelle « qui se plie aux

du fatalisme du destin propre aux Stoïciens et d'expliquer l'existence du mal, les Apologètes accordent en effet un rôle central à la volonté, tout en essayant de concilier la croyance à un univers rationnel et foncièrement bon.

Ainsi que l'explique M. Spanneut, les Pères de l'Église ont trouvé une solution à ce problème dans le libre arbitre. Justin de Naplouse, Athénagoras d'Athènes, Théophile d'Antioche et Irénée de Lyon se rejoignent en effet autour de l'idée selon laquelle la liberté est « le pouvoir de choisir, commun aux hommes et aux anges, base du mérite et donc de la rétribution »²⁵⁷. Pour ces auteurs, la liberté réside dans la capacité à vouloir et à non-vouloir, et constitue le fondement de la moralité, et du péché chez l'être humain²⁵⁸. En effet, la condition pour que l'on puisse qualifier l'être humain de bon ou de mauvais est qu'il soit effectivement doté de la capacité de choisir²⁵⁹. Deux siècles plus tard, Saint Augustin définit également la liberté comme le fait de *vouloir* (*velle*) et de *non-vouloir* (*nolle*) en même temps la même chose. Augustin développe les dimensions psychologiques, métaphysiques et éthiques²⁶⁰ de ce problème. D'après l'auteur de *Du libre arbitre*, le choix auquel doit faire face la volonté ne s'applique pas aux motifs qui constituent son objet, mais « au choix entre *velle* et *nolle* »²⁶¹. Cela signifie qu'en dépit du fait que ce soient les sens qui présentent à la volonté ce qu'elle veut ou ce qu'elle ne veut pas, ils ne déterminent pas pour autant, et de manière nécessaire et absolue, la volonté²⁶².

penchants naturels et peut être inspirée par la raison aussi bien que par le désir »²⁵⁶ ; et 2) la libre volonté. La première « fonctionne comme “la gravité des corps” et il l'appelle “*affection commodi*”, les choses appropriées et pratiques sont celles qui affectent l'homme »²⁵⁶.

²⁵⁷ Saint Irénée *Adversus Haereses*, IV cité par Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 237.

²⁵⁸ *Ibid.* Spanneut rappelle également la notion de liberté d'Hyppolite, Père de l'église, qui écrit dans *Les Philosophoumena* : « Si l'homme ne disposait pas du vouloir et du non-vouloir, pourquoi donc la loi serait-elle définie ? [L'homme] n'est pas asservi par la violence d'une nécessité, mais appelé à la liberté par un libre choix volontaire » *Ibid.*, p. 236.

²⁵⁹ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 236.

²⁶⁰ Peggy AVEZ, *L'envers de la liberté : une approche historique dialectique* [en ligne], Éditions de la Sorbonne, 2017, URL : <http://books.openedition.org/psorbonne/14160>, consulté le 14 novembre 2019.

²⁶¹ Arendt explique que le *nolle* « n'a rien à voir avec la volonté-de-ne-pas-vouloir, et on ne peut le traduire par un je-ne-veux-pas qui suggère l'absence de volonté. [...] Si je veux ce que je ne désire pas, je non-veux mes désirs ; et je peux, de la même façon, non-vouloir ce que la raison me dit d'être juste » Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 109.

²⁶² En citant *Du libre arbitre* d'Augustin d'Hippone (Libre III, chap. 25), Arendt précise : « [a]ssurément, “celui qui veut, veut... quelque chose ; et il ne peut vouloir cet objet s'il ne lui est pas signalé extérieurement par le sens ou s'il ne se présente pas à son esprit de quelque façon cachée”, mais ce qu'il faut retenir c'est qu'aucun de ces objets n'entraîne la volonté ». *Ibid.* La tension à laquelle est soumise la volonté une fois qu'elle présente à son esprit un objet ou un motif déterminé peut être, par exemple, celle de vouloir mes désirs et non-vouloir ce que me dit la raison d'être juste dans le cas où le désir soit un désir déréglé ; ou bien je peux vouloir ce que me dit la raison et non-vouloir mes désirs déréglés.

D'après Saint Augustin, le principe de la volonté agit à la manière d'un moteur intime qui meut la volonté vers quelque chose. Cette force interne à la volonté est l'amour, qui opère comme « une tendance naturelle vers un certain bien »²⁶³, et agit de manière analogue à la pesanteur de la pierre qui tombe²⁶⁴. Il s'agit là d'une force essentielle à l'être humain qui l'anime, de telle sorte qu'il « s'agit pour atteindre sa fin aussi longtemps qu'il ne l'aura pas obtenue »²⁶⁵. Certes, ce moteur ne peut tout aussi bien engendrer quelque chose de bon ou de mauvais. Néanmoins, en tant que caractéristique essentielle de l'être humain et source du mouvement, « rien ne serait plus déraisonnable que de prétendre isoler l'homme de son amour »²⁶⁶. Dès lors, l'enjeu moral ne consiste pas à « savoir s'il faut aimer, mais ce qu'il faut aimer »²⁶⁷. La vertu qui exige le bon exercice de la liberté signifie donc de vouloir ce que nous devons vouloir, à savoir l'ordre.

De manière similaire à la philosophie physiocratique, la volonté passive est ainsi conçue par les auteurs volontaristes prémodernes comme la dimension de la volonté qui « se plie aux penchants naturels et peut être inspirée par la raison aussi bien que par le désir »²⁶⁸. Elle est éveillée par les choses appropriées et pratiques²⁶⁹, idée qui ne manque de rappeler la notion quesnaysienne d'intérêt. Aussi, la caractéristique principale de la volonté passive est qu'elle est mue non par le vrai bonheur (car le bonheur a besoin de l'intellect pour être voulu et connu), mais par le bonheur particulier, représenté par les biens qui sont *agréables* à la volonté²⁷⁰. En ce sens, l'agréable (le plaisir) et le désagréable (la douleur) peuvent dans certains cas être considérés comme des guides permettant d'identifier ce qui est un bien.

Pourtant, pour les auteurs volontaristes du Moyen-Âge comme plus tard pour les physiocrates, la volonté passive n'est pas la véritable essence de la liberté humaine. De

²⁶³ On trouvera cette idée aussi bien chez saint Augustin que chez Duns Scot. Gilson l'explique en ces termes : « [e]n chaque âme comme en chaque corps il y a un poids qui l'entraîne sans cesse, et la meut continuellement à chercher le lieu naturel de son repos : c'est l'amour » Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, op. cit., p. 175.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 174.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 175.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.* « Que vous dit-on ? De ne rien aimer ? Jamais de la vie ! Immobiles, morts, abominables, misérables, voilà ce que vous seriez si vous n'aimez rien. Aimez, mais prenez garde à ce qu'il faut aimer » Saint Augustin, Sermon 96 cité par *Ibid.*

²⁶⁸ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 155.

²⁶⁹ Duns Scot, par exemple, parle de l'*affectio commodi* comme propre à la volonté naturelle. Voir à cet égard l'article de Bonansea qui retrace les origines augustiniennes de la notion de liberté de Scot et son écart par rapport à la tradition intellectualiste propre à la pensée thomiste. Bernardine M. BONANSEA, « Duns Scotus' Voluntarism », dans Bernardine M. BONANSEA et John K. RYAN (éds.), *John Duns Scotus: 1265-1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy)*, op. cit., p. 86.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 87.

réduire la liberté à ce type de volonté impliquerait d'affirmer que la liberté n'est concernée que par les moyens pour atteindre un but qui serait attaché à la nature humaine, et que l'être humain poursuivrait de manière automatique²⁷¹. Une telle idée est directement contestée par le péché dont l'être humain est capable, et par le mal que l'on peut observer dans le monde. L'être humain peut se tromper dans la fin qu'il décide de poursuivre. Il peut prendre un bien mineur pour le bien ultime, et trouver satisfaction dans ce qui l'éloigne de Dieu en négligeant le vrai bonheur dans ses projets voulus. Augustin affirme par exemple que « défaillir n'est pas encore néant, mais c'est tendre vers le néant »²⁷². Une telle faillibilité de la volonté, sa capacité à se délecter par ce qui n'est pas un vrai bien, est l'indice du fait qu'il existe un type de volonté qui peut établir librement les fins qu'elle doit poursuivre.

De même que chez Quesnay la faculté qui rend possible le choix du bien à poursuivre est d'après les volontaristes la volonté active. Sa caractéristique principale est qu'elle n'est pas seulement mue par l'agréable, mais implique un acte de connaissance préalable, qui fait pencher la volonté vers un bien déterminé. La volonté active ne doit surtout pas être confondue ici avec le pouvoir de créer de manière indéterminée les fins propres à l'être humain. Issue d'une cosmovision fixiste, la liberté consiste en la possibilité ou bien de s'accorder et d'aimer l'ordre déjà établi par Dieu, ou bien de rejeter et de haïr un tel ordre en prenant des biens mineurs pour de vrais biens. Dans le premier cas, on parlera d'une bonne volonté, alors que dans second on sera face à une mauvaise volonté. Cela signifie que la préférence de Dieu pour l'être humain (dont le signe le plus clair est la liberté humaine) n'implique pas pour autant que celui-ci soit séparé, ou du moins qu'il doive prétendre à se séparer des choses créées. La bonne volonté, est celle qui parvient à vouloir l'ordre, c'est-à-dire à aimer les choses telles qu'elles sont²⁷³. Elle est en outre celle qui est véritablement libre, sa liberté consistant à s'autodéterminer²⁷⁴ d'après un

²⁷¹ Duns Scot appelle ce type de volonté la « libre volonté » Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 155.

²⁷² Saint Augustin, *Contra Secundum*, cité par Pierre WATTE, *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant*, op. cit., p. 48.

²⁷³ « Le moi voulant, lorsqu'il affirme, dans sa manifestation suprême : "Amo : volo ut sis", "Je t'aime, je veux que tu sois" – et non pas "je veux te posséder" ou "je veux te gouverner" » Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 159-160.

²⁷⁴ Bonansea explique qu'il ne faut comprendre par « autodétermination » une décision arbitraire ou indépendante de toute détermination ou motif, mais la liberté de décider. C'est que « loin de s'écarter de la connaissance ou de la motivation, [la liberté] les présuppose » Notre traduction. Bernardine M. BONANSEA, « Duns Scotus' Voluntarism », dans Bernardine M. BONANSEA et John K. RYAN (éds.), *John Duns Scotus: 1265-1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy)*, op. cit., p. 99-100.

bien qui est connu par l'intellect²⁷⁵, et qui par conséquent se trouve déjà dans l'ordre naturel.

Dans leur ensemble, ces éléments nous permettent d'affirmer que la notion de liberté des physiocrates ne trouve pas ses origines dans la philosophie rationaliste moderne, comme le proposent la grande majorité de leurs interprètes, mais bien dans le christianisme des premiers siècles. Or, l'originalité des physiocrates par rapport à cette tradition réside dans la place centrale qu'ils accordent à la régénération de la terre, ainsi qu'à la corporalité dans la détermination du bon agir. Aussi, la singularité des physiocrates consiste à user la notion de liberté pour juger les conduites politiques des gouvernements, au lieu de se borner aux seules pratiques individuelles.

3.6. Conclusion du chapitre troisième

À la différence des compréhensions mécanistes de la volonté comme celle de Hobbes, Quesnay « n'entend pas par cette activité un effort ou une tendance au mouvement »²⁷⁶. Dans le sillage de la tradition des Pères de l'Église, qui situent la liberté dans le libre arbitre de la volonté, Quesnay conçoit l'être humain comme un être qui n'est pas assujéti ni à la violence de ses désirs, ni à la règle d'une raison dépourvue de tout lien avec le monde naturel. L'être humain a au contraire la possibilité de choisir parmi des motifs qui l'intéressent. La liberté est une *pratique* qui consiste essentiellement à *examiner* des possibilités qui attirent l'attention du sujet, de telle sorte qu'elle se définit, avant tout, par la *délibération*²⁷⁷. La volonté quant à elle est une activité qui implique non le simple effet mécanique de causes précédentes sur cette faculté, mais l'intentionnalité. La conception de la liberté comme une faculté de choix entre des motifs explique l'intentionnalité des actes humains. Elle ouvre ainsi l'espace du possible, et fait de la responsabilité l'essence même de l'être humain. Car « ce qui distingue toujours l'acte libre, c'est qu'on sait qu'on aurait aussi bien pu laisser de côté ce qu'on a fait »²⁷⁸.

Nous avons vu en effet que pour les physiocrates l'être humain se caractérise par une volonté active qui lui permet de choisir non d'après le critère utilitaire du plus grand plaisir, mais suivant un critère de prévision à long terme du *meilleur*. Ce critère d'ordre

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 94. Cette auteure explique que cette définition de la liberté est coextensive à Augustin, Anselme, Bonaventure et Scot.

²⁷⁶ François QUESNAY, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 302.

²⁷⁷ « La liberté consiste dans le pouvoir de délibérer pour se déterminer avec raison à agir, ou à ne pas agir » *Ibid.*, p. 350.

²⁷⁸ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, op. cit., p. 19, 41.

qualitatif exige d'accorder l'action humaine à l'ordre naturel. Les physiocrates introduisent ainsi la perspective de la société dans le débat de la liberté, dans la mesure où la sociabilité est conçue comme faisant partie de l'essence humaine et comme un de moyens dont il possède pour accomplir le premier devoir naturel, à savoir la conservation de soi. L'intérêt particulier est ici articulé à l'intérêt général. L'usage de la liberté s'avère alors d'emblée politique, car le calcul doit être guidé par un critère de justice matérielle de régénération de la vie, et distribution des biens nécessaires pour permettre de vivre dans le bien-être²⁷⁹.

De faire de la liberté – et donc de l'attention – des opérations enracinées dans le corps, permet à Quesnay de contrer l'apparente contradiction entre liberté et nécessité. Il résout ce problème en différentes étapes. Tout d'abord, il comprend la raison et la volonté comme des facultés qui ont besoin de la sensibilité pour opérer, et qui s'ancrent ainsi dans la matérialité du corps. Il rattache ensuite la volonté et la raison à la rationalité inscrite dans la *phusis*, cette dernière dépassant certes la raison subjective, mais tout en contenant la clé du bonheur humain. C'est par le biais de la volonté – en tant que faculté de détourner l'attention d'un motif à l'autre, et qui donc est toujours déterminée par l'expérience – que la contingence est alors insérée dans la sphère humaine.

Pourtant, la notion de liberté des physiocrates n'est pas ni un état mental, ni une force de l'esprit, comme c'est le cas chez Saint Augustin. Dans une veine décidément matérialiste, les physiocrates montrent ainsi que la liberté ne se réduit pas au *je veux*, mais qu'elle implique également un *je peux*. Cela signifie que les êtres humains ne peuvent guère parvenir à la liberté et au bonheur, si des conditions matérielles concrètes n'existent pas au préalable. Afin que la volonté puisse se décider par le meilleur, et non simplement par le plus agréable, le corps doit se trouver dans des conditions matérielles permettant de détourner l'attention d'un motif à l'autre. C'est dès lors la justice, comprise comme une distribution correcte des biens nécessaires à la conservation de la vie, qui devient dès lors la condition et le premier objet du bon usage de la liberté. Or la création de ces conditions ne correspond pas aux sujets considérés de manière individuelle, mais dépend de l'organisation politico-économique de la société. Le principal objet du gouvernement est alors précisément d'assurer la production et la redistribution juste de ces biens. Car les bonnes mœurs sont incitées par une société dans laquelle les conditions matérielles

²⁷⁹ Nous voyons ici de résonnances importantes avec la proposition d'Enrique Dussel d'une économie politique non-capitaliste, et décoloniale. Voir notamment Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit.

sont justes. Ainsi, Quesnay et ses disciples déplacent le débat sur la liberté de la sphère purement morale, pour en faire une question d'économie politique.

L'idée selon laquelle la liberté ne consiste pas à satisfaire tous les désirs n'est pas, bien entendu, une originalité des physiocrates. En réalité, peu d'auteurs du XVIII^{ème} siècle réfuteraient cette prémisse. La singularité de la pensée physiocrate réside plutôt dans deux éléments spécifiques. Tout d'abord, le geste propre aux physiocrates est celui d'identifier un critère objectif, voire physique ou naturel, qui soit en mesure de guider l'agir humain et d'assurer le bon usage de la liberté. Les physiocrates trouvent ces critères tout autant dans la nature non-humaine, notamment dans les cycles agricoles, que dans la corporalité humaine aux besoins ne pouvant exister que grâce aux dons de la nature. Le critère de justice, qui doit guider les actions humaines, n'est pas déduit de l'ordre pur de la raison, mais de « l'ordre admirable des saisons et [de] la fertilité journalière et perpétuelle »²⁸⁰. Découlant de cette première idée, la singularité des physiocrates consiste en outre à faire du mode de production qui régit une société la condition de possibilité de l'agir bon, de telle sorte que la question de la morale n'est plus analysée en termes de morale individuelle appartenant à la sphère privée, mais en termes d'organisation de la structure politique. La société agraire constitue aux yeux des physiocrates la forme la plus adéquate pour effectuer l'ordre naturel dans l'histoire.

Les physiocrates postulent en effet l'existence d'un ordre se caractérisant par l'enchaînement harmonieux entre tous les êtres. Cet ordre fournit tout ce qui est nécessaire au bien-être de l'ensemble des créatures de Dieu. Afin de trouver son bonheur, l'être humain doit s'y soumettre, tout comme *a fortiori* les gouvernements de chaque société. C'est la raison pour laquelle tout gouvernement est appelé à suivre cet ordre, qui possède des lois concrètes renvoyant à une dimension du nécessaire. À la différence des autres créatures, l'être humain peut pourtant décider de s'écarter de cet ordre, dans la mesure où il est libre et peut donc choisir. De disposer de cette faculté de choix implique pourtant que chaque choix produit des effets au sein de la réalité. Lorsque l'être humain accorde son agir à l'ordre naturel, il retrouve son bonheur. Par contre, la décision de s'écarter engendre des effets qui vont à l'encontre de son intérêt.

L'être humain est pensé comme un être qui est privilégié par rapport aux autres êtres, parce que ses facultés lui permettent de prévoir des désagréments susceptibles de rendre

²⁸⁰ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 62.

sa subsistance difficile, et de formuler des mécanismes pour y faire face. Mais ce privilège ne fait pas pour autant de lui un être tout-puissant, qui serait en mesure de créer des lois indépendamment de l'ordre foncièrement bon, auquel il appartient et qui le précède. C'est bien au contraire exclusivement à l'être humain que revient la *responsabilité* de son maintien, dans la mesure où la liberté fait de lui le seul animal doté de la capacité de rejeter l'ordre. Les maux ou les souffrances qui interviennent au fil de l'histoire sont causés par de mauvaises décisions prises par les êtres humains, ce qui signifie en retour qu'ils peuvent et doivent être corrigés.

De manière générale, nous pouvons affirmer que cette conception de la liberté permet à Quesnay d'employer la notion de liberté pour des fins politiques et ce dans deux sens. Premièrement, le physiocrate peut grâce à cette notion mettre en lumière la nécessité de l'existence des conditions matérielles pour un agir libre des sujets. L'existence de ces ne relève pas de la responsabilité exclusive de l'individu, mais dépend de l'organisation économique de la société. La liberté présuppose chez les physiocrates à la fois une justice distributive et une justice productive, ce qui implique de faire de la politique et de l'économie les piliers de la morale. Cette idée permet en outre de dénaturaliser le mal. Lorsqu'une société subit des problèmes comme la disette ou la faim, il ne faut en chercher la faute ni auprès de la nature, ni auprès des individus. Il est au contraire nécessaire d'interroger la manière dont la société est organisée. Le rapport d'interdépendance entre les dimensions morale, politique et économique permet ainsi à Quesnay d'employer la notion de liberté pour un deuxième objectif politique. Il s'agit alors de trouver un fondement à la responsabilité des gouvernements pour les maux sociaux, et exiger ainsi d'eux un changement dans la manière de gouverner. Dans la mesure où l'agir morale dépend des conditions matérielles et que les gouvernements sont les premiers responsables de la garantie d'existence de ces conditions²⁸¹, les souverains et leurs ministres sont par conséquent les premiers appelés à répondre des maux sociaux.

Afin de donner un guide aux gouvernements, Quesnay et Mirabeau s'attèleront à formuler une philosophie politique qui explique la meilleure manière d'organiser la société. Ils y expliqueront la manière dont les branches économiques devraient s'articuler, le rapport que la société devrait entretenir à la propriété et à la terre et la meilleure manière d'assurer une correcte distribution des richesses. L'épine dorsale d'une telle théorie est le

²⁸¹ Nous avons analysé cette idée dans le chapitre 3 de cette thèse.

système fiscal et les principes sur lesquelles elle est bâtie sont la réciprocité et la coopération. Nous allons analyser cette théorie dans le chapitre suivant.

Chapitre 4

La théorie politique des physiocrates

L'ontologie et la théorie du droit naturel proposées par les physiocrates est traduite par Quesnay et Mirabeau dans une théorie politique qui fait de l'agriculture le fondement de la structure sociale. Selon ces auteurs, la fin de la structure politico-économique de la société doit être la satisfaction de tous ses membres. Pour ce faire la structure doit s'organiser de telle manière qu'elle rende possible l'équilibre entre la production des biens nécessaires à la satisfaction des besoins et la consommation de ces produits, garantissant également le retour des matières nécessaires à la régénération de la terre. Cela veut dire que la dimension politico-économique doit s'articuler à l'*œconomie* de la nature, voire à l'ordre de la *phusis*. Finalement, le principe qui doit régir une telle structure est la réciprocité, car elle permet d'effectuer, au sein de la société, la reproduction du mouvement naturel qui est celui de l'interdépendance. Ce chapitre aura comme objectif d'analyser la théorie politique des physiocrates.

Dans leur théorie, les physiocrates élaborent une explication de l'origine de la société qui vise à contrecarrer l'individualisme existant dans les théories contractualistes. Selon eux, la satisfaction de besoins humains et le fait que ceux-ci ne puissent être satisfaits que grâce à la coopération avec autrui, expliquent l'origine des sociétés. Le point de départ dans l'élaboration de leur théorie de la société n'est donc pas l'individu-atome, mais la famille en tant qu'entité minimale dans laquelle l'être humain peut se maintenir dans son existence. En dépit du fait que la famille ne puisse pas être identifiée aux sociétés, elle est déjà une forme politique au sein de laquelle les principes qui doivent régir la société civile sont à l'œuvre. Ces principes sont la coopération dans les activités nécessaires au maintien de la vie des membres de la famille, la distribution juste des biens nécessaires à la subsistance et la réciprocité. C'est à partir de l'organisation familiale que l'organisation de la société civile est pensée. Or, la société civile est une forme plus complexe que la famille. Son origine provient justement de la nécessité des familles de satisfaire à leurs besoins, ce qui les amène à se rassembler, ce qui mène aux sociétés agricoles, commerciales ou industrielles. L'originalité de cette typologie se trouve dans le fait que le critère pour son élaboration est la base productive et la capacité qu'elle a de pourvoir aux besoins des membres de la société.

Parmi ces trois types de sociétés, les physiocrates privilégient la forme agricole, car elle permet de satisfaire les besoins humains en assurant une plus grande autonomie de la société. En effet, la société agricole est la seule à être fondée sur la terre, c'est-à-dire sur la seule entité qui a la capacité de produire et régénérer les fruits nécessaires à la subsistance humaine. En plus, cette forme, si elle bien agencée, n'a pas besoin d'une grande extension de territoire pour accomplir les fins d'une véritable société. À l'opposé des théories contractualistes, la société agricole physiocrate n'est pas fondée sur un pacte entre les humains accordé dans un passé imagé. Selon Mirabeau, elle a pour fondement un traité avec cette mère commune qui est la terre, lequel doit être ratifié de manière continue par la société à travers ses pratiques journalières.

La manière dont le gouvernement fait ratifier et respecter l'alliance que la société établit avec la terre est l'impôt. Ils proposent ainsi un système fiscal qui doit être polycentrique, direct et unique. Celui-ci est le mécanisme principal qui rend possible le maintien de l'activité agricole comme centre de la société et la subordination des branches commerciale et manufacturière à l'activité agricole. Un bon système fiscal devrait ainsi garantir le retour des matières à la terre afin qu'elle se régénère, et la juste distribution et circulation de ses fruits parmi les différentes classes de la société. Il empêcherait l'accumulation de richesses et la destruction du cycle de la régénération et consommation des fruits de la terre.

Afin d'expliquer la théorie politique des physiocrates, nous aborderons, dans un premier moment, la place que ces auteurs accordent aux besoins dans leur théorie économique. Nous aurons l'occasion d'examiner la notion physiocrate de propriété et l'importance qu'ils accordent à la structure politico-économique dans son bon usage. Ce sera également l'opportunité d'examiner la notion de richesse des physiocrates qui vise à contrecarrer l'identification mercantiliste argent-richesse. Enfin, nous examinerons dans quels sens l'équilibre est un des axes principaux de la physiocratie.

Dans un second moment, nous examinerons la théorie physiocrate sur les origines de la société. Nous analyserons par conséquent l'importance conceptuelle accordée à la famille, ce qui nous permettra de mettre en lumière le lien que ces auteurs établissent entre l'espace domestique de l'*oikos* et l'espace politique de l'économie. Nous aborderons également la typologie des sociétés proposée par Quesnay et Mirabeau, ainsi que la primauté qu'ils accordent à la forme agricole. Cela nous permettra de mettre en lumière la centralité accordée à la *phusis* dans l'organisation de la société, notamment en examinant l'appel que Mirabeau fait aux gouvernements pour faire un traité avec la terre.

Enfin, nous examinerons la place que les physiocrates accordent à la branche commerciale et industrielle, la défense qu'ils effectuent en faveur des bons salaires et la distinction quesnaysienne entre « petite culture » et « grande culture ». À l'encontre des interprétations majoritaires sur la physiocratie, nous soutenons qu'à travers cette distinction conceptuelle Quesnay ne vise pas à défendre les grands propriétaires terriens, mais à affirmer l'importance d'assurer l'autonomie de l'agriculture vis-à-vis les branches commerciale et industrielle.

Dans un troisième moment, enfin, nous analyserons la théorie physiocrate de l'impôt. Nous examinerons les quatre principes qui, selon les physiocrates, doivent régir la fonction fiscale, à savoir **1)** le caractère volontaire ; **2)** le caractère limité et ancré dans la matière ; **3)** la perception directe et unique ; **et 4)** la circulation cyclique. Nous pourrions ainsi mettre en lumière la manière dont cette théorie traduit dans un modèle pour ainsi dire « macroéconomique » le principe de réciprocité et interdépendance, encourageant une structure politique polycentrique qui s'organise à partir d'un critère matériel vivant qui sert à établir les mesures fiscales, à savoir le produit net. Cette analyse nous permettra de mettre en lumière le fait que la théorie politique des physiocrates est matérialiste dans le sens où elle ne fait pas abstraction des conditions matérielles nécessaires à la conservation de la société, mais bien au contraire en fait le centre des tâches politiques.

4.1. La théorie des besoins des physiocrates

« Tout être moral est immense, mais tout être physique est borné, soumis aux besoins, et conséquemment assujéti à la nécessité de subsistances »
V. Mirabeau¹.

« Le besoin est l'âme de tout notre travail ; la société n'est qu'un moyen, et son objet est la subsistance »
V. Mirabeau².

La conception des besoins et la place qu'on leur accorde dans une théorie économique s'avèrent cruciales, car les besoins servent à définir la direction que doit suivre une société³. À la suite de Marx, Agnès Heller explique que dans le système capitaliste, le besoin est réduit à la mise en valeur du capital, de telle sorte que « le besoin

¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 186.

² *Ibid.*, p. 1.

³ Jean-Michel PALMIER, « Préface », dans *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, Union générale d'éditions, 1978, p. 9.

n'apparaît que sur le marché, sous la forme d'une demande solvable »⁴. Ainsi, le capitalisme produit des besoins inutiles, il suscite le désir de posséder des biens de luxe et ne permet qu'à une poignée de privilégiés de participer à la fête de la consommation⁵. Le capitalisme nécessite ainsi une croissance illimitée qui est tout à la fois écologiquement insoutenable et productrice d'inégalités criantes. Chez les physiocrates, au contraire, le marché n'apparaît que dans un troisième moment et il est subordonné à la production, celle-ci étant à son tour déterminé par les besoins⁶. À la différence des autres théories économiques de la modernité européenne qui ne thématisent pas le problème des besoins, car au fond « on suppose d'emblée que le marché indique automatiquement les besoins humains »⁷, les physiocrates considèrent, pour leur part, que les besoins humains, bien que changeants au fil de l'histoire, sont déterminés par un critère corporel qui ne dépend pas de la pure intentionnalité humaine et encore moins d'un marché dit « déconnecté » du monde de la *phusis*. La constitution corporelle relie au contraire l'être humain au reste de la *phusis*, laquelle est informée à son tour par une normativité qui intéresse à l'être humain⁸. Ainsi, les cycles régénératifs de la nature et les besoins de l'être humains doivent orienter l'action humaine, notamment celle des gouvernements. Afin de mieux comprendre la singularité de la théorie économique des physiocrates, il peut s'avérer utile dans un premier temps de les rapprocher de certains aspects centraux de l'économie politique capitaliste.

Commençons par rappeler les formules que Marx emploie afin de synthétiser la structure et la tendance pour ainsi dire « pure » du capitalisme. Dans le chapitre IV du *Capital* Marx résume le mode de production capitaliste sous la formule A-M-A', dans laquelle A est l'argent, M est la marchandise, et A' « est la somme d'argent avancée à l'origine, plus un incrément »⁹. Cette formule contraste avec cette autre : M-A-M. En dépit du fait que ces deux formules expriment un rapport d'échange de marchandises, chacune d'entre elles représente des rapports sociaux très différents. La formule M-A-M montre en effet que la finalité de l'échange est la satisfaction des besoins, car « le circuit M-A-M part de l'extrême d'une marchandise et s'achève par celui d'une autre

⁴ *Ibid.*

⁵ Alfredo LOPEZ DE ROMAÑA, « L'après crise et le nouvel équilibre. De la croissance à l'harmonie », *Interculture*, vol. 22, n° 3, 1989, p. 5.

⁶ Dans le chapitre 2 de cette thèse nous avons analysé l'importance accordée aux besoins corporels et à la régénération de la terre dans la détermination de l'agir juste.

⁷ Notre traduction. Stephen BODINGTON, Ken COATES, « Introduction », dans *The Theory of Need in Marx*, Londres, Allison & Busby, 1976, p. 7.

⁸ Voir à cet égard les chapitres 1, 2 et 3 de cette thèse.

⁹ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 170.

marchandise, qui sort de la circulation et tombe dans la consommation »¹⁰. Ici, chaque extrême a un usage, de telle sorte que le « contenu du mouvement est constitué par l'échange des produits »¹¹. À son tour, l'argent est employé comme simple moyen d'échange. Par contre, dans la formule A-M-A' propre au mode de production capitaliste, l'argent et son accroissement illimité deviennent la fin, les deux extrêmes de la formule ne représentent pas de valeurs d'usage qualitativement hétérogènes, ils ne se différencient que par leurs grandeurs moyennant un processus de valorisation. Un tel mouvement de valorisation de l'argent est ce qui transforme l'argent en capital. Nous verrons que pour les physiocrates, la cause des dérèglements se trouve précisément dans l'établissement de l'argent comme dessein de la société, alors qu'il n'est en réalité qu'un moyen d'échange.

Dans la mesure où le capitalisme cherche à accumuler sans fin, il produit une ontologie de l'illimitation, ainsi que des subjectivités qui conçoivent leur liberté à la manière d'une expansion continue, sans bornes¹². E. Dussel a pu ainsi définir le capital à la suite de Marx comme « le mouvement ontologique de la valeur qui se valorise (c'est-à-dire qui augmente la valeur par accumulation continue de plus-value : valorisation (*Verwertung*). [...] C'est le mouvement de la valeur qui demeure en croissance »¹³. Dans la même veine que Dussel, A. Tossel définit la logique pure du capital comme illimitation en tant que processus de production indéfinie de survaleur¹⁴. Dans un bel hommage rendu à la pensée du philosophe marxiste français, J. Matthys explique bien une telle ontologie, ainsi que le type de subjectivité qu'elle produit. Selon lui, le capital prend

la forme d'un « sujet automate » dont la seule finalité est son propre déploiement expansif : « mouvement sans trêve du gain comme acte de gagner », « pulsion absolue d'enrichissement », « chasse passionnée à la valeur », procès devenu « fin en soi », sans « fin ni mesure »¹⁵. Le mode de production capitaliste est animé de façon constitutive par une tendance à l'illimitation, inscrite dans son concept, « dans toute sa pureté »¹⁶. Ainsi le capital « fait voler en éclat toute espèce de limite »¹⁷, spatiale, temporelle, physique ou morale ; il se caractérise par le « bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les institutions sociales (...), la permanence de l'instabilité et du mouvement » ; il est une puissance « universaliste » d'illimitation, de déterritorialisation, de négation des conditions, de dissolution des rapports sociaux et des formes d'individualités non capitalistes,

¹⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹¹ *Ibid.*

¹² À cet égard, la définition de la liberté hobbesienne est paradigmatique, ainsi que son anthropologie. Voir notamment : Thomas HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, chap. 14, 21.

¹³ Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴ Jean MATTHYS, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel » [en ligne], *Cahiers du GRM*, n° 11, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/grm/1028>, consulté le 9 juin 2020.

¹⁵ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 171-172.

¹⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹⁷ *Ibid.*, p. 310.

sinon de toute forme de communauté, au profit de la seule production autotélique et inconditionnée de survaleur¹⁸.

La formulation des philosophies du sujet qui construisent le sujet comme *individu* s'est avérée nécessaire pour l'établissement de l'accumulation illimitée du capital en tant qu'objet et moteur de la vie sociale. Ces réflexions produisent la fiction du sujet en tant qu'individu-atome, et font passer son action égoïste pour un acte qui bénéficie la société. À cet égard, la thèse de Mandeville, qui soutenait l'idée selon laquelle les vices privés sont à la base de bénéfices publics¹⁹, ainsi que la philosophie de Hobbes²⁰, ont été déterminantes dans la construction d'une économie politique basée sur le luxe, le gaspillage et l'exploitation. En France, ce rôle a été joué par des économistes comme Melon, par les défenseurs du *doux commerce* et par les philosophes des Lumières tels que Voltaire et Montesquieu²¹.

Mais l'établissement de l'individu et du désir d'accumulation de choses comme principe de la société n'a pas eu lieu sans conflit. Au XVIII^{ème} siècle, les physiocrates s'attaquent à ces théories. L'économie des physiocrates est en effet mieux représentée par la formule M-A-M. Non seulement ils font des véritables besoins le fondement de leur économie politique, ils s'attachent également à mettre en lumière les dégâts produits par la philosophie économique mercantiliste. Quesnay et Mirabeau annoncent en effet les dangers d'une théorie économique qui commence à faire abstraction des conditions matérielles nécessaires à la reproduction sociale²², qui découpe la normativité humaine de la normativité de la nature²³, qui érige le luxe en finalité et moteur de l'économie et qui commence à isoler la théorie économique de la politique, en excluant la responsabilité humaine, voire politique, dans l'établissement des mesures économiques qui affectent à la société dans son ensemble. C'est ainsi qu'afin de contrer la tendance illimitée d'accumulation du capital, Quesnay et Mirabeau développent une théorie des besoins qui puisse servir de fondement aux politiques économiques des gouvernements européens.

¹⁸ Jean MATTHYS, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel » [en ligne], *Cahiers du GRM*, op. cit., p. 6-7.

¹⁹ Bernard de MANDEVILLE, *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, op. cit.

²⁰ Nous avons analysé les thèses principales de la pensée de Hobbes à la lumière de la pensée physiocratique dans le chapitre 2 de cette thèse.

²¹ Arnaud DIEMER, « Quand le luxe devient une question économique : retour sur la querelle du luxe du XVIII^e siècle », *Innovations*, vol. 2, n° 41, 2013.

²² Dans le chapitre 1 nous avons analysé la conception de l'économie de la nature chez Quesnay et le rapport qu'elle entretient avec la dimension humaine.

²³ Dans le chapitre 2 de cette thèse nous avons analysé la notion de la loi des physiocrates. Nous avons vu la dimension normative qu'ils accordent à la *phusis*.

Dans le chapitre trois de cette thèse nous avons vu l'importance que les physiocrates accordent à la perspective de la société, ainsi qu'à sa bonne organisation pour contrecarrer l'individualisme qui détruit les bonnes mœurs. Par la suite nous allons analyser l'importance que les physiocrates accordent à la structure politique dans l'harmonisation besoin-désir, le rapport qu'ils établissent entre le besoin et la propriété, l'idée d'équilibre au sein de leur théorie des besoins et, finalement, la manière dont ils conçoivent l'organisation économique d'une société agricole. Cela nous permettra de mettre en lumière la portée anticapitaliste de la pensée de Quesnay et de Mirabeau, ainsi que la dimension matérialiste de leur économie politique. Car pour les physiocrates il est nécessaire de trouver une structure politico-économique adéquate, afin que la société soit structurée sur la satisfaction des véritables besoins de tous les membres de la société et non sur la satisfaction de l'avarice d'un petit groupe.

Dans sa *Philosophie rurale*, Mirabeau explique la différence entre la « fantaisie » et le « besoin »²⁴. Tous les deux sont des mobiles qui font agir à l'être humain et à la société. Or lorsque la fantaisie devient le moteur de la société, celle-ci est entraînée sur la voie de la destruction, de la guerre et l'instabilité, tandis que lorsqu'elle fait des véritables besoins son mobile, elle procure, au contraire, une base sociale constante et durable²⁵. À l'encontre de l'image hobbesienne et mercantiliste, Mirabeau considère en effet que l'être humain peut satisfaire tous ses besoins à condition d'écouter ses véritables tendances physiques, voire corporelles. Celles-ci le conduiront à établir des liens d'entraide avec ses semblables, les êtres humains, et avec le reste de la *phusis*. Au contraire, le sujet qui voudrait subvenir à ses besoins de manière individuelle en voyant chez l'autre un obstacle qui entrave la satisfaction de ses désirs, ne fera que s'enfoncer sur la voie de la pénurie, la guerre et la misère. Ainsi l'explique Mirabeau dans un beau passage de sa *Philosophie rurale* :

Sans cesse en guerre avec ta propre espèce pour la ravir, tu résistais à l'impulsion de la nature qui t'offre la source de ses biens, *mais qui exige l'union et la concorde universelle entre les frères, pour s'entraider à puiser dans cette source commune. C'est par cette voie seule que tu peux remplir l'ordre du créateur de croître et de multiplier. Seule, elle peut te rendre heureux, par le bonheur même de tes semblables*²⁶.

²⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 326.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ [Souligné par nous, ndlr]. *Ibid.*, p. 186.

On voit bien dans ce passage que l'anthropologie physiocratique ne fait pas de l'être humain un être parfait ou angélique. L'être humain peut avoir tendance à se montrer égoïste, mais il existe chez lui une inclination plus forte encore qui le conduit au chemin du vrai bonheur, car elle coïncide avec le bonheur de la communauté. Cette tendance il peut la trouver dans la matérialité de son corps et dans sa constitution naturelle qui fait de lui un être sociable par essence²⁷. « Tout être moral est immense, mais tout être physique est borné »²⁸, écrit Mirabeau dans un passage qui fait des besoins corporels les médiateurs de la sagesse de la *phusis*. Cette sagesse se manifeste chez l'être humain pour lui servir de guide et l'éloigner de la voie de sa propre destruction en le faisant désirer ce dont il a besoin. L'harmonisation des tendances contradictoires s'effectue, pour ainsi dire, par en dessous la conscience du sujet, car c'est le besoin qui l'amène à coopérer. Or afin que la *phusis* soit en mesure d'effectuer son travail et que les actes humains puissent se régler d'après celle-ci, la société doit être bien organisée, notamment en assurant un rapport adéquat à la propriété.

4.1.1. L'importance de la structure politique dans l'établissement d'un rapport de propriété juste

D'après les physiocrates, la propriété s'avère nécessaire pour la satisfaction des besoins, notamment la propriété de la terre, car elle est condition *sine qua non* de la propriété de soi et de l'authentique souveraineté d'une société. Cela signifie que tous les objets ne sont pas appropriables et que ceux qui le sont ne peuvent pas l'être toujours au même titre. L'idée physiocratique de la propriété comme devant servir à satisfaire des besoins conduit les auteurs de cette école à établir une théorie *sui generis* de la propriété. Quesnay et Mirabeau s'attachent à souligner combien l'importance d'une structure sociale correcte s'avère importante, pour ainsi assurer un rapport juste à la propriété, c'est-à-dire un rapport qui garantit la bonne répartition de ses fruits parmi l'ensemble de la société. Ce postulat les amène à établir que la propriété sur la terre doit être construite à la manière d'une *copropriété* entre les particuliers et l'État, celui-ci étant copropriétaire universel et perpétuel, ce qui constitue un mécanisme de contrôle de son emploi.

²⁷ Voir à cet égard le chapitre 3 de cette thèse, notamment le sous-titre « L'introduction de la perspective de la société et la formation de l'intérêt raisonné ».

²⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 186.

Selon les physiocrates, dans la mesure où la propriété est une institution humaine, le rapport que l'on entretient avec les objets n'est pas sans contradiction, ni sans danger. Au contraire, « à peine investie d'une sorte de liberté, [la propriété] aspire également à l'exclusif »²⁹, d'où l'importance d'assurer une organisation politico-économique adéquate. Une telle organisation doit contribuer à rattacher l'action humaine à la satisfaction des besoins vitaux, au lieu de l'encourager à nourrir des désirs dépourvus du rapport à la *matérialité vivante* et tout d'abord à cette matérialité qui est le corps d'autrui. Mirabeau peut ainsi écrire que « [l]e fond de génie tendant à la tyrannie, subsiste toujours dans l'homme ; mais il s'humanise en raison de ce que son état le rapproche du besoin de l'association et de la communauté d'intérêts bien entendu »³⁰.

En raison de sa structure et de la manière dont elle organise les rapports entre les différentes classes, la société agricole est, aux yeux des physiocrates, la plus adéquate pour encourager le gouvernement de la *physis* et replacer dans ses justes limites les désirs humains. Dans un passage qui met en lumière force unifiante de la *physis*, Mirabeau explique que dans une société agricole le besoin parvient à articuler les besoins des différents membres de la société. Selon lui, dans une telle société

[l]e cultivateur ne stipule que pour lui, mais il est obligé d'appeler de l'aide pour son travail, et le commerce à la communauté de ses fruits. L'adjudant voudrait garder tout son salaire, mais il est forcé de le dépenser. Le commerçant, une fois nanti, ne consentirait à vendre qu'à usure, mais il est forcé de s'accommoder aux besoins de l'acheteur, et plus encore à la concurrence des vendeurs. Ainsi tout le monde travaille pour soi selon son désir et travaille pour autrui par l'enchaînement de ses besoins réciproques³¹.

La mauvaise tendance consistant à tout vouloir s'approprier sans rien donner en échange est en effet contrecarrée et transformée dans un royaume agricole. Cette structure fait coïncider par la force des choses l'intérêt particulier avec l'intérêt général sous la forme de la coopération réciproque.

À travers une pratique journalière, car rattachée aux activités que les humains doivent effectuer pour subsister, qui nécessite de l'entraide, le *zoon politikon* s'humanise. En retour, la société qui rend possible un tel devenir se régénère et se perpétue. Le processus

²⁹ *Ibid.*, p. 188.

³⁰ *Ibid.*, p. 188-189. Rappelons également que le principe éthique de la pensée économique est le besoin d'autrui. Nous l'avons vu dans le chapitre 2 de cette thèse, Mirabeau affirme que « quant aux besoins auxquels les hommes sont assujettis sur la terre, notre morale est la même que celle de l'Évangile, qui ordonne, sous peine d'anathème, de vêtir ceux qui sont nus, de donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif » *Ibid.*, p. 64.

³¹ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 189.

d'humanisation s'effectue en effet dans le partage et la réciprocité, à travers le tissage de liens de coopération réciproques, fondement de la véritable autonomie. Mirabeau l'appelle « société » ce type de rapport qui harmonise le bien-être individuel au bien-être de la communauté. L'organisation politique de la société est donc une condition nécessaire, *sine qua non* pour la disposition correcte des désirs des sujets. L'organisation de la société détermine la manière dont les individus ressentent leurs besoins comme désirs ou donnent libre cours à leurs fantaisies destructives.

La notion quesnaysienne de propriété s'écarte ainsi des compréhensions libérales, qui la définissent comme le droit d'user et d'abuser du bien en question. Toutefois, il ne s'agit pas là d'une conception collectiviste de la propriété telle qu'on peut la trouver dans les théories des biens communs. Plus proche de la conception féodale de la société, Quesnay conçoit le royaume agricole comme étant divisé en trois classes, à savoir la classe des propriétaires, celle des producteurs, et la classe stérile, et accorde à la première de celles-ci la propriété de la terre. Or, chez les physiocrates, la propriété foncière est une copropriété partagée entre **1)** le particulier ou possesseur ; **2)** l'État qui est copropriétaire universel de toutes les terres de la nation ; et **3)** les décimateurs, en l'occurrence le clergé, qui avait le droit durant l'Ancien Régime de lever la dîme³². Les droits de propriété de l'État et des décimateurs sont inaliénables et ils doivent garantir l'usage de la propriété en vue du bien général³³. Cette manière de concevoir la propriété est en effet un mécanisme qui vise à assurer le juste emploi de la terre, c'est-à-dire la satisfaction des besoins humains (des besoins et non des désirs, nous insistons sur ce point). Cela signifie que les dons de la terre doivent être redistribués dans l'ensemble de la société et réinvestis de nouveau dans celle-ci afin de garantir la renaissance des richesses. Pour ce faire, les physiocrates proposent un modèle fiscal qui est celui de l'impôt direct et unique, dont la conception singulière de la terre comme la seule entité productrice, constitue le fondement juridique³⁴. Ils proposent en outre une notion de richesse qui a pour objectif

³² Dans l'explication de la cinquième des *Maximes générales du gouvernement*, Quesnay explique que "[l]e produit net des biens fonds se distribue à trois propriétaires, à l'État, aux possesseurs des terres et aux décimateurs. Il n'y a que la portion du possesseur du bien qui soit inaliénable » François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole, et notes sur ces maximes », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, Paris, Librairie de Guillaumin, p. 83.

³³ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 332, maxime V.

³⁴ Nous analyserons la théorie physiocrate de l'impôt dans la dernière section de ce chapitre.

de contrecarrer la fonction accordée aux métaux précieux par le mercantilisme, et qui pour cela relie la richesse à la satisfaction des besoins véritables.

4.1.2. Richesse, besoin et consommation

D'après les physiocrates, seuls peuvent faire l'objet d'appropriation les biens qui possèdent deux caractéristiques. Tout d'abord, ils doivent être susceptibles d'être consommées ou, pour reprendre les termes de Marx, ils doivent avoir une valeur d'usage³⁵. Il s'agit là d'une caractéristique d'ordre phénoménologique. Ensuite, les richesses sont les biens qui peuvent se régénérer. Il s'agit là d'une caractéristique d'ordre ontologique. Cela revient à dire que seuls les produits de la terre constituent les véritables richesses. Mirabeau emploie dans ce sens le terme « richesses foncières »³⁶. Les richesses foncières sont en effet de « richesses productives ou sans cesse renaissantes, pourvu qu'elles soient sans cesse consommées »³⁷ ou « qu'elles se commercent entre les hommes »³⁸. Dans le passage suivant de la *Philosophie rurale*, Mirabeau résume bien la place centrale de la consommation dans le système physiocrate, ainsi que ce qu'ils entendent par celle-ci :

Tout ici roule sur la *dépense*, c'est-à-dire sur la consommation. Car on ne saurait trop tôt prévenir ici, pour écarter l'idée dominante de l'argent monnayé, que nous n'entendons pas, comme le vulgaire, par le nom de dépense, l'emploi de l'argent pour les achats, mais l'emploi même des biens usuels, que les hommes consomment, et dont ils usent pour leurs besoins et leur satisfaction³⁹.

Dans sa *Philosophie rurale*, Mirabeau établit une analogie entre l'agriculture et la manufacture afin de mettre en lumière la singularité du travail de la terre. Selon lui,

l'agriculture, manufacture d'institution divine, où le fabricant a pour associé, l'auteur de la nature, le producteur même de tous les biens et de toutes les richesses ; l'action productive et vivifiante, dont il la doua dès l'instant de son institution, lui assura la fécondité exclusivement à tous les autres travaux des hommes⁴⁰.

³⁵ Par « valeur d'usage » nous entendons « [l]a constitution phénoménologique de la chose *en tant que satisfacteur* d'un besoin. [...] la qualité réelle qui a une chose et qui se transforme en *contenu* de la consommation : c'est-à-dire qu'elle est l'utilité de la chose » Notre traduction. Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 29-30.

³⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 390.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 332.

Dans *Théories sur la plus-value*, Marx explique que, pour les physiocrates, l'agriculture est le seul domaine de production des richesses, car ce n'est que dans l'activité agricole que « le produit a une valeur supérieure par rapport à la somme des valeurs employées pour le produire »⁴¹. Or, par « valeur » il ne faut pas entendre « valeur d'échange », car même si les physiocrates accordent une importance fondamentale au bon prix des denrées dans la reproduction du système, la question du prix renvoie cependant à la sphère de la circulation qui est jugée secondaire par rapport à celle de la production. En réalité, la valeur supérieure produite, ou plutôt « régénérée », exclusivement par l'agriculture est comprise par les physiocrates dans un double sens. Premièrement, dans un sens quantitatif strictement matériel, car une richesse est une augmentation effective de matière. Deuxièmement, dans un sens qualitatif, en tant que potentialité d'être régénérée. Seule l'agriculture possède ces deux capacités. Pour être plus exacte, il faut dire que c'est la terre qui contient les pouvoirs régénératifs, mais pour donner ses fruits à l'être humain, elle a besoin qu'il la travaille. Ils postulent ainsi, sous la forme d'une loi, que seule l'agriculture produit des richesses.

Les physiocrates considèrent qu'à la différence de l'agriculture, ni l'industrie ni le commerce ne produisent de richesses. Toutefois, ils ont une utilité concrète, c'est-à-dire que l'industrie contribue à transformer les valeurs d'usage ou les matières régénérées grâce à l'agriculture. Le commerce quant à lui contribue à transporter les denrées afin de trouver des consommateurs qui en ont besoin et qui sont en mesure de payer un bon prix pour en disposer⁴². Afin de garantir la génération et la régénération des richesses dans la société, les différentes branches économiques qui la constituent (agricole, commerciale et industrielle) doivent être organisées en fonction de l'agriculture.

L'une des principales conséquences de la notion physiocrate de richesse consiste dans le fait que les besoins servent à déterminer les richesses. Il s'agit là d'une différence majeure par rapport au système capitaliste au sein duquel c'est le marché qui crée et détermine les besoins en produisant de fausses richesses. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre pourquoi les physiocrates décrivent l'agriculture comme « le premier et le plus important de tous les arts »⁴³, c'est que « la subsistance est le premier

⁴¹ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 38.

⁴² Dans le chapitre 5 de cette thèse nous avons expliqué la notion physiocrate de bon prix.

⁴³ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit.

et le plus indispensable de tous les besoins »⁴⁴. L'être humain, et donc la société humaine, doit tout d'abord se nourrir et trouver des matières pour vivre, c'est seulement ainsi qu'il pourra ensuite agir. Dès lors, l'objectif des gouvernements doit être d'assurer la consommation des biens en tant que valeurs d'usage dans des conditions d'abondance et non de pénurie.

Les physiocrates s'accordent ainsi avec Marx sur l'idée suivant laquelle une véritable économie est celle dont la cause et la fin sont respectivement la production et la consommation des valeurs d'usage et non de valeurs d'échange. Les richesses des physiocrates ne sont pas celles du propriétaire bourgeois. Or, à la différence de Marx, la notion de richesse physiocrate est liée non seulement à l'idée de production d'un surplus de matière qui excède la matière avec laquelle le processus a été entamé, mais encore à la capacité régénérative de cette matière. Ce pouvoir régénérateur et producteur des matières n'appartient qu'à la terre. En d'autres termes alors que l'humain et la nature sont la cause efficiente de la valeur d'usage⁴⁵ chez Marx, d'après les physiocrates le travail humain n'est qu'une cause seconde dans la production des richesses, la terre étant la cause première. Ces postulats d'ordre ontologiques se traduisent dans la formulation de deux économies politiques divergentes. Ainsi, Marx considère que l'industrie produit de richesses, tandis que selon les physiocrates, ce pouvoir n'appartient qu'à l'agriculture. Du point de vue des physiocrates, l'industrie transforme certes les valeurs d'usage en donnant de nouvelles formes à la matière, mais cette branche de l'économie s'avère incapable d'augmenter la matière et de la régénérer. À cet égard, le rapport que Mirabeau établit entre l'agriculture et la manufacture est éclairant. D'après lui, l'agriculture est une manufacture

qui a son canevas, ses outils, ses matériaux et ses ouvriers ; mais elle a un privilège tout particulier ; c'est que son canevas est productif de lui-même ; que c'est le sein même de la nature qui reçoit la semence, l'engrais et la sueur de l'ouvrier, qui centuplent le tout en silence, et à l'aide de l'influence de tous les éléments combinés⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ « Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle !) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail de l'homme » Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Critiques des Programmes de Gotha et d'Erfurt* [en ligne], Paris, Éditions Sociales, 1972, trad. de Émile BOTTIGELLI, p. 23, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/critique_progr_gotha/programme_gotha.pdf, consulté le 28 juin 2020.

⁴⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 326.

Tant chez les physiocrates que chez Marx, la richesse découle de la *rencontre* de deux corps vivants, le corps humain et celui de la terre. Mais à la différence de Marx, les physiocrates considèrent l'humain n'est pas au même degré que la terre, car l'homme tire sa vie de la terre et seule la terre porte en elle la capacité à se régénérer.

4.1.3. L'importance de l'équilibre pour la physiocratie

Selon Quesnay, les besoins humains peuvent changer au fil du temps, mais ils ne sont pas illimités. Ils peuvent être largement satisfaits à condition de ne pas dépasser les limites imposées par la *physis*. Ce qui est vrai pour l'être humain l'est aussi pour la société et, de manière plus générale, la manière dont la société organise les besoins doit se conformer au mouvement universel de la nature. Afin d'expliquer le rapport que ces trois dimensions (à savoir l'humaine, la sociale et la naturelle) doivent entretenir, Mirabeau emploie l'image d'un ensemble de cercles qui parcourt un mouvement cyclique et il fait du besoin le point qui rend possible leur articulation. Le premier cercle et le plus large est celui de la nature ou de l'univers, dont le mouvement cyclique « porte sur deux balanciers égaux en force et en actions, à savoir, la destruction et la régénération. Telle est toute la machine de la Nature : son Auteur seul renferme en son sein la permanence et l'éternité »⁴⁷. Au sein de la nature se trouve le cercle du monde humain, qui est régi par les mêmes lois de la nature, traduites maintenant sous la forme de « l'emploi et la régénération, c'est-à-dire, [*de*] la consommation et la reproduction »⁴⁸. En d'autres termes, à travers le besoin qui doit être satisfait pour que les êtres humains puissent continuer à vivre, le cycle de la société s'entrecroise avec celui du reste du monde physique ou naturel.

La tâche des gouvernements consiste à veiller à assurer la continuité d'un tel mouvement. Mirabeau écrit ainsi que

[c]'est surtout aux recteurs d'humains, vicaires temporels ici-bas du Dieu moteur et provident ; c'est aux gouverneurs assis au-dessus des sociétés particulières [...] à se

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸ *Ibid.* On voit la similitude avec la description que Dussel fait de la « spirale de la vie ». Le point de départ de cette spirale, chez Dussel, est le besoin, elle continue par l'identification d'une valeur d'usage, elle poursuit avec la consommation de l'objet et finit par affirmer le sujet vivant. Toutefois, à la différence des physiocrates qui utilisent la figure du cercle, Dussel emploie celle de la spirale, car il s'inspire de la thermodynamique. Il ne s'agit en effet pas pour lui d'un cercle vital, car dans l'acte de consommation se produisent inévitablement de résidus qui ne pourront pas être réutilisés et que « la terre devra supporter pour toujours » Notre traduction. Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 29, 32-33.

conformer aux règles invariables qu'il a établies, à chercher, dans l'accomplissement de cette loi, le fruit réel de leurs travaux, et le succès de leur administration⁴⁹.

La tâche politique n'est donc pas dissociée de la dimension *œconomique*. Au contraire, celle-ci devient la principale obligation du souverain, car il doit veiller à la préservation de la *régénération des conditions naturelles pour la subsistance des membres de la société dans de conditions d'abondance*.

Dans la mesure où le mouvement que doit suivre le gouverneur est celui d'un cercle perpétuel, l'objectif de l'économie politique est la préservation de l'équilibre perpétuel. À travers l'équilibre, « les dépenses donnent vie à la production, et [...] la production répare les dépenses »⁵⁰. Le mouvement cyclique de « l'emploi et la régénération [...] condense la société, et [...] perpétue sa durée »⁵¹. La tâche politique selon les physiocrates constitue donc une *œconomie* ou une *oikonomia*, car la dimension sociale est pensée sous la forme de la complémentarité entre l'être humain et le reste de l'*oikos* qui est le monde naturel. Ce rapport se crée à travers l'établissement de *l'équilibre* entre les besoins humains et la régénération de la nature. L'objectif d'une telle *œconomie* n'est pas la croissance indéfinie, comme dans l'économie et la politique capitalistes, mais la régénération constante de richesses. Ainsi l'explique Mirabeau dans le sixième chapitre de sa *Philosophie rurale* lorsqu'il écrit à propos du *Tableau économique* :

[O]n y voit que dans l'ordre qui y est suivi dans les dépenses, *le revenu de l'année courante se retrouve égal à l'année précédente*, ce qui prouve que cet ordre économique est essentiel à la *reproduction constante et perpétuelle des richesses* d'une nation agricole ; et que cet ordre même du tableau n'est point arbitraire, qu'il est assujéti à cette condition fixe de la *reproduction successive et continuelle des mêmes richesses*⁵².

Héritiers d'une cosmovision qui conçoit le mouvement de la vie de manière cyclique et le rapport entre les êtants à partir de l'idée de la chaîne de l'être, les physiocrates proposent une économie basée sur une « croissance zéro », c'est-à-dire sur une économie de l'équilibre. Cette idée s'oppose on ne peut plus à l'économie capitaliste dont la fin est la croissance. Un tel équilibre implique que toutes les classes et l'ensemble des membres de la société aient accès à la satisfaction de leurs besoins dans de conditions d'abondance. Cela nécessite bien entendu d'un système qui soit en mesure de produire des biens en

⁴⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 36.

⁵⁰ *Ibid.*, p. [souligné par nous, ndlr].

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵² [Souligné par nous, ndlr]. *Ibid.*, p. 115.

abondance, ainsi que d'une organisation qui assure leur correcte redistribution. Les physiocrates considèrent que la société agricole est celle qui peut le mieux atteindre ces objectifs. Pour le démontrer, les physiocrates élaborent une théorie des origines de la société que nous allons examiner par la suite.

4.2. L'origine physiocrate de la société

À l'origine des sociétés se trouvent les besoins et la nécessité de les satisfaire pour subsister. Cette origine s'explique par la constitution physique de l'être humain, qui a des besoins et doit se procurer les moyens d'assurer sa conservation ou sa subsistance⁵³. Parmi ces besoins, le premier est la faim et l'alimentation constitue moyen de le satisfaire⁵⁴. La faim agit comme le moteur qui pousse l'humain à travailler et à vivre en société⁵⁵. Or, la coopération d'autres humains et de la terre s'avère nécessaire à l'être humain, car ce n'est que par la « communauté de travaux [*qu'on*] peut pourvoir à la multiplicité des besoins »⁵⁶. On passe ainsi de la constitution ontologique, voire anthropologique de l'être humain à la forme des sociétés⁵⁷.

Selon Mirabeau, les premiers humains étaient « semblables à l'enfant qui sort du ventre de la mère, qui demande à téter, avant tout : il faut qu'ils vivent avant d'agir : et lorsqu'ils agissent, la terre leur offre quelques fruits sauvages »⁵⁸. Aux origines de

⁵³ Nous trouvons ici une similitude avec la philosophie de l'économie d'Enrique Dussel. Après avoir expliqué la constitution physique du monde auquel l'être humain appartient, l'auteur argentin fait du besoin la caractéristique qui rattache l'être humain au monde physique et le point de départ originel de l'économie. Selon Dussel, « Vivre, c'est consommer, et la consommation nécessite un remplacement. La nécessité se fonde donc sur le fait physique, réel, empirique de la corporéité du sujet humain en tant qu'être vivant, qui est la référence originelle du domaine économique (car dans son essence l'être humain est un être qui économise l'énergie pour la remplacer avec le moins d'effort possible et ainsi garantir sa vie perpétuelle sur la Terre) » Notre traduction. Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 28.

⁵⁴ « C'est donc la faim et le besoin continuels de la subsistance, que réduit l'homme au travail par lequel il obtient la reproduction de sa subsistance » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 2.

⁵⁵ Comme le dira plus tard E. Bloch, la faim est ce qui « fait tourner le monde » Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976, trad. de Françoise WUILMART, p. 87.

⁵⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 2.

⁵⁷ « L'ordre social est une émanation de l'ordre naturel » écrit Mirabeau. Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 71.

⁵⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 7.

l'humanité, c'est la mère qui accorde cette première forme d'aide, la mère humaine, mais de manière plus originelle, la « mère commune » qui est la terre⁵⁹. Cette image primitive, qui ne cesse pourtant de se répéter dans l'histoire, est à la base de la théorie de la société des physiocrates. On la retrouvera en effet dans l'idée selon laquelle les rapports entre les différentes sociétés doivent être similaires à ceux qu'entretiennent les membres d'une famille lorsqu'ils s'entraident⁶⁰, ainsi que dans l'idée suivant laquelle le meilleur type de société est celui agricole, car la terre pourvoit de manière généreuse ses biens à condition qu'elle soit aussi cultivée par le travail humain. Afin de mieux saisir ces idées, il s'avère utile de retracer le récit physiocratique sur les origines et l'évolution des sociétés.

4.2.1. La famille, forme sociale minimale, forme politique principale

D'un point de vue physiocrate, la famille est la forme sociale minimale. D'un côté, elle est antérieure à la formation de l'État, mais d'un autre, les principes qui la régissent constituent les piliers sur lesquels la société civile doit être bâtie. Ces principes sont la compensation, la distribution et la coopération, trois principes de justice *œconomique* qui doivent être respectés par le souverain une fois les États constitués. Chez les physiocrates, l'*oikonomia* de l'espace domestique constitue le modèle sur lequel doit être bâtie l'économie politique de l'État, car il n'existe pas de conception de rupture entre l'un et l'autre domaine⁶¹.

Dans son opuscule *Droit naturel* Quesnay explique que le bon chef de famille (dans l'ordre pré-étatique) et, par là-même, le bon souverain (dans le cadre de la société civile) est celui qui prend en compte l'intérêt de tous les membres de la communauté et les contributions qu'ils ont apportées à celle-ci, pour ensuite effectuer une distribution juste

⁵⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, « Éloge funèbre de François Quesnay », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, op. cit., p. 9.

⁶⁰ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

⁶¹ Nous voyons déjà l'écart avec les conceptions libérales modernes de la politique qui font du domaine domestique un domaine privé dépourvu de politicalité, en même temps qu'elles font de l'espace public le domaine de la politique, celui-ci étant détaché des logiques destinées à la préservation de la vie, c'est-à-dire des questions *oikonomiques*. Pour une critique de cette division dualiste entre le domaine privé et celui public et son rapport avec l'instauration de formes politiques patriarcales de grande importance, voir : María Raquel GUTIERREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., chap. 3 et 6 ; Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit. Pour une étude historique et marxiste de la production du domaine privé et public, voir Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette thèse. Nous analyserons le rapport existant entre la conception de l'économie politique des physiocrates et la notion de « politique en clé féminine » des féministes latino-américaines.

des biens nécessaires à la conservation de la bonne vie de tous les membres⁶². Ici, le critère pour effectuer la distribution n'est pas le travail effectué par chacun, mais le « bénéfice qui résulte du concours des travaux de la société », voire le bénéfice que rapporte à la communauté la totalité des travaux, car « [L]es uns et les autres y contribuent diversement, mais l'emploi des uns est à la décharge de l'emploi des autres »⁶³.

Ainsi, dit Quesnay, tous les membres devraient apporter de manière similaire, mais lorsqu'il y a des personnes qui ne peuvent pas le faire, elles doivent être soutenues, car l'ordre naturel commande de s'entraider. « [P]ar cette distribution d'emploi chacun peut remplir le sien plus complètement ; et par ce supplément réciproque, chacun contribue à peu près également à l'avantage de la société »⁶⁴. Bien que le calcul soit, en effet, un outil nécessaire pour faire la distribution, il est également nécessaire d'intégrer la dimension éthique et affective. Ainsi, Quesnay affirme que le bon chef de famille ne doit pas seulement être guidé par les trois principes mentionnés, mais, également être « excité par des sentiments de satisfaction, de *tendresse*, de *pitié*, etc., qui sont autant d'indices des intentions de l'Auteur de la nature, sur l'observation des règles qu'il prescrit aux hommes pour les obliger par devoir à s'entre-secourir mutuellement »⁶⁵. Or, si la famille est selon les physiocrates la forme politique minimale dans laquelle un être humain peut vivre, des sociétés bien plus complexes ont toutefois toujours existées. C'est pourquoi Quesnay et Mirabeau établissent une typologie des sociétés et de leur évolution historique. L'intérêt de cette typologie pour la philosophie politique réside alors précisément dans l'importance accordée, au sein de l'organisation sociale, à la structure productive.

4.2.2. La typologie physiocrate des sociétés

D'après Mirabeau, au commencement des sociétés, la terre fournissait les moyens nécessaires pour subsister. « Les premiers regards de l'homme virent des déserts abondants en biens alimentaires, relativement au petit nombre des premiers humains. Ils consommèrent d'abord sans effort les présents spontanés de la Nature »⁶⁶. Toutefois, du

⁶² « Il y a alors un ordre de compensation, dans la jouissance du droit naturel de chacun, qui doit être à l'avantage de tous les individus de la famille, et qui doit être réglé par le chef, selon l'ordre même de la justice distributive, conformément aux devoirs prescrits par la nature et à la coopération où chacun contribue selon sa capacité aux avantages de la société » François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 372.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 159.

fait que les rythmes naturels de la terre ne garantissent une abondance de fruits que durant une période de l'année, les êtres humains ont dû chercher des manières de s'organiser afin d'assurer la satisfaction continue de leurs besoins. Mirabeau explique que « les fruits n'ont qu'une durée passagère, et ne reviennent que l'année d'après, l'homme consomme tous les jours ; il vit la population s'accroître et les moyens de subsistance devinrent plus pénibles en proportion »⁶⁷. Les différents types de société ont émergé précisément afin de trouver la meilleure façon d'imiter cet « ordre primitif institué par le Créateur en faveur de sa créature chérie, [où] les moyens prévenaient les besoins »⁶⁸.

Les sociétés primitives se sont organisées autour de l'agriculture, de l'élevage d'animaux ou autour de la chasse et la pêche. Selon Mirabeau,

[i]l fallut en conséquence chercher de nouveaux objets de pâture, cultiver la terre ; de là les nations agricoles ; rassembler et élever des animaux domestiques, origine des pâtres ; courir les animaux sauvages, leur tendre des pièges, ainsi qu'aux poissons, origine des chasseurs et des pêcheurs⁶⁹.

Or, en dépit du fait que ces trois types de sociétés ont pour cause la satisfaction de besoins humains, les effets qu'elles produisent en termes de mœurs et de politiques diffèrent. Ainsi, selon les physiocrates, les nations agricoles et de pâtres assurent une plus grande stabilité, car le bon emploi du terrain garantit la perpétuelle multiplication des fruits nécessaires à la conservation de tous ceux qui y habitent. Cela explique pourquoi ces nations ne cherchent pas à s'étendre sur d'autres terrains, ainsi que le fait qu'elles soient régies par peu des lois. C'est que lorsque les vrais besoins de tous les membres d'une société sont satisfaits, les interdictions et les impositions ne sont pas nécessaires. Mirabeau peut ainsi écrire que

[d]e ces trois façons d'être, dérivées de trois types de subsistance, la première engendre les lois fixes, les poids, les mesures et tout ce qui est relatif à fixer et à assurer les possessions. Il fallait, avant de livrer sa peine et sa sueur à la culture opiniâtre d'un champ, être assuré de la récolte et de la jouissance de ses fruits. La seconde conserva plus longtemps l'innocence et l'hospitalité, se livra aux sciences, à l'astronomie, à la spéculation. Une vie occupée sans effort, abondante sans excès, assujettie sans entraves, devait montrer la nature humaine dans son beau jour. Il ne fallait que bien peu de lois à des hommes que rien n'invitait à se soustraire des lois de la nature⁷⁰.

⁶⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 159.

⁶⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 1.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁰ *Ibid.*

La différence entre la société agricole et celle de pâtres consiste dans le fait que celle-là peut assurer la bonne vie d'une population plus nombreuse, tandis que celle-ci ne peut satisfaire que les besoins d'un petit groupe d'individus. Cette différence s'explique par la divergence dans leur base économique. Selon Mirabeau, « [d]e ces trois formes de société, la première put devenir en peu de temps nombreuse *dans des espaces restreints à la fertilité du terrain*, comme multipliant les moyens de subsistance. La seconde ne comportait qu'un petit nombre d'hommes commis à la garde des troupeaux ; petit nombre, dis-je, en raison de la nature et de l'espèce de leurs moyens de subsister »⁷¹.

En ce qui concerne la société de pêcheurs, Mirabeau considère que dans la mesure où elle s'avère incapable d'assurer de manière autonome et perpétuelle sa propre subsistance, elle encourage les mœurs déréglées, les politiques de conquête et la violence. La société des pêcheurs s'est

assise sur la base la moins assurée, [elle] se trouva plus convenable en général au libertinage naturel, à l'homme brutal. Celle-ci ne put recevoir que des lois de réunion de forces offensives, des lois d'invasion ; car les lois de stabilité sont fondées sur les points physiques de subsistance qui tous étaient ici fortuits, incertains et épars. [Ces sociétés sont] errantes, pirates, brigandes et toujours en raison de la nature et de l'espèce de leurs moyens de subsister⁷².

De plus est, dans la mesure où elle ne pouvait s'agrandir

qu'en raison de ce que la proie fournissait : et comme elle ne prenait nul soin d'entretenir et de renouveler ce genre de provision, elle dut être forcée promptement à se jeter dans le brigandage et à agir offensivement contre ses voisins réunis en sociétés laborieuses ou paisibles⁷³.

Au fil du temps, les formes primitives de la société ont évolué. La société agricole a adopté des éléments propres au pâturage, car les animaux sont devenus nécessaires « pour réunir les plaines aux montagnes, les dépaîtres aux moissons, les engrais à la cultivation »⁷⁴. De même, les sociétés de pâturage et de pêcheurs ont adopté au fil du temps des éléments de la société agricole pour mieux subsister, mais à la différence de celle-ci, celles-là ont privilégié le commerce ou la manufacture pour ainsi devenir des sociétés de marchands. Parmi les différents types de sociétés, les physiocrates privilégient – on le sait – la forme agricole.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 159-160.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 160.

Un tel privilège découle du fait que l'agriculture est la seule activité en mesure de procurer une véritable autonomie ou indépendance⁷⁵. L'agriculture est la seule activité humaine qui produise des richesses, et permette ainsi à la société qui s'organise autour d'elle de satisfaire les besoins de la communauté sans qu'il lui faille dépendre de l'activité d'autres sociétés pour subsister. Les sociétés commerçantes et manufacturières dépendent au contraire des sociétés agricoles pour se fournir en matières premières à transformer ou à transporter. De par leur nature, elles sont incapables d'accroître la matière et de la régénérer (caractéristiques toutes deux essentielles de toute richesse), mais peuvent juste la transformer⁷⁶. En ce sens, Mirabeau affirme que le commerce des sociétés marchandes est « second » ; « second » par rapport au commerce premier effectué par la société agricole qui consiste à échanger le « superflu de ses fruits contre le superflu du voisin »⁷⁷. La société marchande est une société de revendeurs⁷⁸ qui dépend des nations agricoles⁷⁹.

Cependant, il ne faut surtout pas confondre l'« autonomie » de la société agricole avec une sorte d'atomisme sociétal. Au contraire, selon les physiocrates l'ordre naturel est un ordre d'interdépendance entre les membres d'une société et entre les différentes nations dans lesquelles le bien de l'une des parties implique celui du reste des nations, et en retour, le mal subi par l'une d'entre elles entraîne également le mal pour les parties restantes. La fonction des sociétés marchandes consiste à transporter les produits d'un endroit à l'autre pour ainsi leurs donner une valeur d'échange et trouver des personnes qui en ont besoin afin qu'elles acquièrent la qualité de richesses⁸⁰. Elles jouent donc un rôle important bien qu'accessoire. En d'autres termes, les sociétés marchandes ne sont pas inutiles, mais afin qu'elles ne soient pas destructrices, elles doivent s'articuler aux sociétés agricoles d'après un ordre déterminé par la nature et notamment par la terre. Mirabeau en conclut qu'« [u]n grand État ne doit pas quitter la charrue pour devenir

⁷⁵ Il n'y a que les sociétés agricoles qui font « naître et multiplier les biens » *Ibid.*, p. 163.

⁷⁶ François QUESNAY, « Du commerce, premier dialogue entre M.H. et M.N. », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888 ; François QUESNAY, « Sur les travaux des artisans », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888.

⁷⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 161.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 161 ; François QUESNAY, « Du commerce, premier dialogue entre M.H. et M.N. », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 452-453.

⁸⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 20, 163. Rappelons que chez les physiocrates toute richesse a une dimension phénoménologique et une dimension ontologique. Celle-là fait référence au besoin, celle-ci au caractère régénératif de toute richesse.

voiturier »⁸¹. Les nations agricoles ne doivent pas en effet prendre les sociétés commerçantes pour un modèle à suivre, car **1)** les limites en termes de population plus restreintes auxquelles les sociétés commerçantes doivent s'en tenir pour assurer leur bien-être ; **2)** leur dépendance par rapport aux sociétés agricoles ; et **3)** le fait qu'elle parvient leur aisance au détriment de l'autre, toutes ces raisons font des sociétés marchandes un modèle tout simplement non viable.

Or, la théorie des physiocrates n'est pas une simple hypothèse abstraite, mais est bel et bien influencée par les événements géo-historiques de son époque, notamment par le nouvel « ordre » (les physiocrates diraient plutôt le nouveau « dérèglement ») introduit par le mercantilisme et donc par le colonialisme. En lisant la *Philosophie rurale* de Mirabeau, on voit que cet auteur fait correspondre les anciennes sociétés de pêcheurs à celles, marchandes, du XVIII^{ème} siècle basées sur le commerce au long cours, la société agricole à la France pré-mercantiliste et la société primitive de pâturage à l'Angleterre, cette dernière étant aussi devenue par la suite une société agricole. Quesnay et Mirabeau regrettent le chemin entrepris par la France à l'époque moderne, notamment sous le ministère de Colbert. Le problème à leurs yeux se trouve dans le fait que la France s'est mise à imiter la Hollande, et s'est acheminée de cette manière sur la voie de sa propre destruction contribuant également à la destruction des autres⁸².

En ce sens, il existe une similitude avec les théories de Hobbes et de Locke où l'on trouve des références explicites au « Nouveau Monde », mais leur parenté s'arrête là, car la manière dont ils conçoivent le rapport entre l'Europe et le reste du monde et les effets d'un tel rapport en diffère profondément. Chez les auteurs contractualistes les théories sur les origines de la société sont en effet employées comme un mécanisme visant à faire des sociétés amérindiennes des sociétés arriérées et du commerce maritime colonial le mécanisme de construction de la civilisation⁸³. En revanche, chez Mirabeau et chez Quesnay, la théorie de la société vise à mettre en lumière les dérèglements que les États modernes européens ont introduits au sein de l'ordre naturel, faisant des gouvernements européens des authentiques barbares et cannibales. Les physiocrates opèrent ainsi un renversement des imaginaires coloniales qui étaient en train de se construire à leur

⁸¹ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 343.

⁸² *Ibid.*, p. 333, 343-344 (maxime VIII).

⁸³ Matthieu RENAULT, *L'Amérique de John Locke : l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, op. cit. ; Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, op. cit.

époque. Ils s'attachent en effet à dénoncer les politiques de Colbert, en même temps qu'ils décrivent certaines sociétés non-européennes comme ayant parvenu à se conformer à l'ordre naturel. Quesnay voit par exemple dans les empires Inca et Chinois l'accomplissement de l'ordre naturel⁸⁴ et Mirabeau range pour sa part les « arabes, les tartares, les nations primitives du nord et les peuplades errantes de l'Amérique » sous la forme des sociétés de pâturage⁸⁵. Aussi, à la différence de Hobbes et de Locke, qui divisent l'humanité en deux, en faisant de l'Amérique le passé de la civilisation qui s'accomplit en Europe, Mirabeau et Quesnay n'introduisent pas un partage de l'humanité d'après la géographie et la progression de l'histoire. Ils affirment bien plutôt que l'ordre naturel peut et doit avoir lieu aux quatre coins du monde et à tout moment, à condition que le gouvernement décide de bien organiser la société et d'apprendre des lois qui sont inscrites dans la *phusis*.

Précisément, les physiocrates rédigent leur théorie d'économie politique afin d'éveiller le gouvernement français du mauvais rêve dans lequel il s'est laissé entraîner et de l'inviter à quitter la voie du mercantilisme. Ce système est destructeur, car il instaure l'argent en divinité, il fait de la conquête de la mer son principal objectif et de l'asservissement et la disette du plus grand nombre d'êtres humains son moyen. Si le souverain veut récupérer son véritable pouvoir, il doit remettre la culture de la terre au centre de la société pour ainsi veiller à la satisfaction des véritables besoins de son peuple. La société agricole est la meilleure manière d'organiser la société, car elle articule de manière rationnelle la production de richesses, leur distribution et leur transformation, c'est-à-dire qu'elle parvient à accorder les besoins et les activités humaines à la rationalité de la *phusis*. Approfondissons ce point.

⁸⁴ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888 ; François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

⁸⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 160. Nous approfondirons la manière physiocrate de se rapporter à l'Autre de l'Europe dans le chapitre 7 de cette thèse.

4.3. La société agricole : équilibre et mouvement cyclique au lieu de croissance

« De tous les moyens de gagner du bien, il n'en a point du meilleur, de plus abondant, de plus agréable, de plus convenable à l'homme, de plus digne de l'homme libre, que
L'AGRICULTURE »
Cicero cité par Quesnay⁸⁶

« Pour moi, je ne sais s'il y a aucune sorte de vie plus heureuse que celle-là, non seulement par l'utilité de cet emploi, qui fait subsister tout le genre humain, mais encore par le plaisir et par l'abondance qu'elle procure ; car la culture de la terre produit tout ce qu'on peut désirer pour la vie des hommes et pour le culte des dieux »
Seneca cité par F. Quesnay⁸⁷

Le geste des physiocrates consiste à montrer que la meilleure manière de parvenir à garantir le bonheur de la société est de l'organiser à partir d'un modèle économique concret qui assure la prospérité pour la satisfaction des besoins de tous, la régénération de la source de richesses (c'est-à-dire de la terre) et qui encourage la coopération entre les êtres humains. La meilleure organisation sociale est celle qui se structure autour de l'agriculture, qui est en effet la seule activité réellement productrice de richesses. Au sein d'une telle société, le commerce et l'industrie sont subordonnées à la production agricole. Ainsi l'explique Mirabeau lorsqu'il écrit que « [t]ous les biens viennent de la terre : le commerce leur donne la qualité de richesses, et l'industrie les approprie l'usage du commerce. [...] Voilà ce qui rend le commerce nécessaire à l'agriculture et l'industrie nécessaire au commerce »⁸⁸.

En partant des besoins humains (et non d'une supposée tendance humaine à échanger des marchandises, comme l'affirmera quelques années plus tard A. Smith⁸⁹), Quesnay divise la société en trois classes. La première classe et la plus importante est celle productive. Cette classe « fait renaître par la culture les richesses annuelles de la nation, qui fait les avances des dépenses des travaux de l'agriculture et qui paye annuellement les revenus des propriétaires des terres »⁹⁰. Cette classe parvient à produire des richesses

⁸⁶ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 345 (maxime IX).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 345-346 (maxime IX).

⁸⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 201.

⁸⁹ Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 56.

⁹⁰ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, p. 306.

grâce au *rapport* singulier qu'elle entretient avec la terre. Le travail humain est ici une cause nécessaire, mais non suffisante génération des valeurs d'usage. Ainsi que l'explique Mirabeau, « [l]a terre est la source de la production ; mais elle ne produit pas au gré de nos besoins, que par le moyen du travail et des facultés de ceux qui la cultivent. C'est à bon droit que nous appelons la classe des cultivateurs, classe *productive* »⁹¹. Vient ensuite la classe des propriétaires terriens, qui « comprend le souverain et les possesseurs des terres »⁹². Cette classe contribue au système de par sa consommation et l'entretien des bienfonds. Finalement, la classe « stérile » est composée par des commerçants et artisans. L'on attribue à cette classe le nom de « stérile » car elle ne produit pas de produit net ; au contraire, son profit « n'est rigoureusement parlant, qu'une privation de perte pour le vendeur de la première main et pour l'acheteur-consommateur »⁹³. Toutefois, cette classe s'avère nécessaire à la société, car, d'un côté, l'artisanat transforme les richesses produites par la terre afin de les rendre aptes pour la satisfaction des besoins humains ; et de l'autre, les commerçants contribuent à la circulation et à l'échange des richesses. C'est par le biais du commerce, que les denrées trouvent un groupe de consommateurs qui soit prêt à payer un bon prix. Par « bon prix », Quesnay entend un prix qui soit en mesure de restituer aux agriculteurs les dépenses qu'ils ont eux-mêmes effectués. Le bon prix garantit de cette manière l'intérêt des producteurs à cultiver de nouveau, l'intérêt des propriétaires terriens à entretenir les terres en vue de la culture et à étendre le défrichement du territoire, la satisfaction des besoins des consommateurs et enfin l'échange du *superflue* par d'autres denrées qui s'avèrent nécessaires⁹⁴. En tissant un lien entre les différentes classes de la société par le biais de la terre, les physiocrates construisent une anthropologie, une économie et une politique de l'interdépendance. « Interdépendance de la terre, des cultures et de la société, et en conséquence, interdépendance des groupes au sein d'une société découlant de leur dépendance commune à l'égard des productions du sol »⁹⁵.

⁹¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 3.

⁹² François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 308.

⁹³ François QUESNAY, « Du commerce, premier dialogue entre M.H. et M.N. », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 449.

⁹⁴ Dans le chapitre 5 de cette thèse nous avons analysé la notion quesnaysienne de bon prix. Voir notamment les sous-titres « La querelle des blés et le bon prix » et « Le prix réel et le prix factice de Quesnay ».

⁹⁵ Notre traduction. Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit., p. 221.

Grâce à son organisation, la société agricole empêche que la richesse ne soit retirée de la circulation et lui permet de passer d'une classe à l'autre. Quesnay emploie l'image du sang précisément pour indiquer combien les produits agricoles et leur circulation dans l'ensemble du corps social s'avèrent importantes pour la régénération de la vie des individus et de la société⁹⁶. Le fait d'entraver leur circulation et leur régénération constitue par conséquent un danger mortel. C'est dans ce sens que Mirabeau emploie la figure du vampire lorsqu'il parle des fermiers généraux, ainsi que la figure phénicienne de Moloch pour se référer aux rentiers d'argent. Par le biais de son activité qui consiste à thésauriser l'argent, cette nouvelle classe enlève à la société le nécessaire pour le soutien de la vie humaine.

On pourrait rétorquer que l'organisation sociale des physiocrates constitue une justification de la division du travail, ainsi que le non-travail des propriétaires, qui se limitent à consommer les produits de la classe des producteurs et à réaliser des travaux moins pénibles que ceux effectués par les autres classes. Ces deux éléments rapprocheraient les physiocrates du mode de production capitaliste. Afin de mieux répondre à cette objection, il est nécessaire d'examiner si la division du travail et le fait que la quantité de travail ne soit pas également distribuée sont des caractéristiques spécifiques du capitalisme.

Ainsi que l'explique Marx, la division du travail n'est pas un caractère exclusif du mode de production capitaliste. Dans le capitalisme, la division du travail et l'emploi de la technologie ont en effet pour but « de produire davantage de marchandises avec le même quantum de travail, et donc de rendre les marchandises meilleur marché et d'accélérer l'accumulation du capital »⁹⁷. En d'autres termes, au sein du capitalisme la division du travail vise à produire de « nouvelles conditions de domination du capital sur le travail »⁹⁸. Par contre, l'objectif de la division du travail dans les modes de production non capitalistes est d'améliorer la qualité des biens produits, ainsi que l'habileté des producteurs ; et lorsqu'il s'agit d'augmenter la masse de produits, l'objectif n'est pas d'atteindre l'abaissement des prix de marchandises, mais « la plus grande abondance de

⁹⁶ L'emploi de la métaphore du sang est recourant au sein des traditions religieuses. Dans ces traditions, le sang est signe de la vie. E. Dussel explique par exemple que « dans la pensée sémite, la vie était représentée symboliquement par le sang, car son extraction produisait, chez les animaux et chez les êtres humains, leur mort » Notre traduction. Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 41.

⁹⁷ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 411.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 410.

valeur d'usage »⁹⁹. Le fait que dans l'économie politique des physiocrates, l'objectif de la société soit la satisfaction des besoins de *tous* ses membres et le fait que l'accumulation des biens soit conçue comme allant à l'encontre de l'ordre naturel, nous permet d'affirmer que la division physiocrate du travail a comme objectif d'améliorer la production de valeurs d'usage pour la consommation de toute la société.

En ce qui concerne la justification de l'inactivité des propriétaires dans la théorie physiocratique, il est de nouveau utile de revenir sur la distinction marxienne entre l'exploitation du surtravail dans le capitalisme et celle qui a lieu dans d'autres modes au sein desquels la satisfaction des besoins est la cause et la fin. D'après Marx, « [l]e capital n'a pas inventé le surtravail »¹⁰⁰. Le capitalisme consiste non seulement à extorquer le surtravail des travailleurs, mais également à transformer l'exploitation du surtravail en un besoin *illimité*. La tendance à l'exploitation illimitée se traduit dans la baisse tendancielle des salaires des travailleurs¹⁰¹. De plus, la non-consommation *directe* par les propriétaires des moyens de production des produits dérobés à la main d'œuvre est consubstantiel au capitalisme. Au contraire, dans les modes de production non capitalistes, l'exploitation du surtravail est limitée par les besoins à satisfaire¹⁰².

Chez les physiocrates, il existe certes une hiérarchie entre les classes. Il n'est pas faux d'affirmer qu'il y a chez eux une justification de l'exploitation du surtravail, dans la mesure où la tâche des propriétaires terriens consiste à consommer les fruits du travail des producteurs. Toutefois, il serait inexact d'identifier les propriétaires physiocrates aux propriétaires capitalistes, tout du moins pour quatre raisons. Premièrement, parce que la classe des propriétaires n'a pas pour but d'accumuler des richesses, mais de les consommer directement d'après des besoins limités. Deuxièmement, la propriété terrienne n'a pas un caractère entièrement privé chez les physiocrates. Elle est au contraire

⁹⁹ *Ibid.*, p. 412 Voir en général 410-413. Selon Marx, la division du travail dans les sociétés non-capitalistes, « la séparation des branches sociales de production a pour conséquence que les marchandises sont mieux faites, que les pulsions individuelles et les différents talents des hommes se choisissent des sphères d'action correspondantes » *Ibid.*, p. 411.

¹⁰⁰ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riqueti Mirabeau, *Philosophie Rurale Ou Économie Générale et Politique de l'agriculture, Réduite à l'ordre Immuable Des Loix Physiques & Morales, Qui Affurent La Prospérité Des Empires*. (Amsterdam, Libraires Associés, 1763), p. 115.

¹⁰¹ *Ibid.* « Partout où une partie de la société détient le monopole des moyens de production, le travailleur, libre ou non libre, est forcé d'ajouter au temps de travail nécessaire à son propre entretien un temps de travail supplémentaire afin de produire les moyens de subsistance de celui qui détient en propre les moyens de production » *Ibid.*

¹⁰² « Il est clair cependant que lorsque dans une formation sociale, économiquement parlant, ce n'est pas la valeur d'échange du produit qui est prépondérante, mais sa valeur d'usage, le surtravail est limité par un cercle des besoins plus ou moins large, mais qu'aucun besoin de surtravail illimité ne découle du caractère même de la production » Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 262.

une copropriété entre les possesseurs et le souverain, dont le souverain est le possesseur perpétuel. Cette disposition sert à garantir le bon emploi de la terre, c'est-à-dire son usage agricole. Troisièmement, la classe des propriétaires n'est pas complètement inactive et ses obligations sont fondées sur le principe de réciprocité qu'on ne trouve pas au sein du capitalisme. Le travail des propriétaires consiste en effet à effectuer les tâches militaires liées à la protection du territoire et à l'organisation politique (par exemple les magistratures ou les ministères, etc.). La classe de propriétaires est aussi la seule qui doit payer l'impôt au souverain. Enfin, la classe des propriétaires ne consomme plus que les autres classes. Le *Tableau économique* de Quesnay vise précisément à montrer que la juste circulation des richesses implique la même consommation des biens par les trois classes. L'interprétation du *Tableau économique* a fait couler beaucoup d'encre. Afin de mieux comprendre le rôle des propriétaires physiocrates, ainsi que la manière dont les richesses doivent être distribuées au sein de leur société agricole, il est utile d'examiner l'explication que Mirabeau effectue de cet ouvrage.

4.3.1. Le Tableau économique selon Mirabeau

Dans le quatrième chapitre de sa *Philosophie rurale*, intitulé « La distribution des dépenses », Mirabeau s'attache à expliquer le *Tableau économique* de Quesnay (voir ci-dessous la figure No.1). Dans ce chapitre, dont l'objet est d'expliquer la correcte circulation des richesses, Mirabeau affirme que le *Tableau* vise à montrer aux gouvernements comment assurer l'équilibre, « point fixe de la pleine prospérité »¹⁰³. On présuppose que l'agriculture constitue la base productive de la société et qu'elle a déjà produit un revenu disponible (ou un produit net) de 2 milliards par an, qui sont entre les mains des propriétaires terriens. Tout l'enjeu consiste à expliquer comment ils passeront dans toutes les classes. Selon Mirabeau, la clé réside dans le « renversement *réci-proque* d'une classe à l'autre »¹⁰⁴ moyennant la consommation de chaque classe. Un tel renversement garantit que le produit net circule parmi les trois classes *dans sa totalité*¹⁰⁵.

Tout commence par la classe des propriétaires, premier centre de la circulation¹⁰⁶, qui « renverse la moitié du revenu sur la classe productive »¹⁰⁷, soit 1 milliard, afin d'acquérir

¹⁰³ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 37.

¹⁰⁴ [Souligné par nous, ndlr]. *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁷ *Ibid.*

les aliments nécessaires pour se nourrir, et « l'autre moitié sur la classe stérile »¹⁰⁸, à savoir 1 milliard, dans le but d'acquérir des denrées pour satisfaire aux autres besoins de la vie. Il s'agit là du point de départ de la *circulation* dont les propriétaires sont le centre. Vient ensuite la dépense réalisée par la classe productive, « considérée comme un nouveau centre » qui « suit la même rotation que la grande machine »¹⁰⁹. Ainsi, la classe productive « distribue aussi des deux mains le milliard qu'elle reçoit »¹¹⁰, c'est-à-dire qu'elle

distribue la moitié de son milliard à la classe stérile pour y acheter les ouvrages ou marchandises de main d'œuvre qu'elle tire de cette classe. Les autres 500 millions sont employés, par ses agents mêmes, à s'entre acheter réciproquement, pour leur subsistance, les productions particulières que chacun d'eux font naître¹¹¹.

Enfin, la boucle est bouclée par la classe stérile qui devient désormais « un nouveau centre de reflet et de distribution »¹¹². Celle-ci reçoit un milliard des mains des producteurs, dont elle dépense 500 millions chez les producteurs

pour acheter les denrées, le pain, le vin, la viande que les agents consomment journellement. L'autre moitié est employée [...] à s'entre acheter réciproquement aussi, *pour leur usage*, les marchandises de main d'œuvre, le drap, le linge, les souliers, etc., que chacun d'eux fabrique [...] et qui *doit fournir à leurs besoins*, comme aussi à remplacer les matières premières, absorbées par la consommation journalière, c'est-à-dire, à rétablir continuellement leurs avances¹¹³.

Jusqu'ici, il est clair que chaque classe *échange* avec l'autre afin de satisfaire à ses besoins et afin de remplacer les matières nécessaires pour effectuer son propre travail. A cet égard, il est significatif qu'aucune des trois classes ne retire les richesses de la circulation, ni ne vise à les accroître. Il s'agit au contraire d'un échange réciproque que Mirabeau qualifie de « troc pour troc »¹¹⁴.

Toutefois, il n'est pas encore clair que les deux milliards passent de manière complète par chaque classe. Telle est l'objection énoncée à l'encontre de Mirabeau et de Quesnay¹¹⁵. À cette critique, Mirabeau répond que « tout l'embarras qu'on se fait sur cet article, ne provient que d'une seule erreur bien grosse [...]. Cette erreur consiste à prendre le signe

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 37-38.

¹¹² *Ibid.*, p. 38.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁵ *Ibid.*

pour la chose, l'argent pour la richesse »¹¹⁶. Un milliard, c'est-à-dire la moitié du produit net annuel, est en effet donné aux producteurs par les propriétaires, qui reçoivent de plus de la part de la classe stérile 500 millions, de telle sorte que l'on voit « déjà les trois quarts de la somme totale » que la classe productrice a touchée, soit 1 milliard 500 millions sur 2 milliards. Les 500 millions qui restent continuent à être échangés entre la classe stérile et la classe productrice « par la continuation de leur commerce réciproque »¹¹⁷. De cette manière, *l'argent* passe par un « double emploi dans chacune de deux classes »¹¹⁸, mais à chaque fois les biens représentés par l'argent sont effectivement consommés. Ainsi, les deux milliards qui sont passés des mains des agriculteurs aux propriétaires terriens circulent effectivement par toutes les classes de la société et à aucun moment ne s'effectue une thésaurisation par l'une de ces classes, pas plus qu'un accroissement de l'argent.

De même que la nature suit un mouvement cyclique, la circulation des richesses au sein de la société doit elle aussi suivre un tel mouvement. Ainsi, le passage des richesses parmi les trois classes crée un cercle, constitué également de trois petits cercles ou trois ordres de commerce. Les échanges qui ont lieu entre les classes sociales n'a pas pour objectif d'augmenter le produit net, mais de faire circuler la totalité des richesses au sein de l'ensemble des classes afin qu'elles y soient consommées directement. Voilà pourquoi Mirabeau qualifie de ce type de commerce de commerce *réciproque*.

En résumé, s'il est indéniable que le système physiocratique n'est pas pensé sous la forme d'un communisme dans lequel les moyens de production appartiennent à la société dans son intégralité, il serait incorrect d'identifier la physiocratie au capitalisme. À la différence du capitalisme, la terre chez les physiocrates n'appartienne pas exclusivement à ses possesseurs, mais est une *copropriété* dont l'État est le propriétaire perpétuel. Dans le mode de production capitaliste, le surtravail est extorqué au travailleur afin d'accumuler chaque fois plus de capital, faisant de l'exploitation une forme qui aspire à l'exploitation illimitée¹¹⁹. Les propriétaires physiocrates consomment au contraire directement le produit net. Ils s'attaquent à la loi d'airain qui fait vivre les marchands et les manufacturiers en détruisant le peuple et la puissance souveraines. L'écart qui sépare la physiocratie du capitalisme deviendra encore plus claire lorsque nous aborderons les critiques que Quesnay énonce à l'encontre de la loi d'airain et de la thésaurisation de

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 243. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie Politique*, I:243.

l'argent qui commence à se développer au XVII^{ème} siècle avec l'émergence du nouveau système financier. Mais la différence avec le système capitaliste ne se borne pas au rôle joué par les propriétaires. La manière de comprendre le rapport et les obligations de la société en générale vis-à-vis la terre est une de caractéristiques singulières de la physiocratie qui explique sa portée décidément anticapitaliste. Nous allons analyser la manière dont Quesnay et Mirabeau conçoivent le rapport que la société doit entretenir avec la terre examinant leurs postulats économiques.

TABLEAU ÉCONOMIQUE.

Objets à considérer; 1.^o trois sortes de dépenses; 2.^o leur source; 3.^o leurs avances; 4.^o leur distribution; 5.^o leurs effets; 6.^o leur reproduction; 7.^o leurs rapports entr'elles; 8.^o leurs rapports avec la population; 9.^o avec l'Agriculture; 10.^o avec l'industrie, 11.^o avec le commerce; 12.^o avec la masse des richesses d'une Nation.

DEPENSES. PRODUCTIVES <i>Relatives à l'Agriculture, &c.</i>	DEPENSES DU REVENU, <i>l'Impôt compris, se partagent à la Classe productive et à la Classe Stérile.</i>	DEPENSES. STÉRILES <i>Relatives à l'Industrie, &c.</i>
Avances annuelles <i>pour produire un revenu de 2000^{lt} cont 2000^{lt}</i>	Revenu <i>Annuel de 2000^{lt}</i>	Avances annuelles <i>pour les Ouvrages des Dépenses Stériles sont 1000^{lt}</i>
Productions		Ouvrages, &c.
1000 ^{lt} s. p. reproduisent net	1000 ^{lt} s. p. passe icy	1000 ^{lt} s. p.
500 ^{lt} s. p. reproduisent net	500 ^{lt} s. p. passe icy	500 ^{lt} s. p.
250 ^{lt} s. p. reproduisent net	250 ^{lt} s. p.	250 ^{lt} s. p.
125 ^{lt} s. p. reproduisent net	125 ^{lt} s. p.	125 ^{lt} s. p.
62 ^{lt} 10 s. p. reproduisent net	62 ^{lt} 10 s. p.	62 ^{lt} 10 s. p.
31 ^{lt} 5 s. p. reproduisent net	31 ^{lt} 5 s. p.	31 ^{lt} 5 s. p.
15 ^{lt} 12 s. p. reproduisent net	15 ^{lt} 12 s. p.	15 ^{lt} 12 s. p.
7 ^{lt} 16 s. p. reproduisent net	7 ^{lt} 16 s. p.	7 ^{lt} 16 s. p.
3 ^{lt} 18 s. p. reproduisent net	3 ^{lt} 18 s. p.	3 ^{lt} 18 s. p.
1 ^{lt} 10 s. p. reproduisent net	1 ^{lt} 10 s. p.	1 ^{lt} 10 s. p.
0 ^{lt} 10 s. p. reproduisent net	0 ^{lt} 10 s. p.	0 ^{lt} 10 s. p.
0 ^{lt} 9 s. p. reproduisent net	0 ^{lt} 9 s. p.	0 ^{lt} 9 s. p.
0 ^{lt} 6 s. p. reproduisent net	0 ^{lt} 6 s. p.	0 ^{lt} 6 s. p.
0 ^{lt} 2 s. p. reproduisent net	0 ^{lt} 2 s. p.	0 ^{lt} 2 s. p.
0 ^{lt} 1 s. p. reproduisent net	0 ^{lt} 1 s. p.	0 ^{lt} 1 s. p.
0 ^{lt} 0 s. p. reproduisent net	0 ^{lt} 0 s. p.	0 ^{lt} 0 s. p.
Total 2000 ^{lt} s. p.	Total 2000 ^{lt} s. p.	Total 2000 ^{lt} s. p.

Il n'est pas nécessaire de s'attacher à l'intelligence de ce Tableau avant la lecture des 7. premiers chapitres, il suffit à chaque chapitre de faire attention à la partie du Tableau qui y a rapport.

Figure No. 1
Tableau économique de F. Quesnay
Reproduit dans la Philosophie rurale de Mirabeau¹²⁰

¹²⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 37.

4.3.2. Apprendre à composer avec la *phusis* : la réciprocité avec la terre

« Il faut donc considérer la fertilité comme une étoffe précieuse dont la terre fournit la trame, dont les richesses d'exploitation sont le tissu, et dont le cultivateur est le fabricant indispensable »
Victor Riquetti Mirabeau¹²¹.

Mirabeau emploie l'image de l'étoffe afin d'expliquer le rapport que devrait exister entre la société et la terre. Selon lui, « [i]l faut donc considérer la fertilité comme une étoffe précieuse dont la terre fournit la trame, dont les richesses d'exploitation sont le tissu, et dont le cultivateur est le fabricant indispensable »¹²². Par « richesses d'exploitation », il faut entendre tous les matériaux nécessaires pour cultiver, par exemple, les semences, l'alimentation du cultivateur, la nourriture des animaux de travail, et les engrais de cultivation « qui viennent solliciter, foment et remuer la terre à l'aide du travail du cultivateur »¹²³. La terre fournit l'ensemble des fils nécessaires pour l'agriculture, mais elle nécessite en retour du travail humain, ainsi qu'une série de matériaux qui assurent sa régénération, « car elle ne produit pas au gré de nos besoins »¹²⁴.

De même que pour la terre, les matériaux employés dans la culture de la terre ne sont pas conçus comme de simples objets auxquels l'humain pourrait imposer une direction. Tel est le cas des animaux nécessaires pour produire les engrais et cultiver. Dans la mesure où ils ont un principe d'auto-organisation, l'être humain doit s'atteler à comprendre leur manière de fonctionner pour ensuite apprendre à insérer de manière adéquate le travail humain. « Les bestiaux de travail ont en eux, indépendamment de la direction que leur donne la main qui les emploie, une force motrice qui les fait aller et qui découpe notre impulsion »¹²⁵. Le caractère vivant des éléments qui interviennent dans l'agriculture rend précisément cette activité si singulière et si différente d'autres activités économiques. Mirabeau explique dans ce sens que

[L]es avances d'exploitation sont tirées, pour la plus grande partie, des bestiaux dont l'influence n'est jamais inactive, puisqu'ils consomment et engraisent chaque jour au temps même du repos, ce qui ne peut être dit d'un ballot de soie ou de laine dans les magasins. [...] Les ouvrages de l'art au contraire sont morts, et n'ont d'autre action que celle que nous leur

¹²¹ *Ibid.*, p. 9.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 33.

prêtons. En un mot, dans la partie productive, tant au courant que pour les avances, le travail dirige, et c'est la nature qui produit¹²⁶.

Mirabeau ne fait que traduire en termes d'économie politique, l'idée quesnaysienne et anticartésienne selon laquelle les non-humains possèdent un principe d'organisation provenant du principe vital¹²⁷. L'agriculture est un domaine vivant au sein duquel s'effectue des échanges entre l'humain et la *phusis* (ce qui comprend à la fois le sol, les plantes et les animaux), caractéristique qui la distingue d'autres activités nécessaires à la satisfaction des besoins humains. L'être humain intervient certes dans les logiques de la terre, mais afin que cette intervention s'avère avantageuse pour lui, il doit apprendre à *faire avec*¹²⁸ les processus naturels, qui ne dépendent en réalité pas de lui. C'est seulement en écoutant les lois qui sont inscrites dans la terre que l'être humain habite, qu'il parviendra à assurer une bonne production, c'est-à-dire une production qui garantisse aussi bien la satisfaction des besoins de la société que la régénération perpétuelle de la terre.

Le rapport humain-*phusis* tel qu'il est conçu par Mirabeau renverse le modèle anthropocentrique cartésien qui consiste à appliquer une idée humaine sur la nature. À sa place le physiocrate affirme le besoin de l'être humain de *composer* avec les autres forces vivantes du monde naturel. Par conséquent, le verbe « diriger », qui apparaît dans le passage susmentionné, ne doit pas être identifié à celui de « dominer »¹²⁹. Pour diriger la

¹²⁶ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

¹²⁷ Nous avons examiné cette idée en détail dans le chapitre 1 de cette thèse. L'on retrouve l'idée de la nature comme étant dotée d'un principe d'auto-organisation que l'être humain doit apprendre à comprendre pour *faire avec* se retrouve dans la pensée de l'éco-féministe Vandana Shiva. Voir par exemple, Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, Madrid, Paidós, 2003.

¹²⁸ Nous empruntons cette expression à l'agronome Raphaël Larrère et à la philosophe française. Catherine LARRERE, Raphaël LARRERE, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, 2018. Ces intellectuels français emploient ce terme pour désigner une manière alternative et non dominante d'entrer en rapport avec la nature et de penser la technique. R. Larrère établit une comparaison entre l'agriculture industrielle qui substitue la logique naturelle par la logique humaine d'un côté, et une agriculture où l'humain certes « modifie les processus naturels, mais ne se “substitue” pas à eux » de l'autre. L'agriculture industrielle correspond à un processus d'« artificialisation », tandis que l'autre type d'agriculture est mieux conçue sous la forme d'un « pilotage des processus naturels » Raphaël LARRERE, « Agriculture : artificialisation ou manipulation de la nature? », *Cosmopolitiques*, n° 1, 2002, p. 159, 161. C. Larrère reprend cette distinction afin de proposer comme alternative aux problèmes écologiques et ontologiques que pose le naturalisme occidental le modèle du pilotage. Il est toutefois étonnant qu'elle cite comme exemple d'un tel modèle le physiocrate du XVIII^{ème} siècle G. Grievet (Catherine LARRERE, « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers Philosophiques*, vol. 4, n° 127, 2011, p. 77.). Notre surprise ne vient pas de l'établissement d'une telle relation, mais du fait que dans d'autres textes C. Larrère fait des physiocrates des auteurs qui sont à l'origine de l'économie capitaliste. Voir notamment : Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^{ème} siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit. ; Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, vol. 49, n° 50, 1973.

¹²⁹ Catherine LARRERE, « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers Philosophiques*, op. cit.

nature, l'être humain ne peut se borner à imposer une idée préalablement établie par sa simple raison. Cette manière d'agir constitue bien plutôt la technique du fabriquant qui n'entre pas en rapport avec des êtres vivants. L'agriculteur physiocrate ne se pose donc pas comme étant en dehors de la nature, il est conscient au contraire du fait qu'il appartient à ce monde naturel qui découpe son impulsion¹³⁰. Au lieu de chercher à maîtriser la matière vivante, l'agriculteur doit bien plutôt apprendre à l'écouter, à lire ce code vivant qui est la *phusis*. Ainsi, il pourra ensuite établir une alliance productrice et régénératrice qui échappe à la logique de la domination et de la violence¹³¹.

L'agriculture physiocrate est un *fait de la vie*, dans la mesure où elle permet aux êtres humains d'assurer leur subsistance dans de conditions d'abondance. Mais cela n'est possible que grâce au développement d'un *rapport symbiotique* avec la terre, qui prend en compte aussi bien les besoins de l'humain, que les besoins de la terre. À la suite de M. Serres, nous entendons par « symbiotique » un rapport caractérisé par la réciprocité, dans lequel « autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là »¹³². Mirabeau va jusqu'à affirmer que l'être humain doit faire un traité avec la terre.

¹³⁰ Cette manière de comprendre la production et le rapport humain-nature contraste, par exemple, avec la pratique de Leibniz en tant qu'ingénieur des mines à Herz. C'est là que Leibniz a construit des modèles de machines pour transformer l'« énergie cinétique du vent en une énergie potentielle du réservoir » Jon ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, op. cit. Cette énergie, une fois employée, est perdue pour toujours, elle ne peut pas être réutilisée. Selon Elster, cette idée lui vient de l'observation qu'il fait de la manière dont opèrent les mines. Elles nécessitent en effet une dépense régulière de travail, alors que l'énergie dont elles ont besoin, qui provient de l'eau et du vent, est irrégulière (*Ibid.*, p. 92-95.). Toutes les inventions de Leibniz expriment « la même vision fondamentale [...], rendre régulier l'irrégulier, réduire l'empirisme de la nature à un mouvement rationnel, continu et uniforme » *Ibid.*, p. 95. Les inventions de Leibniz impliquent une conception du rapport humain-nature suivant lequel celui-là ne doit pas s'intégrer aux rythmes et à la logique de celle-ci. Au contraire, l'être humain crée de machines pour dominer la nature et l'utiliser d'après des objectifs exclusivement posés par la raison humaine.

¹³¹ Nous trouvons de échos dans l'idée d'A. Mbembe, qui s'inspire à son tour de l'Afrofuturisme et de l'animisme africain, d'une organisation de la société à partir de la Terre, où celle-ci est conçue à la manière d'un *pharmakon*. À l'opposé de la logique mécaniciste, les objets sont pensés à partir de l'image de la respiration, de la vie avec laquelle l'être humain doit apprendre à composer. Selon l'auteur camerounais, le cinéma afrofuturiste « met en scène une terre qui recèle des richesses insondables, toutes sortes de minerais, de matières premières qui en font indubitablement le *pharmakon de la Terre*. [...] Faite à partir des artefacts précoloniaux, cette critique est aussi une critique de la matière et du principe mécanique proprement dit. À ce principe mécanique, l'objet africain oppose celui de la respiration, le propre de toute forme de vie. [...] faits de matière, ils sont en réalité un appel strident à son dépassement et à sa transfiguration. [...] Il s'agit, avec d'autres forces animées, dans le cadre d'une économie régénérative et symbiotique. [Cette épistémologie] [q]ue nous apprenne-elle sinon que la vie ne se suffit pas à elle-même. Elle n'est pas inépuisable. » Achille MBEMBE, *Brutalisme*, édition numérique, Paris, La Découverte, 2020, chap. Introduction. La compréhension africaine de la terre comme *pharmakon* a de claires résonnances avec l'idée hippocratique reprise par Quesnay sur l'économie comme médecine qui vise à rétablir l'équilibre entre les corps humain et non-humain. Elle a aussi de résonnances avec l'idée d'un principe vital qui anime tous les vivants et que l'être humain doit apprendre à écouter pour son bénéfice et celui des autres êtres vivants.

¹³² Michel SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 2009, p. 67.

4.3.3. Faire un traité avec la terre

« C'est de cette alliance et de ce traité fait avec la nature, que
provient la qualité exclusive de productive »
V. Mirabeau¹³³

Grâce à l'« alliance » et au « traité » que le cultivateur « fait avec la nature », émane « la qualité exclusive de productive »¹³⁴. Comment faut-il comprendre cette idée énoncée par Mirabeau dans sa *Philosophie rurale* ? Tout d'abord, à la différence des compréhensions contractualistes de la modernité, il ne s'agit pas, chez les physiocrates, d'un contrat social établie entre les individus dits « libres », ni d'un accord acosmique réduit à la raison humaine, il n'est pas non plus effectué s'effectue de manière imaginaire, dans un non-lieu et hors du temps historique¹³⁵. Au contraire, cette alliance est établie entre l'humain et la terre dans laquelle la société s'enracine¹³⁶. De plus, un tel traité doit être pour ainsi dire « ratifié » de manière constante et perpétuelle. Enfin, les parties d'un tel traité ne sont pas conçues comme étant égales. À l'inverse, nous l'avons vu, la terre est infiniment supérieure à l'être humain, car c'est elle qui a le pouvoir de se régénérer, et avec elle de conserver les êtres vivants. Par conséquent, même si l'être humain doit prendre soin de la terre, c'est lui qui dépend de la terre et non pas à l'inverse.

L'importance que les physiocrates accordent à une telle alliance nous permet d'affirmer qu'à l'opposé du mécanisme cartésien, les physiocrates reconnaissent dans la terre un agent social. Leur conception matérialiste sacramentelle du monde, fait en effet de la nature l'organe de Dieu à travers laquelle s'exprime sa voix éternelle¹³⁷. L'ordre

¹³³ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 33.

¹³⁴ [Souligné par nous, ndlr]. *Ibid.*

¹³⁵ Pour une critique de cette compréhension anthropocentrique, individualiste et cosmocide (nous empruntons ce terme à Jean-Christophe Goddard) de la philosophie contractualiste moderne voir : Michel SERRES, *Le contrat naturel*, op. cit., chap. 2. Serres d'écrire à propos du contractualisme moderne et du droit naturel qu'il produit : « Le philosophe du droit naturel moderne font parfois remonter notre origine à un contrat social que nous aurions, au moins virtuellement, passé entre nous pour entrer dans le collectif qui nous fit les hommes que nous sommes. Étrangement muet sur le monde, ce contrat, disent-ils, nous fit quitter l'état de nature pour former la société. A partir du pacte, tout se passe comme si le groupe qui l'avait signé, en appareillant du monde, ne s'enracinait plus que dans son histoire. [...] Les mêmes philosophes appellent droit naturel un ensemble de règles qui existeraient en dehors de toute formulation ; parce qu'universel, il découlerait de la nature humaine ; source des lois positives, il suit de la raison en tant qu'elle gouverne tous les hommes. La nature se réduit à la nature humaine qui se réduit soit à l'histoire, soit à la raison. Le monde a disparu. Le droit naturel moderne se distingue du classique par cette annulation » *Ibid.*, p. 82-83.

¹³⁶ La figure de l'arbre pour faire référence à la société est récurrente chez les physiocrates. Voir par exemple : Victor Riquetti 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, Libraires Associés, 1763, p. i, 150.

¹³⁷ Nous avons examiné cette idée dans les chapitres 1, 2 et 3 de cette thèse.

divin, exprimé dans la *phusis* « embrasse et prononce des *lois naturelles* »¹³⁸, c'est lui qui « en nous soumettant à des besoins et nous donnant les moyens d'y satisfaire, nous oblige à vivre en société »¹³⁹. Grâce au travail de la « mère nourricière » qui est la terre, l'humain peut entrer en rapport avec son créateur : l'agriculture, écrit Quesnay à la suite de Sénèque, est l'activité qui « produit tout ce qu'on peut désirer pour la vie des hommes et pour le culte des dieux »¹⁴⁰.

Or, les obligations d'un tel traité ne sont pas établies par l'être humain, car elles sont déjà inscrites dans la *phusis*. C'est ainsi qu'à l'encontre du rationalisme républicain exprimé dans la *Déclaration de Virginie* à travers l'article 2 qui fait du peuple le dépositaire de « toute l'autorité », Mirabeau postule l'idée selon laquelle certaines lois ne proviennent pas de la simple raison humaine – qu'il s'agisse de celle du prince ou du peuple –, mais sont déjà inscrites dans le monde physique ou naturel¹⁴¹. La seule marge de décision que les gouvernements ont est de s'y plier ou de les rejeter. Dieu, écrit Mirabeau, a bien voulu « nous demander comme obéissance méritoire, des détails de conduite qu'il savait être une dépendance de ces lois physiques, dont l'exécution est forcée sous peine de mort et d'extinction de la société et de l'espèce humaine »¹⁴². Dans ce cas, la liberté humaine est très bornée parce que « pour que quelque chose m'appartienne, il faut que je l'aie créée, ou trouvée sans que personne la réclame »¹⁴³. Or, l'être humain a été créé par la nature, organe de Dieu¹⁴⁴, de telle sorte que « toute l'autorité réside dans l'ordre naturel lui-même ; et personne ne peut se l'attribuer comme en étant la force et l'origine »¹⁴⁵.

Il revient donc à l'être humain de prendre la *décision* de s'intégrer à l'ordre que Dieu a établi ou de s'en écarter et de prendre ainsi la responsabilité de l'exercice de sa liberté :

¹³⁸ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 71.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Seneca citée par François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 345-346 (maxime IX).

¹⁴¹ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 70-75.

¹⁴² Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 65.

¹⁴³ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 70.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 70-71. Mirabeau, 70-71.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

L'homme peut transformer en richesses les fluides, les solides, les chairs et les os, il peut aussi languir et sécher sur le sein de sa mère nourrice ; il lui est libre d'obéir ou d'être sourd à la voix de son instituteur, mais il ne peut changer l'ordre primitif de la nature. Par cet ordre la terre est l'unique source de tous les biens ; c'est la source commune. Toute la terre est le partage du genre humain¹⁴⁶.

À son tour, l'accord de la nature s'exprime à travers la bonne production de la terre et l'aisance de tous les êtres humains d'une société. Au contraire, les disettes et les famines constituent l'indice d'un dérèglement introduit par l'humain et la juste punition de la part de l'auteur de la nature¹⁴⁷.

Pour la société humaine accomplir l'ordre et respecter le serment fait à la *phusis* signifie de limiter la production des richesses à la satisfaction des véritables besoins, ainsi que de respecter la juste distribution des richesses dont une partie doit retourner à la terre et l'autre doit circuler dans l'ensemble des classes sociales. Ce faisant, la société trouve une juste rétribution de la part de la terre et son bonheur est assuré. Mais, lorsque les gouvernements violent un tel pacte, les sociétés trouvent « la juste et inévitable punition de la violation de l'ordre »¹⁴⁸. La misère ainsi déclenchée par un mauvais gouvernement ne peut être imputable aux dieux, ni à une nature supposée avare. Ce genre d'explications sont tout simplement inacceptables aux yeux des physiocrates. On les retrouvera pourtant dans l'économie politique du XIX^{ème} siècle, où la notion de rareté remplace l'idée d'abondance et l'idée d'une nature inerte celle d'une *phusis* vivante. Ainsi, l'économie classique parviendra à faire de la pauvreté l'expression d'une carence originaire, voire ontologique du monde physique¹⁴⁹, ces explications. En ce qui concerne la bonne vie des

¹⁴⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 410.

¹⁴⁷ Nous avons analysé la notion physiocrate de liberté dans le chapitre 3 de cette thèse.

¹⁴⁸ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 368.

¹⁴⁹ Explication que l'on trouve notamment chez Ricardo, mais ayant déjà des antécédents théoriques dans la science de la nature de Linné. À cet égard Foucault explique bien la différence entre les physiocrates et la pensée économique du XIX^{ème} siècle comme découlant de deux *épistémès* divergentes. Selon le philosophe français, « [p]our l'analyse classique, la rareté était définie par rapport au besoin. [...] Cette rareté, les économistes du XVIII^{ème} siècle [...] pensaient que la terre, ou le travail de la terre, permettait de la surmonter, au moins en partie : c'est que la terre a la merveilleuse propriété de pouvoir couvrir des besoins bien plus nombreux que ceux des hommes qui la cultivent. [...] Ricardo inverse cette analyse : l'apparente générosité de la terre n'est due en fait qu'à son avarice croissante ; et ce qui est premier, ce n'est pas le besoin et la représentation du besoin dans l'esprit des hommes, c'est purement et simplement une carence originaire » [Souligné par nous, ndlr]. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 268. Cette conception de l'économie à partir de la rareté, ainsi que le lieu centrale qui est accordé à l'être humain sera de plus en plus approfondi, notamment dans les théories néo-classiques de l'utilité marginale. Au XX^{ème} siècle ces idées ont joué un rôle central dans la production des nouvelles formes impérialistes. À cet égard voir : Arturo ESCOBAR, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, op. cit.

peuples, Quesnay affirme de manière catégorique que la responsabilité en revient aux gouvernements, non pas aux individus¹⁵⁰.

De même que l'agence sociale de la terre s'exprime sous la forme de faits physiques, la volonté humaine doit se manifester à travers des actes concrets réalisés à l'égard de la terre et du reste de l'humanité. L'économie physiocrate est une économie de la *réciprocité cosmique*. Mirabeau résume bien ce point lorsqu'il écrit qu'« [i]l faut que le cultivateur recueille non seulement pour sa subsistance, *mais encore pour rendre à la terre de quoi reproduire l'année d'après*, ce que nous appelons *semaille* [sic], et pour faire vivre toutes les classes de la société qui ne cultivent pas »¹⁵¹. En ce qui concerne le rapport à la terre, Quesnay et Mirabeau considèrent qu'elle est un être généreux qui pourvoit en abondance les biens dont l'humanité a besoin. Mais cette générosité n'implique nullement la « gratuité ». Mirabeau souligne ainsi le fait que

[l]'exploitation de l'agriculture n'est pas un acte de création qui tire les êtres du néant, ce n'est qu'un acte de régénération, auquel il faut fournir le fonds de la reproduction qu'il opère annuellement pour la subsistance des hommes ; si ce fonds dépérit, la reproduction s'anéantit, et les hommes manquent de subsistance¹⁵².

Afin que la terre accorde ses dons au genre humain, elle doit être travaillée. Ce travail doit veiller à restituer à la terre ce dont elle a besoin pour sa régénération. S'il en est ainsi c'est que

[l]a terre s'épuise, et il lui faut rendre continuellement en engrais ce qu'elle a versé de graisse et de sels dans le sein de la production. Ces engrais sont du fumier en masse qu'on a eu soin de ramasser, de fumer, de mélanger, de réduire ; de la marne qu'on a tiré des entrailles de la terre ; des cendres, des mélanges, etc., autres richesses à amasser. [...] *toutes ces choses sont richesses de la terre puisque tout en vient*¹⁵³.

La nécessité de cet acte de réciprocité découle de la constitution ontologique de la terre. En tant que corps physique, c'est-à-dire que matière informée par le principe vital, unité primordiale de matière et d'âme, la terre ne produit pas *ex-nihilo* mais a besoin d'éléments physiques pour pouvoir se régénérer¹⁵⁴. Certes, la terre produit plus que ce qu'on lui donne, garantissant ainsi la satisfaction des besoins des cultivateurs et de la société toute

¹⁵⁰ Voir à cet égard le chapitre 3 de notre thèse.

¹⁵¹ [Souligné par nous, *ndlr*]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 5.

¹⁵² *Ibid.*, p. 190.

¹⁵³ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁴ Voir à cet égard le chapitre 1 de cette thèse.

entière¹⁵⁵. Toutefois, ce revenu n'est pas « libre et disponible dans les mains de celui qui le reçoit », car ce n'est « que son renversement qui fait aller toute la machine économique »¹⁵⁶. Le rapport humain-terre doit être régi par l'ordre naturel qui est l'ordre de la justice, « c'est-à-dire la règle naturelle et souveraine, qui décide et démêle ce qui appartient à soi-même et ce qui appartient à autrui »¹⁵⁷, être humain et terre.

En ce qui concerne le respect des obligations vis-à-vis de la *phusis* moyennant le respect envers les autres êtres humains, Mirabeau affirme que la terre « est un fleuve inépuisable de richesses »¹⁵⁸, abondantes et suffisantes pour satisfaire nos besoins, mais que si l'on remplace le besoin par la fantaisie, on finit par tuer ce qui nous donne la vie. L'avarice et l'égoïsme qui oublient la réciprocité envers autrui constituent ici la cause du mal. Selon Mirabeau, si chacune des familles de l'humanité « tend à combler les ruisseaux de son voisin, pensant en attirer davantage dans celui qui lui est propre, bientôt le cours d'eau sera interrompu : [...] bientôt par nos soins parricides les terres desséchées ne seront plus couvertes que d'ossements »¹⁵⁹. La terre est « le bien universel de l'humanité »¹⁶⁰, toutefois, sa régénération – de même que la conservation humaine – nécessite le retour de matériaux vers elle et la correcte redistribution de ses produits au profit de l'ensemble de l'humanité. Cela signifie que les obligations des parties sont comprises par les physiocrates sous la forme de la réciprocité et de la responsabilité des êtres humains, notamment des gouvernements, par rapport à la préservation de la régénération et l'équilibre de la vie.

Voilà pourquoi, si Quesnay et Mirabeau ne cessent d'affirmer que la bonne culture a besoin de richesses, et qu'en retour les mains que la travaillent doivent vivre dans de conditions d'abondance, c'est qu'« [e]n raison de ce que les hommes deviennent pauvres, la terre le devient aussi »¹⁶¹. La politique est donc indissociablement liée à l'œconomie de la nature, l'une dépend de l'autre. Chacune a des règles spécifiques, mais elles ne sont

¹⁵⁵ Ce surplus est appelé par Quesnay « produit net ».

¹⁵⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 5.

¹⁵⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 72.

¹⁵⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 410.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 391.

pas dans un rapport d'exclusion mais de complémentarité. L'économie politique doit partir de l'ordre physique ou naturel pour mener à bon terme son objectif. L'économie politique doit garantir la régénération de la terre, pour ainsi pouvoir consommer et assurer « l'aisance des derniers classes de citoyens »¹⁶². À l'instar des cycles naturels, la régénération et la dépense doivent suivre un mouvement circulaire. Ainsi,

[e]n vertu de ce cercle bienfaisant, la source des dépenses et la dépense elle-même qui excite le travail productif. Cette source a des canaux circonscrits, par lesquelles elle doit tout vivifier et refluer sur elle-même, *pour perpétuer à jamais le mouvement et la vie végétative, aliment de la vie animale et principe du nécessaire, de l'abondance et du superflu*¹⁶³.

La tâche des sociétés humaines consiste à bien comprendre l'organisation de la *phusis* pour y participer sans lui faire violence, seule manière de satisfaire à ses besoins de manière abondante. Cela veut dire qu'afin prendre soin d'elle-même, la société doit prendre soin de la terre à laquelle l'être humain appartient et d'où lui vient son être. Cela signifie aussi que la politique et donc l'économie, ne peuvent se détacher de la nature et de ses cycles, mais doivent apprendre à le connaître, à les suivre et s'y insérer.

Le théorie de Mirabeau et Quesnay est une *œconomie politique*, en ce sens qu'elle reconnaît l'interdépendance et le besoin de la réciprocité humain-non humain. À l'instar de F. Eboussi-Boulaga, nous pouvons affirmer que la pensée physiocrate constitue une *œconomie de la terre habitée*¹⁶⁴, car la terre est loin d'être louée comme une entité détachée de l'être humain, mais pensée à partir de la relation symbiotique qu'elle entretient avec la société humaine¹⁶⁵. La froideur des termes parfois employés par Mirabeau et Quesnay dans leur économie politique ne doit pas être interprétée comme l'expression d'une pensée utilitariste. Nous pensons par exemple aux expressions « richesses de production », « avances annuelles » ou « produit net ». Nous devons bien plutôt concentrer notre attention sur les obligations que ces termes visent à établir et la notion de la nature et de l'être humain qu'elles impliquent. Ces termes économiques sont

¹⁶² François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 335, maxime XX.

¹⁶³ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 405.

¹⁶⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « La fabrique de l'émergence et d'autres slogans », présenté à Séminaire Penser les décolonisations, Université de Toulouse Jean Jaurès, 2016.

¹⁶⁵ Nous sommes donc loin de ce qui, plus tard, au XX^{ème} siècle, avec des mouvement écologistes néo-coloniaux constituera la *wilderness*. Joan MARTÍNEZ ALIER, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, 3. ed. ampl, Barcelona, Icaria, coll. « Antrazyt » 207, 2009, chap. 1 ; Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit.

employés par les physiocrates pour décrire le devoir de réciprocité de l'être humain face à la terre. Leur objectif est d'instaurer une obligation de *restitution* de la société face à la nature, qui est une « immunité sacrée ». Cette obligation est doublée du devoir pour la société d'assurer le retour perpétuel de ces richesses à la classe des producteurs. La normativité sociale ainsi comprise implique l'incorporation de la vulnérabilité comme étant une caractéristique constitutive de la terre et de l'humain. Elle met en lumière l'importance accordée au soin de soi, de la terre et des autres êtres humains par les physiocrates.

Cette manière de comprendre la normativité sociale peut être lue tout à la fois comme une théorie qui s'inspire de la relation entretenue par le paysan avec la terre, mais aussi par une prise de conscience des dégâts produits par les sociétés modernes européennes au sein de l'œconomie de la nature à cause d'une économie politique dérégulée. Le mercantilisme et les politiques colbertiennes, basés sur le colonialisme et la production active d'un rapport inégal entre la métropole et ses colonies¹⁶⁶, sont à l'origine de ces dérèglements. Mirabeau n'hésite pas à affirmer que « [l]'or et ses agioteurs, ont rendu la face de l'Europe abominable devant Dieu, comme autrefois le fut le pays de Canaan ; l'ignorance n'est que faute aux yeux de Tout-Puissant, mais l'erreur volontaire est un crime »¹⁶⁷. À l'opposé des politiques modernes qui imposent des idées abstraites aux sociétés humaines et à la terre, les physiocrates considèrent que la logique de la réciprocité qui traverse l'activité agricole doit également imprégner les activités commerciales et l'industrielles. C'est seulement en procédant de la sorte, que ces branches parviendront à être vraiment *oikonomiques*, c'est-à-dire vivifiantes au lieu d'être destructrices.

¹⁶⁶ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, Paris; Dakar, Présence Africaine, 1998, trad. de Maryse CONDE, Richard PHILCOX ; Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit.

¹⁶⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 410.

4.3.4. Le commerce à l'aune de l'ordre naturel : la réciprocité entre les humains

« Le *Tableau économique* nous démontre que, qui ne rend à la société, ne doit en rien attendre, et que celui qui croit même son existence la plus indifférente et indépendante, influe néanmoins de tout son poids physique sur la rotation politique, par l'effet de sa dépendance, dans le cercle économique »
V. Mirabeau¹⁶⁸

Si, chez les physiocrates, les sociétés marchandes ne sont pas essentielles dans l'ordre naturel, l'activité commerciale l'est en revanche. Toutefois, afin qu'elle ne soit pas destructive, le commerce doit aussi s'assujettir aux règles de l'ordre naturel. Mirabeau déclare en ce sens que « [l]a cultivation et le commerce ont contracté un mariage indissoluble. La mère est destinée à engendrer, mais elle ne l'est peut si elle n'est fécondée »¹⁶⁹. Afin de comprendre cette affirmation, il convient de revenir sur la distinction que Quesnay et Mirabeau établissent entre le *commerce de propriété* ou de première main et le *commerce mercenaire* ou de revendeurs. Le véritable commerce, ou le commerce naturel, est celui qui respecte trois principes. Premièrement, le commerce doit assurer un échange *réciproque* entre les parties, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une valeur de compensation¹⁷⁰. Deuxièmement, le commerce naturel est celui dans lequel chaque nation échange son superflu contre le superflu de l'autre, un tel superflu constituant, selon la perspective de l'acheteur, un bien nécessaire pour satisfaire ses besoins¹⁷¹. Troisièmement, le commerce de premier main réduit le plus possible les frais de circulation extérieurs aux frais de production, ce qui peut être atteint en réduisant les frais de transport et l'intervention des revendeurs en tant qu'intermédiaires¹⁷².

Le premier de ces principes implique que l'objet du commerce ne doit pas être la thésaurisation des richesses, mais leur consommation. C'est ainsi qu'est d'assuré l'équilibre perpétuel sans détruire le cycle de régénération des richesses. Ainsi, « plus on a de revenu, plus on dépense, et plus on dépense, selon l'ordre prescrit par la nature, plus

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 390.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷² François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 335, maxime XVII.

on se procure de revenu par la reproduction »¹⁷³. Pour reprendre les termes marxien, dans l'ordre naturel physiocratique le commerce revêt la forme d'une circulation simple dont l'objet est l'échange des valeurs d'usage au lieu d'avoir pour but l'accroissement de la valeur d'échange¹⁷⁴.

Aussi, selon les physiocrates, il faut privilégier le commerce de première main, c'est-à-dire celui dans le cadre duquel le producteur vend directement sans intermédiaires, et qu'il « achète pour consommer sur le lieu »¹⁷⁵. Il s'agit, en ce sens, de privilégier le commerce de court-circuit sur celui de long-circuit¹⁷⁶. Pour ce faire, il est nécessaire d'encourager la consommation près de la consommation, car « plus les provinces où sont situés les biens, sont habitées ou peuplées de riches habitants, en état de consommer sur les lieux, et pour ainsi dire, de la main à la main, moins les frais de commerce y suppriment de revenu »¹⁷⁷. Ce faisant, les physiocrates s'écartent de l'absentéisme¹⁷⁸. Cette pratique qui existe encore à l'heure actuelle a commencé à se développer durant les premiers siècles de la modernité sous deux formes. Premièrement, au sein de l'espace européen, les propriétaires des terres s'installaient dans les villes où ils étaient attirés par le luxe et la Cour du roi. Ensuite, dans l'espace colonial, les propriétaires terriens emportaient leurs richesses dans la métropole qu'ils considéraient comme le summum de la civilisation. Les politiques métropolitaines ont bien entendu joué un rôle déterminant dans la production de l'absentéisme, car elles ont jugé qu'il était inutile de créer des institutions culturelles dans les colonies. En termes strictement économiques, l'avantage du commerce de première main est, pour les physiocrates, que tout y est « au profit du revenu et sans frais pour l'acheteur »¹⁷⁹.

Le commerce de long circuit, qui est effectué par des intermédiaires n'est pas désirable selon les physiocrates, car il génère de frais pour l'acheteur et empêche le retour

¹⁷³ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 340.

¹⁷⁴ Marx revienne lui-même sur les textes physiocratiques pour expliquer le commerce non capitaliste. Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 175-187.

¹⁷⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 340.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 342.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit., p. 64.

¹⁷⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 340.

des ressources vers la sphère de la production. Le commerce des revendeurs, écrit Mirabeau, « est un service plus dispendieux, plus ou moins onéreux, selon qu'il exige plus ou moins de frais de transport, et que les ventes et les achats se multiplient »¹⁸⁰. En dépit du fait que ce type de commerce peut s'avérer nécessaire dans certains cas, son problème consiste au fait que pour le payer il faut prendre une partie du revenu et diminuer la portion que l'on pourrait utiliser soit pour la consommation des biens, soit pour réinvestir dans la régénération des fruits agricoles. Voilà pourquoi Mirabeau qualifie ce commerce de revendeurs, de commerce « mercenaire ». Le commerce de long cours n'est pas économique, mais génère de dépenses inutiles qui finissent par affecter la régénération des richesses et donc le bien-être de la société. Mirabeau en conclut qu'

entre ces deux commerces [...], le commerce de propriété ou de première main, et le commerce mercenaire ou de revendeurs, certainement c'est le premier qui doit être préféré, comme n'entraînant après soi aucune sorte de détraction sur le revenu, pour le paiement d'aucun service d'intermédiaire¹⁸¹.

La notion de commerce naturel des physiocrates, en tant que moyen d'échange et de coopération mutuelle, est fondée sur l'idée de l'être humain comme un être de besoins qui doit travailler afin de veiller à sa subsistance et à son confort. Toutefois, « comme ses besoins sont multipliés, et [...] son travail doit se réunir au travail de ses semblables, ils doivent tous coopérer ensemble à l'œuvre général qui leur procure les biens nécessaires pour satisfaire à leurs besoins »¹⁸². Le besoin caractéristique de tout être physique devient, chez l'être humain, cause d'union, au lieu d'être la raison des guerres comme chez les mercantilistes. Le commerce *réciproque* constitue le moyen à travers lequel se tissent des liens sociaux¹⁸³.

Afin d'expliquer la manière dont ce commerce doit fonctionner, Mirabeau emploie l'image de l'agriculteur et de la terre, c'est l'image d'un commerce primitif ou originaire. Il emploie également l'image d'un groupe de familles qui produisent et échangent entre elles l'excédent de leur production, en s'entraidant et en produisant des richesses mutuelles. Par rapport à la première image, le physiocrate explique que

[L]es biens qui ne s'acquièrent, ou qui ne renaissent que par le travail des hommes, sont par eux-mêmes des richesses, parce qu'ils ne s'obtiennent que par des richesses, c'est-à-dire que par des dépenses avec lesquelles les biens qu'elles procurent doivent avoir une valeur de

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Souligné dans l'original. *Ibid.*

¹⁸² [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 339.

¹⁸³ *Ibid.*

compensation, sans laquelle ce commerce primitif des hommes avec la terre cesserait, la terre resterait inculte.

Le commerce que l'être humain entretient avec la terre est premier en termes ontologiques (et non chronologiques) et il constitue une sphère d'apprentissage. L'être humain travaille la terre et en échange celle-ci lui donne des produits pour compenser la dépense qu'il a faite lui permettant de continuer à la travailler. En retour, l'être humain doit rendre à la terre ce qui est nécessaire pour sa régénération (ce que Quesnay appelle les « avances »). Ce commerce primitif que l'être humain entretient avec la terre doit servir de modèle pour le commerce entre les êtres humains.

Afin d'expliquer ce deuxième type de commerce, Mirabeau compare la société à un ensemble de familles qui échangent entre elles. Lisons le physiocrate :

Je suppose maintenant que de ces cinq premières familles qui s'établissent auprès l'une de l'autre, dans l'exemple donné, l'une se fût appelée France, la seconde Allemagne, la troisième Angleterre, la quatrième Espagne, la cinquième Italie : que la première eût des grains, des lins et de fils ; la seconde des bois et des minéraux ; la troisième des bestiaux et des laines ; la quatrième des vignes et de la soie ; la cinquième des fruits, des huiles, des vergers, des poissons, des épices, des métaux¹⁸⁴.

Ici, l'objectif du commerce est double. Premièrement, il contribue à transporter les biens pour leur consommation là leur besoin se fait sentir. Deuxièmement, il contribue à ce que les produits soient vendues à un prix élevé, ce qui garantit qu'on puisse réinvestir ensuite dans les éléments nécessaires pour cultiver la terre de nouveau, y compris dans des bons salaires des travailleurs.

Contre la théorie de la balance d'origine mercantiliste, Quesnay affirme que « le commerce propre des nations maintenu dans l'ordre naturel est également favorable aux unes et aux autres »¹⁸⁵. Le commerce ne doit pas avoir comme objectif d'appauvrir les autres nations, car « gêner [...] les consommations étrangères, c'est se couper la gorge à soi-même, attendu que, qui attaque les ventes attaque les achats »¹⁸⁶. Afin d'assurer l'effet bénéfique du commerce pour les différentes nations qu'y participent, le commerce extérieur doit avoir pour objet ce qui n'est plus nécessaire à la satisfaction des besoins de la vie de son peuple, c'est-à-dire qu'il faut qu'il s'agisse d'un commerce du superflu. C'est seulement de cette manière que le commerce apporte des bénéfices aussi bien au

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁵ François QUESNAY, « Du commerce, premier dialogue entre M.H. et M.N. », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 459.

¹⁸⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 22.

souverain que à son peuple. Ainsi que l'écrit Quesnay dans son célèbre article *Grains*, « [l]a consommation qui se fait par les sujets est la source des revenus du souverain ; et la vente du superflu, à l'étranger, augmente les richesses des sujets »¹⁸⁷. Pourtant, on a vu chez Quesnay le défenseur d'une politique qui privilégie l'exportation des grains sans tenir en compte des besoins de la société qui les produit. À cet égard, il est important de lire les mesures que Quesnay propose de manière systémique, car, il encourage en effet l'exportation des grains, mais à condition que le régime alimentaire des travailleurs soit diversifié et étendu au-delà de la simple consommation de pain¹⁸⁸.

À la lecture des *Maximes générales du gouvernement* de Quesnay, on ne peut, en effet, qu'être étonné devant l'interprétation que l'on a faite de la position que le physiocrate a adoptée dans la *Querelle des Grains*. Quesnay y soutient la cherté du prix de blé ainsi que son exportation, mais non pas afin d'accabler le menu peuple. Son objectif est à l'inverse de dénoncer les pratiques des manufacturiers qui forçaient le peuple à vivre avec le minimum nécessaire et à montrer qu'il existe une alternative à la famine. La solution n'est aucune autre que le retour à une économie agricole, ainsi que la hausse des salaires des travailleurs. Cette mesure s'avère nécessaire afin d'encourager la consommation, notamment celle des produits locaux.

L'explication à la XIV^{ème} des *Maximes générales* s'avère à cet égard éclairant. Ici, Quesnay fait un plaidoyer pour l'encouragement de la consommation des produits d'origine animale en vue non seulement d'améliorer le niveau de vie du menu peuple, mais aussi de stimuler la production agricole et la prospérité de l'État. Lisons Quesnay :

[L]'emploi et l'usage des laines royaume ; [et de la] la grande consommation de la viande, du laitage, du beurre, du fromage, etc., surtout [de] celle que doit faire le menu peuple, qui est le plus nombreux ; car ce n'est qu'à raison de cette consommation que les bestiaux ont du débit et qu'on les multiplie, et c'est l'engrais que les bestiaux fournissent à la terre qui procure d'abondantes récoltes par la multiplication même des bestiaux. Cette abondance de récolte et de bestiaux éloigne toute inquiétude de famine dans un royaume si fécond en subsistance. La nourriture que les bestiaux y fournissent aux hommes y diminue la consommation du blé, et la nation peut en vendre une plus grande quantité à l'étranger, et accroître continuellement ses richesses par le commerce d'une production si précieuse. L'aisance du menu peuple contribue donc par là à la prospérité de l'État¹⁸⁹.

¹⁸⁷ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 194.

¹⁸⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 170.

¹⁸⁹ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 350.

Indépendamment de nos positions actuelles par rapport à la consommation de viande, la proposition de Quesnay est révolutionnaire pour l'époque. En effet, comme l'explique S. Federici, le régime alimentaire des travailleurs dans les premiers siècles de la modernité est la manifestation de la paupérisation de la société européenne. Du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècles, la viande a disparu de la table des travailleurs, leur alimentation « était constituée essentiellement du pain [...] ». Ce fut un recul historique [...] au regard de l'abondance de viande qui caractérisait le Moyen Âge tardif »¹⁹⁰. Proposer au gouvernement d'effectuer une réforme au sein de la production et de la circulation afin d'assurer une meilleure alimentation à la classe travailleuse, comme l'a fait Quesnay, n'est certainement pas une demande mineure. De plus, le passage qu'on vient de citer, montre bien que, pour les physiocrates, l'accès aux biens nécessaires pour la subsistance de la part du peuple entraîne la régénération de la vie non-humaine, l'une ne s'oppose pas à l'autre, et la bonne reproduction de toutes les deux (de la vie humaine et de la vie non-humaine) entraîne la prospérité de l'État. C'est la chaîne de la vie qui met en rapport les espèces et qui harmonise la vie de la *phusis* à la vie social et politique.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que, selon les physiocrates, le commerce constitue une partie nécessaire d'un tout plus vaste¹⁹¹. Les problèmes commencent lorsqu'on prend cette partie pour le tout, comme si le commerce était la fin et la cause d'une société. Dans ce cas, le commerce ne sert plus à établir des liens au sein et entre les sociétés, mais à les détruire. En effet, lorsque l'activité commerciale n'est plus conçue comme un moyen pour l'être humain de satisfaire ses propres besoins et ceux des autres, mais comme le mécanisme à travers lequel seul le vendeur doit s'enrichir, sans rien donner en échange, l'équilibre est perdu. La misère, ainsi que la guerre s'installent pour prendre la place de l'abondance et la coopération. C'est le cas, selon Mirabeau et Quesnay, des États modernes européens (notamment la Hollande et les autres pays qui ont voulu l'imiter comme l'Angleterre et la France) qui ont commencé à concevoir le commerce comme la branche la plus importante de l'économie, comme un jeu à somme zéro et comme une guerre de domination où l'on prend tout aux colonies sans rien offrir en échange. Mais le dérèglement qui s'opère au sein du commerce, détruit aussi la nature authentique de la branche industrielle. Afin de comprendre la critique que Quesnay et

¹⁹⁰ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 158.

¹⁹¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 339.

Mirabeau effectuent à l'égard de la manufacture de luxe mercantiliste, il s'avère utile d'examiner dans quel sens la manufacture peut être en accord avec l'ordre naturel. C'est ce que nous allons examiner par la suite.

4.3.5. La manufacture à l'aune de l'ordre naturel

Pour les physiocrates, le seul type de manufacture qui est en accord avec l'ordre naturel est celle qui, en suivant les normes inscrites dans la terre, emploie les matières produites localement et vise à la satisfaction des besoins de *tous* les membres de la société¹⁹². Afin d'établir quel type de manufacture convient le mieux à une société réglée par l'ordre naturel, Quesnay et Mirabeau partent du postulat anthropologique, voire ontologique, selon lequel l'être humain, en tant qu'être physique, est un être de désir qui cherche sa jouissance (assimilée au bonheur), et s'écarte du déplaisir. Cette idée de jouissance n'est pas identifiée, on l'a vu¹⁹³, à l'idée d'un être insatiable et déconnecté des autres, idée qu'on trouve chez Hobbes et chez Mandeville et qui a justifié l'économie mercantiliste du luxe. Au contraire, selon les physiocrates, la véritable jouissance consiste à satisfaire les véritables besoins de la vie dans des conditions *d'abondance* et de *stabilité*, objectif qui ne peut être atteint qu'en société. Ainsi, après d'avoir adressée une sévère critique au commerce colonial basé sur le luxe, Mirabeau revient à l'image du riche laboureur de la terre pour en faire l'exemple paradigmatique de la véritable jouissance. « [P]ensez », écrit Mirabeau, que l'objet du riche laboureur « est la jouissance, et que la

¹⁹² François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. ; François QUESNAY, « Sur les travaux des artisans », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, op. cit. ; Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 295-337, 384-385. En décrivant le type de consommation encouragé par les physiocrates, où Larrère voit l'expression d'un « capitalisme agraire », la philosophe française écrit : « La production capitaliste [soutenue par les physiocrates] se développe pour la satisfaction de tous ; elle représente vraiment l'intérêt national, celui des urbains comme celui des ruraux » Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit., p. 66. Or, si l'on suit la lecture que Dussel fait de la pensée de Marx (Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 130.), l'interprétation que Larrère propose des physiocrates s'avère tout simplement impossible, car elle contredit l'essence même du capital. Chez Marx, la loi générale du capital est « une accumulation de misère proportionnelle à l'accumulation du capital. L'accumulation de richesse à un pôle signifie donc en même temps à l'autre pôle une accumulation de misère, de torture à la tâche, d'esclavage, d'ignorance, de brutalité et de dégradation morale pour la classe dont le produit propre est, d'emblée, le capital » Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 724-725. Or, les physiocrates critiquent le développement inégal de la campagne et de la ville, ainsi que celui qui crée des inégalités entre les colonies et la métropole. Contre le mercantilisme, ils prônent pour le bonheur de tous les peuples et de toutes les classes. Ce faisant, ils s'écartent de la loi générale de l'accumulation capitaliste.

¹⁹³ Voir notamment les chapitres 2 et 3 de cette thèse.

jouissance *sans luxe* accroît et perpétue les richesses que vous désirez acquérir par le commerce »¹⁹⁴.

Le luxe entrave la véritable jouissance, car il rétrécit la possibilité de consommer et implique une destruction aussi bien de la société que de la terre. En d'autres termes, le luxe va à l'encontre de l'objectif naturel de la perpétuation des richesses. Quesnay et Mirabeau soutiennent qu'au lieu de dépenser inutilement les richesses dans la production de marchandises de luxe, chaque nation doit plutôt s'attacher à produire et à vendre ce que la terre produit le mieux au sein de chaque géographie, c'est-à-dire localement. La nation agricole doit laisser aux autres nations la tâche d'effectuer le commerce de long circuit qui contribue à échanger des produits éloignés. Dans le cas de la France, elle profiterait à semer des grains, des vignobles et à lever des animaux qui fournissent la laine. À partir de là, la France pourrait organiser une branche industrielle réellement avantageuse, c'est-à-dire une industrie qui ait pour objectif la satisfaction du plus grand nombre des membres de la société. Dans son article *Grains*, Quesnay affirme que

[L]es principaux objets du commerce, en France, sont les grains, les vins et l'eau de vie, le sel, les chanvres et les lins, les laines et les autres produits qui fournissent les bestiaux : les manufactures des toiles et des étoffes *communes* peuvent augmenter beaucoup la valeur des chanvres, des lins et des laines, et procurer la subsistance à beaucoup d'hommes qui seraient occupés à des travaux si avantageux¹⁹⁵.

La nation agricole ne doit pas se préoccuper de trouver des débouchés, car si elle produit en suivant les indices que la terre où elle habite lui offre, le commerce viendra tout seul : « [s]i nos voisins les marchands nous vendent ce qu'ils vont chercher si loin, c'est une preuve sure qu'ils nous achètent de ce qui croît sous nos pas et sur notre terre »¹⁹⁶. Malgré ces vérités si évidentes, la France et le reste de pays européens ont décidé de s'éloigner de l'ordre naturel. Voilà pourquoi « on aperçoit aujourd'hui que la production et le commerce de la plupart de ces denrées sont presque anéantis en France »¹⁹⁷. De manière encore plus problématique, les politiques mercantilistes qui privilégient le commerce de long circuit et les manufactures de luxe sont à l'origine de la

¹⁹⁴ [Souligné par nous, *ndlr*]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 384-385.

¹⁹⁵ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 193.

¹⁹⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 384.

¹⁹⁷ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 193.

chute des salaires des travailleurs. Contre cette tendance capitaliste, Quesnay prône l'importance pour la société d'assurer des bons salaires.

4.3.6. L'importance des bons salaires

Les trois principes de l'ordre naturel physiocrates que sont **1)** la réciprocité ; **2)** l'obligation de veiller à la conservation de soi et de l'autre ; et **3)** la conception de l'être humain en tant qu' être physique qui cherche sa jouissance et s'écarte du déplaisir, ces trois principes, se traduisent dans leur économie politique dans une conception des salaires non capitaliste. Contre la loi d'airain, Quesnay affirme que les salaires doivent dépasser largement le minimum nécessaire à la reproduction de la force de travail du travailleur. Il s'oppose ainsi à la loi générale de l'accumulation capitaliste, selon laquelle l'accumulation du capital est proportionnelle à l'accumulation de misère¹⁹⁸.

Aux yeux de Quesnay et Mirabeau, le salaire ne doit pas simplement assurer le minimum pour soutenir une vie nue, il doit bien plutôt garantir la *subsistance* du travailleur, c'est-à-dire son *bien-être*. De nouveau, l'intérêt de la théorie physiocrate se trouve dans l'argumentation d'ordre matérialiste qu'ils fournissent pour justifier leur prémisse, s'opposant aux raisonnements moralistes. Avoir une politique de bons salaires n'est pas seulement une obligation morale, mais elle produit des effets positives sur la société. Les bons salaires contribuent à la stabilité sociale, car ils permettent la circulation juste des marchandises garantissant de cette manière la régénération de la terre, qui rend possible la reproduction sociale. Les bons salaires produisent également et de manière nécessaire des bénéfices pour l'ensemble des classes de la société y compris pour le souverain et pas seulement pour les travailleurs. En d'autres termes, l'établissement des bons salaires est une mesure qui est dans l'intérêt de la société et pas seulement des travailleurs.

À l'encontre de la loi d'airain, les physiocrates considèrent qu'une bonne politique économique est celle qui assure au peuple son bien-être, car « [l]e ministère plus éclairé sait que la consommation qui peut procurer de grands revenus au souverain, et qui fait le bonheur de ses sujets, est cette consommation générale qui satisfait aux besoins de la vie »¹⁹⁹. Dans la mesure où les hommes travaillent afin de « se procurer de bons aliments,

¹⁹⁸ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 724 ; Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 130.

¹⁹⁹ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 194-195.

de bons vêtements »²⁰⁰, le souverain doit « favoriser leurs efforts »²⁰¹. À la suite de Quesnay, Mirabeau affirme que

[L]e grand prince qui exprimait ses désirs pour le bonheur de son peuple, en disant qu'il voulait que chaque paysan eût une poule dans son pot, montrait autant la justesse de son esprit que la bonté de son cœur. Si la cupidité pouvait avoir des vues saines, elle parlerait le même langage ; et dirait : je veux que mon peuple mange du pain de pur froment, et laisse le foin aux porcs et aux chevaux ; qu'il soit vêtu en laine, que ses vêtements soient bons et complets, qu'il ait des souliers et des bottines, qu'il ait son chauffage, qu'il consomme de la viande, qu'il boive du vin, ou d'autres bonnes boissons corroborâtes. Il faut qu'il soit accoutumé en tout genre à ses besoins, parce qu'il veut trouver journellement dans son travail et dans son arrangement de quoi subvenir en tout à son bien-être²⁰².

Pour ce faire, il est nécessaire d'assurer des bons salaires, car à travers ceux-ci les travailleurs ont accès aux biens qui répondent à leurs besoins. Une telle mesure s'avère si significatif que Quesnay va jusqu'à postuler sous forme de maxime générale du gouvernement « [q]u'on ne diminue pas l'aisance des dernières classes de citoyens »²⁰³.

Dans la mesure où, selon Quesnay, les êtres humains ne travaillent que pour gagner de quoi se nourrir²⁰⁴, et en général « tout homme qui peut conserver est laborieux, parce que tout homme est avide de richesses »²⁰⁵, l'économie doit fournir les moyens pour parvenir à satisfaire ces besoins. Par « avide de richesses » il ne faut pas toutefois entendre un être insatiable de désirs, cette idée anthropologique que l'on la trouve chez Hobbes est critiquée par Quesnay dans son opuscule le *Droit naturel*²⁰⁶. En réalité, cette expression, sous la plume du physiocrate, désigne une tendance chez l'être humain à se tourner vers la jouissance et l'obligation humaine de veiller à sa conservation dans des conditions d'abondance quoique toujours dans les limites des besoins, voire dans les limites naturelles. Grâce à leur consommation, les salariés achètent les « denrées qui ne peuvent être consommées que dans le pays »²⁰⁷. Cela garantit, tout d'abord, un débouché aux biens agricoles et manufacturés et, ensuite, ces achats assurent que ces denrées soient

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 195.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 170.

²⁰³ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 335, maxime XX.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 354, maxime XX.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 335, 354, maxime XX.

²⁰⁶ Nous avons analysé cette critique dans le chapitre 3 de cette thèse.

²⁰⁷ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 335, maxime XX.

vendues à un prix élevé, c'est-à-dire à un prix qui couvre leurs coûts de production et qui ne se soit pas sujet à des fluctuations.

Les bons salaires permettent donc d'assurer la *stabilité* du haut prix élevé des denrées. Quesnay accorde une importance singulière au prix du blé, car à l'époque ce prix était employé comme critère pour déterminer le salaire des travailleurs. Le physiocrate illustre son argument à travers l'exemple suivant :

La cherté du blé, par exemple, pourvu qu'elle soit constante dans un royaume agricole, est plus avantageuse au menu peuple, que le bas prix. Le salaire de la journée du manouvrier s'établit assez naturellement sur le prix du blé, et est ordinairement le vingtième du prix d'un setier. Sur ce pied, si le prix du blé était constamment à 20 livres, le manouvrier gagnerait dans le cours de l'année environ 260 liv., il en dépenserait en blé pour lui et sa famille 200 liv., et il lui resterait 60 liv. pour les autres besoins : si, au contraire, le setier de blé ne valait que 10 liv., il ne gagnerait que 150 liv., il en dépenserait 100 liv. en blé, et il ne lui resterait pour les autres besoins que 50 liv. Aussi voit-on que les provinces où le blé est cher sont beaucoup plus peuplées que celles où il est à bas prix²⁰⁸.

La bonne consommation du peuple rend possible le retour des éléments nécessaires pour réinvestir dans la production des biens agricoles, ce qui garantit la reproduction du *cycle* économique. C'est seulement de cette manière que le souverain peut établir des impôts élevés. Il est donc, dans l'intérêt du souverain même de garantir un niveau de vie qui s'écarte de la pauvreté²⁰⁹. En d'autres termes, l'établissement d'une politique qui encourage des bons salaires n'a pas comme fondement une simple obligation morale. Cette politique produit des effets matériels qui incombent au souverain même. Afin d'assurer le bien-être du souverain, il convient de garantir le bien-être du peuple, « car ce sont les revenus du royaume, les gains et les dépenses du peuple qui font la richesse du souverain »²¹⁰.

À la suite de Quesnay, Mirabeau explique que lorsqu'un souverain s'habitue à satisfaire en tout genre les besoins du peuple, il est à son tour récompensé, non en or ou en argent, car ce sont de fausses richesses, mais dans ce qui fait vraiment d'un règne une société prospère, à savoir des fruits pour la consommation humaine. Le souverain qui respecterait l'ordre naturel en garantissant la satisfaction des besoins de son peuple se dirait ainsi à soi-même :

mes terres abonderont en productions de la plus haute valeur, mes champs seront couverts de bestiaux, mes coteaux de vignobles bien provignés, mes prairies bien tenues, bien arrosées, bien fumées, mes bois nettoyés, fossoyés, gardés, coupés à profit et dans leur temps, vidés

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 353-354, maxime XIX.

²⁰⁹ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 194-195.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

dans la saison, et les revenus de mon État où j'ai la grosse part, seront fort hauts, continuels et solides²¹¹.

L'obligation physiocrate de garantir le bonheur des hommes et l'opulence de l'État, n'implique, par conséquent, une défense du luxe ou de l'accumulation. Contre l'accumulation des richesses, les physiocrates affirment qu'il est nécessaire de les faire circuler. Ce n'est que chez Turgot – disciple non seulement de Quesnay, mais aussi de son plus grand ennemi, Gournay, défenseur du doux commerce mercantiliste – que l'on trouvera une théorie de l'épargne. Les physiocrates considèrent le luxe comme nuisible, car il déplace l'économie du domaine agricole vers celui de l'industrie, en détruisant l'ensemble du système.

Le rôle accordé par Mirabeau aux fêtes nationales met en lumière précisément que l'économie politique physiocrate n'est pas une économie de l'accumulation. Selon Mirabeau, le souverain d'un royaume agricole devrait en effet « exciter [...] l'usage des fêtes, de noces, et d'autres irritants d'une plus grande consommation »²¹². Ce faisant, le prince « trouverait deux avantages, l'un que [son] peuple plus gai et plus refait travaillera mieux, l'autre que la culture et la production en seront plus excitées, les denrées plus abondantes, se soutenant toujours à un haut prix, [ses] revenus grossiront d'autant »²¹³. L'importance politico-économique accordée aux fêtes populaires en tant que moment de consommation et de repos du travail indique que, chez les physiocrates, le surplus produit par la société doit toujours être dépensé en sa faveur. Les fêtes semblent donc opérer à la manière d'un dispositif de contrôle du produit net qui évite son accumulation, idée qui repose entre autres sur la critique à l'encontre de la thésaurisation de richesses formulée à plusieurs reprises par les physiocrates. Le fait que Quesnay promeuve, dans *Grains*, la production et la consommation locales des vins et des eaux-de-vie en France indique aussi que l'économie politique des physiocrates ne vise pas seulement à garantir le minimum nécessaire. Cette théorie accorde bien plutôt une place importante aux plaisirs de la vie à condition qu'ils n'aillent pas à l'encontre de la régénération de la source des richesses, la terre.

Cela explique pourquoi, à l'aune de l'ordre naturel physiocrate, une bonne structure politique est celle qui garantit l'autonomie des fermiers, tout en encourageant la « grande

²¹¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 170.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

culture ». Une telle revendication a fait couler beaucoup d'encre, et a amené les interprètes de Quesnay à voir en lui un défenseur des grands propriétaires terriens. À l'encontre de telles lectures, nous soutenons que la distinction physiocrate entre la petite et la grande culture a pour objectif de mettre en lumière les dangers d'une agriculture pouvant être subordonnée à la branche commerciale. Expliquons-nous

4.3.7. La grande culture et la petite culture : une question d'autonomie à l'égard du marché

D'après E. Daire, la question de la « grande » et de la « petite » culture ne doit pas être confondue, chez Mirabeau et Quesnay, avec celle de la grande et de la petite propriété²¹⁴. À cet égard, l'article « Fermiers » s'avère incontournable. Alors qu'il a été lu comme un plaidoyer en faveur du productivisme et de l'agriculture capitaliste²¹⁵, cet article montre, au contraire, que le critère pour trancher entre l'une et l'autre forme d'agriculture est l'autonomie des fermiers. La petite culture est, en effet, définie par Mirabeau et Quesnay comme celle où soit les fermiers se retrouvent en situation de dépendance à l'égard des crédateurs, soit les métayers dépendent des propriétaires fonciers, qui achètent les semences et/ou les outils pour semer. De son côté, la grande culture est celle qui peut se procurer de manière autonome les matériaux dont elle a besoin afin de garantir la régénération de ses cycles. Par « autonome », il faut entendre un usage qui recycle les matériaux agricoles sans l'intermédiaire du capital commercial, notamment sans avoir recours au crédit. Une telle autonomie est la condition nécessaire au bien-être des tous les producteurs, aussi bien des fermiers que des paysans qu'ils engagent (à cet égard, Quesnay parle de « riches fermiers »).

Selon Quesnay, l'un des signes distinctifs de la grande culture est l'usage de chevaux, tandis que la petite culture emploie des bœufs. Un tel constat s'avère important, car il indique que les fermiers ont mis en place un système de rotation des terres et de recyclage des différents éléments qui interviennent dans la culture. Par exemple, les fermiers qui utilisent des chevaux, sèment eux-mêmes les grains nécessaires pour les nourrir, grains qui servent également à nourrir la famille des fermiers. Quesnay déclare en effet que,

[L]es terres qu'on cultive avec des chevaux sont assolées par tiers : un tiers est ensemencée en blé, un tiers en avoine et autres grains qu'on sème après l'hiver, et l'autre tiers est en jachère. Celles qu'on cultive avec les bœufs sont assolées par moitiés : une moitié est

²¹⁴ E. Daire, note de bas de page 1 in : François QUESNAY, « Fermiers », dans *Physiocrates*., Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, p. 230.

²¹⁵ C'est la conclusion à laquelle arrive C. Larrère. Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, *op. cit.*

ensemencée en blé et l'autre est en jachère. On sème peu d'avoine et d'autres grains de mars, parce qu'on n'en a pas besoin pour la nourriture des bœufs ; le même arpent de terre produit en six ans trois récoltes de blés, et reste alternativement trois ans en repos ; au lieu que par la culture des chevaux, le même arpent de terre ne produit en six ans que deux récoltes de blé, mais il fournit aussi deux récoltes de grains de Mars²¹⁶, et n'est qu'en repos pendant six ans.

La récolte en blé est plus profitable, parce que les chevaux consomment pour leur nourriture une partie de grains de mars. [...]

Les chevaux par leur travail se procurent donc eux-mêmes leur nourriture, sans diminuer le profit que la culture doit fournir au laboureur.

Il n'en est pas de même de la culture ordinaire qui se fait avec des bœufs, car les récoltes ne fournissent pas la nourriture des animaux : il leur faut des pâturages pendant l'été et du foin pendant l'hiver. [...]

[O]n ne sait que trop combien, sous le prétexte de conserver des pâturages pour les bœufs de labour, il reste des terres en friche qui pourraient être cultivées²¹⁷.

Afin de garantir l'indépendance des fermiers (c'est-à-dire qu'ils « soient riches par eux-mêmes »²¹⁸), deux choses s'avèrent nécessaires : tout d'abord, que le gouvernement ait beaucoup d'égards vis-à-vis des conditions de vie des laboureurs de la terre²¹⁹, égard qui doit se traduire dans une politique fiscale matérialiste qui cesse d'imaginer « que l'agriculture n'exige que des hommes et du travail » pour à sa place commencer à assurer le « revenu des fonds que le laboureur doit avancer »²²⁰. Ensuite, l'usage *économique* des terres et des facultés des cultivateurs s'avère nécessaire.

Par rapport au premier élément, nous pouvons dire que le mécanisme principal par lequel l'exploitation de l'agriculteur qui appartient à une société étatique peut fleurir ou périr est le système fiscal : « il faut encore – écrit Quesnay – que le cultivateur ne soit pas inquiété par des impositions arbitraires et indéterminées ; car, si cet état n'est pas protégé, on n'exposera des richesses dans un emploi si dangereux »²²¹. Supprimer les impôts arbitraires, comme la taille, constitue le véritable remède contre l'endettement des paysans, contre l'absentéisme et la migration massive des paysans vers les zones urbaines. Aux yeux de Quesnay, il est évident que,

²¹⁶ Quesnay fait référence aux grains qu'on sème en France en mars. Par exemple, l'orge, l'avoine, entre autres.

²¹⁷ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 166-169.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 182.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Physiocrates*., op. cit., p. 241.

[s]i les habitants des campagnes étaient délivrés de l'imposition arbitraire de la taille, ils vivraient dans la même sécurité que les habitants de grandes villes ; beaucoup de propriétaires iraient faire valoir eux-mêmes leurs biens ; on n'abandonnerait plus les campagnes ; les richesses et la population s'y rétabliraient : ainsi, en éloignant d'ailleurs toutes les autres causes préjudiciables aux progrès de l'agriculture, les forces du royaume se répareraient peu à peu par l'augmentation des hommes et par l'accroissement de l'Etat²²².

Au lieu de suivre ces prescriptions de l'ordre naturel, les politiques fiscales modernes des rois européens ont introduit le dérèglement : « [l]es empêchements du commerce des bleds, et la taille arbitraire ont détruit les fermiers qui étaient en état de faire les dépenses de la grande culture »²²³, écrit Mirabeau.

L'importance accordée au système fiscal montre bien que la position de Quesnay et de Mirabeau est loin de coïncider avec une conception libérale du gouvernement. La devise « laissez faire », qui a rendu célèbres les physiocrates, ne constitue qu'une demande accessoire de leur système ou est plutôt une condition nécessaire mais non suffisante²²⁴. De plus, afin de bien comprendre cette devise, il convient de l'insérer dans sa géo-histoire : Quesnay s'oppose aux monopoles commerciaux-coloniaux précisément au moment même où ils ont joué un rôle fondamental dans la formation du mercantilisme, ce qui les éloigne de la position d'un A. Smith qui s'attaquera aux monopoles alors qu'ils n'étaient déjà plus nécessaires au capitalisme. Enfin, comme l'explique Weulersse, cette devise n'a été incorporée dans le système de l'école qu'à partir de l'année 1767, ce qui montre son caractère subsidiaire pour le programme original. La position physiocratique n'est pas libérale, car, à l'opposé des explications individualistes, elle reconnaît explicitement la responsabilité des politiques gouvernementales et leur rôle dans la régénération de l'ordre économique et dans son dérèglement. De plus, le polycentrisme des physiocrates met en évidence qu'ils ne visent pas à éliminer la dimension politique de l'économie, mais bien au contraire, qu'ils cherchent à souligner l'idée que l'économie doit être informée par une politique ancrée dans une pluralité de lieux et de géographies,

²²² *Ibid.*, p. 251.

²²³ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 156-157.

²²⁴ À propos de la libre concurrence comme principe de l'école, Weulersse explique que ce principe n'est incorporé qu'en 1767, dans la 25^{ème} des *Maximes générales*. Dans cet article, Quesnay reprend une idée de l'école de Gournay, auteur qui, en tant que défenseur du *doux commerce*, était l'un des grands contradicteurs de la physiocratie. François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 190-191.

La description que S. Kaplan fait des physiocrates comme des libéraux s'avère peu convaincante. De manière étonnante, l'historien états-unien identifie les physiocrates à l'école du doux commerce dirigée par Gournay. À cet égard voir : Steven L. KAPLAN, *Raisonnement sur les blés. Essais sur les Lumières économiques*, Fayard, Paris, 2017, p. 52 et suiv. De manière infondée, Kaplan identifie les lois naturelles des physiocrates aux « lois du marché ». Or, Mirabeau et Quesnay ne cessent de défendre une épistémologie ancrée, basée sur la singularité de chaque zone géographique, idée qui s'oppose à celle des lois « abstraites » du marché.

politique qui au lieu de s'opposer à l'échelle étatique doit l'informer, les différentes échelles devant être imbriquées.

En ce qui concerne la seconde condition pour que les fermiers deviennent riches, à savoir l'usage *œconomique* des moyens pour cultiver, il est important de clarifier la signification, dans ce contexte, du terme « œconomique », car c'est elle qui nous permettra de saisir le lien existant avec la critique formulée à l'égard de l'endettement agricole. Il s'agit d'un usage rationnel des moyens qui prennent en compte non des calculs abstraits, mais l'établissement des rapports laboureur-terre-État en accordant un lieu central à la terre et à son *œconomie naturelle*²²⁵. S'il en est ainsi, c'est du fait que, d'après Quesnay et Mirabeau, ces rapports sont les seuls capables d'assurer un cycle de régénération *naturelle* sans l'entremise d'agents artificiels tels que le capital. À cet égard, Quesnay propose, premièrement, que les terres soient cultivées par des chevaux plutôt que par des bœufs ; et deuxièmement, que l'on sème dans les terres « médiocres » des semences qui constituent des cultures plus faciles, démarches qui garantissent toutes deux un cycle de recyclage d'énergies et évitent le gaspillage des moyens :

[P]ar le rétablissement de la grande culture, on aurait de riches moissons, qui procureraient beaucoup des grains, de légumes et de fourrages. Mais, en faisant valoir les terres médiocres par la culture des menus grains, des racines, des herbages, des prés artificiels, des mûriers, etc., on multiplierait beaucoup plus encore la nourriture des bestiaux, des volailles, et des vers à soie, dont il résulterait un surcroît de revenu, qui serait aussi considérable que celui qu'on tirerait des bestiaux²²⁶.

Le bon usage des terres se traduit dans la bonne vie de ceux qui la labourent, aussi bien du fermier que des paysans qui travaillent pour lui, ce qui donne lieu à un rapport de coopération entre l'un et les autres et non d'esclavage comme c'est le cas dans les villes dans le rapport propriétaire-ouvrier ; ce bon usage permet aussi d'assurer des réserves de nourriture pour l'avenir et l'attachement à un territoire qui garantit le bien-être des paysans, ainsi que leur véritable liberté :

Dans les provinces riches où la culture est bien entretenue, les paysans ont beaucoup de ressources ; ils ensemencent quelques arpents de terre en blé et autres grains : ce sont les fermiers pour lesquels ils travaillent qui en font les labours, et c'est la femme et les enfants qui en recueillent les produits : les petites moissons qui leur donnent une partie de leur

²²⁵ Comme nous l'avons vu dans les premières parties de cette thèse, Quesnay considère que la *phusis* possède sa propre normativité qui concerne les êtres humains et qui porte en elle-même un élément distinctif. Idée qui n'est pas sans faire écho à la notion de « *grounded normativity* » proposée par le politologue Yellowknife Glenn Coulthard. Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Indigenous Americas », 2014, chap. 2. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de la thèse.

²²⁶ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 186.

nourriture, leur produisent des fourrages et des fumiers, ils cultivent du lin, du chanvre, des herbes potagères, des légumes de toute espèce ; ils ont des bestiaux et des volailles qui leur fournissent des bons aliments, et sur lesquels ils retirent des profits ; ils se procurent, par le travail de la moisson du laboureur, d'autres grains pour le reste de l'année ; ils sont toujours employés aux travaux de la campagne ; ils vivent sans contrainte et sans inquiétude ; ils méprisent la servitude des domestiques, valets esclaves des autres hommes ; ils n'envient pas le sort du bas peuple qui habite les villes, qui loge au sommet des maisons, qui est borné à un gain à peine suffisant au besoin présent ; qui, étant obligé à vivre sans aucune prévoyance et sans aucune provision pour les besoins à venir, est continuellement exposé à languir dans l'indigence²²⁷.

De même, la bonne vie des paysans se traduira dans le bien-être du reste de la société. L'établissement d'un rapport économique avec la terre, permettrait de générer des richesses qui « se répandraient sur *tous* les habitants : elles leur procureraient de meilleurs aliments, elles satisferaient à leurs besoins, elles les rendraient heureux, elles augmenteraient la population, elles accroîtraient les revenus des propriétaires et ceux de l'État »²²⁸.

C. Larrère voit dans la distinction de Quesnay entre la petite et la grande culture la formulation d'un projet de capitalisme agrarien. Selon elle, « [é]liminer la petite culture, développer la grande, revient donc à implanter des rapports de production capitalistes à la campagne »²²⁹. Notre lecture part des mêmes prémisses que Larrère, à savoir : **1)** Quesnay critique le développement colbertiste des industries et du commerce en tant que renversement de l'ordre naturel ; **2)** ces politiques mercantilistes sont une forme d'impérialisme urbain ; **3)** la petite culture force les métayers à vendre à n'importe quel prix leur produits, de telle sorte qu'ils parviennent difficilement à couvrir leurs frais. Toutefois, nous parvenons, pour notre part, à une conclusion alternative, c'est-à-dire qu'en dépit du fait que Quesnay préserve la figure de la propriété privée sur la terre et le rapport salarial entre le fermier et les travailleurs agricoles, son idée de la grande culture est difficilement classifiable dans le mode de production capitaliste, ce pour deux raisons la première étant que la grande culture se définit avant tout par son autonomie à l'égard du marché²³⁰. Précisément, ce qu'il estime problématique dans la petite culture est le rapport de dépendance des petits agriculteurs à l'égard des financiers. Ensuite, tel est le cas, étant donné que l'objectif de la grande culture n'est pas de produire du capital,

²²⁷ *Ibid.*, p. 188.

²²⁸ *Ibid.*, p. 186.

²²⁹ Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, *op. cit.*, p. 44.

²³⁰ Rappelons à cet égard la description que V. Shiva fait de l'agriculture capitaliste. D'après l'économiste féministe, le paradigme de ce mode de production se trouve dans le marché. Vandana SHIVA, « Monocultures of the Mind », *Trumpeter*, vol. 10, n° 4, 1993, p. 8.

mais des biens qui puissent être consommés par l'ensemble de la population, c'est-à-dire en mesure de satisfaire les besoins humains de toutes les classes de la société et non les désirs d'une classe aisée. Enfin, n'oublions pas que la notion de propriété sur la terre, selon Quesnay, n'est pas similaire à celle du libéralisme. Nous l'avons vu, la propriété sur la terre est une copropriété partagée entre le possesseur, le clergé et l'État.

En résumé, l'usage *économique* de la terre est ce qui caractérise ce que Quesnay appelle la « grande culture », tandis que la « petite culture » passe quant à elle par l'emploi irrationnel de moyens, et s'avère ainsi incapable de garantir la régénération des cycles agricoles. De l'avis des physiocrates, celle-ci a été encouragée par la fiscalité militaire et mercantiliste du royaume²³¹. L'agriculture ne peut prospérer que dans un État doté d'un système fiscal juste, basé sur le principe de réciprocité. C'est pourquoi nous allons désormais nous atteler à l'examen du modèle fiscal proposé par les physiocrates.

4.4. L'impôt à l'aune du droit naturel

Selon les physiocrates, la puissance du souverain dépend à part entière du bien général de son peuple, de telle sorte que son intérêt se confond avec celui du peuple. Dans la mesure où l'État a été institué comme un mécanisme visant à assurer la liberté et la propriété des membres de la communauté, le souverain doit veiller à accomplir sa fonction faute de quoi sa raison d'être disparaît et sa propre existence est mise en péril²³². La raison d'être du souverain s'explique par un principe qui est l'un des piliers du droit naturel physiocrate, à savoir la sûreté²³³. À la différence des deux autres principes du droit naturel, que sont la liberté et la propriété, la sûreté découle pour sa part du *consentement* des personnes qui décident par quels moyens il convient de contribuer à la constitution et au maintien d'une force publique pour vivre en pleine tranquillité²³⁴. La liberté et la

²³¹ La critique que les physiocrates formulent à l'égard du système fiscal de l'Ancien Régime sera examinée dans le chapitre 5 de cette thèse.

²³² Selon les physiocrates, il existe trois fonctions de la puissance souveraine : « pourvoir 1) à l'abondance, qui comprend la subsistance et les commodités, 2) au repos, qui embrasse la justice, la police, le bon ordre et les mœurs, 3) à la sûreté, qui renferme la politique étrangère et la défense » Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 268-269. Afin de mener à bon terme ces fonctions, le gouvernement ne doit pas agir dans le détail à travers une infinité de lois et d'appareils administratifs qui visent à tout régler. D'après Senellart, cette limitation de l'intervention étatique différencie la physiocratie de l'art de gouverner qui s'est mis en place à partir du XVI^{ème} siècle. Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 284.

²³³ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 268-269 ; Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 30 et suiv.

²³⁴ Cela ne veut pas dire pour autant, nous l'avons vu, que l'être humain ne soit pas sociable par nature, mais que la forme de l'État, institution concrète d'un type de société, résulte du consentement et d'un calcul effectué par ceux qui le constituent. Il existe ici, nous l'avons déjà noté, une différence essentielle avec

propriété, nous l'avons vu, sont des principes non négociables en raison de leur lien étroit avec la conservation humaine²³⁵. Ainsi, la souveraineté « consiste réellement dans ce consentement »²³⁶, dont la manifestation matérielle concrète est le tribut²³⁷. En d'autres termes, selon Mirabeau et Quesnay, la puissance souveraine émane des contributions *offertes* par les membres de la société, de telle sorte que le bonheur du peuple implique celui du souverain, car chacun donne selon ses possibilités.

Les physiocrates définissent le tribut à la manière d'un « service *réci-proque* et respectif du public et des particuliers »²³⁸, c'est la « contribution du citoyen au trésor public »²³⁹, celle-ci étant constituée par une partie du revenu du citoyen²⁴⁰. Le *Tableau économique* de Quesnay n'est que la représentation graphique de ce cycle de production et de redistribution des richesses. Quatre éléments constituent l'essence du tribut : **1)** l'impôt « doit être *offert* par le contribuable »²⁴¹ ; **2)** le tribut ne peut pas être illimité, il doit avoir une mesure objective, matérielle et non-arbitraire ; **3)** la perception de l'impôt doit être effectuée de manière directe et unique par le souverain, sans l'intermédiaire des agents²⁴² ; **4)** le mouvement que doit parcourir l'impôt est de type cyclique ou circulaire et il doit bénéficier à toutes les classes de citoyens²⁴³. Ce que le particulier paye doit, en effet, en retour, être dépensé par le souverain en faveur de la société elle-même, pour ainsi garantir la régénération des richesses.

Un premier principe traverse leur théorie fiscale : le système fiscal ne peut être en accord avec l'ordre naturel qu'en garantissant l'immunité et la prééminence de l'agriculture au sein de la société. S'il en est ainsi, c'est du fait que seule la terre détient la puissance régénératrice bien que non créatrice, car il n'y a jamais de création *ex nihilo* dans le monde physique. En ce sens, vouloir établir le système fiscal sur la base d'une économie reposant sur le commerce ou sur l'industrie impliquerait tout simplement

Pufendorf, selon lequel ce n'est pas l'État mais la sociabilité humaine en général qui résulte des calculs individuels.

²³⁵ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 5.

²³⁶ *Ibid.*, p. 6, 267.

²³⁷ « L'État a besoin d'une multitude de services mécaniques, et ceux qu'il y emploie, ont besoin de subsistance. Cette subsistance doit être fournie par l'universalité des Sujets, puisqu'elle est employée au service de tous » *Ibid.*, p. 274.

²³⁸ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 11.

²³⁹ *Ibid.*, p. 282.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 289.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 6, 267 ; François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 191.

²⁴² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 293 et suiv.

²⁴³ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 332.33, maxime VII.

d'aller à l'encontre des piliers du système physiocratique et, plus radicalement, de l'ordre de la vie. Pourquoi ? Parce que ces systèmes n'ont pas pour but la régénération de la chaîne des êtres à laquelle appartient l'être humain et qui ne peut partir que de la régénération de la terre qui lui fournit le nécessaire pour vivre, mais visent la reproduction d'argent du fait qu'ils sont fondés sur la fausse prémisse d'après laquelle l'argent engendre l'argent. Le second principe n'est plus d'ordre strictement économique ni lié au mode de production des biens pour la conservation de la vie, mais d'ordre strictement politique, c'est-à-dire lié à la manière dont une société s'organise dans des institutions pour prendre des décisions qui la concernent étant donné qu'elles ont des répercussions sur la dimension économique et donc existentielle, comme c'est par exemple le cas de l'organisation du système fiscal. Cela nous renvoie aux quatre éléments propres à l'impôt à l'aune de l'ordre naturel que nous venons d'énoncer²⁴⁴.

4.4.1. Le caractère volontaire de l'impôt : vers un polycentrisme politique

Que l'impôt doive être offert par le contribuable signifie, premièrement, qu'il ne faut pas qu'il soit ressenti comme un poids par le peuple et, ensuite que ce dernier doit donner son consentement. A l'opposé des politiques de centralisation et d'homogénéisation des politiques publiques qui étaient en train de se développer depuis le XVI^{ème} siècle en France, Quesnay et Mirabeau prônent l'établissement d'un système fiscal à l'échelle locale. Celui-ci serait organisé par le biais d'assemblées qui respecteraient l'organisation traditionnelle des villages. À travers ces assemblées les habitants pourraient donner leur accord, en prenant en compte les liens sociaux concrets et développés selon le lieu. En d'autres termes, le système fiscal doit être local et s'articuler à partir de là avec celui général. De plus, il doit être direct et établi à partir des coutumes spécifiques à chaque région. Nous qualifions ce modèle fiscal de *polycentrique*, terme que nous empruntons à V. Ostrom et E. Ostrom²⁴⁵.

²⁴⁴ « Sitôt qu'on aura trouvé ce secret [celui de faire aller la machine fiscale sans qu'elle produise des exactions et des frais pour la société], ce sera la pierre philosophale pour l'État, pour le bonheur et la force de la société, et pour les mœurs. Cela se peut néanmoins par deux déterminations simples et toutes préparées. La première est l'immunité et l'encouragement de l'agriculture, et une sorte de distinction sage et réelle attachée à ses travaux et à ses succès. La seconde est de commettre la taxe du citoyen à sa propre foi, à la régie de ses magistrats naturels, honorés de la confiance directe du maître, et non masqués par une politique aveugle et insidieuse, du titre faux et jaloux de barrières entre le maître et les sujets » Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 222-223.

²⁴⁵ Pour ces auteurs, le terme *polycentrique* fait référence à une pluralité de centres de décisions qui sont « formellement indépendants les uns des autres ». Pourtant, ils sont en rapport que ce soit sous la forme de la concurrence, à travers des formes contractuelles ou de manières de coopération. Ces rapports permettent de dire qu'ils opèrent à manière d'un « système ». Notre traduction. Ostrom ELINOR, « Beyond Markets

Dans le neuvième entretien de la *Théorie de l'impôt*, Mirabeau propose de décentraliser l'organisation politico-fiscale de l'État et d'établir une pluralité de juridictions qui opéreraient à différentes échelles et au sein desquelles des « magistrats » (par ce terme Mirabeau désigne les maires, échevins, consuls, etc.) qui bénéficieraient de la confiance de la communauté seraient chargés de collecter l'impôt :

Je dis donc qu'il faut confier la levée du tribut du peuple à ses magistrats naturels. [...] [C]omme répondant du peuple auprès du gouvernement, ils sont collecteurs nés des devoirs réels de ceux qui sont sous leur juridiction, et représentants des droits de chacun des individus qui reconnaissent leur magistrature »²⁴⁶.

Partir de l'échelle locale permet de garantir que les devoirs des collecteurs s'enracinent dans le territoire et émergent des devoirs et droits des individus concrets d'une communauté, au lieu d'être imposés abstraitement depuis le haut de la hiérarchie sociale. À cet égard, Quesnay affirme que chaque ville doit établir d'un commun accord l'impôt. Ainsi, à propos de la taille, il écrit que ce serait « aux villes de provinces [...] à [sic.] former les arrangements qui leur conviendraient pour éviter l'imposition arbitraire »²⁴⁷. Aussi, dans le cas des impôts que doivent verser les commerçants, Quesnay propose que la déclaration

sur l'étendue et les objets de leur commerce, [puisse] être admise ou contestée par les collecteurs ; et dans le dernier cas elle serait approuvée ou réformée dans une assemblée des habitants de la paroisse. La décision formée par la notoriété réprimerait la fraude du taillable et les abus de l'imposition arbitraire des collecteurs. Les commerçants sont en petit nombre dans les villages : ainsi, ces précautions pourraient suffire à leur égard²⁴⁸.

Le privilège accordé à la sphère locale s'explique par le fait que « les usages locaux [sont] toujours fondés sur quelque raison naturelle »²⁴⁹.

En même temps, les magistrats-contrôleurs seraient contrôlés par leur supérieur hiérarchique, d'où l'articulation entre le niveau local et des échelles plus générales :

and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems », *The American Economic Review*, vol. 100, n° 3, 2010, p. 643. À l'opposé d'un système monocentrique et hiérarchique, un système polycentrique se caractérise par « la capacité de ses éléments de faire des ajustement mutuels pour ainsi ordonner leur relations au sein d'un système général de règles où chaque élément agit de manière indépendante par rapport aux autres éléments » Notre traduction. Ostrom ELINOR, « A Polycentric Approach for Coping with Climate Change » [en ligne], dans *Workshop in Political Theory and Policy Analysis*, présenté à 2010 World Development Report: Development in a Changing Climate, Indiana University, 2009, p. 33, URL : https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1494833, consulté le 3 mai 2020. Je remercie M. Marc Maeschalck d'avoir attiré mon attention sur ce concept.

²⁴⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 224.

²⁴⁷ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 191-192.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

²⁴⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 228.

Il est bon d'ailleurs de soumettre le magistrat vulgaire à l'inspection d'autres plus élevés. Il est nécessaire encore d'établir une suite de gradins et de juridictions hiérarchiques dans l'État. Cela se fait naturellement par le ralliement des villages aux bourgs, des bourgs aux villes, des villes du troisième ordre aux chefs-lieux du canton, et de ceux-ci aux capitales²⁵⁰.

Ces assemblées générales et municipales, pourraient prendre pour modèle celles qui existaient auparavant et dont l'on voit encore les traces dans les villages²⁵¹ : « Ces provinces qui... ont conservé leur administration municipale [...] les conservent, dis-je, dans leur mémoire, ou dans le fait, selon qu'elles ont plus ou moins succombé aux invasions fiscales »²⁵². Leur caractère local leur permet de résister à des organisations imposées sur des généralités vides, car dissociées des besoins et capacités des endroits concrets où l'ordre naturel s'inscrit²⁵³. Mirabeau qualifie cette organisation imposée d'en haut, d'« universelle », terme ayant en l'occurrence une connotation négative. Ainsi, il écrit que les assemblées locales « pourraient se refuser à être englobées dans un établissement *universel*, qui, en les soumettant à un arrangement général, donnerait atteinte à leurs usages particuliers »²⁵⁴.

On voit déjà là l'originalité des physiocrates. Leur conception de l'organisation politique devant partir du local, pour ensuite établir des articulations avec des échelles plus générales (telles que la région, puis l'État), indique que l'ordre naturel n'est pas identifié chez eux à des règles abstraites et homogènes. Toutefois, le local où s'exprime l'ordre naturel n'est pas assimilé à un particularisme qui empêcherait à d'autres échelles les articulations ou l'établissement de règles généralisables. L'une de ces règles ou principes est le consentement du peuple, le second est que l'impôt ne soit pas injuste ou arbitraire. Cela signifie que ni le consentement de la communauté, ni la simple loi du souverain ne s'avèrent suffisants pour déterminer la justice d'une règle fiscale, car encore faut-il qu'elle soit en accord avec un critère matériel qui indique sa juste proportion : le produit net de l'agriculture.

4.4.2. Le caractère limité de l'impôt : vers l'établissement d'une mesure matérielle au système fiscal

Dans la cinquième des *Maximes générales*, nous pouvons lire qu'il convient « [q]ue l'impôt ne soit pas destructif, ou disproportionné à la masse du revenu de la nation ; que

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 225.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*, p. 228.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

son augmentation suive l'augmentation du revenu ; qu'il soit établi immédiatement sur le produit net des biens-fonds »²⁵⁵. Afin que l'impôt ne soit pas disproportionné, il est nécessaire de trouver un critère *objectif* à partir duquel le gouvernement puisse le déterminer, Quesnay propose de la sorte « le produit net des biens fonds d'une nation agricole »²⁵⁶. Par « produit net » le physiocrate entend l'excédent qui résulte de la récolte une fois déduite la portion nécessaire pour garantir la culture suivante. L'agriculture est la seule dimension dans laquelle les richesses sont produites, car on reçoit ce que l'on a donné à la terre et un peu plus. De plus, c'est la seule dimension où les matériaux nécessaires à la conservation de la vie peuvent se régénérer. Tel est, par exemple, le cas de la semence de blé qui donne lieu à un épi avec plusieurs grains. On plante une semence et on reçoit la même semence multipliée, ce qui explique que la récupération de l'effort qu'implique le travail humain sera garantie, qu'une partie des besoins présents pourront être satisfaits et qu'un futur nouveau cycle sera assuré. L'excédent que la terre offre à l'être humain correspond au produit net récolté.

Or le produit net n'est pas un cadeau gratuit de la terre, en échange des dons de la terre l'être humain doit préserver les conditions (matérielles et non matérielles) nécessaires à la reproduction du cycle de la culture et de la récolte. La thèse de Quesnay est que le souverain est le premier appelé à respecter ces conditions de possibilité de la régénération des richesses. Voilà pourquoi l'impôt doit être déterminé selon une mesure objective. Cette dernière, qui correspond au produit net et est rattachée aux cycles de la terre, pourvoit deux critères au système fiscal : tout d'abord, elle indique la quantité qui peut être prélevée ; ensuite, elle signale le moment de l'année durant lequel la levée ne s'avère pas destructrice. Par rapport au dernier élément, Mirabeau déclare que,

[c]haque saison renouvelle les fruits de la terre, uniques biens d'ici-bas : chaque saison renouvelle ainsi les revenus. La portion de ces revenus destinée à passer dans les mains du Souverain chargé de pourvoir à la sûreté de tout, doit être prise à la source comme toutes les autres portions ; doit revenir à temps et à termes comme elle²⁵⁷.

En d'autres termes, selon Mirabeau, l'impôt ne peut être levé qu'à partir du moment où les propriétaires terriens, représentants de la classe qui doit payer l'impôt, ont déjà reçu l'excédent ou le profit de la terre et non pas avant. Autrement, l'impôt devient destructeur,

²⁵⁵ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 322-323, maxime VII.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 337-338, maxime V.

²⁵⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 222.

car exiger du contribuable de payer avant d'avoir pu faire sa récolte équivaldrait à lui demander de payer avec ce qu'il n'a pas encore et le conduirait à emprunter de l'argent pour satisfaire ses obligations fiscales.

Or, forcer l'agriculteur à s'endetter revient à agir contre la nature, car « emprunter n'est autre chose que répondre du futur si incertain pour nous »²⁵⁸. De plus, introduire le crédit dans la relation peuple-souverain « dénature l'ordre économique » et « engendre l'ordre rongeur des rentiers »²⁵⁹. Ainsi que nous le verrons, d'après Mirabeau et Quesnay, l'histoire de l'appauvrissement de la population rurale française à partir du XVI^{ème} est tragiquement liée à l'ignorance du souverain de ce principe de l'ordre naturel²⁶⁰.

En ce qui concerne le critère quantitatif fourni par le produit net, Quesnay propose la notion d'« avance » afin de déterminer quelle est la partie de la masse totale des biens récoltés sur laquelle l'impôt peut être levé sans qu'il soit destructeur. Mirabeau prend la dîme comme modèle d'impôt. C'est au type de possession sur laquelle elle porte, à savoir sur les richesses renaissantes, que Mirabeau s'intéresse, dans l'exemple suivant :

Dieu n'a point établi de taxes compliquées ; il n'a pas désigné des droits de tout genre sur toutes les manières d'être et agir de la société. Il a assigné une portion du produit continuellement renaissant parce que c'est le produit qui sert à la subsistance, et que c'est uniquement à la subsistance qu'il faut pourvoir ; parce que l'homme n'a de biens que les richesses de la terre, et qu'il ne peut donner part qu'à ses biens²⁶¹.

Dans la mesure où l'impôt pécuniaire ne peut porter que sur « la masse des biens continuellement renaissants par le travail »²⁶² (c'est-à-dire sur le produit net), il est nécessaire, tout d'abord, de déduire du produit total les dépenses nécessaires pour effectuer le premier cycle productif de la culture. Ce premier type d'investissement reçoit le nom d'« avances primitives ». Il est également indispensable d'en soustraire les « avances annuelles »²⁶³, c'est-à-dire les dépenses nécessaires pour continuer à semer l'année suivante.

Les avances primitives sont constituées par « les chevaux et ses dépendances, consistant en bestiaux, outils, engrais, fourrages secs et autres amas indispensables,

²⁵⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 91.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

²⁶⁰ Voir les chapitres 5 et 6 de cette thèse.

²⁶¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 48.

²⁶² *Ibid.*, p. 47.

²⁶³ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 308.

nourritures et salaires *anticipés* de domestiques et d'ouvriers²⁶⁴ ; et les dépenses d'entretien et de subsistance du fermier et de sa famille, pour entreprendre et exécuter la première cultivation antérieure aux produits »²⁶⁵. Quant aux avances annuelles, il s'agit des frais nécessaires non pas pour débiter depuis zéro une culture, mais afin de *recommencer* le cycle agricole. Mirabeau élargit la définition des « avances » donnée par Quesnay, que ce dernier avait limitée à la dimension productrice de l'agriculture, pour y inclure le processus de circulation des produits de la terre. D'après l'auteur de *Philosophie rurale*, les éléments qui entrent dans les « frais nécessaires » de la production des richesses sont : **1)** « la subsistance de ceux qui les font naître et à l'entretien de leur atelier » ; **2)** « la subsistance de ceux qui les façonnent et les approprient aux besoins universels » ; et **3)** « ceux qui les voient et les transportent [...] sans quoi il faudrait que chacun vînt vivre au ras »²⁶⁶.

Du point de vue de l'histoire de l'économie politique et de la théorie politique, les notions quesnoysiennes d'« avance » et de « produit net » s'avèrent intéressantes tout du moins pour trois raisons. D'abord, elles impliquent une notion de la richesse (ou de la valeur) qui relève du matérialisme sacramental, car elle est fondée sur l'augmentation effective, *physique*, de la matière vivante. En ce sens, la notion de produit net de Quesnay et de Mirabeau continue à conserver un rapport avec les processus naturels, notamment avec l'activité agricole²⁶⁷. Cette idée constitue une singularité au sein de l'économie politique moderne bourgeoise et elle a des implications majeures en ce qui concerne sur la notion de valeur.

Dans *Théories de la plus-value*, Marx explique que, chez Quesnay, « la valeur est ramenée à la valeur d'usage et celle-ci à la matière produite »²⁶⁸. Tout en demeurant critique à l'égard de certains des disciples des physiocrates²⁶⁹, Marx explique que c'est grâce à cette notion de produit net qu'ils se différencient d'autres économistes :

²⁶⁴ Notons ici la différence avec la logique capitaliste d'après laquelle, comme l'a bien montré Marx, c'est le travailleur qui doit faire un emprunt au patron sous la forme de sa force de travail, laquelle n'est payée qu'à la fin du travail. Mirabeau, au contraire, inclut dans les avances ou frais primitifs (c'est-à-dire ceux avec lesquels il faut compter pour commencer un cycle productif) le salaire *anticipé* des travailleurs.

²⁶⁵ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 29.

²⁶⁶ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 308.

²⁶⁷ José Manuel NAREDO, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscrits*, op. cit.

²⁶⁸ Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, op. cit., p. 34.

²⁶⁹ Notamment de l'interprétation de Turgot. Or Turgot n'est pas à proprement parler un physiocrate, sa pensée est à cheval entre les thèses de l'école du *doux commerce* et la physiocratie.

C'est pourquoi il n'est pas question chez les physiocrates du profit proprement dit, ce *profit* du capital, dont la rente foncière elle-même n'est qu'un dérivé. [...] Aussi une partie des physiocrates, Mirabeau père, par exemple, disent-ils de la plus-value qui se présente sous la forme d'*intérêt de l'argent* – [cette] autre variété du profit – qu'elle constitue une usure contre nature²⁷⁰.

Dans sa *Philosophie rurale* Mirabeau explique en effet que la propriété ne peut porter que sur ce qui peut être employé pour satisfaire les besoins humains. Voilà pourquoi Mirabeau n'hésite pas à rappeler au roi que « c'est la consommation et le profit de vos sujets que vous devez considérer dans le commerce, et non la consommation et les profits du commerce aux dépens de vos sujets »²⁷¹. L'économie politique des physiocrates est tournée vers la satisfaction des besoins humains en vue de laquelle l'argent doit servir à garantir la reproduction du cycle productif et non à produire plus d'argent²⁷². Or l'argent n'a pas d'autre propriété que celle de représenter une valeur déterminée²⁷³. Par conséquent, il est possible que l'argent (ou l'or) ne soit pas approprié, car il ne peut servir qu'à rendre possible l'appropriation des choses utiles, à moins de le traiter comme les autres métaux.

Mais si tel est le cas, il est nécessaire de montrer que la notion quesnaysienne de richesse n'occulte pas pour autant les vols sur lesquels le mode de production capitaliste-colonial-patriarcal est fondé. Nous parlons notamment du vol de la force de travail des travailleurs si bien thématiqué par Marx²⁷⁴, du vol du travail de reproduction sociale des femmes mis en évidence par les intellectuelles féministes²⁷⁵ et du vol de la nature si bien mis en lumière par les éco-féministes²⁷⁶. Afin de répondre à cette question, il convient de

²⁷⁰ Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, op. cit., p. 34-35.

²⁷¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 71.

²⁷² Selon Mirabeau, « [l]a propriété ne peut s'asseoir au physique que sur ce qui est bien usuel, c'est-à-dire propre à fournir aux besoins naturels de la vie. Quand les souverains, les communes, les seigneurs, etc. prétendent la propriété d'une rivière, c'est, ou la navigation, ou la pêche, ou l'eau pour la dériver [...] qu'ils entendent par-là. [...] [U]n cheval, il tire ou porte ; un châlit, il sert de meuble ; une montre, elle règle mon temps ». Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 96.

²⁷³ « [L]'argent monnayé n'a aucunes propriétés. Il les a toutes par représentation ; mais la propriété est fondée sur la nature et non sur une condition putative qui n'a été adoptée que pour l'usage public, comme celui de poteaux placés pour marquer les routes ; chaque passant a droit à l'usage, et personne n'a la propriété absolue et exclusive ». *Ibid.*

²⁷⁴ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit.

²⁷⁵ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit. ; Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit. ; Mariarosa DALLA COSTA, Selma JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the community*, op. cit.

²⁷⁶ Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, op. cit. ; Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, Londres, New York, Geelong, Zed Books et Spinifex Press, 2000, trad. de Patrick CAMILLER, Gerd WEIH.

déterminer quels sont les éléments que Quesnay et Mirabeau prennent en considération au moment d'établir ce qui constitue les avances. Nous avons vu que, d'après Quesnay, pour commencer un cycle agricole il faut compter sur les avances primitives. Parmi les éléments qui composent cette catégorie, Quesnay inclut les salaires des travailleurs agricoles ainsi que les dépenses d'entretien du fermier et de sa famille. Une telle inclusion indique un élément distinctif par rapport au fonctionnement du mode capitaliste, ce pour deux raisons.

Premièrement, le mode productif capitaliste démarre par un prêt que le salarié effectue au patron (le prêt de sa force du travail, cette dernière n'étant payée qu'à la fin de la journée, de la semaine ou du mois). Ce prêt n'est jamais complètement remboursé par le patron, ce qui rend possible la plus-value. Au contraire, le mode agricole physiocrate commence quant à lui par reconnaître que la « culture non seulement renferme des travaux, mais qu'elle exige des avances car tout travail entraîne des consommations coûteuses »²⁷⁷. Dès lors, les « subsistances provisoires jusqu'à la récolte » doivent être prises en compte, tout comme les semences et les instruments aratoires, dans leur ensemble, ces éléments constituent un « bloc de dépenses préliminaires et indispensables »²⁷⁸. Les salaires sont inclus une seconde fois dans les avances annuelles, c'est-à-dire dans les éléments qu'il faut veiller à renouveler chaque année²⁷⁹.

Deuxièmement, à l'encontre des défenseurs de la loi d'airain des salaires soutenue à l'époque par les défenseurs du capitalisme, Quesnay considère que le salaire ne doit pas simplement garantir le minimum pour assurer la subsistance du travailleur et de sa famille, mais qu'il doit s'avérer suffisant pour satisfaire les besoins nécessaires à la préservation de la vie et par conséquent doit dépasser le strict nécessaire. À cet égard, il est important de noter que Mirabeau, à la différence de la tendance capitaliste, ne fait pas passer le travail domestique des femmes pour un non travail, mais cite à l'inverse le travail de la femme qui s'occupe du ménage comme l'un des travaux nécessaires au bon

²⁷⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, « Éloge funèbre de François Quesnay », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, op. cit., p. 54.

²⁷⁸ Victor Riquetti MIRABEAU, « Éloge Funèbre de François Quesnay par le Marquis de Mirabeau », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, p. 54.

²⁷⁹ « [L]es travaux perpétuels de la culture, des labours, des semailles, des récoltes, du salaire des hommes qu'on emploie, de la nourriture des animaux nécessaires, etc. Ces avances doivent être renouvelées tous les ans, car il faut que le cercle des mêmes travaux recommence chaque année » Victor Riquetti MIRABEAU, « Éloge funèbre de François Quesnay », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, op. cit., p. 54-55.

fonctionnement de la société, parmi lesquels figurent aussi celui du tailleur, de l'agriculteur, du prêtre, du juge, des domestiques, entre autres²⁸⁰. Il y a donc une reconnaissance de la valeur sociale du travail des femmes.

Par conséquent, il est légitime de conclure que la seconde spécificité des notions d'avance et de produit net des physiocrates est que ces catégories établissent en guise de condition préliminaire à la production l'existence de moyens de subsistance suffisants pour les agriculteurs et leurs familles, ainsi que des éléments qui nourrissent la terre et rendent possible sa culture (les semences, les engrais, le travail humain, etc.). Le fermier doit disposer de ces éléments et les accorder pour respecter l'ordre. Le principe qui informe cet ordre est celui de la réciprocité, ainsi que la conception de l'être humain comme un être des besoins qui est en rapport de dépendance vis-à-vis la *phusis* et à autrui.

En termes de théorie politique, la notion physiocrate d'avance constitue une contribution originale à la conception de la souveraineté. Dans la mesure où l'impôt ne peut porter que sur le produit net et qu'il est interdit au gouvernement de le lever sur des éléments nécessaires pour garantir la (re)production du cycle agricole, les notions d'avance et de produit net servent en effet à introduire des limites matérielles au pouvoir souverain. La conception qu'ont les physiocrates du pouvoir souverain s'écarte ainsi grandement d'une théorie comme celle de Hobbes, auteur selon lequel le droit du souverain est illimité en termes d'imposition fiscale, son obligation étant bornée à garantir la vie nue des citoyens, et non leur bonne vie. De plus, les limites dont parlent les physiocrates ont ceci de singulier qu'elles ne sont pas imposées par une idée émanant de la pure raison, mais rattachées à la matérialité du processus agricole lui-même, qui est par nature ancré dans un lieu, bien que non dissocié de la sphère humaine.

Quesnay explique que les avances sont sacrées, et doivent à ce titre être respectées non seulement dans l'intérêt du cultivateur mais aussi dans celui du souverain lui-même :

L'impôt bien ordonné, c'est-à-dire l'impôt qui ne dégénère pas en spoliation par une mauvaise forme d'imposition, doit être regardé comme une partie du revenu détachée du produit net des biens fonds d'une nation agricole ; car autrement il n'aurait aucune règle de proportion avec les richesses de la nation, ni avec le revenu, ni avec l'état des sujets contribuables ; il pourrait insensiblement tout ruiner avant que le ministère s'en aperçût²⁸¹.

²⁸⁰ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 127-128.

²⁸¹ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 338, maxime V.

Le souverain est certes le seul autorisé à demander des impôts, mais cette faculté n'est pas illimitée. Bien au contraire, elle est limitée par la dimension matérielle propre à la sphère productive. L'idée contraire, qui consiste à dire que « les princes peuvent imposer à volonté sur leurs sujets sans autre accession que leur autorité qui est censée entraîner de droit le consentement de la nation »²⁸² est décrite par Mirabeau comme « une flatterie absurde [et] impie »²⁸³, construite par des particuliers qui ont aveuglé le souverain afin de capter sa puissance et de la mettre à leur service. Ce mensonge tend à réduire les princes « à la misère, à ruiner leur postérité, et à détruire leur État », car « le pouvoir sans bornes et sans mesure d'un souverain, n'est autre chose que son plus étroit esclavage »²⁸⁴.

Que l'impôt doive avoir une juste mesure déterminée par la matérialité du produit net est la traduction, en termes d'économie politique, de l'idée d'ordre ontologique suivant laquelle la régénération des corps a besoin d'autres corps et d'un certain équilibre entre ceux-ci. Ainsi que nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, dans son *Essai physique sur l'æconomie animale*, Quesnay postule que l'équilibre entre les corps (et donc la composition des mixtes) ne peut être atteinte qu'à travers des cycles que l'on pourrait qualifier de nos jours de processus de recyclage²⁸⁵. Dans son article « Impôts », Quesnay renvoie à l'image de la régénération des semences afin d'expliquer les limites de toute imposition :

Les richesses employées pour la production des revenus doivent être regardées comme la semence qui produit les moissons et que l'on doit retirer de la récolte pour ensemençer la terre l'année suivante ; cette semence que l'on retire de la récolte ne fait point partie du profit que procure la moisson, puisqu'elle n'est qu'une restitution de celle qui a été employée pour produire la récolte et qu'elle doit être rendue à la terre pour produire chaque année, de nouvelles moissons.

²⁸² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 113.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Dans l'*Essai physique sur l'æconomie animale* de 1736, dans un passage où Quesnay s'attache à montrer l'existence de six éléments fondamentaux qui constituent tous les corps, ceux-ci étant à leur tour traversés par un principe vital ou éther qui les anime, Quesnay affirme qu' : « il suffirait de réfléchir sur la nécessité qu'il y a de fumer les terres qu'on veut rendre fertiles ; car ce n'est point pour les refournir des autres éléments, ils y abondent sans cette précaution ; elle n'a donc lieu, cette précaution, que parce qu'il faut que les sels et les souphores des mixtes qui se détruisent, retournent au sein de la terre, afin d'y contribuer de nouveau à la reproduction de ces mixtes », François QUESNAY, *Essai physique sur l'æconomie animale*, op. cit., p. 6. Voir aussi : Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw » ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991]*, op. cit. À juste titre Christensen décrit la théorie quesnoysienne de l'éther ainsi que sa théorie de l'æconomie naturelle à la manière d'une perspective matérialiste qui conçoit les processus physiologiques et écologiques sous la forme de l'interdépendance (*Ibid.*, p. 261.)

Il en est de même des dépenses que fait le laboureur pour cultiver la terre ; ces dépenses qui sont environ égales aux deux tiers du produit de la récolte doivent être rendues au laboureur par la récolte même pour être dépensées de nouveau à la culture de la terre²⁸⁶.

Imposer la partie qui est destinée à garantir la reproduction agricole équivaut à détruire la source des richesses nécessaires aussi bien pour le maintien des sujets du royaume que pour celui de la puissance souveraine. Si l'impôt porte sur les dépenses (voire sur les avances) que l'agriculteur doit faire pour recommencer les cycles de la culture²⁸⁷, il devient destructeur. Quesnay affirme dans ce sens que

[L]es deux tiers de la récolte ne font donc point partie du profit que l'on retire de cette récolte ; ainsi les impôts ne doivent point porter sur cette espèce de richesse qui sert à la culture de la terre, car si l'on en retranche au cultivateur quelque portion, on diminue d'autant les produits des biens-fonds²⁸⁸.

L'introduction d'un critère matériel dans la construction d'un système fiscal juste a pour objectif d'établir une rupture par rapport aux explications moralistes des problèmes sociaux de l'époque. Quesnay vise en effet à s'écarter des « bourgeois imbéciles »²⁸⁹, dont l'imbécillité consiste à croire que pour avoir les fruits de la terre le travail humain et la bonne volonté du paysan suffisent. Quesnay répond à ces esprits inconscients que la terre a besoin de richesses, voire de matières spécifiques qui contribuent à son entretien²⁹⁰ et que pour avoir une bonne ou une mauvaise récolte on ne peut pas s'en tenir à invoquer la volonté de travail du paysan, car la récolte dépend également des conditions matérielles objectives (qui impliquent elles-mêmes certes la coopération de l'être humain sans pour autant s'en tenir uniquement à lui) imposées par une terre qui doit être bien soignée. Contre les bourgeois de son temps, le physiocrate rappelle que

[L]a mauvaise culture exige cependant beaucoup de travail ; mais, le cultivateur ne pouvant faire les dépenses nécessaires, ses travaux sont infructueux ; il succombe, et les bourgeois imbéciles attribuent ses mauvais succès à la paresse. Ils croient, sans doute, qu'il suffit de labourer, de tourmenter la terre, pour la forcer à porter de bonnes récoltes ; on s'applaudit

²⁸⁶ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 143.

²⁸⁷ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. ; François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. maximes V-VII.

²⁸⁸ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 143.

²⁸⁹ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 243.

²⁹⁰ Cette perspective n'est pas sans faire écho à l'écologie politique contemporaine, qui accorde une importance fondamentale au soin du sol (courant connu sous le nom de « *soil ecology* »). A cet égard voir : María PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Posthumanities » 41, 2017, chap. 5.

lorsqu'on dit à un homme pauvre qui n'est pas occupé : *Va travailler la terre*. Ces sont les troupeaux qui doivent la fertiliser ; sans ces secours, elle récompense peu le travail des cultivateurs²⁹¹.

Dans ce passage où Quesnay insiste sur l'idée que la coopération entre les êtres humains et les non-humains est la condition nécessaire d'une agriculture réussie, il vise à mettre en évidence que la quotité de l'impôt doit être déterminée en veillant à ne pas toucher les conditions matérielles, voire physiques, dont dépend la bonne culture.

4.4.3. L'impôt doit être unique et direct

Or, si le produit net sur lequel doit être établi l'impôt est ce qui reste une fois que l'on a déduit les avances primitives et celles annuelles nécessaires qui permettent aux fermiers et travailleurs de continuer à cultiver, cela ne signifie pas pour autant que ce soient les fermiers ou les travailleurs ruraux qui doivent payer l'impôt. « Il ne faut pas oublier », écrit Quesnay, « que dans tous les cas l'imposition du tribut ne doit porter que sur le revenu, c'est-à-dire sur le produit net annuel des biens fonds, et non sur les avances des laboureurs, ni sur les hommes de travail, ni sur la vente des marchandises : car autrement il serait destructif »²⁹². Les véritables sujets d'imposition doivent être les propriétaires fonciers, de telle sorte que l'impôt ne doit pas prendre

sur les richesses des fermiers des biens fonds, car LES AVANCES DE L'AGRICULTURE DOIVENT ETRE ENVISAGEES COMME UN IMMEUBLE QU'IL FAUT CONSERVER PRECIEUSEMENT POUR LA PRODUCTION DE L'IMPOT, DU REVENU ET DE LA SUBSISTANCE DE TOUTES LES CLASSES DES CITOYENS : autrement l'impôt dégénère en spoliation et cause un dépérissement qui ruine promptement un État²⁹³.

L'idée selon laquelle l'impôt doit être payé exclusivement par les propriétaires fonciers constitue une autre façon de le limiter, cette fois-ci relative au sujet de l'imposition et non à son objet. Elle renvoie à la troisième caractéristique de l'impôt chez les physiocrates, qui porte sur la modalité de l'imposition, qui doit être directe et unique.

²⁹¹ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 243.

²⁹² François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 338, maxime v ; François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 237.

²⁹³ Majuscules dans l'original. François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 332, maxime v. Quesnay écrit également dans « Impôts » que « Les impôts ne doivent pas porter sur les richesses du laboureur destinées à la culture de la terre [...] Des impositions aussi mal établies détruisent de plus en plus les revenus de la nation et ceux du souverain ; elles affaiblissent et ruinent radicalement un État » François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 143.

D'après Quesnay, « ce ne sont pas les impôts eux-mêmes qui ruinent les États, [...] c'est la manière de les lever »²⁹⁴. La défense de l'impôt direct et unique est largement traitée dans le « Second problème économique », article publié en 1767 dans l'ouvrage *Physiocratie*²⁹⁵, mais l'on trouve déjà les premières pensées systématiques autour de la question fiscale dans l'article inédit « Impôts » de 1757, qui constitue sans doute l'un des écrits les plus radicaux de la physiocratie. Il ne faut pas oublier que les physiocrates formulent leur système fiscal en pensant à une société agricole et non à une autre basée sur le commerce ou la manufacture. Une telle précision s'avère importante, car elle permet de comprendre l'idée suivant laquelle c'est la classe des propriétaires fonciers qui doit payer l'impôt sans pour autant faire d'une telle théorie une manière de privilégier l'évasion fiscale de la part de la bourgeoisie commerciale et manufacturière naissante.

Dans la mesure où l'impôt doit porter sur le produit net, la spécificité du système fiscale physiocrate réside dans le fait que le prélèvement des taxes s'effectue dans la première phase du cycle économique, c'est-à-dire au moment même où le produit net est créé, ce qui explique que l'impôt soit *unique*. L'impôt doit être prélevé en amont du cycle productif avant que les richesses entrent dans la sphère de la circulation par le biais du marché ou de l'industrie²⁹⁶. Cela signifie que l'impôt doit être prélevé de la branche où le produit net a lieu, c'est-à-dire de la branche agricole, il doit notamment être payé par l'un des trois copropriétaires fonciers, à savoir par les possesseurs fonciers.

Les propriétaires fonciers sont les seuls qui doivent payer l'impôt, or il s'agit précisément de la classe qui, à l'époque de Quesnay tout comme les classes privilégiées d'aujourd'hui, se refusait à y contribuer. Au XVIII^{ème} siècle, « la masse [du] produit net passe par les mains des "propriétaires" avant d'entrer en circulation »²⁹⁷, ils sont donc les premiers sur lesquels le contrôle de l'État doit être exercé. Ce contrôle sert à garantir que les richesses de la nation soient réinvesties dans la société au lieu d'en être détournées. C'est dans ce sens que Quesnay explique qu'« [i]l est nécessaire que les propriétaires des biens-fonds, qui reçoivent ces revenus [à savoir le produit net], les dépensent

²⁹⁴ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 152.

²⁹⁵ Jacqueline HECHT, « La vie de François Quesnay », dans Christine THERE, Charles LOÏC et Jean-Claude PERROT (éds.), *François Quesnay. Œuvres économiques complètes et autres textes*, vol. II, Paris, Institut National d'Études Démographiques, 2005, p. 1395-1397.

²⁹⁶ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, p. 703.

²⁹⁷ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 21.

annuellement afin que cette sorte de richesses se distribue à toute la nation »²⁹⁸. Dans le cas où les propriétaires voudraient s'emparer et retenir le produit net, « il faudrait nécessairement les en dépouiller », car « [s]ans cette distribution, l'État ne pourrait pas subsister »²⁹⁹. Il s'agit donc là pour les physiocrates d'une manière de garantir que les richesses ne soient pas détournées de leur bon usage, c'est-à-dire de leur circulation par toutes les classes des citoyens et de leur réinvestissement dans la branche agricole au lieu d'être accumulées dans des fortunes privées ou investies dans des branches non-productives comme le commerce ou les manufactures.

Certes, Quesnay et Mirabeau n'envisagent pas une société complètement égalitaire ni une société sans classes, ce qui est évident dans la division tripartite de la société au sein de laquelle il y a une classe des propriétaires³⁰⁰. Toutefois, leur théorie vise à empêcher le processus moderne d'accumulation des richesses entre les mains d'un petit groupe de privilégiés au détriment de la plus grande partie de la population, processus auquel ils assistaient et dont ils ont saisi à la perfection les mécanismes d'accaparement des institutions politiques et économiques que sous-tendait une telle transformation. Ainsi, la classe des propriétaires n'est pas conçue comme ayant une complète liberté dans l'usage de la terre, non plus comme une classe constituée exclusivement par des particuliers. Cette classe est obligée à assurer l'usage productif de la terre et le souverain est copropriétaire universel. Le système fiscal physiocrate a pour objectif précisément d'assurer l'accomplissement des obligations sociales de cette classe. Selon Quesnay, le produit net ou l'excédent qui résulte de la production agricole n'est pas le patrimoine exclusif des possesseurs, mais il appartient également à deux autres copropriétaires, à savoir à l'État et au clergé. Par conséquent, en dépit du fait que le possesseur soit le premier à recevoir le produit net de la part des producteurs et doive donner le tribut à l'État et à l'Église, en réalité ce n'est pas lui qui paye l'impôt, mais « c'est la partie du bien qu'il n'a pas acquise et qui ne lui appartient pas, qui le paye à qui il est dû »³⁰¹. S'il

²⁹⁸ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 143-144.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 144.

³⁰⁰ Quesnay définit cette classe dans les termes suivants : la classe de propriétaires qui « ne sont utiles à l'État que par leur consommation ; leurs revenus les dispensent de travailler ; ils ne produisent rien ; si leurs revenus n'étaient pas distribués aux professions lucratives, l'État se dépeuplerait par l'avarice de ces propriétaires injustes et perfides » *Ibid.*

³⁰¹ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 338, maxime V.

en est ainsi, c'est que le droit du possesseur est limité à son aliquote, puisqu'il n'a pas acquis la part des autres propriétaires qui est inaliénable³⁰².

En d'autres termes, la théorie de l'impôt de Quesnay et de Mirabeau ne vise pas à privilégier les classes aisées (composées des propriétaires fonciers, du clergé et des officiers) auxquelles l'État français avait accordé des privilèges fiscaux au détriment de presque tout le reste de la population qui devait par conséquent payer un tribut à l'État. Au contraire, la théorie de l'impôt des physiocrates vise, d'un côté, à dévoiler les mécanismes à travers lesquels ces classes privilégiées détruisaient les richesses de la nation, richesses qui devaient satisfaire aux besoins de tous les citoyens sans exception, et de l'autre côté à dénoncer le rôle qu'y jouaient les réformes fiscales ; et, elle cherche en même temps à transformer le système fiscal que les physiocrates estiment être la cause de l'injustice, en proposant un impôt unique et direct qui doit être payé par les classes privilégiées³⁰³. À juste titre, Lüthy considère que la théorie de l'impôt de Quesnay et de Mirabeau constitue « l'attaque la plus franche et la plus irréfutable contre les privilèges fiscaux des seigneurs terriens qui ont ruiné la monarchie »³⁰⁴.

Mais l'impôt ne doit seulement être unique, il doit aussi être direct. Cela veut dire que l'impôt doit être prélevé par l'État sans avoir recours à aucun intermédiaire. Dans la mesure où les physiocrates considèrent que le rapport entre le souverain et ses sujets doit avoir lieu sous la forme d'un service réciproque, il est en effet nécessaire d'éviter les intermédiaires qui seraient susceptibles de perturber la réciprocité en s'appropriant les dons, voire les tributs accordés par le peuple pour le maintien de la puissance souveraine, qui elle-même, en retour, doit assurer le réinvestissement des dits tributs dans toute la société³⁰⁵.

Quesnay en appelle au rétablissement d'un système fiscal où il existerait seulement un impôt direct et unique principalement pour deux raisons. Tout d'abord, parce qu'il est plus facile pour l'État de contrôler la production et d'assurer sa correcte distribution en évitant les fraudes de la part des particuliers. Ensuite, parce que l'impôt direct a l'avantage d'éviter la multiplication des frais de perception, car c'est ainsi l'État qui prélève directement le pourcentage établi du produit net. Il s'agit là d'une manière de garantir que

³⁰³ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18-25.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 21 note de bas de page 2.

³⁰⁵ Voir à cet égard François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 332, maxime VII.

ce qui est perçu soit destiné au réinvestissement dans la société au lieu d'être accaparé par des particuliers qui veillent à leur intérêt privé³⁰⁶.

La règle fiscale d'après laquelle l'impôt ne peut pas porter uniquement sur le produit net et qu'il doit être payé par les propriétaires fonciers a deux objectifs. En premier lieu, elle vise à libérer du joug injuste de l'impôt les fermiers, paysans et travailleurs auxquels l'on demandait de plus en plus d'argent, alors que l'on continuait à accorder des privilèges fiscaux à ceux qui percevaient le produit net de la culture, à savoir les propriétaires fonciers, le clergé et les officiers. Ensuite, comme nous l'avons vu, il s'agissait là d'une mesure pragmatique, car il était plus facile pour l'État de contrôler les richesses des propriétaires fonciers, en raison de leur attachement à la terre, que celle des commerçants et des manufacturiers.

4.4.4. Le caractère cyclique de l'impôt : réciprocité et régénération perpétuelle

Un prince doit se dire : je suis à la tête de ce peuple soumis à m'obéir, parce qu'il espère que je lui vaudrai plus que je ne lui coûterais. Où il perd ses droits, là se trouve la frontière de mon empire. Où l'intérêt commun se détruit, là s'ébranle mon empire. Là où tout conspire au bien général, là tout conspire à assurer mon autorité, là je suis vraiment possesseur de la réunion de toutes les forces qui y résident, là je suis puissant en raison de la quotité de ces forces³⁰⁷.

Selon Mirabeau et Quesnay, le rapport qui s'établit entre le souverain et le peuple revêt la forme d'un échange dans lequel le peuple ne donne que s'il reçoit en retour un bénéfice³⁰⁸. Si l'objet qui a donné lieu à un tel consentement disparaît (à savoir la sûreté) à cause d'un mauvais gouvernement, la contribution à laquelle s'étaient engagés les hommes n'est plus ressentie comme volontaire, mais comme une injustice, de telle sorte que le peuple cherchera à la diminuer. Dès lors, le souverain est le premier intéressé à respecter les obligations vis-à-vis de son peuple et à veiller à l'intérêt commun, qui se traduit par l'aisance de chacun de ses sujets³⁰⁹, car autrement il détruit sa propre puissance.

³⁰⁶ Plus avant, nous allons développer en profondeur la critique que Quesnay et Mirabeau formulent à l'encontre de l'institution de la ferme générale, système fiscal où des groupes de particuliers prenaient en charge la perception des impôts.

³⁰⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 7-8.

³⁰⁸ En se référant au peuple Mirabeau affirme que : « C'est donc son avantage que chacun considère dans cette contribution. Diminuez l'avantage, son offre diminuera : retirez tout-à-fait l'avantage, il retirera son offre » *Ibid.*, p. 6.

³⁰⁹ Rappelons que, selon les physiocrates, l'intérêt général ou l'intérêt commun ne peut pas être obtenu à travers un calcul qui ne tienne compte que de la somme totale des biens particuliers en laissant de côté les maux particuliers. L'intérêt commun exige le bien de tous et chacun, car « le mal particulier est

L'impôt n'est pas un simple don émanant du citoyen et octroyé au souverain, il implique une charge pour l'État qui doit rétribuer un service à la société dont il tire sa puissance et sa raison d'être. Mirabeau emploie l'image du marché afin de décrire le type de rapport qui s'établit entre le souverain et le peuple : « c'est ici un marché comme tous les autres, *rien pour rien*, c'est la devise des hommes, et Dieu lui-même l'a voulu »³¹⁰. Or, le marché auquel Mirabeau fait référence n'est pas le marché moderne mercantiliste conçu comme un jeu à somme zéro. D'après ce physiocrate, le marché consiste en l'échange effectif et *réciroque* des services qui rapportent une véritable utilité aux parties concernées, en l'occurrence au peuple et au souverain³¹¹. C'est ainsi qu'il a pu être amené à écrire que « [p]lus le public peut retirer de service des particuliers, plus sans doute la république est forte et prospère ; comme aussi plus les particuliers obtiennent de protection et d'appui du public, plus les peuples sont heureux »³¹².

En ce sens, la distribution des richesses s'avère fondamentale dès lors qu'il s'agit d'organiser le système fiscal. Ainsi, dans la septième des *Maximes générales*, Quesnay détermine à la manière d'une d'obligation que « la totalité des sommes du revenu rentre dans la circulation annuelle et la parcourt dans toute son étendue »³¹³. Les impôts perçus par la couronne doivent être réinvestis dans la société en évitant que se forment des fortunes pécuniaires « ou du moins qu'il y ait compensation entre celles qui se forment et celles qui reviennent dans la circulation ; car autrement ces fortunes pécuniaires arrêteraient la distribution d'une partie du revenu annuel de la nation »³¹⁴.

De la distribution des richesses dépend l'équilibre et la reproduction d'un mode de production qui doit assurer la conservation de la vie de tous les membres de la société

incompatible avec l'ordre » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. xix.

³¹⁰ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 6.

³¹¹ Chez Quesnay le véritable commerce est aussi un échange réciroque de services : « ordinairement le commerce est réciroque, et alors ce que l'étranger paye pour les marchandises qu'il achète d'une nation, lui est rendu par la vente des marchandises que cette même nation lui achète ; dans ce cas, les ventes réciroques réparent de part et d'autre ce qui a été payé pour les achats » François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 146-147.

³¹² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 11. En fait, dans sa *Philosophie rurale*, Mirabeau explique qu'à l'origine de l'idée du marché vu comme un échange dans lequel le profit de l'une des parties implique la perte de l'autre se trouve l'instauration d'une économie *contra natura* qui fait de l'argent sa base, son objet et sa fin ou, qui, en d'autres termes, fétichise l'argent. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 91.

³¹³ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 332, maxime VII.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 332, maxime VII.

ainsi que leur bien-être. Or, comme le déclare Mirabeau, « la vraie œconomie est l'abondance bien placée »³¹⁵. Lorsque les revenus sont accaparés et accumulés par des fortunes privées, ils portent préjudice à la communauté en général, car celle-ci est privée des avances nécessaires pour recommencer le cycle de la culture. Ainsi, la rétribution des artisans se voit forcément réduite, leur consommation étant, par la force des choses, diminuée. Il en résulte que les cultivateurs ne trouvent aucun moyen de vendre à un bon prix leurs produits et se retrouvent dès lors forcés de faire des économies en ce qui concerne la culture. Cette perturbation dans le cycle de production et de distribution des richesses finit par porter préjudice au gouvernement, car la partie sur laquelle il peut prélever l'impôt est inévitablement réduite. Dès lors, le gouvernement ne dispose que de deux options, qui ne constituent pas de véritables alternatives, car elles sont toutes deux injustes et destructrices de la puissance souveraine : ou bien le prince réduit l'impôt, ou bien il s'attèle à l'augmenter et à chercher d'autres sphères d'imposition.

« [C]ontrairement à une large partie des auteurs antérieurs, [Quesnay] insiste sur le fait qu'il n'est pas indifférent que la richesse soit répartie dans telle ou telle catégorie économique dans la nation »³¹⁶, la réallocation des revenus doit être faite dans l'agriculture³¹⁷. Cela veut dire que le réinvestissement de l'impôt doit porter sur des biens utiles à la population dans son intégralité et non sur des biens de luxe dont seul un petit groupe de privilégiés peut jouir. Les biens de luxe non seulement ne sont, en effet, accessibles qu'à un petit groupe de privilégiés, mais de plus, leur production entrave également le retour des richesses à la branche agricole pour les détourner vers celles du commerce, de la manufacture de luxe³¹⁸ ou, pire encore, entre les mains de rentiers ou de

³¹⁵ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit.

³¹⁶ Philippe STEINER, « L'économie politique du royaume agricole: François Quesnay », dans Alain BERAUD et Gilbert FACCARELLO (éds.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, vol. I, Paris, Editions La Découverte, 1992, p. 237.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit. La critique du luxe a pour cible le programme mis en place par Colbert et les mercantilistes. A. Small explique l'émergence du mercantilisme dans les termes suivants : « Il y a longtemps que d'autres ont observé que ce premier système d'économie politique n'était pas le produit d'esprits explorant la vérité avec un but clairement conscient. Il s'agissait plutôt de la généralisation du programme réel de certains hommes d'État éminents, en particulier Colbert. Il est toutefois tout aussi facile de prouver que l'idée fondamentale essentielle de ces hommes d'État et, partant, du système qui en découle, est née nécessairement de la situation économique de l'Europe après le milieu du XVII^{ème} siècle. L'accumulation de grandes sommes d'argent pour couvrir les coûts de la guerre et fournir le luxe des tribunaux était la tâche involontaire des fonctionnaires chargés de la gestion des États. Cette tâche pouvait être accomplie plus facilement, pour ne pas dire uniquement, par une augmentation constante des exportations de marchandises. Celles-ci étaient recherchées dans les régions du monde devenues accessibles et étaient payées en or et en argent. On ne pouvait pas dire un mot de la base du bien-être populaire, et par conséquent des revenus de la couronne, sur une agriculture plus prospère, en partie à cause du manque de toute connaissance rationnelle de

créanciers c'est-à-dire « de gens qui ne sont ni propriétaires, ni producteurs, ni industriels »³¹⁹. Sur le long terme, cette déviation finit par détruire la base même de la branche commerciale et de celle manufacturière dont l'essence consiste à transporter les produits et à transformer les matières, matières qu'elles ne peuvent pas produire. En un mot, le système fiscal doit assurer la réciprocité entre les classes sociales et entre la société et la terre.

4.5. Conclusion du chapitre quatrième

L'objectif de la théorie politique des physiocrates est de proposer une alternative aux politiques mercantiliste et individualiste entreprises par les gouvernements européens à partir du XVI^{ème} siècle. Pour ce faire, Quesnay et Mirabeau font de la politique la sphère qui doit organiser la société à partir des structures qui encouragent deux processus. Premièrement, il s'agit pour eux de mettre en place une coopération entre les différentes classes de la société, afin d'inciter le bon usage de la propriété. Seul cela peut en effet garantir la production des fruits nécessaires à la reproduction sociale, ainsi que leur correcte circulation. Deuxièmement, une telle politique physiocrate exige de maintenir l'équilibre entre le cycle de la régénération de la base productive, la terre, et la consommation humaine.

Mais avant de proposer une structure concrète, les physiocrates s'attachent d'abord à élaborer une typologie des formes politiques, car elle leur permettra d'établir qu'elle est la forme de société qui peut accomplir de la meilleure manière les deux processus que nous venons de mentionner. Parmi ces formes politiques ils discernent la famille, ainsi que trois types de sociétés primitives, à savoir la société de cultivateurs, d'éleveurs et de pêcheurs. Malgré leurs différences, ces structures politiques partagent le fait d'avoir pour objectif la satisfaction des besoins de leurs membres, ainsi que la coopération et la réciprocité comme moyen d'y parvenir. Ce premier élément commun nous a alors permis d'affirmer que l'économie politique physiocrate établit un lien de continuité entre la

l'économie agricole de la part de la noblesse terrienne, ainsi que de la condition totalement supprimée de la paysannerie, en partie parce que le développement de cette source de richesse ne pouvait pas suivre le rythme des besoins mentionnés ci-dessus » Notre traduction. Albion W. SMALL, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Politiy*, Kitchener, Batoche Books, 2001, p. 27. La quête des moyens de financer la guerre et, indirectement, le mode de vie luxueux de la cour royale ont détruit l'agriculture comme fondement de la puissance du royaume, car le rythme de production de ce domaine était incompatible avec les besoins modernes de la Cour.

³¹⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit.

sphère domestique de la famille et la sphère plus complexe de la société civile. Les éléments de médiation sont ici la nature corporelle physique des humains et la capacité productive de la terre.

Les physiocrates s'écartent ainsi des compréhensions libérales modernes qui établissent une scission radicale entre la sphère domestique, considérée comme apolitique et privée, et la sphère publique seule considérée politique. Or, si Quesnay et Mirabeau considèrent que ces différentes formes d'organiser le social sont bien toutes politiques, ils estiment néanmoins que le degré d'autonomie qu'elles sont en mesure d'assurer varie de l'une à l'autre, encourageant de manière différentielle les bonnes mœurs. C'est la raison pour laquelle ils privilégient la société agricole. Selon eux, celle-ci est en effet la plus adéquate à satisfaire les besoins humains, dans la mesure où cette forme sociale demande peu d'extension territoriale, tout en permettant de satisfaire les besoins d'une vaste population. La société de pâturage ne peut au contraire satisfaire que les besoins d'une population restreinte, tandis que la société de pêcheurs est toujours en quête d'extension territoriale.

Afin d'établir une société agricole l'être humain doit effectuer un traité avec la terre, lequel doit être ratifié de manière continue. Une telle conception de la société nous a permis alors d'affirmer qu'au lieu d'être centrée soit sur la figure de l'Homme comme source des richesses, soit sur le marché, la théorie politique des physiocrates est *œco-centrée*³²⁰. Par conséquent, cette manière symbiotique de comprendre le rapport société-terre est diamétralement opposée aux théories contractualistes modernes, qui sont fondées sur l'idée d'un individu rationnel et libre, voire détaché de tout rapport vis-à-vis d'autrui.

Mais la manière dont la société agricole des physiocrates articule les trois branches économiques présente également un intérêt en termes de philosophie de l'économie. Nous avons en effet eu l'opportunité de voir que, malgré la critique qu'ils adressent aux sociétés commerciales et industrielles, les physiocrates conçoivent les activités marchande et manufacturière comme essentielles au bon fonctionnement d'une société. Leur objectif n'est donc pas de les exclure de l'organisation politique, mais seulement de les articuler vis-à-vis de la branche agricole. Afin que ces activités ne puissent devenir destructives, elles doivent donc être subordonnées aux cycles régénératifs de la terre.

Cette priorité politico-économique accordée à la régénération de la terre explique également la critique que Quesnay formule à l'égard de la loi d'airain. Plus que d'être

³²⁰ Le préfixe « *œco* » fait ici référence à la fois à l'*oikos* qui est la *phusis* et à l'espace de la famille.

seulement injuste, le physiocrate y voit aussi une pratique matériellement destructrice des fondements sociaux. Le principal problème d'une telle pratique réside dans le fait qu'elle perturbe la circulation des richesses, qui doivent transiter à travers toute la société, pour finalement retourner à l'agriculture. C'est précisément ce que vise à montrer le *Tableau économique* de Quesnay, se demandant pour cela quelle est la correcte distribution des richesses. Car c'est cette distribution qui est la condition sine qua non de la régénération des cycles agricoles, et donc de ce que le physiocrate appelle la « grande culture ».

L'analyse de la conception quesnaysienne de la distribution des richesses au sein d'une société agricole nous a ainsi permis de clarifier la distinction que Quesnay propose entre la « grande culture » et la « petite culture ». Alors que les interprètes des physiocrates y ont souvent vu une simple la défense de la concentration de la propriété foncière, nous affirmons que la grande culture est chez Quesnay est celle qui garantit une certaine autonomie par rapport au marché, grâce à l'organisation des processus agricoles. Enfin, Quesnay et Mirabeau proposent un nouveau système fiscal spécifique, pour assurer la coopération entre les différentes classes, le rapport adéquat entre les trois branches économiques, la prolifération de la grande culture, la satisfaction des besoins de tous les membres de la société et la régénération de la terre. Ils intègrent ainsi leurs postulats politiques dans un modèle macroéconomique, dont le principe premier est la réciprocité.

Selon Quesnay et Mirabeau, un bon gouvernement est celui qui apprend à gérer le système fiscal de telle manière que le tribut ne dérange pas le peuple et assure la reproduction infinie et cyclique des moyens nécessaires à sa subsistance en conditions d'abondance. Pour ce faire, le souverain doit tout d'abord demander à son peuple ce que celui-ci est en mesure de payer. Ensuite, il est tenu de réinvestir ce tribut dans le bien-être de ses sujets. Ces deux éléments correspondent respectivement à la recette et à la distribution des revenus fiscaux, ce qui n'est pas sans lien avec les deux dimensions qui composent l'ensemble de l'économie dans l'esprit de Quesnay³²¹. Par rapport à la recette, les physiocrates postulent trois critères essentiels définissant un système fiscal juste pour un royaume agricole : l'impôt doit être volontaire, son imposition doit être directe et

³²¹ Dupont de Nemours peut ainsi écrire dans son *Avis de l'éditeur à l'Analyse du Tableau économique* de Quesnay qu'afin de remonter jusqu'aux « premières notions qui doivent servir de base à la science économique, « il faut chercher et se représenter [...] quelles sont les opérations successives de la nature dans la reproduction annuelle de richesses, et dans leur distribution annuelle à toutes les classes d'hommes réunis en société sous la protection d'une autorité souveraine » de Nemours DUPONT, « Avis de l'éditeur de l'Analyse du Tableau économique », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, p. 56.

unique, et le tribut ne peut pas porter uniquement sur le produit net. En ce qui concerne la distribution des richesses et le bon emploi de celles-ci³²², Quesnay affirme en outre que le gouvernement doit également assurer le mouvement cyclique du tribut, car les richesses qui naissent de la terre doivent revenir vers celle-ci. Cela signifie aussi que plus l'impôt payé par le particulier au souverain est élevé, plus ce dernier doit dépenser, et s'assurer que l'impôt garantisse « *la subsistance de toutes les classes des citoyens* »³²³. Car c'est seulement de cette manière que son peuple sera heureux³²⁴. Or, par rapport aux auteurs précédents, qui s'étaient eux aussi intéressés à la question de l'impôt, l'originalité des physiocrates consiste dans le fait qu'ils posent le problème des ressources productives³²⁵.

À partir du moment où le peuple ne peut pas bien vivre, il ressent que l'échange avec le souverain est inégalitaire et qu'il donne trop, alors qu'il ne reçoit rien en contrepartie. Voilà pourquoi, selon Mirabeau et Quesnay, le souverain doit toujours se dire : « Il faut que je vaille plus à mon peuple que je ne lui coûterai : et mon profit à moi dans cet échange consistera en puissance, et le bon emploi de cette puissance réunit son bonheur et le mien »³²⁶. Selon ces auteurs, l'histoire de l'Ancien Régime est en effet celle de l'oubli de ces principes. Les transformations effectuées au sein du système fiscal, entamées à partir du XVI^{ème} siècle et approfondies après le XVII^{ème}, sont à la base d'un désordre qui a instauré l'injustice sous la forme de la loi, la guerre et l'avarice en tant que mode de vie. Le détournement d'un modèle agricole vers une conception mercantiliste qui prend l'argent pour moteur et but ultime de l'économie et de la politique, a fait des commerçants, manufacturiers et fermiers généraux les véritables rois de la France. Le souverain français (tout comme les autres rois européens) a ainsi activement contribué à l'effritement de sa puissance, moyennant la destruction de son peuple.

Quesnay et Mirabeau consacreront la plupart de leurs écrits à la dénonciation de la dimension destructrice des politiques gouvernementales mercantiles. Le dépeuplement des campagnes, l'augmentation exponentielle des vagabonds et des mendiants, la famine et la corruption ne sont pas les résultats d'un plan divin, de la paresse innée des travailleurs, de la cupidité innée de l'être humain, ou bien encore d'une nature incapable

³²² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 11.

³²³ Emphase dans l'original. François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, p. 83.

³²⁴ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 11. « Le fisci, dit-on, n'enlève que pour rendre, que pour dépenser » *Ibid.*, p. 290.

³²⁵ Albion W. SMALL, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Politiy*, op. cit., p. 24 et suiv.

³²⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 8.

de satisfaire les besoins de tous. Les véritables responsables sont les gouvernements qui ont décrété des mesures qui introduisent le désordre. Mais l'ironie de l'histoire réside dans le fait que les gouvernements pensent s'enrichir, alors qu'ils n'ont en réalité fait que détruire leur propre pouvoir, devenant ainsi les marionnettes d'intérêts particuliers. La primauté donnée au commerce et à la fabrication au détriment de l'agriculture est à l'origine des maux qui affligent l'Europe. La politique fiscale est le principal moyen par lequel les gouvernements ont introduit un tel désordre.

La notion matérialiste sacramentelle de *phusis*, discutée au chapitre 1, la conception non-rationaliste du droit naturel, discutée au chapitre 2, l'usage politique de la notion de liberté, discutée au chapitre 3, et la théorie politique physiocrate, telle que nous l'avons analysée dans le présent chapitre, constituent les bases philosophiques qui permettront aux physiocrates de formuler une critique historique des gouvernements européens modernes. Après avoir présenté et discuté ces notions dans les chapitres précédents, c'est cette critique qu'il s'agit dorénavant d'examiner. Cela nous permettra de comprendre la dimension critique inhérente aux pensées de Quesnay et de Mirabeau, ainsi que la manière dont cette dimension a été immédiatement occultée par leurs propres disciples, au profit d'une captation en faveur des intérêts bourgeois. C'est pourquoi nous examinerons dans le chapitre qui suit la critique que les physiocrates adressent au système fiscal de l'Ancien Régime. C'est en effet cela qui nous permettra de montrer à quel point ils considèrent que cette politique est à l'origine de la misère du peuple français et de la perte de l'autonomie du souverain français. Or comme nous le verrons une telle critique n'a pu s'articuler qu'à travers une critique virulente des piliers capitalistes et coloniaux.

Deuxième partie :
Impôt, dette publique et mercantilisme. L'ordre
naturel dérégulé

Chapitre 5

La destruction de l'agriculture par le système fiscal

« En perdant de vue la nature des choses, on arrache [...] aux peuples la subsistance pour la livrer à la rapine »
Victor Riquetti Mirabeau¹.

« Tandis que l'État s'appauvrit et s'épuise ainsi, déchirant ses plaies de ses propres mains, les fermiers deviennent les seuls riches et s'élèvent sur le monceau des dépouilles de la nation »
Victor Riquetti Mirabeau².

« Une cité pleine d'enchérisseurs usuraires et de traitants, une armée immense d'exacteurs, se nourrissent et s'engraissent du sang de vos sujets, avant d'en laisser parvenir à votre trésor le peu de substance qu'il en tire ; et c'est là proprement où git le mal, le principe de la misère, de la dévastation, et de tous les maux »
Victor Riquetti Mirabeau³

Les États modernes européens ne se sont pas constitués à la manière d'institutions fortes et indépendantes, mais sous le contrôle des intérêts privés qui ont usurpé les fonctions publiques, notamment celle fiscale, en tant que moyen d'accumuler de grandes fortunes au détriment de la jouissance du peuple et de la puissance souveraine. Telle est la thèse proposée par Quesnay et Mirabeau dans *Théorie de l'impôt*, ainsi que dans divers autres opuscules qui ont vu le jour dans les *Éphémérides du citoyen*. Malgré la critique virulente que les physiocrates formulent à l'encontre des politiques fiscales introduites par le ministre Jean-Baptiste Colbert, rares sont les études portant sur l'histoire de l'économie, en général, et sur les physiocrates, en particulier, qui ont accordé une place importante à ces analyses⁴. Pourtant, la théorie de l'impôt constitue l'épine dorsale des thèses de Quesnay et de Mirabeau.

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 95.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ À notre connaissance, les études les plus développées à cet égard sont celles de l'historien de l'économie et sinologue, K. Pomeranz (Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit.), l'étude de l'anthropologue J.C. Scott (*Ibid.*, chap. 4 ; James C. SCOTT, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1998, chap. 1.), et les analyses de T. Piketty (Thomas PIKETTY, *Capital et idéologie*, Paris, 2019.). Le livre de Pomeranz a l'avantage de mettre en lumière le rapport entre le système fiscal européen moderne et la guerre commerciale de nature coloniale. Toutefois, Pomeranz ne développe pas en profondeur le rapport existant entre ce qu'il appelle la « fiscalité militaire » et la destruction de l'agriculture. De son côté, le livre de J. C. Scott *Seeing Like a State* a le grand mérite de mettre en évidence à quel point le système fiscal des états modernes ne décrivait pas un système de propriété terrien, mais a plus radicalement créé les catégories pour donner à ce système force de loi et a contribué activement à transformer la manière de se rapporter et de concevoir le reste de la nature. Scott accorde aux

Or, au XVIII^{ème} siècle, la critique de la manière de gérer les ressources étatiques de la part de la couronne est monnaie courante parmi les intellectuels, y compris chez les ministres du roi. Colbert, au XVII^{ème} siècle, en vient même à rédiger une lettre qu'il adresse à Louis XIV dans laquelle il lui demande de prendre en compte les revenus du royaume afin de ne pas faire de dépenses excessives⁵. Pourquoi donc consacrer un chapitre à la critique que les physiocrates adressent au gouvernement ? Parce que la critique des physiocrates n'est pas d'ordre moral. Elle vise au contraire à mettre en évidence la cause structurelle qui est à la base de la crise que traverse le royaume.

Selon les physiocrates, la grave situation dans laquelle se trouvent les cultivateurs et les travailleurs français, ainsi que les problèmes du trésor royal, ne relèvent pas d'un dérèglement purement moral émanant des choix de la couronne qui pourrait être réglé soit en se montrant plus modéré en termes de dépense et consommation des biens de

physiocrates un rôle important dans la destruction de la propriété communale, ainsi qu'à la prolifération des taxes. Pourtant, Scott ne cite pas explicitement les auteurs physiocrates à qui il fait référence, mais se limite à citer le travail de P.M Jones, *The Peasantry in the French Revolution*, livre qui, de nouveau, fait référence aux physiocrates en général sans citer aucun auteur ni ouvrage physiocratique en particulier. P.M. JONES, *The Peasantry in the French Revolution*, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1988, p. 15-21. Il y a ici une sorte d'inconsistance qu'il convient d'expliquer, car de deux choses l'une : ou bien les physiocrates soutenaient la politique fiscale du royaume français, qui s'est avérée nécessaire à la destruction de l'économie rurale paysanne (comme le montrent les historiens de l'économie y compris P.M. Jones à la suite d'Ernest Labrousse), ou bien ils étaient des critiques de ce système. Dans ce chapitre, nous essaierons de montrer qu'il s'agit là d'un faux dilemme, car en réalité parmi le groupe des physiocrates, seules les thèses de Mirabeau et de Quesnay peuvent être décrites comme véritablement critiques du système qui est en train de se mettre en place. Quesnay et Mirabeau critiquent en effet la prolifération arbitraire des impôts qui est à la base des révoltes paysannes, ils protestent contre l'inflation des prix des denrées de première nécessité qui, selon P.M. Jones détruisent l'économie de subsistance paysanne et ils montrent le rapport de ces phénomènes avec le système fiscal de l'Ancien Régime. Pourtant, ses successeurs (de Nemours, Le Trôgne, Le Mercier de la Rivière et Turgot) ne sont des physiocrates que de par leur affiliation nominative à l'école, car les principes qu'ils soutiennent dans leurs ouvrages visent à bénéficier à la nouvelle économie en contradiction directe avec l'esprit des thèses des deux fondateurs de l'école. De son côté, Piketty a montré l'importance qu'il y a à analyser les mesures fiscales afin de comprendre le développement du système capitaliste et la manière dont il produit des inégalités. Toutefois, ses études prennent pour point de départ historique la Révolution Française. Ce faisant, l'économiste français laisse de côté ce qui constitue, selon nous, le moment charnière du développement du système capitaliste et colonial, à savoir les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Revenir sur ce moment s'avère fondamental pour une compréhension décoloniale de l'histoire de l'économie politique, car il permet de mettre en évidence le lien étroit existant entre les politiques fiscales intra-européennes, la destruction de l'agriculture traditionnelle européenne, l'émergence du capitalisme commercial et la production du système colonial, basé sur une économie de guerre commerciale.

⁵ Dans une lettre adressée au roi, Colbert écrit : « [à] l'égard de la dépense, *quoique cela ne me regarde en rien*, je supplie seulement votre majesté de me permettre de lui dire qu'en guerre et en paix elle n'a jamais consulté ses finances pour résoudre ses dépenses, ce qui est extraordinaire, qu'assurément il n'y en a pas d'exemple ; et si elle voulait bien se faire représenter et comparer les temps et les années passés, depuis vingt-cinq ans que j'ai l'honneur de la servir, elle trouverait que quoique ces recettes aient beaucoup augmenté, les dépenses ont de beaucoup excédé les recettes ; et peut-être que cela conviendrait votre majesté à modérer et retrancher les excessives, et mettre par ce moyen un peu plus de proportion entre les recettes et les dépenses » Emphase dans l'original. Colbert cité par Adolphe BLANQUI, *Histoire de l'économie politique en Europe, depuis les anciens jusqu'à nos jours*, vol. II, Paris, Guillaumin, 1842, p. 14-15.

luxue, soit en introduisant des lois qui ne visent que la structure politique⁶. Les symptômes qui accablent le royaume s'expliquent par un dérèglement introduit au sein de la structure productive de type agricole et renvoient aux décisions meurtrières qui ont été prises par le gouvernement concernant le système fiscal, voire la distribution des richesses et leur réinvestissement. Mirabeau en vient ainsi à écrire :

Je l'ai dit : les principes moraux et physiques se tiennent comme l'âme et le corps. Jamais il n'y eut de désordre d'état physique, qu'il ne soit également au moral, ou pour mieux dire, qu'il n'ait commencé par là. Quand le gouvernement qui est la boussole des mœurs et des préjugés, les laisse dégénérer et subvertir l'ordre naturel, qui est de tendre au bien général, et de ne chercher que par lui le bien particulier, le même désordre s'établit au physique : l'on intervertit l'ordre de perception de la finance pécuniaire, on en gaspille le produit dans le reversement. Telle est la cause du dérangement et des maux qui en résultent en ce genre ; tel est leur tableau. De là dérivent leur marche, leur progrès & leur fin⁷.

D'après les physiocrates, c'est sur la fausse identification entre la richesse et l'argent que repose la survenue d'un dérèglement au sein de la société⁸. Afin d'acquérir de l'argent, les rois ont mis en œuvre des politiques qui ne font que détruire l'aisance de leur peuple et, par conséquent, leur propre puissance souveraine. Parmi ces politiques, Quesnay et Mirabeau insistent sur les suivantes : **1)** l'endettement de la couronne auprès des particuliers ; **2)** la vente des titres officiels ou bureaucratiques ; **3)** la cession de la perception de l'impôt de la part de l'État à des particuliers à travers l'institution de la ferme générale (qui a également pour raison d'être l'endettement du souverain) ; et **4)** l'encouragement d'une économie basée sur le commerce, notamment sur celui colonial, et les manufactures. Ces mesures destructives renvoient, selon les physiocrates, à un seul et même mécanisme, à savoir à l'introduction d'un système fiscal dérégulé, injuste.

⁶ Tel est le cas de Montesquieu, auteur dont les physiocrates cherchent à s'écarter, car ils considèrent que la politique n'est pas fondée sur la morale, mais que la morale et la politique doivent émaner de l'ordre physique, celui-ci ayant déjà un contenu éthique. A cet égard, il est important de rappeler que Mirabeau a connu une période durant laquelle il se déclarait proche de Montesquieu et défendait des thèses populationnistes. C'est à ce moment-là qu'il a rédigé *L'Ami des Hommes*, livre où il prône la défense de l'économie rurale tout en soutenant le maintien des privilèges fiscaux pour la noblesse, position qui changera radicalement – hormis pour la défense de l'économie rurale – suite à la rencontre avec Quesnay. En 1757, ces deux auteurs se retrouvent, ils discutent des thèses populationnistes auxquelles Quesnay s'oppose. Dans une lettre rédigée par Mirabeau à Rousseau, le physiocrate raconte à ce dernier la réaction de Quesnay par rapport à ses thèses populationnistes en ces termes : « Il [*Quesnay*] s'est mis à rire et me pria de mieux expliquer, et de lui dire si l'homme, arrivant sur la terre, apportait du pain dans sa poche pour vivre jusqu'au temps où la terre préparée, semée, couverte de moissons mûres, coupées, battues, etc., pût le nourrir » Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 56.

⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 10.

⁸ Catherine LARRERE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, op. cit. Larrere, "Mirabeau et La Civilisation. Les Origines Agrariennes de La Civilisation."

Afin de faire face aux nouvelles dépenses engendrées par une économie de luxe, l'État a commencé à s'endetter auprès des particuliers et à multiplier les impôts. Dès lors et pour reprendre une belle formule de Mirabeau, le gouvernement commence à arracher au peuple le nécessaire, pour le donner au superflu correspondant à la classe financière naissante⁹. Or, le peuple n'est pas la première victime des dérèglements politiques. En accablant son peuple, le souverain détruit sans le savoir sa propre puissance. Voilà ce en quoi réside l'originalité de l'approche physiocratique : elle met en évidence l'intérêt de changer le système non seulement pour les victimes les plus évidentes, mais aussi pour ceux qui semblent en tirer des avantages.

En s'endettant auprès des particuliers, le roi a permis l'accaparement de l'appareil étatique par ses créanciers. Ce processus dénoncé par les physiocrates a commencé en France au XVI^{ème} siècle. La théorie de l'impôt des physiocrates vise justement à mettre en évidence le lien de causalité existant entre, d'un côté, le système fiscal de l'Ancien Régime et la mise en place d'une nouvelle économie basée sur le commerce, l'industrie et l'argent et, de l'autre, la destruction de l'agriculture française qui a engendré des disettes, l'entassement de la population dans les villes et le fait qu'un grand nombre de personnes se sont vues contraintes à mendier.

Afin de comprendre la critique des physiocrates et la place qu'y joue le système fiscal, nous diviserons ce chapitre en trois parties. Nous examinerons, tout d'abord, quelle est, d'après Quesnay et Mirabeau, la première cause du dérèglement de l'ordre naturel. La réponse qu'ils donnent à une telle question est que l'identification entre la richesse et l'argent est à l'origine des maux sociaux. Ce quiproquo est à l'origine de l'endettement du souverain, le mécanisme qui a rendu possible la capture de l'appareil étatique par des groupes d'intérêts privés. Les physiocrates y voient la cause du dérèglement, car la dette publique engendre des transformations structurelles majeures, notamment au niveau de la structure politique (car un appareil bureaucratique est créé), au niveau de l'organisation économique (car les ressources nécessaires à l'agriculture de subsistance sont détournées vers d'autres branches) et au niveau des rapports sociaux (car les nouvelles institutions sèment la terreur et la méfiance au sein des membres de la société).

La seconde partie de ce chapitre sera dédiée à l'analyse de ces nouvelles structures politiques. Pour les physiocrates, la Ferme générale, nouvelle institution chargée de la collecte des impôts, est la plus funeste institution créée par la dette publique et la nouvelle

⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. iv.

économie mercantiliste. Nous examinerons en quoi consiste cette institution d'ordre fiscal, ainsi que le lien que les physiocrates établissent entre celle-ci d'un côté, et l'institutionnalisation de la corruption et la destruction de l'agriculture de l'autre. Selon eux, la multiplication des impôts et l'intermédiation dans la perception de ceux-ci va à l'encontre de l'ordre naturel qui exige que l'impôt soit direct et unique. La négligence de ces principes conduit à l'augmentation factice des prix des denrées pour la subsistance, à l'endettement des agriculteurs, à la dépossession de leurs terres et au dépeuplement des campagnes.

La troisième partie de ce chapitre sera consacrée à la manière dont Quesnay et Mirabeau montrent l'origine politico-historique de la destruction des rapports de convivialité au sein du royaume de France. Selon eux, la politique fiscale française a institué la guerre de tous contre tous en accordant des prérogatives policières et juridiques à la Ferme générale. Une telle politique destructrice est également la cause de la prolifération des mendiants. Ce sera donc l'occasion pour mettre en lumière l'écart existant entre la position décidément matérialiste de la pauvreté soutenue par Quesnay et Mirabeau et la position moraliste et libérale développée par leur disciple G. Le Trosne.

L'analyse de la théorie de l'impôt de Quesnay et Mirabeau nous permettra de mettre en lumière le caractère critique de leur doctrine et les contradictions existant avec leurs disciples. Cette théorie constitue en effet une critique au processus de formation de l'État-nation moderne qui met en évidence le rapport que cette institution a entretenu avec le capitalisme naissant. Toutefois, la dimension critique de cette pensée a été rapidement détournée en faveur d'un projet meurtrier d'accumulation de choses, détournement dans lequel les disciples de Quesnay et Mirabeau ont joué un rôle actif.

5.1. La cause première du dérèglement : une fausse idée de la richesse (l'argent n'est pas une richesse)

« Quoique l'impôt soit payé en argent, ce n'est pas l'argent qui le fournit, ce sont les richesses du sol qui renaissent annuellement : c'est dans ces richesses renaissantes, et non, comme le pense le vulgaire, dans le pécule de la nation, que consiste la prospérité d'un État »
François Quesnay¹⁰.

¹⁰ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 348, maxime XIII.

L'objectif de l'administration par le biais du tribut ne doit pas être d'accumuler de l'argent ; faire du rétablissement œconomique¹¹ un système de « l'épargne en recette et en dépense » signifie instituer en loi « le système d'un aveugle »¹². L'histoire moderne de la France est précisément celle de son déclin et s'explique par la fausse identification entre la richesse et l'argent et, par conséquent, l'institution d'une économie rentière au sein de laquelle l'on n'utilise pas l'argent pour vendre et acheter des biens, mais il devient l'objet même de la vente : « [c]et ordre, fondé sur l'argent devenu cause, d'effet qu'il était de sa nature, devenu principal, d'accessoire qu'il était ; cet ordre, dis-je, a établi le règne de l'argent, et jeté toutes les vues troubles du côté de l'argent »¹³. Si selon Quesnay et Mirabeau, l'argent a bel et bien une utilité, car il permet de *représenter* les valeurs et de les échanger avec d'autres peuples, le problème des États modernes réside dans le fait qu'ils ont cru « que c'est l'argent qui fait la valeur », erreur similaire à celle consistant à « croire que c'est le miroir qui crée l'image »¹⁴. Un tel quiproquo a fait de l'argent « l'idole des nations corrompues »¹⁵ ; il a remplacé l'honneur, la générosité, la sagesse, la religion¹⁶. En se laissant guider par ce « système de délire »¹⁷, les nations européennes ont déréglé leur fonction souveraine et se sont laissé entraîner sur la voie de leur propre destruction.

Selon Mirabeau, ce désordre basé sur le fétichisme de l'argent a commencé au XVI^{ème} siècle : « Depuis un siècle et demi on est tombé dans l'erreur de calculer la richesse des souverains d'après le revenu de leur fisc, comme s'il n'y avait pour soutenir leur puissance, d'autre contribution et d'autre produit que l'impôt pécuniaire »¹⁸. L'identification richesse-argent a conduit les souverains à « ordonner la levée, de manière que le peuple pense payer le plus possible et retirer le moins, et trouve par conséquent sa condition forcée, injuste, etc. »¹⁹. On a donc commencé à imposer les classes les plus démunies du peuple, sans tenir compte ni de leurs possibilités matérielles pour y

¹¹ Mirabeau emploie le terme « œconomie ».

¹² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 10.

¹³ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 90.

¹⁴ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 91.

¹⁸ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 113.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

contribuer, ni du fait qu'elles participaient déjà à la société par d'autres moyens que l'argent²⁰. Ce faisant, le prince est allé à l'encontre de l'ordre naturel, car « Dieu dit : *ils se contenteront des oblations des dîmes*, et ne dit point, ils lèveront la dîme »²¹. Les offrandes forcées vont à l'encontre de l'ordre naturel et si « le tribut est le droit des princes, la dépouille est le crime des tyrans »²².

La raison donnée par Quesnay à la prémisse selon laquelle les richesses pécuniaires ne doivent pas être imposées, est d'ordre pragmatique : du fait de leur nature mobile, déterritorialisée, le contrôle sur ces fortunes par l'État devient impossible, ce qui donne lieu à une fuite des richesses qui ne sont pas réinvesties dans l'agriculture. Ainsi, Mirabeau déclare au sujet des commerçants des nations marchandes que

[t]outes leurs possessions consistaient en obligations dispersées et secrètes, en quelques magasins, en dettes passives et actives, dont les vrais maitres sont en quelque sorte inconnus, puisqu'on ne sait ce qui est payé et ce qui est dû. [...] Le gros marchand, commerçant, banquier, etc. [...] [e]n quelque lieu qu'il habite, il jouira toujours à l'immunité inhérente à la nature de ses biens dispersés et inconnus, dont on ne voit que le lieu du comptoir²³.

Dans l'article *Impôts*, Quesnay explique que les richesses pécuniaires sont

ces richesses qui sont pour ainsi dire dérobées à l'État et qu'on appelle *finance circulante* sont des richesses pécuniaires accumulées dans la capitale, ou par l'entremise des papiers publics, et procurent par des escomptes sur les papiers commerçables de gros gains à ceux qui ont beaucoup d'argent de réserve occupé à ce commerce²⁴.

Croire par conséquent qu'elles constituent l'opulence de l'État est une erreur, car elles

n'en indiquent réellement que la décadence et la ruine, parce qu'elles se forment au préjudice de l'agriculture, de la navigation, du commerce étranger, des ouvrages de main d'œuvre et des revenus du souverain. Elles anéantissent la masse des richesses productives et se dérobent

²⁰ Que le tribut soit défini à la manière d'un *service* signifie qu'il ne doit pas être identifié à l'argent, il peut être acquitté en tout genre, de telle sorte que le travail, les vertus civiques et l'honneur des citoyens constituent également une manière de contribuer au fisc : « tout travail est recette pour le fisc » ; « la vertu est en recette pour votre trésor, et le vice en dépense » dit Mirabeau (*Ibid.*, p. 269.). Et le marquis conclut que « le principal de la contribution consiste en travail, en vertus civiles, et en honneur fondé sur l'amour du devoir » *Ibid.*, p. 271. Mirabeau différencie l'impôt personnel de l'impôt pécuniaire. Celui-là est payé par le simple fait de travailler, tandis que le deuxième doit être acquitté par les propriétaires fonciers d'après les lois établies par le gouvernement. L'État ne peut pas demander à tous les hommes de contribuer de la même manière au trésor public, car ils « ne vivent que de la rétribution accordée à leur travail », ils ne possèdent pas les moyens de production des richesses qui, dans un royaume agricole, est la terre (*Ibid.*, p. 46.).

²¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 82.

²² *Ibid.*

²³ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 161.

²⁴ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 142-143.

aux impositions ; c'est pourquoi nous ne les rapporterons pas ici aux richesses qui doivent contribuer aux revenus du souverain.²⁵

Ces fortunes impliquent la dépouille du revenu du souverain, car « le trafic *d'agio* ou de finance contre finance [...] se fait par l'entremise des papiers commercables fondés presque tous sur les dettes de l'État »²⁶.

Ladite « richesse » pécuniaire est, en réalité, un artifice qui au lieu d'apporter de la prospérité, produit de l'appauvrissement ; son acte fondateur est le vol, car elle est bâtie sur la dette publique qui affame le peuple ; à cause de sa nature déterritorialisée, il est presque impossible de l'imposer pour ainsi assurer sa circulation dans toutes les classes des citoyens et son retour vers l'agriculture. Enfin, la richesse financière produit la fausse idée que l'argent produit de l'argent, en créant un « commerce *d'agio* » ou d'intérêts qui ne garde aucune limite objective et qui, en réalité, se nourrit de la destruction de la véritable économie basée sur l'agriculture, le commerce réciproque des valeurs d'usage, etc. En raison de la nature même de la richesse financière, ce serait donc une erreur d'y voir l'opulence de l'État.

Ainsi que l'explique Weulersse, la critique que font les physiocrates de l'idéalisation de l'argent s'enracine dans la crise financière engendrée par la chute du Système de Law basé sur le bullionisme, voire sur l'idée selon laquelle « la richesse ce n'est ni l'agriculture, ni l'industrie, ni le commerce, c'est la monnaie »²⁷. Le Système a certes encouragé une hausse de la production agricole et du prix des terres, mais il a aussi produit une forte spéculation qui l'a conduit à sa propre banqueroute. Blanqui écrit à cet égard que « [d]e toutes les valeurs industrielles écloses sous l'atmosphère embrasée du système, il ne restait plus rien que la ruine, la désolation et la banqueroute. La propriété foncière seule n'avait pas péri dans cette tourmente »²⁸. Voilà pourquoi les physiocrates n'hésiteront pas à qualifier le Système de « déraison universelle »²⁹.

La compréhension de l'impôt des physiocrates s'écarte ainsi des théories mercantilistes en général, et du caméralisme en particulier. Afin de mieux comprendre l'écart qui sépare la physiocratie des théories mercantilistes de l'impôt, rappelons les principes qui sont à la base de ces dernières. En dépit du fait que le mercantilisme n'est pas une théorie économique unifiée, on peut mentionner trois caractéristiques générales

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 14.

²⁸ Blanqui, *Histoire de l'économie politique*, T. II, pp. 87-89 cité par *Ibid.*, p. 15.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

de ce système qui a régné en Europe entre le XVI^{ème} et le XVIII^{ème} siècle et qui a été le moteur des entreprises coloniales modernes. Le principe général du mercantilisme consiste à dire que « la richesse d'une nation dépendait de ses réserves en or et métaux précieux »³⁰. Dans la mesure où la plupart des nations européennes qui ne disposaient pas de colonies abritant des mines pour extraire les métaux précieux, comme l'Espagne, on a établi une variante du principe originel en postulant qu'une nation « pourrait augmenter ses réserves grâce à une balance commerciale favorable, en exportant plus qu'elle n'importait »³¹. Dans les deux cas, deux principes structurent l'économie mercantiliste, à savoir **1)** la différenciation tranchante entre l'intérieur de la nation et son extérieur³² ; et **2)** l'instauration de l'accumulation de métaux précieux en guise de fin ultime de l'économie et donc de la politique. Le caméralisme traduit ces principes en termes fiscaux.

Par « caméralisme », nous entendons ce champ du savoir qui s'est développé à partir du XVII^{ème} siècle dans les départements fiscaux et qui a pour objet l'administration des finances de l'État. Cette théorie se développe parallèlement à la substitution des conseils traditionnels des princes par des organes de planification et de contrôle bureaucratiques³³. Selon A. Small, le caméralisme

était principalement une théorie et une technique du gouvernement [...]. Le problème central de la science, pour les caméralistes, c'était de montrer comment le bien-être (*welfare*) de l'État pouvait être assuré. Ils ont vu dans le bien-être de l'État la source de tout autre bien-être. Leur clé pour le bien-être de l'État était le revenu pour pourvoir aux besoins de l'état. Leur théorie sociale rayonnait à partir de la tâche centrale de fournir l'État en argent comptant (*ready means*)³⁴.

On le voit déjà, les physiocrates aussi bien que les caméralistes conçoivent la fonction fiscale comme étant à la base de la puissance souveraine. Toutefois, leurs manières respectives de comprendre cette fonction et son rapport avec la société diffèrent radicalement.

³⁰ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 145.

³¹ *Ibid.*

³² Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit. ; Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 179.

³³ « Le caméralisme était la routine des bureaux dans lesquels les employés administratifs des gouvernements, tout d'abord dans les départements fiscaux, faisaient leur travail ; ou dans un sens plus large, il s'agissait d'une procédure gouvernementale systématisée, dont l'application était faite dans les bureaux administratifs » Notre traduction. Albion W. SMALL, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Politiy*, op. cit., p. 31.

³⁴ Notre traduction. *Ibid.*, p. 5.

En partant du passage d'Albion que nous avons cité, nous pouvons énoncer trois différences principales avec les caméralistes. Tout d'abord, au lieu de considérer « le bien-être de l'État comme la source de tout autre bien-être »³⁵ à la manière de caméralistes, les physiocrates voient dans le bien-être des sujets celui du souverain. Cela signifie que le gouvernement ne doit pas veiller à trouver des manières de grossir ses revenus en faisant abstraction des conditions réelles, matérielles, de vie des citoyens, mais il doit tout d'abord s'attacher à garantir une vie aisée à son peuple pour, à partir de là, déterminer ses revenus. Le point de vue des physiocrates est ici qu'un État, peut percevoir de gros revenus fiscaux tout en détruisant les conditions matérielles qui auraient pu garantir une bonne qualité de vie à son peuple, en le forçant à vivre dans la misère, ce qui – comme le disent les physiocrates – conduira à moyen et à long terme à l'autodestruction de la puissance souveraine.

Ensuite, alors que pour les caméralistes l'objet du revenu est la satisfaction des besoins de l'État, d'après les physiocrates, les revenus doivent certes garantir l'entretien des fonctions étatiques, mais celles-ci sont davantage définies à partir du rapport entre le souverain et les différentes classes de citoyens. De plus, chez les physiocrates, l'un des principes qui structure ce rapport est l'obligation de veiller au fait que les contributions des citoyens retournent à la société et circulent au sein de toutes les catégories de citoyens.

Enfin, à la différence des caméralistes qui identifiaient *richesse* et *argent comptant* en faisant de l'obtention de celui-ci la fin ultime de l'État, selon les physiocrates, l'argent est une *représentation* des véritables richesses au lieu de constituer en lui-même une richesse. La richesse a une matérialité concrète et doit servir à satisfaire les besoins naturels humains³⁶. Quesnay peut ainsi en venir à préciser, à l'encontre des théories mercantilistes, que les richesses pécuniaires « ne sont pas elles-mêmes des richesses de reproduction ; l'argent ne peut satisfaire aux besoins des hommes, et l'argent n'engendre point l'argent ; sans les richesses réelles, les richesses pécuniaires seraient des richesses stériles et inutiles »³⁷.

En ce sens, la physiocratie est aux antipodes des caméralistes, car au lieu de faire des finances étatiques le but du gouvernement, ils considèrent le système fiscal comme un moyen de garantir le véritable objet du gouvernement : la subsistance ainsi que le bien-

³⁵ Notre traduction. *Ibid.*

³⁶ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 243 et suiv.

³⁷ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 146.

être du peuple qui dépend de l'agriculture et d'une économie de l'équilibre, cyclique, au lieu d'être une économie de la croissance. Voilà pourquoi Quesnay écrit qu'« [u]ne nation ne subsiste que par une consommation et une reproduction perpétuelle ; les richesses qui entretiennent l'existence d'une nation ne consistent que dans la reproduction perpétuelle »³⁸. L'argent est sans aucun doute important, mais son utilité est de faciliter l'échange des véritables richesses entre les êtres humains³⁹.

La différence entre les républiques commerçantes (comme la Hollande ou l'Angleterre) et les royaumes agricoles réside dans la fin qu'ils donnent à leur économie politique. Ainsi, là où les nations commerçantes pénètrent partout « visant toujours finalement vers l'argent que le commerce lui-même apporte », les nations agricoles quant à elles

ont un autre point de vue, plus utile pour elles et plus étendu ; elles ne doivent tendre qu'à la plus grande reproduction possible pour accroître et perpétuer les richesses propres à la *jouissance des hommes ; l'argent n'est pour elles qu'une petite richesse intermédiaire qui disparaîtrait en un moment sans la reproduction*⁴⁰.

Les rois de France et leurs ministres ont oublié la nature représentative de l'argent et la fin ultime de la vraie économie, à savoir de satisfaire les besoins humains. Ainsi, ils ont fait de l'argent le but de la politique et de l'économie. Mais, comme ils ne disposaient pas d'argent, ils se sont vus dans l'obligation d'en emprunter à ceux qui en avaient, en déclenchant une logique de servitude volontaire qui a conduit à la création d'institutions étatiques contrôlées par les crédateurs du roi et à l'éclatement de la guerre de tous contre tous au sein de la société. Cette guerre on la voit à l'intérieur de la France sous la forme de la police et des contrôleurs fiscaux ; au niveau interétatique entre les pays européens sous celle de la balance commerciale ; et enfin entre les nations européennes et les peuples extra-européens sous la forme de guerres coloniales qui visent l'imposition de monopoles commerciaux. Quesnay et Mirabeau s'attèlent en conséquence à mettre en lumière le caractère destructeur de la dette publique.

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

³⁹ « [L]'argent, comme richesse virtuelle, est d'un grand secours parmi les hommes pour se procurer plus facilement l'usage des richesses réelles et pour établir entre ces richesses la mesure de leur valeur réciproque par la valeur adoptée de cette richesse virtuelle, de façon qu'il suffit dans l'ordre de communication de richesses établi entre les hommes d'être pourvu de cette richesse pour pouvoir partout se procurer toutes les autres et son usage peut toujours suffire à tout par la circulation sans consommation ni reproduction, à la différence des richesses qui ne sont d'usage que par la consommation et qui ne se perpétuent que par la consommation ». *Ibid.*, p. 146.

⁴⁰ [Souligné par nous, *ndlr*]. François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 78.

5.2. La dette du souverain et la capture de sa puissance par les financiers

« Mais c'est par là même qu'on enchaîne la volonté du prince, qui devenue une fois règle arbitraire, ne dépend plus de lui, ni de ses agents immédiats, mais seulement de l'immense annelure que forme l'essaim innombrable de vermineux qui naissent et croissent sur le fumier de la déprédation »⁴¹.

D'après P. Andersson, la Guerre de Cent Ans qui a eu lieu au XV^{ème} siècle légua à l'État français la création d'une armée professionnelle qui n'existait pas auparavant et la libère des contraintes fiscales propres à la société féodale⁴². Cette nouvelle institution a joué un rôle fondamental dans le processus de centralisation de la France⁴³ et conduit à la multiplication des impôts⁴⁴. Ce processus fut atteint à travers la diminution progressive de l'activité représentative des États Généraux dans la prise de décisions fiscales concernant désormais exclusivement le roi et ses ministres⁴⁵. Malgré la perte de l'autonomie des villes, la noblesse ne s'est pas révoltée contre les mesures d'unification du royaume, car grâce à sa nouvelle immunité fiscale, cette classe est parvenue à faire d'énormes bénéfices : « tout au long du XVII^{ème} siècle la noblesse – deux pour cent de la population – s'appropriait vingt à trente pour cent de la totalité du revenu national »⁴⁶. Les privilèges fiscaux ont ainsi opéré comme un mécanisme du pouvoir pour pacifier les divergences régionales, privilèges qui ont conduit à laisser tout le poids des tributs reposer

⁴¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 235.

⁴² Sous le gouvernement de Louis XIV, « [o]n créa une force de police permanente pour maintenir l'ordre et réprimer les révoltes à Paris (1667), et on étendit finalement ce système à toute la France (1698-1699) » Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, vol. I, Paris, François Maspero, 1978, trad. de Dominique NIEMETZ, p. 107.

⁴³ Il s'agit du processus de centralisation des pouvoirs militaires chez le roi, pouvoirs qui auparavant étaient exercés par les nobles dans leurs terroirs. À l'époque de Louis XVI, la haute noblesse se voit contrainte de quitter ses terres pour aller habiter à Versailles avec le Roi. *Ibid.*, p. 100 et suiv.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 98 et suiv.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 94-95. La concentration du pouvoir fiscal, et politique, dans la personne du souverain fait partie du processus de centralisation et d'homogénéisation de l'État français. Andersson explique qu'avec Louis XIV, « les états provinciaux ne purent plus discuter ou marchander les impôts : des exigences fiscales précises étant imposées par la monarchie, ils furent contraints de les accepter. Il fut mis un frein à l'autonomie des bonnes villes, les mairies furent mises au pas et on y installa des garnisons. [...] La grande noblesse fut contrainte de résider à Versailles dès que le nouveau palais fut achevé (1682) et elle vit ainsi échapper toute seigneurie réelle sur ses domaines » *Ibid.*, p. 105-106. En 1439 la monarchie décréta la *taille* royale pour lever une armée militaire permanente, premier impôt national dont les nobles, le clergé et quelques villes du royaume étaient exemptés. *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 106.

sur les pauvres⁴⁷. De plus en raison de ses privilèges fiscaux, la noblesse, initialement rattachée au sol, commence peu à peu à s'écarter de ses origines agricoles⁴⁸.

Les dépenses dans l'économie de guerre ont été si importantes que K. Pomeranz qualifie les politiques fiscales des états européens de la première modernité de « fiscalité militaire »⁴⁹. Ils empruntaient en effet de l'argent pour soutenir des guerres se déroulant en différents endroits du globe : d'un côté, il y avait les guerres qui ont lieu à l'intérieur des frontières européennes et, de l'autre, celles coloniales dont le but était de tracer les routes commerciales et de s'approprier les ressources des territoires extra-européens. Les deux catégories sont financées par les ressources du menu peuple. L'extorsion fiscale a produit une vague de soulèvements populaires, qui ont été réprimés par les troupes royales⁵⁰. Selon P. Andersson, ces soulèvements « coïncidèrent avec de mauvaises récoltes en 1647, 1649 et 1651 »⁵¹. L'intérêt de la théorie physiocrate de l'impôt pour une compréhension critique des mécanismes de domination de la terre et de la population se trouve dans la manière dont elle met en lumière le lien de causalité existant entre la destruction de l'agriculture qui nourrit le peuple, les politiques fiscales et l'endettement du souverain.

D'après Quesnay, le crédit public ne constitue pas une véritable solution aux problèmes du souverain. Il s'agit à l'inverse d'un mécanisme de pouvoir employé par des groupes privés qui détruisent la puissance souveraine. Les maximes XXVIII, XXIX et XXX des *Maximes générales* évoquent ce problème et résument de manière éclairante la position du physiocrate. Quesnay y explique qu'il convient :

XXVIII : Que l'administration des finances, soit dans la perception d'impôts, soit dans les dépenses du gouvernement, n'occasionne pas de fortunes pécuniaires qui dérobent une partie des revenus à la circulation, à la distribution et à la reproduction.

XXIX : Qu'on n'espère de ressources pour les besoins extraordinaires d'un État que de la prospérité de la nation et non du crédit des financiers.

⁴⁷ « On peut voir clairement dans le cas de la France à quel point, au niveau local, la transformation des redevances et le développement de l'agriculture monétarisée furent compensés par la récupération au niveau central des surplus produits par la paysannerie » *Ibid.*, p. 102-103.

⁴⁸ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

⁴⁹ Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., chap. 4.

⁵⁰ « Il y eut des émeutes à Dijon, Aix et Poitiers en 1630 ; des jacqueries dans les campagnes de l'Angoumois, de la Saintonge, du Poitou, de Périgord et de la Guyenne en 1636-1637 ; une grande révolte plébéienne et paysanne en Normandie en 1639 » Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 103.

⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

XXX : *Que l'État évite des emprunts qui forment des rentes financières*, qui le chargent de dettes dévorantes, et qui occasionnent un commerce ou trafic de finances, par l'entremise des papiers commerçables, où l'escompte augmente de plus en plus les fortunes pécuniaires stériles. Ces fortunes séparent la finance de l'agriculture, et privent les campagnes des richesses nécessaires pour l'amélioration des biens fonds et pour l'exploitation de la culture des terres⁵².

Les fermiers généraux ne sont pas les seuls à représenter un danger pour le souverain et son peuple, ce dernier doit en effet également éviter d'établir des rapports de dépendance vis-à-vis des commerçants. Malgré les différences entre les fermiers généraux et les commerçants, les deux catégories se rejoignent sur un point sensible : elles bâtissent leurs fortunes sur la misère des masses rurales, ce qui ne peut être réalisé qu'à travers l'assujettissement des souverains par le biais de ce puissant dispositif de pouvoir qu'est la dette⁵³. Les uns et les autres se constituent en créanciers du souverain, de telle sorte que lorsqu'il faut rembourser la dette, le souverain doit payer avec les impôts des contribuables, ces impôts ne retournent pourtant pas de nouveau vers la société, car ils ont été accaparés par des particuliers qui perturbent la circulation cyclique des richesses.

Ainsi, dans le *Dialogue sur le commerce*, Quesnay commence par demander aux gouvernements de ne pas confondre les commerçants d'une nation avec la nation elle-même, car ils n'ont pas les mêmes intérêts. La différence entre les intérêts des commerçants et ceux des nations sont si divergents que Quesnay va jusqu'à dire que ceux-

⁵² François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 337, maxime XXX.

⁵³ H. Lüthy explique qu'aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, en France, la principale différence entre les fermiers généraux et les commerçants (étroitement liés aux banques modernes) réside dans la manière dont ils s'insèrent dans la structure étatique. Alors que les fermiers généraux opèrent en effet au sein du régime, car ils font partie de la structure institutionnelle, les commerçants et les banquiers sont, pour leur part, en dehors de celui-ci. Ceci s'explique, en grande partie, par les conflits confessionnels qui ont eu lieu durant la première modernité en Europe. En termes sociologiques, les fermiers généraux ou financiers sont des catholiques, tandis que les commerçants et banquiers sont de protestants. Dans les deux cas, les institutions auxquelles ils adhèrent (la ferme générale ou le commerce-banquier) constituent un ascenseur social. « Dans le domaine du maniement professionnel de l'argent, résumé abstrait et précis des structures sociales, l'opposition est nette, formelle et indubitable : c'est celle [...] entre la Finance et la Banque. La finance, c'est le service financier du roi, et, par extension, des maisons princières et de la haute société royale ; la Banque, c'est le service financier du commerce international. [...] À la finance on parvient par l'office, qui marque l'entrée solennelle dans la société royale et qui a été le moyen d'ascension le plus prestigieux de toute la bourgeoisie d'Ancien Régime ; cette entrée, en principe, ne s'achète pas sans preuves de catholicité. La Banque, au contraire, est une profession libre et ouverte à tous, restée en dehors de toute l'organisation corporative de la société : s'établit banquier qui veut, à condition d'avoir un domicile [...], et du même coup il échappe à cette exigence de conformité religieuse qui [...] n'en restait pas moins gênante dans l'exercice de tout métier organisé par la loi. [...] Cet ascenseur social que la bourgeoisie catholique trouvait dans la Finance royale, et qui leur était interdit, ils [les protestants] en trouvaient l'équivalent dans la Banque internationale ». Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 774-775.

là constituent une république à part entière. Précisément, à l'origine de la logique funeste de l'endettement étatique, se trouve un quiproquo qui consiste à assimiler la richesse des commerçants à celle de la nation⁵⁴. Pourtant, selon Quesnay, il s'agit là de deux patrimoines bien différents et les créanciers du roi n'ont pas de doutes à cet égard, car « prêter n'est pas donner, ce n'est pas même contribuer aux besoins de l'État, et emprunter n'est pas une preuve de richesse et de puissance dans un État »⁵⁵.

De plus, les financiers et commerçants ne rendent pas de service au roi. Bien au contraire, en réalité, ils tirent leur puissance (c'est-à-dire leurs fortunes) de la terre et des dons qu'elle offre à la nation grâce au travailleurs ruraux qui sont ceux qui doivent payer les impôts qui servent à financer la dette publique et à soutenir les entreprises commerciales. Quesnay répond à ceux qui disent « que c'est au moins une ressource pour une nation que de pouvoir emprunter »⁵⁶, qu'ils doivent « aussi apercevoir que cette ressource ruineuse n'est que le crédit même de la nation qui provoque l'usure du prêteur »⁵⁷. L'explication se trouve dans le fait que

les nations paient tous les frais de l'échange de leurs productions par les produits mêmes de la terre, qui est la source unique de toutes les richesses et de toutes dépenses. Les richesses du commerce ne sont qu'un fonds de dépenses qui disparaîtrait en un moment sans la reproduction annuelle de la terre. Si dans leur distribution on perd de vue leur source, la politique s'embrouille et devient funeste aux nations⁵⁸.

On pourrait rétorquer que le commerçant paie « par les contributions sa part de la dette publique »⁵⁹, mais ce serait une erreur, « car les contributions qu'ils paient sont des augmentations de frais de commerce qui retombent sur la nation »⁶⁰.

Afin d'illustrer ce point, et contrairement à ce que disent la plupart des interprètes de la physiocratie, Quesnay prend le cas de l'Angleterre non dans le but d'en faire un modèle à suivre pour la France, mais afin de montrer l'erreur dans laquelle ce pays est tombé. Selon Quesnay :

Sous ce point de vue, il vous est facile de distinguer le patrimoine territorial de la nation anglaise d'avec celui de sa république commerçante. [...] Si c'est ainsi que le commerce

⁵⁴ « On croit alors que c'est la nation qui doit à la nation, et que c'est la nation qui payera la nation ; mais ce verbiage ne peut pas vous cacher qu'il y a ici deux nations, dont l'une doit payer l'autre. Quand la première emprunte, elle se met peu en peine si les prêteurs sont du pays ou non ; cela lui est bien égal aussi quand il faut les payer » François QUESNAY, « Du commerce, premier dialogue entre M.H. et M.N. », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 460.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

maritime vous paraît enrichir la nation anglaise, vous oubliez la véritable source des richesses qui la rend solvable et sur laquelle elle a établi son crédit et ses emprunts, et sans laquelle la marine commerçante n'aurait pas fait triompher la marine militaire⁶¹.

L'Angleterre n'est pas devenue riche grâce aux commerçants, au contraire ceux-ci se sont enrichis en s'appropriant des ressources anglaises, parmi lesquelles figure la marine militaire. Le physiocrate peut ainsi conclure que « la nation anglaise doit bien s'apercevoir que le commerce maritime, qui est son créancier, n'est pas son débiteur à lui-même »⁶².

Chez Quesnay, la dette publique n'est pas seulement un remède qui fait en réalité empirer la maladie, mais est la cause première d'un système prédateur qui détruit la puissance souveraine fondée sur le bien-être du peuple. À cet égard, P. Andersson explique qu'à partir du XVI^{ème} siècle, avec la transformation de l'État féodal et l'instauration d'un État bureaucratique et centralisé, on a commencé à accorder des privilèges fiscaux aux fermiers généraux (privilèges sur lesquels ils se faisaient de l'argent en les mettant en bail) et à produire des fortunes insolites pour les banquiers⁶³. Désormais, tout le poids de l'appareil institutionnel commence à peser sur les pauvres⁶⁴, à travers ses politiques fiscales l'État a en effet « entrepris de s'engraisser sans pitié sur les masses rurales et urbaines »⁶⁵. Dans une trentaine d'années, l'exaction de l'excédent paysan par le biais de l'impôt a en effet augmenté de manière spectaculaire : « [e]n 1610, les agents fiscaux de l'État tirèrent de la taille dix-sept millions de livres. En 1644, ils collectèrent quarante-quatre millions de livres. L'ensemble des impôts quadrupla dans les dix années qui suivirent 1630 »⁶⁶. La théorie de l'impôt rédigée par Quesnay et Mirabeau constitue un effort pour mettre en évidence les erreurs conceptuelles, politiques et économiques dans lesquelles les monarchies modernes européennes se sont laissées entraîner. Selon eux, les nouvelles institutions créées par les ministres du roi dans l'objectif de trouver de l'argent comptant, à savoir la ferme générale et la vente de charges, sont par essence des mécanismes d'appropriation de la puissance souveraine qui détruisent aussi bien au peuple qu'au roi.

⁶¹ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

⁶² [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

⁶³ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, *op. cit.*, p. 101-102.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 102-103.

5.3. La Ferme générale ou l'appropriation de la puissance souveraine par les fortunes privées

Dans le cinquième entretien de *Théorie de l'impôt*, Mirabeau développe l'hypothèse selon laquelle la ferme générale est à la base de l'appropriation de la puissance souveraine et de son détournement de l'intérêt public vers celui privé. Décrite par l'auteur comme une « véritable forme meurtrière »⁶⁷, la ferme générale est à la base de l'approfondissement de la crise fiscale du royaume, de la destruction de l'agriculture et de la misère du peuple. Dans cet ouvrage publié en 1760 et qui a conduit à l'emprisonnement de Mirabeau à Vincennes, le physiocrate affirme qu'après s'être déchargé de la fonction fiscale pour la rendre aux groupes privés, l'État a ainsi engendré le désordre au sein de la société. Mirabeau et Quesnay considèrent en effet qu'à travers le nouveau système fiscal, tout d'abord, les conduites criminelles ont été érigées en loi, car la démarche consistant à priver le peuple du strict nécessaire a été soutenue par l'État ainsi que par des lois qui encouragèrent la corruption. Ensuite, le gouvernement a instauré la guerre de tous contre tous, car afin de satisfaire la soif d'argent des percepteurs de l'impôt, la militarisation du territoire est devenue nécessaire⁶⁸. Enfin, les lois de chaque région, jadis déterminées par les besoins et caractéristiques des différentes zones géographiques, ont commencé à être homogénéisées en faisant abstraction de l'ordre naturel. Ainsi, dans sa *Théorie de l'impôt*, Mirabeau commença par établir une distinction entre, d'un côté, la ferme agricole qui faisait partie de l'ordre naturel et, de l'autre, la ferme générale qui était *contra natura* et constituait une institution criminelle.

La ferme agricole accorde des profits à tous ceux qui y prennent part, à savoir au champ « puisqu'il est labouré et fertilisé » ; à l'atelier « parce qu'il est mis en œuvre » ; au fermier et au propriétaire du champ qui partagent les produits de la terre « déduction faite de la dépense et de la rétribution de l'exploitation » nécessaires pour garantir la reproduction du prochain cycle⁶⁹. Mirabeau différencie trois types de fermes agricoles. La première est celle qui correspond aux petits fermiers ou métayers qui prennent en bail un champ, les animaux et les outils nécessaires pour cultiver le territoire en échange de quoi ils offrent une partie du produit au propriétaire. Le deuxième type de ferme est celle où le fermier prend en bail un champ qu'il travaille, mais où c'est lui qui apporte les animaux et les outils pour le cultiver en échange de quoi il donne au propriétaire du terrain

⁶⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 283.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 282.

la partie correspondante du produit agricole. Enfin, le troisième type de ferme se différencie des deux autres dans la manière d'effectuer le paiement du bail au propriétaire. Alors que dans les deux premiers types de fermes agricoles, celui-ci est effectué en espèces, dans le troisième, le paiement au propriétaire est effectué sous la forme d'argent, ce qui signifie que le fermier doit non seulement cultiver le champ, mais également endosser le rôle de premier commerçant du produit de son travail⁷⁰. Une telle typologie s'avère intéressante car elle montre bien que selon Mirabeau, les rapports existants entre les classes sociales ne sont pas nécessairement monétarisés, mais peuvent s'effectuer de manière directe sous la forme d'un échange de produits qui ont la valeur d'un usage concret.

De son côté, la ferme générale est une compagnie constituée par des particuliers avec l'autorisation du souverain⁷¹. À travers celle-ci le gouvernement donne en bail à une compagnie privée la perception des impôts, celle-ci touche un pourcentage en guise de rétribution, en échange de quoi elle avance au roi un crédit avec des intérêts qui font la fortune des fermiers⁷². Cette institution de nature fiscale, aussi appelée « ferme publique », s'est développée à partir du XVI^{ème} siècle en France et a été complètement instaurée durant le règne de Louis XIV sous le ministère de Colbert (ministre dont la famille faisait partie d'une élite de négociants qui s'était lancée au début du XVII^{ème} siècle dans le secteur financier⁷³) en tant que moyen de financer les guerres étatiques. La ferme générale a fini par constituer une nouvelle oligarchie « plus ou moins héréditaire » au sein de l'administration publique⁷⁴.

À l'époque, on appelait les membres de la compagnie les « fermiers généraux » ou les « financiers »⁷⁵. Toutefois, ainsi que l'expliquent les historiens H. Lüthy et Y. Durand,

⁷⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁷¹ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Hachette, 1976, p. 13.

⁷² *Ibid.*, p. 67-88. Selon H. Lüthy, « la part prélevée par les “financiers” directement sur les ressources du roi avant que celles-ci ne rentrent au trésor, est couramment évaluée à 30-35 millions par an sous le règne de Louis XV » Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

⁷³ À cet égard voir : Daniel DESSERT, Jean-Louis JOURNET, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 30, n° 6, 1975, p. 1304. Dessert et Journet expliquent qu'avant la montée au pouvoir de Colbert, plusieurs membres de sa famille « touchent [...] aux plus grands manieurs d'argent de son époque, les fermiers des Gabelles » » *Ibid.*, p. 1303-1304.

⁷⁴ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

⁷⁵ En dépit du fait que les fermiers généraux entretenaient des rapports importants avec les banquiers et que l'histoire des uns ne peut pas être comprise sans prendre en compte celle des autres. Ce n'est qu'à partir du XIX^{ème} siècle que le terme « financier » est employé afin de désigner « l'usure, la banque, le commerce des valeurs immobilières, le placement des fonds d'État ». Tout d'abord, les fermiers sont attachés à la branche fiscale, tandis que les banquiers tirent leur origine de la branche commerciale. Ensuite, alors que

il ne faut pas confondre les financiers avec les banquiers. Ces deux groupes se différencient de par leur rapport avec le roi et avec la structure étatique, ainsi que par leurs origines sociologiques. Au XVIII^{ème} siècle, « être financier c'est prendre à ferme les revenus du roi »⁷⁶, de telle sorte que les financiers ont des fonctions étatiques sans pour autant être des officiers (une caractéristique qui les différencie, par exemple, des membres de la branche judiciaire). De plus, cette institution est composée, avant tout, par des catholiques et est fortement reliée au roi et aux ministres. De son côté, la banque est, à ses origines, rattachée à la branche commerciale ; elle est constituée, en grande partie, par des protestants qui à cause des querelles confessionnelles n'entretiennent pas le même rapport avec le royaume. En ce sens, la ferme et la banque sont toutes deux des institutions à l'origine de l'endettement de l'État⁷⁷, mais les fermiers tirent directement tous leurs bénéfices de la gestion publique. Toutefois et malgré les guerres de religion qui accablent les peuples en Europe, les fermiers et les banquiers entretiennent d'excellentes relations car ils ont des intérêts économiques en commun⁷⁸.

En dépit du fait que les financiers sont les premiers intéressés par l'institution de la ferme générale qui leur apporte d'énormes profits, il existe un grand nombre de personnes qui y sont liées sans pour autant être officiellement considérées comme des partenaires de l'institution⁷⁹. La ferme était en effet financée par d'autres particuliers qui, à travers ce que l'on appelait des « croupes », c'est-à-dire une portion secrète d'intérêts dans la ferme⁸⁰, par le biais des pensions, les fermiers généraux « complétaient les fonds d'avance par l'emprunt »⁸¹ et constituaient des associations « en participation des bénéfices, risques et périls communs dans sa place de fermier général »⁸². De même, les ministres du roi avaient tout intérêt à veiller à préserver la Ferme, car, sous Colbert, a été institué le paiement, par les fermiers, d'une commission au contrôleur général et aux

les fermiers sont des catholiques, les banquiers en France sont avant tout d'origine protestante. Pourtant, ainsi que l'explique H. Lüthy, la violence qui caractérisait le rapport entre ces deux versants du christianisme au niveau du menu peuple n'a pas touché les rapports entre ces deux groupes au niveau des élites, car ils étaient rassemblés par les mêmes intérêts économiques. Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 13-14, 277-294 ; Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit.

⁷⁶ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 13.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁸ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit.

⁷⁹ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 22.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

ministres. Non seulement les fermiers généraux auxquels la couronne empruntait de l'argent recevaient en effet d'importants bénéfices grâce à leur participation dans les entreprises dirigées par l'État, mais les ministres se sont eux aussi enrichis rapidement. À cet égard, P. Sagnac explique que sous le ministère de Colbert, l'on a institué en règle des récompenses aux ministres du roi qui devaient être payés par les particuliers privilégiés. Par exemple, tous les six ans, au moment du renouvellement du bail des Fermes générales, il fallait payer au contrôleur 300000 livres. C'est ainsi, conclut Sagnac, que « s'enrichissaient les ministres qui, outre leurs appointements très élevés, comme secrétaires d'État, ministres d'État, membres des conseils, gratifications supplémentaires du roi, prélevaient de fortes commissions, licites ou non, sur les finances à l'occasion de toutes les opérations fiscales »⁸³.

L'entreprise des fermiers ne comptait pas exclusivement sur le soutien du souverain et de ses ministres, l'Église catholique est également devenue son alliée. Jusqu'au XVII^{ème} siècle, l'Église avait en effet critiqué avec véhémence le prêt à intérêt, qu'elle jugeait injuste et considérait comme une dénaturalisation de l'argent. L'intérêt, dans la tradition théologique, est une usure et un péché contre nature, car d'après Aristote l'argent ne peut pas créer de l'argent – « puisque l'argent est mesure et moyen d'échange et n'est pas lui-même productif »⁸⁴. Pourtant, à partir du XVIII^{ème} siècle, comme l'attestent les *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers sur les Etats*, cette institution chrétienne admet l'affermage des impôts indirects⁸⁵. Ici, la profession du fermier est représentée comme nécessaire et l'on reconnaît explicitement « qu'on peut s'enrichir légitimement dans ces fermes du Roi » à condition de ne pas le faire de manière excessive ou illicite⁸⁶. Le prêt à intérêt est condamné par les commerçants, alors qu'il est présenté comme légitime par les fermiers généraux sous le prétexte qu'ils prêtent un service au prince⁸⁷.

Les physiocrates s'écartent de la position officielle et formulent une critique radicale à l'encontre de la ferme générale, qu'ils voient comme une véritable « forme meurtrière ». Ainsi, Quesnay écrit dans « Hommes », un article qui est resté inédit jusqu'à 1908 à cause de la censure étatique et la trahison de Dupont de Nemours par rapport à Quesnay, que

⁸³ Philippe SAGNAC, « Le crédit de l'État et les banquiers à la fin du XVII^e et au commencement du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 10, n° 4, 1908, p. 266.

⁸⁴ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 172.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 175.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 175-176.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 177.

« les agioteurs, financiers ou traitants ne s'enrichissent qu'au dépens du peuple »⁸⁸. À la suite du fondateur de la physiocratie, Mirabeau décrit les financiers comme des « vampires universels »⁸⁹ qui se nourrissent sans arrêt du sang du peuple et qui offrent des sacrifices à leur dieu Moloch⁹⁰, en détruisant de cette manière la véritable puissance souveraine, qui est basée sur l'autonomie économique, voire agricole, du peuple. Mirabeau décrit les financiers à la manière des « ouvriers ennemis, inquiets et avides, qui sous le prétexte spécieux de donner des forces à l'État en paraissant grossir votre trésor, ont fouillé d'une main impie jusque dans les entrailles de vos sujets »⁹¹. Contre la position officielle de l'Église, les physiocrates condamnent toutes les fortunes privées qui se forment à partir de l'exaction des richesses du royaume et qui interrompent le cycle perpétuel que celles-ci devraient avoir. Peu importe que la spoliation soit pratiquée par les commerçants non-catholiques (à l'époque nombre de protestants exerçaient cette profession) ou par les fermiers généraux catholiques, car en fin de compte, les uns comme les autres tirent profit du même dispositif néfaste de pouvoir, à savoir de la dette publique. La ferme générale conserve un lien étroit avec un autre mécanisme qui a été si ce n'est institué, tout du moins renforcé à partir du XVII^{ème} siècle, à savoir la vente des postes publics. Cette pratique est également critiquée par Quesnay et Mirabeau.

5.3.1. La vente de charges publiques et l'appropriation de l'appareil judiciaire

Ainsi que l'explique l'historien britannique P. Anderson, la vente des postes au sein de l'État en tant que mécanisme visant à procurer des revenus au trésor royal existe en France depuis le XV^{ème} siècle. En 1604, avec la « paulette », il est désormais possible de transmettre en héritage ces postes en échange d'un paiement déterminé. À partir de 1614, leur vente augmente à tel point qu'en 1620, 38% des revenus royaux proviennent de cette

⁸⁸ François QUESNAY, « Hommes », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908, p. 87, 75 et suiv.

⁸⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 100, 285. Notons que dans la littérature chrétienne ancienne, les vampires sont conçus comme des monstres contre nature « qui se nourrissent du sang des autres, contrairement au Christ, qui fait don de sa chair et de son sang pour rendre la vie aux autres » Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, op. cit., p. 63.

⁹⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 85. Dans les références bibliques et pour les démonologues du XVI^{ème} siècle, Moloch est un démon auquel les Cananéens sacrifiaient leurs enfants.

⁹¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 149.

source⁹². Cette pratique s'effectue dans deux branches différentes mais qui conservent, toutefois, des rapports étroits : la fiscalité et l'appareil judiciaire. Tout cela engendre un cercle vicieux qui, selon P. Anderson, consiste dans le fait que l'État s'endette avec des particuliers, qui ont précédemment acheté des postes au sein de l'État dans la branche fiscale. « Ce cercle vicieux d'improvisations financières augmenta inévitablement la confusion et la corruption »⁹³.

La formation de l'État moderne français est marquée par la naissance de nouvelles oligarchies plus ou moins héréditaires. À côté de la noblesse traditionnelle et afin de trouver des moyens de financement, le roi accorde le statut de nobles à un groupe de privilégiés qui prennent en charge la fonction administrative et judiciaire⁹⁴. Une fois cette pratique instituée, les nouveaux fonctionnaires qui constituent ce que l'on a appelé la « noblesse de robe » (par opposition à la « noblesse d'épée »⁹⁵) transmettent les charges de la judicature par vente ou succession⁹⁶. Se produit ainsi un véritable commerce d'argent dans le cadre duquel la bourgeoisie émergente investit pour accroître ses richesses. La vente de charges, qui s'est intensifiée à partir du XVII^{ème} siècle, a « était un investissement si profitable que les capitaux étaient perpétuellement détournés [...] vers une collusion usuraire avec l'État absolutiste »⁹⁷. Dès lors, on a développé un commerce d'argent dont les ressources étatiques constituaient l'objet à marchander. Désormais, la justice et la finance étatiques deviennent le lieu au sein duquel se créent deux nouvelles oligarchies différentes mais tout autant respectées et qui entretiennent des rapports les unes avec les autres afin de tirer le meilleur profit de l'État. De même que de nos jours, avoir un poste au sein de la structure étatique, à cette époque, devient un véritable négoce qui rapporte d'excellents profits : « Sinécures et honoraires, fermes et prêts, honneurs et bons : tout cela retira de la production les richesses des bourgeois. L'acquisition de titres

⁹² « Pour financer l'effort de guerre, on inventa une multitude d'offices à vendre, des titres furent mis aux enchères, emprunts forcés et rentes publiques se multiplièrent, les valeurs monétaires furent manipulées, et pour la première fois, fut imposé une capitation à laquelle la noblesse elle-même ne put échapper. L'inflation, la faim et la dépopulations ravagèrent les campagnes » Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 110.

⁹³ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁴ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

⁹⁵ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 100.

⁹⁶ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

⁹⁷ Perry ANDERSON, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New York, Verso, 1979, p. 102.

de noblesse et l'immunité fiscale devinrent les buts normaux des entreprises des roturiers »⁹⁸.

Mirabeau décrit et dénonce le processus de bureaucratisation qui commence à se produire à partir du XVI^{ème} siècle en France et qu'il considère comme le tragique résultat d'un détournement des principes de l'économie politique, à savoir que l'impôt doit être un tribut et non constituer une spoliation et qu'il doit veiller à préserver les cycles reproductifs de la société et donc de la terre, en introduisant des tiers dans les rapports entre le souverain et son peuple. La quête insatiable de cette fausse richesse qu'est l'argent a conduit les nations modernes à « parler le langage de la corruption »⁹⁹. Avec l'avènement de l'État moderne,

[o]n épuise les emprunts : on arrête le cours de la circulation par l'interception de la rétribution et des émoluments : on vomit des créations de charges, des privilèges de toute espèce ; on engage en un mot, l'État, les sujets, le prince, la subsistance, la terre, l'air, l'eau, le feu, les redevances, les pactes, la foi, la loi, les mœurs, l'honneur : on est prêt à tout à qui fait luire l'espoir de quelques avances¹⁰⁰.

Mirabeau critique l'introduction de la logique mercantiliste au sein de l'État. Selon l'ordre naturel, le fait d'occuper une position au sein de l'État confère une dignité spéciale, car ce faisant on rend un service public, mais un tel service ne doit pas pour autant donner lieu à un salaire qui concède des profits particuliers, car cela engendrerait la déprédation des fonds publics. Certes, lorsqu'un citoyen prête un service à l'État, celui-ci doit lui assurer un paiement, car « l'État a besoin d'une multitude de services mécaniques, et les ouvriers ont besoin de subsistance »¹⁰¹. Toutefois, celui-ci ne doit pas constituer un gain ou une récompense, mais « seulement [être accordé à titre de] subsistance et dédommagement »¹⁰². La seule récompense doit être la satisfaction morale, sous la forme, par exemple, de l'honneur¹⁰³. S'il en est ainsi, c'est que la subsistance ou le salaire des fonctionnaires est « fourni par l'universalité des sujets, puisqu'elle est employée au service de tous »¹⁰⁴. Or, par « universalité », nous ne devons pas entendre la totalité des membres de la société. Nous l'avons vu, à l'instar de Quesnay, Mirabeau soutient l'impôt unique et direct, qui doit être payé exclusivement par la classe des propriétaires. La vente de charges et la logique qui fait des postes publics un moyen

⁹⁸ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 102.

⁹⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 83.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰² *Ibid.*, p. 30.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 45.

d'acquérir des profits s'avèrent néfastes, car seul l'intérêt privé en tire bénéfice au détriment des finances publiques qu'elles détruisent, ce qui conduit fatalement aussi bien à la pauvreté matérielle qu'à la pauvreté morale du royaume¹⁰⁵.

En ce qui concerne la production de la pauvreté matérielle, Mirabeau déclare qu'à travers ces politiques injustes, l'on perd de vue « la nature des choses, on arrache, au contraire, aux peuples la subsistance pour la livrer à la rapine »¹⁰⁶. Et par rapport à la destruction de l'ordre moral, la vente de charges fait de la corruption la loi en faisant passer pour naturels des vices qui en réalité sont produits par la mauvaise organisation du politique : « Dès lors, [...] admission volontaire de l'injustice et de la rapacité dans tous les cœurs, apothéose de ces vices destructeurs, supposés désormais inhérents à la substance humaine, et mobiles éternels de toutes les actions des hommes pour lesquels la vertu ne fut jamais qu'un masque »¹⁰⁷. Enfin, ces mesures qui semblent bénéficier au souverain, ne servent en réalité qu'à détruire sa puissance, car le peuple commence à se méfier de ses gouvernants. Comme le dit en effet Mirabeau, là où les charges publiques deviennent une source d'enrichissement, les fonctionnaires publics ne sont pas perçus avec respect, mais au contraire considérés comme des « brigands civilisés, empressés à se partager ses dépouilles »¹⁰⁸. Il se produit ainsi la « scission et [le] démembrement interne de la société, [la] rébellion cachée »¹⁰⁹. Un tel clivage a comme cause les mauvaises politiques gouvernementales, notamment la multiplication illégitime des impôts.

5.3.2. La multiplication des impôts et l'impôt indirect à l'origine du dérèglement

En partant du postulat que « l'impôt ne doit être pris que sur le revenu des terres »¹¹⁰ dans un royaume agricole, car seule la terre produit des richesses, Quesnay s'attache à dénoncer l'erreur des propriétaires fonciers qui refusent de payer l'impôt¹¹¹. D'après lui, l'avidité insatiable de cette classe l'a amenée à croire qu'il était de son intérêt de ne payer directement à l'État qu'une partie du revenu tiré de ses terres, et que les autres frais

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 36, 40.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁰ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 704.

¹¹¹ À juste titre, H. Lüthy précise que cette classe ne doit surtout pas être confondue avec celle productrice des cultivateurs. Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit.

publics devaient être payés par les autres classes à travers la création des impôts à la consommation ou aux personnes¹¹². Ces privilèges sont décrits par Mirabeau comme le résultat de « l'erreur des temps et l'ignorance des principes »¹¹³, ils vont à l'encontre de l'ordre naturel selon lequel « il n'est aucun privilège admissible vis-à-vis du service public »¹¹⁴.

Le refus de payer l'impôt de manière directe et unique de la part des propriétaires conduit à la multiplication des impôts qui doivent désormais être payés par le reste de la population¹¹⁵. Parmi les impôts indirects, Quesnay recense la taille personnelle, la capitation, la corvée, les taxes sur les loyers des maisons, celles sur les rentes pécuniaires, sur les denrées et marchandises, les taxes « aux entrées, aux sorties, aux péages, aux douanes, ou sur les navigations et charrois du commerce intérieur et extérieur, ou sur la circulation de l'argent dans les achats et dans les ventes de toute espèce »¹¹⁶, parmi lesquelles Quesnay mentionne la vente d'offices et les privilèges de commerce exclusif.

La multiplication des impôts implique un gaspillage des ressources étatiques, car « si on lève les impôts de toutes manières, ils n'en deviennent que plus onéreux par les frais de la perception »¹¹⁷. L'impôt indirect nécessite non seulement davantage de moyens de la part de l'État, mais également l'engagement d'un « grand nombre d'hommes dispersés par tout le royaume [...] qui n'établissent leurs gains et leur fortune que sur les subsides de l'État et sur les vexations furtives qu'ils exercent sur le peuple »¹¹⁸. Cette force

¹¹² « [L]es nobles et le clergé ont réclamé des franchises et des immunités sans bornes, qu'ils ont prétendu être attachées à leurs biens et à leur état » François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 704.

¹¹³ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 27-28.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 28. En ce qui concerne les privilèges fiscaux accordés à l'Église, Mirabeau dit que « [l]e culte est une charge première du public » (*Ibid.*), en ce sens, il est justifié selon Mirabeau que le clergé reçoive des moyens pour entretenir sa fonction, notamment à travers la dîme. Pourtant, lorsque l'Église dépasse ses dépenses dans des biens qui ne sont pas nécessaires à l'accomplissement de sa fonction publique, elle doit contribuer aux charges publiques en qualité de simple propriétaire : « [S]i les ecclésiastiques possèdent des biens dans l'État, autres que ce qui est attribué à l'entretien du culte par la loi primitive, c'est à titre de propriétaires rangés dans la classe que déterminait le genre de ces biens » *Ibid.*

¹¹⁵ « Les nobles et le clergé ont réclamé des franchises et des immunités sans bornes, qu'ils ont prétendu être attachées à leurs biens et à leur état. Les souverains ont pensé aussi qu'il convenait aussi d'accorder des exemptions totales à leurs officiers, et à tous ceux qui sont revêtus de charges ou d'emplois dans toutes les différentes parties de l'administration du gouvernement. Par ces arrangements les revenus du fisc se sont trouvés réduits à un état si modique, et les propriétaires présentaient tant d'oppositions à son augmentation directe, que les souverains ont eu recours à des impositions indirectes de divers genres, qui se sont étendues de plus en plus, à mesure que les revenus des nations diminuaient par les détériorations qui sont les suites inévitables de ces impositions mêmes » François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 704.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 154.

¹¹⁸ *Ibid.*

policière, institution d'origine moderne, « tourmente les citoyens [et] gêne le commerce »¹¹⁹.

Le système fiscal français est le signe du fait que le gouvernement a oublié la maxime suivant laquelle on ne doit pas diminuer le bien-être du menu peuple, car « PAUVRES PAYSANS, PAUVRE ROYAUME »¹²⁰. À l'encontre de l'idée moderne d'après laquelle tous les hommes doivent payer des impôts, car ils « participent tous à la protection de la puissance souveraine »¹²¹, Quesnay postule le principe selon lequel « le riche doit contribuer beaucoup plus que le pauvre et coûter beaucoup moins »¹²². L'idée quesnoysienne selon laquelle le travailleur ne doit pas payer l'impôt est fondée sur une raison anthropologique, à savoir que l'être humain, en raison de sa constitution physique, est un être qui a des besoins. En ce sens « il ne peut rien payer par lui-même » et « toute imposition mise sur les hommes, ou sur leurs consommations, serait nécessairement prise sur les richesses qui font subsister les hommes, et que la terre seule produit »¹²³. Rappelons-le, à la suite de Quesnay, Mirabeau considère que l'impôt ne peut porter que sur le bénéfice que la nature offre à l'humain, car seule la nature a la capacité de créer des richesses. En dépit du fait que le travail soit nécessaire pour produire ces richesses, voire des biens pour satisfaire les besoins humains, il n'en est pas la source, il serait donc injuste de l'imposer. C'est sur le produit net de l'agriculture que « l'État peut prélever sa portion, de manière qu'en ceci comme dans toutes les autres parties, tout ce qui est travail est nécessairement et indispensablement immune, et il n'y a que ce qui est don de la nature et bénéfice, qui puisse fournir à l'imposition »¹²⁴.

Enfin, Mirabeau estime que l'imposition sur tous les produits qui ont subi une transformation par l'industrie, est à l'origine d'un gaspillage et d'un système qui a renoncé à produire pour satisfaire les besoins humains. Si l'on impose en effet toutes les transformations du produit par l'industrie, les entrepreneurs n'essayeront pas de profiter le mieux possible des matières qu'ils utilisent. Mirabeau donne l'exemple des bœufs sacrifiés en Louisiane, qui étaient tués seulement pour la vente de leurs langues. Il regrette

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Majuscules dans l'original. François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 354, maxime XX.

¹²¹ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 704.

¹²² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 27.

¹²³ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 704.

¹²⁴ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 119.

que l'on n'utilise pas entièrement les animaux sacrifiés pour nourrir les personnes avec leur viande, afin de confectionner des couvertures de livres avec leur peau, ou pour leur donner d'autres usages dans le but de satisfaire les différents besoins de la vie¹²⁵.

Or, si l'on prend en compte le fait qu'à l'époque des physiocrates, les commerçants et les industriels commencent à amasser de grandes fortunes, la question qui s'impose est de savoir pourquoi les physiocrates prônent l'imposition des propriétaires fonciers et critiquent celle du commerce et de l'industrie. Pourquoi s'attachent-ils à faire reposer l'imposition sur une seule et même source, à savoir sur celle de la production agricole ? Alors que pour certains chercheurs, les physiocrates visaient à privilégier la classe des commerçants de l'avis d'autres, ils ne parvenaient tout simplement pas à expliquer les transformations historiques qui étaient en train d'avoir lieu¹²⁶. Dans les deux interprétations, l'on oublie que l'économie politique des physiocrates n'est pas descriptive mais prescriptive, qu'elle vise à montrer l'ordre naturel économique qui doit régir la société (agricole) et qui s'oppose à la direction prise par l'Europe depuis le XVI^e siècle¹²⁷ (où l'on commence à créer des sociétés fondées sur une économie commerciale coloniale et manufacturière). De la sorte, si Quesnay et Mirabeau affirment que la seule classe qui doit payer l'impôt est celle des propriétaires fonciers, c'est parce que dans le royaume agricole qu'ils appellent de leurs vœux, cette classe est la première à recevoir le produit net et, afin qu'elle ne s'approprie pas les biens qui ne lui appartiennent pas, elle doit payer l'impôt.

À cet égard, l'analyse que P. Christensen propose du *Tableau économique* s'avère intéressante. À l'opposé des interprétations qui y voient un modèle de type keynésien dans lequel les produits se divisent chaque fois en de plus petits achats de manière progressive, le politologue états-unien montre qu'il existe une redistribution du produit net grâce aux échanges entre toutes les classes qui assurent que « chaque secteur soit en possession des avances dont il a besoin pour l'année suivante »¹²⁸, de telle sorte que si au début du cycle, la classe des propriétaires en avait 600 millions et les classes de producteurs et stériles 300 millions, elles en auraient la même quantité à la fin de l'année

¹²⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹²⁶ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 21.

¹²⁷ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

¹²⁸ Notre traduction. Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw » ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991]*, op. cit., p. 275.

suivante pour recommencer le cycle¹²⁹. Une telle interprétation s'avère intéressante, car elle met en évidence le fait que la théorie physiocratique vise l'équilibre plutôt que la croissance illimitée. Cette hypothèse trouve son fondement dans la compréhension de la *phusis* en tant que perpétuelle régénération des matériaux qui ne peuvent se produire *ex nihilo*. De même, l'interprétation de Christensen a l'avantage de montrer que le *Tableau* « implique deux circulations, une circulation d'argent et une circulation et une distribution encore plus fondamentale qui est celle des produits physiques »¹³⁰. En dépit du fait que les produits physiques ont la caractéristique d'être consommés, tandis que l'argent continue, pour sa part, à circuler, ce qui est important ici, c'est que l'équivalence entre les deux flux soit entretenue tout au long du cycle économique. Ainsi, à aucun moment il n'y a d'accumulation du capital qui n'équivaldrait au bien échangé. En ce sens, le produit net des physiocrates n'équivaut pas à la plus-value capitaliste, dont la caractéristique est qu'elle vole une partie de la « marchandise » du travailleur, à savoir de sa force de travail.

Pourtant, Christensen ne prend pas en compte le paiement de l'impôt que, selon Quesnay, les propriétaires doivent verser à l'État et aux décimateurs. Lorsque l'on prend en compte cet élément, il devient clair que les propriétaires fonciers, en dépit du fait qu'ils ne travaillent pas pour obtenir leurs richesses et qu'en ce sens, ils volent en quelque sorte les travailleurs, ne gagnent pas plus que les autres classes. Si les propriétaires reçoivent en effet 600 millions correspondant au produit net cultivé acquis grâce aux fermiers, il ne faut pas oublier que ces propriétaires sont composés par l'État à qui l'impôt doit être payé et par le clergé qui lève la dîme. Ainsi, en employant un exemple similaire mais sur la base d'autres chiffres, Quesnay explique dans l'*Analyse du Tableau Économique* que les revenus des propriétaires peuvent équivaloir aux avances annuelles seulement si deux conditions se vérifient, à savoir

que la liberté du commerce soutient le débit des productions à un bon prix [...] ; [et que] le cultivateur n'ait à payer directement ou indirectement d'autres charges que le revenu ; dont une partie, par exemple les deux septièmes, doit former le revenu du souverain. Selon ces données, sur un revenu total de deux milliards, la part du souverain serait de 572 millions ;

¹²⁹ *Ibid.* Quesnay déclare dans le résumé de son *Tableau économique*, que : « Le total des cinq milliards dépensés d'abord entre la classe productive et la classe des propriétaires, étant dépensé annuellement dans un ordre régulier qui assure perpétuellement la même reproduction annuelle » ([souligné par nous, ndlr]. François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 63.)

¹³⁰ Notre traduction. Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw »* ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991], op. cit., p. 276.

celle des propriétaires serait de quatre septièmes ou un milliard 144 millions ; celle des décimateurs d'un septième ou 286 millions, l'impôt compris¹³¹.

Par conséquent, les possesseurs, l'un des trois copropriétaires, ne peuvent s'approprier tout le montant du produit net ; à leur tour, les autres copropriétaires doivent réinvestir l'impôt levé dans la société. En d'autres termes, et pour en revenir à l'exemple donné par Christensen afin d'expliquer le *Tableau*, les possesseurs ne sont pas les possesseurs du 600 (ce qui impliquerait que leur pouvoir d'achat est le double de celui des deux autres classes qui en possèdent 300 millions chacune). En réalité, ils ne peuvent bénéficier que d'une partie de ce montant.

Selon les physiocrates, le système politique, fondé sur l'endettement du souverain, qui a été créé par les ministres du roi afin d'augmenter les revenus étatiques, n'a pas atteint son objectif. Bien au contraire, la ferme générale et la vente de charges publiques n'ont fait que diminuer les richesses du Trésor et ce en dépit du fait que la population a été forcée d'augmenter ses contributions en étant contrainte à aller au-delà même de ses possibilités réelles, voire matérielles. Ce faisant, le rapport entre le peuple et le gouvernement a été perturbé et doit être modifié, car « toute méthode qui tendrait à y introduire des tiers, uniquement en vue de leur profit, doit-elle être abominable et prescrite »¹³².

Le recours désormais à des intermédiaires pour percevoir les impôts génère le désordre, car tout d'abord, du fait qu'il s'est endetté vis-à-vis de particuliers, le souverain perd son autonomie et statut pour devenir la marionnette de ses créanciers. Ensuite, en autorisant le paiement de la dette et de ses intérêts à travers la perception des impôts, l'objectif des impôts est modifié, car ceux-ci n'ont plus pour objectif d'assurer l'existence d'une puissance souveraine qui veille à la sécurité de la propriété des membres de la société, mais de garantir le profit de la propriété pécuniaire d'un petit groupe de privilégiés qui ne se préoccupent pas de réinvestir le montant des impôts dans le bon fonctionnement de la société. Enfin, ces transformations engendrent le chaos : les impôts commencent à être multipliés sans que soit prise en compte la limite matérielle de ceux-ci, c'est-à-dire leur *juste* mesure déterminée par l'augmentation matérielle, réelle, des véritables richesses ; la force s'impose afin d'obliger le peuple à contribuer au fisc. Une telle démarche fait croître le mécontentement au sein du peuple ; les richesses qui étaient

¹³¹ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 311-312.

¹³² Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 83.

auparavant réinvesties dans l'agriculture commencent désormais à être transférées dans des branches qui produisent un plus grand profit, à savoir le commerce et les manufactures ; et les campagnes commencent à se dépeupler, car, se voyant contraints de trouver des moyens de subsistance, les travailleurs sont obligés de se diriger vers les lieux qui renferment les commerces et manufactures¹³³. En d'autres termes, aux yeux de Quesnay et Mirabeau, la ferme générale met fin à l'indépendance du royaume pour l'assujettir à la volonté des particuliers.

L'histoire a donné raison à Mirabeau et à Quesnay. Entre 1716 et 1788 le commerce étranger a en effet quadruplé (croissance fondée, par ailleurs, sur l'économie des plantations)¹³⁴. Toutefois, l'État n'a tiré aucun bénéfice de cette croissance économique, bien au contraire, à la fin de cette période, la dette de la couronne avait considérablement augmenté et cette dernière se retrouvait confrontée à un profond déficit budgétaire¹³⁵. Qui a donc tiré profit du système colonial moderne et capitaliste ? Les financiers, « qui avec leurs investissements spéculatifs, récoltaient les énormes bénéfices des contrats avec l'armée, des fermes ou des emprunts royaux »¹³⁶. Concrètement, les fermiers généraux « perçoivent au XVIII^{ème} siècle entre le tiers et la moitié des revenus de l'État »¹³⁷.

¹³³ On sait à quel point le commerce colonial organisé sous la forme du commerce triangulaire a joué un rôle fondamental dans le développement des villes européennes en contribuant au plein emploi en Europe. La version du mercantilisme développée en Angleterre, en Hollande et en France est basée sur la balance commerciale et contribue à la formation des villes modernes européennes. Ces trois pays qui n'avaient en effet pas de mines d'où extraire de l'or et de l'argent, mais qui partageaient tout de même l'idée selon laquelle « la richesse d'une nation [dépend] de ses réserves en or et métaux précieux » (Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 145.), commencent à développer une économie commerciale fondée sur l'idée suivant laquelle, lorsqu'une nation ne dispose pas « de lingots d'or grâce à la possession de mines, [...] elle pourrait augmenter ses réserves grâce à une balance commerciale favorable, en exportant plus qu'elle n'importait » *Ibid.*

¹³⁴ « Les progrès du commerce furent cependant beaucoup plus rapides, surtout dans le domaine international et colonial. Le commerce extérieur quadrupla de 1716-1720 à 1784-1788, avec un excédant régulier des exportations. La croissance du commerce colonial s'accéléra grâce au développement des plantations de canne à sucre, de café et de coton aux Antilles : dans les années qui précédèrent la Révolution, il atteignit les deux tiers du commerce extérieur français » Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 115.

¹³⁵ Selon Anderson, le paiement de l'intérêt de la dette se montait, en 1788, à 50% des dépenses courantes du trésor public. Perry ANDERSON, *Lineages of the Absolutist State*, op. cit., p. 117.

¹³⁶ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 116.

¹³⁷ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 7 ; Perry ANDERSON, *Lineages of the Absolutist State*, op. cit., p. 100. Dans le même sens, H. Lûthy explique que les fermiers généraux prélèvent à travers les impôts directs « entre 30-35 millions des revenus du règne de Louis XV avant que ces ressources n'entrent au Trésor Royal » Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

À juste titre, Mirabeau décrit la ferme générale comme étant « la hache qui coupe l'arbre »¹³⁸ ou encore telle que des « vers rongeurs qui dévorent ses racines »¹³⁹. Cette institution perturbe en effet le rapport de réciprocité que le souverain doit conserver avec son peuple, car au lieu de contribuer au bon fonctionnement de la société, les financiers font en sorte d'extraire les richesses du peuple sans rien lui donner en échange. Comprendre l'analogie que Mirabeau fait entre la société et l'arbre s'avère important, car elle illustre bien le rapport que le peuple doit entretenir avec les gouvernants. L'arbre est le corps politique constitué, tout d'abord, par le peuple qui *offre* l'impôt ; ensuite, par les magistrats, chargés de présenter cette offre au souverain *au nom du peuple* ; et enfin les ministres qui, « sous les ordres du Prince, en doivent faire la dispensation et l'emploi »¹⁴⁰. Afin que l'arbre puisse continuer à vivre et qu'il ait la possibilité de renaître, il est nécessaire de « labourer, semer, faire renaître les richesses par les richesses »¹⁴¹. Il ne s'agit pas pour autant d'une simple analogie. A l'inverse, cette image peut être prise à la lettre, car – nous l'avons vu – les seules richesses renaissantes proviennent de la terre et c'est la raison pour laquelle toute l'économie et le système politique doivent veiller à garantir que les ressources nécessaires pour cultiver de nouveau retournent à la terre. La privatisation de la fonction fiscale brise cette logique et inverse l'ordre : dès lors, ce n'est plus le peuple qui offre l'impôt, mais il devient la victime contre laquelle s'acharnent les fermiers ou les financiers qui imposent des obligations arbitraires au peuple avec la complicité du souverain, qui a pour sa part été fatidiquement persuadé « que plus il enlève à ses sujets, plus il augmente ses revenus »¹⁴². De cette manière et sans le savoir, le souverain contribue à sa propre destruction.

L'histoire moderne de l'État français est celle de l'asservissement du roi de France, aussi décrite par Mirabeau comme un processus d'asservissement de son peuple par des moyens économiques que le gouvernement a lui-même mis en œuvre à son encontre. Les particuliers qui appartiennent à la ferme générale ne sont pas au service du roi, mais que c'est le souverain qui est devenu leur laquais. Les chiffres macroéconomiques reposant

¹³⁸ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 18.

¹³⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 54.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 282. « Les magistrats et les Ministres sont en ce genre revêtus du sacerdoce temporel. C'est aux premiers à présenter aux souverains la portion de tribut des peuples confiés à leur garde ; c'est aux derniers à en faire, sous la direction du Prince, l'emploi le plus fidèlement dirigé vers son objet. Tout ce qui s'entremet dans ces rapports, qui ne sauraient être trop rapprochés, met le doigt entre l'arbre et l'écorce » *Ibid.*, p. 82.

¹⁴¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 285.

¹⁴² *Ibid.*

sur la quantité d'argent du trésor public ne sont qu'une fiction qui cache la vérité, à savoir que le prince « n'est riche qu'en dénominations »¹⁴³, car les produits du sol n'ont cessé de diminuer, « tandis que son trésor est en effet surchargé de dettes et d'arrérages »¹⁴⁴. Endetté, le prince est passé du statut de souverain prospère et libre, car copropriétaire d'un territoire peuplé de richesses florissantes qui appartenaient également à son peuple, à celui d'esclave des propriétaires de fortunes pécuniaires privées. Désormais, le règne est « épuisé par la nécessité de solder les restes entiers de sa nation »¹⁴⁵, dont la tragédie consiste dans le fait qu'afin d'acquitter ses dettes, le souverain doit donner son territoire en gage.

Or, la critique physiocratique ne se borne pas à mettre en évidence le rapport existant entre, d'un côté, la ferme générale et la vente de charge et, de l'autre, l'accaparement de la puissance souveraine par le biais de la dette publique. Cette critique montre également la manière dont ces institutions, du fait de la dette, ont produit **1)** la destruction de l'agriculture par le biais de l'endettement des fermiers ; **2)** le renchérissement des denrées de première nécessité ; et **3)** l'appauvrissement radical de la population rurale. Examinons de plus près cette situation catastrophique.

5.3.3. Système fiscal, endettement des agriculteurs et misère rurale

« Et à travers ce chaos apparent de faux frais, il est aisé de
dérober au gouvernement le véritable produit de ces
extorsions entées sur une injustice légale, et d'obtenir à vil
prix ce qui vaut des trésors ; de ne rendre le sang enfin que
comme si on l'attirait des vaisseaux capillaires, tandis qu'on
saigne le peuple à la gorge »
Victor Riquetti Mirabeau¹⁴⁶.

Dans l'article « Fermiers », Quesnay regrette la « dégradation énorme de l'agriculture française par le défaut des fermiers »¹⁴⁷ et attribue une telle destruction à trois causes étroitement liées les unes aux autres, à savoir :

1) à la désertion des enfants des laboureurs qui sont forcés à se réfugier dans les grandes villes, où ils portent les richesses que leurs pères emploient à la culture des terres ; **2)** aux impositions arbitraires, qui ne laissent aucune sûreté dans l'emploi des fonds nécessaires pour les dépenses de l'agriculture ; **3)** à la gêne dans laquelle on s'est trouvé assujéti dans le commerce des grains¹⁴⁸.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁷ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Physiocrates*., *op. cit.*, p. 229.

¹⁴⁸ *Ibid.*

Quesnay considère que la ferme générale ne fait que détourner les richesses nécessaires pour assurer les cycles agricoles vers des branches non-productrices, à savoir le commerce et l'industrie. Il est ainsi amené à écrire dans son *Second problème économique* que « [l]es fortunes pécuniaires [...] se multiplient par les profits des financiers qui afferment les impositions indirectes ; ce qui arrête ou interverti la circulation de l'argent et en empêche le retour annuel à l'agriculture »¹⁴⁹. Ce détournement est atteint non seulement à travers l'endettement du souverain, mais aussi par le biais de l'endettement des paysans, travailleurs essentiels à l'autonomie du royaume.

Rappelons, à la suite de S. Federici, que le processus d'expropriation terrienne des premiers siècles de la modernité européenne est marqué par l'endettement des paysans, qui a entraîné la vente des terres des paysans à de riches financiers dont l'une des causes est la hausse des taxes publiques¹⁵⁰. La théorie physiocrate de l'impôt vise justement à dévoiler les causes politiques d'une telle tragédie. Cette théorie a ceci de puissant qu'elle montre le lien de causalité entre la politique fiscale et l'enrichissement des financiers d'un côté, et l'endettement des agriculteurs, la désertion des campagnes, et la destruction de la puissance souveraine de l'autre.

Au lieu de mettre en valeur les champs grâce au travail agricole, la ferme générale les ruine en multipliant les impôts arbitraires, « d'où s'ensuit la ruine du propriétaire, la ruine du public »¹⁵¹. En quoi consiste le caractère arbitraire du régime fiscal ? À « détourner l'imposition de son vrai point d'appui qui est le produit net des terres » pour à sa place, imposer « toutes les parcelles de consommation, de circulation et d'action possible »¹⁵². Afin de montrer son caractère injuste, Mirabeau s'attèle à l'analyse du tableau d'impositions présenté au souverain par ses ministres. D'après le physiocrate, les sujets du roi sont en mesure de ne payer que 75 millions alors que les conseillers du roi lui présentent un tableau de 219 millions¹⁵³, montant exorbitant, qui équivaut à s'approprier « le revenu entier des biens de vos sujets »¹⁵⁴. Malgré leur caractère injuste,

¹⁴⁹ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 715.

¹⁵⁰ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 128-129. De manière similaire Jones explique qu'au XVIII^{ème} siècle les fluctuations fiscales et l'augmentation des impôts indirects ont produit l'appauvrissement des paysans. P.M. JONES, *The Peasantry in the French Revolution*, op. cit.

¹⁵¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 283.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵⁴ *Ibid.*

le souverain a multiplié les impôts indirects, c'est-à-dire ceux qui taxent les salaires et les denrées.

Selon Mirabeau et Quesnay, le système fiscal basé sur l'affermage des impôts et les privilèges de la noblesse et du clergé a conduit à la destruction de l'agriculture, car afin de payer des impôts exorbitants, les producteurs ont dû contracter des dettes irrachetables. La *Théorie de l'impôt* de Mirabeau commence par mettre en lumière la responsabilité gouvernementale en ce qui concerne la misère du peuple français :

les revenus du prince devenus la solde des engagements et des dégagements de toutes espèces ; le trésor épuisé ne pouvant suffire en même temps à l'avidité des notables et aux guerres de la nation, le besoin multipliant les édits, et les édits injustes, parce qu'il faut être dur pour arracher au besoin et donner au superflu ; déplacés et ruineux, parce que la dureté est toujours ignorante et aveugle¹⁵⁵.

Lorsque les denrées sont taxées, le cultivateur se voit contraint de baisser le prix de ses produits afin de garantir leur vente. On pourrait rétorquer que ces impôts sont payés par le consommateur, de telle sorte que l'agriculteur n'est pas affecté, objection à laquelle Quesnay répond qu'en fin de compte, c'est l'agriculteur qui doit prendre en charge l'impôt, car soit on taxe la vente de première main, c'est-à-dire la vente effectuée par l'agriculteur lui-même, soit l'on taxe la denrée en augmentant son prix pour le consommateur, cas dans lequel l'agriculteur doit lui aussi diminuer son prix de vente afin d'assurer la vente en supposant que le pouvoir d'achat du consommateur n'a pas augmenté. D'après Quesnay,

[s]i l'on envisageait le cultivateur, non seulement comme un des premiers distributeurs des dépenses, mais encore comme un premier vendeur, en observant combien les charges indirectes pèsent sur les prix à la vente de la première main, on apercevrait que presque tout le fardeau des impositions indirectes est supporté par la classe productive. Car les facultés des acheteurs sont limitées: si l'impôt indirect n'augmente pas le prix des productions pour l'acheteur-consommateur, il faut évidemment qu'il soit payé aux dépens du prix à la vente de la première main; si l'impôt indirect augmente les prix pour les acheteurs consommateurs, ceux-ci sont forcés de diminuer leur consommation, dès lors le défaut de débit des productions force leur prix à diminuer ; car il faut que le cultivateur vende à quelque prix que ce soit, ou qu'il cesse de cultiver pour vendre¹⁵⁶.

Se voyant contraints de vendre leurs produits à n'importe quel prix, les agriculteurs/producteurs ne disposent que de deux alternatives : ou bien ils vendent à perte, car les produits nécessaires pour cultiver (et leurs coûts) continuent à être les

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. iv.

¹⁵⁶ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 707-708.

mêmes alors que leurs coûts ne sont pas couverts par la vente, ou bien ils cessent de cultiver pour commencer à vendre, car le commerce rapporte plus de bénéfices.

Imposer ceux qui labourent la terre, comme le fait le système fiscal français qui accorde des privilèges aux nobles et au clergé, conduit à détourner les travailleurs de leur activité habituelle, car on les oblige ainsi à travailler dans des œuvres publiques (comme c'était le cas dans le cadre de la corvée¹⁵⁷) ou on les force à payer sous forme d'argent une somme arbitrairement déterminée en échange de la « protection » étatique (comme dans le cas de la taille). Dans l'article « Grains », Quesnay critique la corvée, car elle détourne les fermiers du travail de la terre :

Les corvées dont on charge les paysans sont très désavantageuses à l'État et au roi, parce qu'en réduisant les paysans à la misère, on les met dans l'impuissance de soutenir leurs petits établissements ; d'où résulte un grand dommage sur les produits, sur la consommation et sur les revenus¹⁵⁸.

La solution que l'on propose aux agriculteurs, à savoir le rachat de la corvée moyennant un paiement monétaire, n'en est en réalité pas une, car ces derniers n'ont tout simplement pas les moyens de payer sous forme d'argent comptant sans se priver du nécessaire pour leur survie et le réinvestissement dans le cycle agricole. Mirabeau déclare à ce sujet que

tout ce qui laboure, travaille pour l'État [...]. Les détourner, serait faire [un] renversement [...] ; mais leur faire racheter la liberté de demeurer à leur atelier, et l'exemption de se porter au loin pour le service de l'État, c'est tomber dans la même erreur. Pourquoi cela ? C'est qu'ils n'ont pas de quoi se racheter, et que prendre sur eux, c'est prendre fur leur nécessaire ; or, ôter le nécessaire à l'homme, équivaut à dire le déplacer¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Anne CONCHON, « La corvée des grands chemins: Mesurer l'efficacité d'une institution au xviii^e siècle », *Histoire & mesure*, n° 1, 2015. Les études sur les régimes coloniaux montrent qu'en dépit du fait que la corvée a été abolie après la Révolution Française, l'État français dispose en fait d'une institution du droit colonial. M. Erpelding explique que, suite à l'abolition de l'esclavage, au cours de la deuxième vague des colonisations, la législation fiscale a été employée en guise de mécanisme pour forcer les populations autochtones à se mettre au service du colonisateur. Dans les colonies, on a recours à la figure dite « feudale » de la corvée « pour peindre la domination occidentale sur les peuples ultramarins ». Forme de travail forcé, la corvée coloniale était pratiquée de manière systématique à partir du XIX^e siècle « en prenant des formes si différentes que le portage, le halage de chalands, le déchargement de navires, la cueillette de caoutchouc, l'entretien des routes et des chemins, la construction des voies ferrées et d'autres infrastructures publiques, ainsi que la plantation des cultures obligatoires, elle ne sera abandonnée par les puissances coloniales qu'après la Seconde Guerre Mondiale ». Ce faisant, les pouvoirs coloniaux essayaient de « fonder le travail forcé sur le pouvoir fiscal de l'État, sans faire mention du consentement à l'impôt », principe reconnu en Europe depuis 1215 avec la *Magna Carta*. Ils parvenaient de même à recruter des soldats qui n'étaient pas citoyens de la nation qu'ils devaient défendre » Michel ERPELDING, *Le droit international antiesclavagiste des « nations civilisées » (1815-1945)*, Paris, Institut Universitaire Varaine, 2017, p. 274, 281.

¹⁵⁸ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 227.

¹⁵⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 46.

Dans *Hommes*, article paru dans l'*Encyclopédie* en 1757, Quesnay explique le lien de causalité existant entre l'impôt et l'appauvrissement progressif de la population dans les termes suivants : « les corvées, les vexations, la misère, découragent les paysans » en mettant la culture dans un très mauvais état, ce qui s'explique également parce que « si les fermiers sont trop pauvres, [ils sont] hors d'état de payer [le] salaire »¹⁶⁰ des paysans.

En supposant que les producteurs continuent à cultiver, ils se voient toutefois dans l'obligation de contracter des dettes afin de payer les impôts indirects et pour trouver les moyens nécessaires afin de recommencer le cycle agricole. Incapables de payer les animaux et les instruments pour défricher un champ, les fermiers et métayers en viennent à dépendre des créanciers auxquels ils doivent emprunter afin d'acheter les fourrages nécessaires pour travailler leurs champs. Ce système de dépendance finit par détruire l'agriculture. Mirabeau décrit ce processus dans les termes suivants :

languissant au milieu de leur atelier, qui décroît chaque jour, ils regardent le produit total au moment de la récolte, comme une richesse et un acquêt ; ils consomment pendant les premiers semaines, réservent à peine pour les semailles, pour lesquelles les batteurs entrent dans les granges en même temps que la récolte ; ils manquent ensuite, empruntent enfin pour la moisson, jusqu'à ce que desséchés au milieu de ce cercle vicieux de dépérissement, ils voient désertier leurs métayers, tomber leurs maisons et enlever leurs bestiaux¹⁶¹.

À l'encontre de ceux qui voient dans le crédit proposé aux fermiers une alternative, Quesnay tient quant à lui à mettre en évidence sa nature essentiellement destructrice. L'argument de l'auteur du *Tableau économique* consiste à dire que l'agriculture est rattachée aux cycles reproductifs du sol, de telle sorte que l'agriculteur ne peut pas rembourser sa dette dans les délais imposés par ses créanciers. L'agriculteur perd toute propriété sur sa terre et ses produits et devient assujéti à ses créanciers. L'explication d'une telle tragédie se trouve dans le fait que « [l']agriculture n'a pas, comme le commerce, une ressource dans le crédit »¹⁶². La différence entre l'une et l'autre activité réside dans le fait qu'

[u]n marchand peut emprunter pour acheter de la marchandise, ou il peut l'acheter à crédit, parce qu'en peu de temps le profit et le fonds de l'achat lui rentrent ; il peut faire le remboursement des sommes qu'il emprunte ; mais le laboureur ne peut retirer que le profit des avances qu'il a faites pour l'agriculture. Le fonds reste pour soutenir la même entreprise de culture : ainsi il ne peut l'emprunter pour le rendre à des termes préfix ; et ses effets étant

¹⁶⁰ François QUESNAY, « Hommes », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 10.

¹⁶¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 200.

¹⁶² François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 181.

en mobiliers, ceux qui pourraient lui prêter n'y trouveraient pas assez de sûreté pour placer leur argent à demeure¹⁶³.

En d'autres termes, « le laboureur ne peut retirer que le profit des avances qu'il a faites pour l'agriculture ». Cela signifie que lorsqu'une culture nécessite qu'on y consacre beaucoup de temps pour donner une récolte – comme c'est le cas du blé qui exige deux ans – le laboureur doit toutefois continuer en parallèle à investir dans l'entretien de l'agriculture et à consommer lui-même et sa famille pour pouvoir vivre¹⁶⁴. Ainsi, s'il est obligé de payer périodiquement une somme à ses créanciers, il perd tout droit de propriété sur la terre ou/et sur les produits de celle-ci, car il se voit ainsi contraint de payer avec ce qui lui est nécessaire pour la régénération du processus agricole au lieu de payer avec l'excédent, voire avec le produit net.

À l'instar de Quesnay, Mirabeau explique dans sa *Philosophie rurale* la raison pour laquelle le système de crédit ne sera jamais profitable à l'agriculture et ce, en dépit du taux d'intérêt. Selon lui, y compris dans les cas où l'intérêt est limité, le laboureur ne parviendra pas à le rembourser à cause des rythmes propres à la culture, il s'agit là d'une caractéristique qui fait la différence avec le commerce :

Les commerçants empruntent, pour leurs achats, de l'argent qui leur revient peu de temps après pour leurs ventes, et qu'ils peuvent rendre. Il n'est pas de même pour des emprunts à intérêt perpétuel, pour des emplois où le capital est absorbé. Un laboureur qui emprunterait de l'argent à intérêt pour former son établissement, ne retirerait de cet argent que le profit annuel de sa culture qui lui serait enlevé par le rentier. Il ne peut gagner pour acquitter le capital, l'intérêt le privant du fruit de son travail ; ainsi il resterait chargé d'une redevance perpétuelle. Il n'y a donc pas de comparaison à faire entre les emprunts à intérêt des nations agricoles, et ceux des comptoirs marchands¹⁶⁵.

En d'autres termes, l'agriculteur ne parvient pas à payer la dette, car les fruits de son travail ne suffisent que pour payer les intérêts et il demeure indéfiniment obligé de payer le reste de la dette.

À l'opposé de l'économie monétarisée qui assimile la terre à un capital « commercable »¹⁶⁶, Quesnay se fait le défenseur d'une économie pour laquelle « la terre

¹⁶³ *Ibid.*, p. 181-182.

¹⁶⁴ Nous avons vu dans la première section de cette partie, dans la définition des « avances » et du « produit net », que Quesnay intègre dans les calculs pour déterminer la justice d'un impôt la subsistance des travailleurs agricoles et de leurs familles.

¹⁶⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 94.

¹⁶⁶ Cette identification n'était pas encore complètement naturalisée à l'époque des physiocrates ; naturalisation qui, comme l'explique Lüthy, n'a pu être atteinte que par des artifices violents : Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 766.

n'est pas un capital dont le paysan peut disposer librement, elle est l'immeuble sur lequel repose tout l'édifice économique et social, grevée de toutes ses charges, au rendement toujours incertain »¹⁶⁷. Là où le cultivateur (propriétaire ou fermier) s'endette, il perd son droit de propriété sur la terre, car « hypothéquer le sol, cela signifie presque toujours contracter une dette irrachetable dont l'intérêt est une rente perpétuelle et, en réalité, une redevance à celui qui est ainsi devenu le véritable seigneur de la terre »¹⁶⁸. Voilà pourquoi la seule véritable solution, selon le physiocrate, consiste à garantir l'autonomie des fermiers : « [i]l faut que les fermiers soient riches par eux-mêmes »¹⁶⁹, il faut que l'agriculture soit une « grande culture », dans le sens qu'elle doit être autonome par rapport au marché d'argent¹⁷⁰. Cette richesse réelle se traduira dans des plus grands revenus pour le souverain. À l'inverse, la misère des paysans ne peut qu'entraîner la misère du roi¹⁷¹.

Mirabeau et Quesnay considèrent que les impositions à l'encontre de la petite culture, qui s'ajoutent à celles sur les marchandises, le travail, les logements, entre autres, obligent les agriculteurs à prélever des ressources des avances annuelles, c'est-à-dire à épargner sur les matériaux nécessaires pour cultiver, afin de pouvoir contribuer au trésor public. Il en résulte que les paysans sont amenés à abandonner leurs cultures et à se diriger vers d'autres branches de l'économie qui sont pour leur part exemptées d'imposition. Parmi ces branches, Mirabeau cite le bois, champ de l'économie dont l'exploitation a été encouragée par le gouvernement aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, notamment afin de rendre possible le développement de l'industrie navale nécessaire au commerce et aux guerres coloniales¹⁷². D'après l'auteur physiocratique, ce nouveau champ d'exploitation ne constitue pas une véritable alternative, car « [l]'herbe et les bois sont les dernières

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 182.

¹⁷⁰ Nous avons expliqué la distinction quesnaysienne entre la « petite culture » et la « grande culture » dans le chapitre 4 de cette thèse.

¹⁷¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit. notamment le VIII^{ème} entretien.

¹⁷² À cet égard, E. Williams écrit que « le commerce extérieur a naturellement entraîné dans son sillage un développement extraordinaire du transport maritime et du transport naval » Notre traduction. Eric Eustace WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, Édition numérique, R.P. Pryne (e-book), 1944, chap. 3.B, p. 129. En France aussi bien qu'en Angleterre, des villes se sont développées grâce au commerce colonial. Ainsi, Williams explique qu'à Liverpool, « la construction navale a reçu une stimulation directe de la part du commerce triangulaire. Des bateaux d'un genre particulier ont été construits pour le commerce d'esclaves » Williams, chap. 3.B. En France, la ville de Nantes a développé une forte industrie navale reposant sur cette technologie qui a transformé le monde, à savoir le navire négrier

ressources d'un territoire ruiné, mais enfin cette ressource s'éteint avec la population, et ne laisse plus que des déserts »¹⁷³.

À l'encontre de cette économie destructrice fondée sur l'exploitation forestières, Mirabeau considère que, ni le crédit offert aux agriculteurs, ni la création de nouveaux champs d'exploitation de la terre, comme les bois, constituent de véritables alternatives au processus de destruction de l'agriculture. Le problème de ces deux fausses solutions est qu'elles engendrent, par des voies certes différentes, la dépendance des agriculteurs vis-à-vis du capital monétaire et privé. Dès lors, Mirabeau considère que les fermiers qui travaillent dans des conditions difficiles, c'est-à-dire dans des conditions de « petite culture », ne devraient pas payer quoi que ce soit à l'État, mais au contraire, que « l'État les devrait payer pour labourer, et entretenir les bâtiments et les ateliers, s'il veut que son territoire soit cultivé »¹⁷⁴.

Nous avons vu jusqu'à maintenant la manière dont Quesnay et Mirabeau mettent en évidence le lien existant entre le système fiscal, l'endettement des agriculteurs et la destruction de l'agriculture, nous devons maintenant examiner la manière dont ils montrent le rapport avec le renchérissement factice des denrées.

5.3.4. Le renchérissement des denrées et le système fiscal

À partir du XVII^{ème} siècle, les communautés d'Europe ont dû faire face à un « phénomène “inflationniste”, que l'on a appelé la révolution des prix »¹⁷⁵. Selon Federici, ses conséquences

ruinèrent les petits fermiers, qui devaient abandonner leur terre pour acheter du blé ou du pain quand les récoltes ne pouvaient plus nourrir leurs familles, et donnèrent naissance à une classe[sic] d'entrepreneurs capitalistes, qui accumulèrent des fortunes en investissant dans

¹⁷³ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 149. En 2017, Jean-Baptiste Vidalou a publié un livre dans lequel il fait remonter jusqu'aux physiocrates la justification de la destruction des bois en Europe et de leur caractérisation juridique en tant que « *commons* ». Certes, les physiocrates ne sont pas des défenseurs des *commons*, pourtant, comme le montre bien le passage que l'on vient de citer de Mirabeau, ils ne voient pas dans l'exploitation des bois une branche véritablement productive pour l'économie. Ils critiquaient au contraire les politiques fiscales du gouvernement qui encourageaient leur exploitation, car ils y voyaient une forme d'exploitation qui empêche la renaissance ou la reconstitution des forces de la nature qui rend possible la renaissance des richesses. Je remercie le Professeur Jean-Christophe Goddard de m'avoir parlé de cet ouvrage. La position de Mirabeau contraste avec celle prise par Le Mercier de la Rivière. En tant qu'intendant de Martinique, et avant de rencontrer Quesnay, Le Mercier de la Rivière recommande la création de nouvelles compagnies qui commercent avec la Guinée afin d'approvisionner les îles de Caraïbes avec plus de main-d'œuvre mit en esclavage et d'assurer un débouché pour les produits de la métropole. Avec la traite, la production des matières premières en France sera encouragée (notamment du bois, du fer et du chanvre) par les achats de l'industrie maritime qui construit les bateaux. Pierre-Paul LE MERCIER DE LA RIVIERE, *Le Mercier de la Rivière. Mémoires et textes inédits sur le gouvernement économique des Antilles.*, op. cit.

¹⁷⁴ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 200.

¹⁷⁵ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 150-154.

l'agriculture et le prêt d'argent, à une époque où avoir de l'argent était une question de vie ou de mort¹⁷⁶.

À la suite de Braudel, Federici rappelle qu'entre le XVI^{ème} et le XVIII^{ème} siècles, période marquée par le développement des politiques mercantilistes, le régime alimentaire des travailleurs a été transformé et constitue une manifestation de leur appauvrissement dramatique¹⁷⁷.

De son côté, l'historien P. Jones explique dans *The Peasantry in the French Revolution* qu'au XVIII^{ème} siècle, les ministres ont commencé à augmenter les impôts indirects qui portaient sur les denrées de première nécessité comme le sel (il s'agit de la *gabelle*, l'une des plus grandes sources de revenus des fermiers publics), la nourriture et les boissons. Ces impôts ont frappé de manière violente les plus pauvres, forçant une importante partie des paysans à abandonner leurs terres et, parfois, même des communautés entières à renoncer de manière collective à leurs possessions¹⁷⁸. Désormais, les dépossédés se retrouvèrent dans l'obligation de vendre leur force de travail dans les branches où la noblesse avait commencé à placer ses richesses, à savoir dans la manufacture et le commerce, car on y faisait davantage de profits que dans le secteur agricole.

La théorie physiocrate de l'impôt fournit une explication de la détresse alimentaire à laquelle la paysannerie a été exposée, ainsi qu'au dépeuplement des campagnes qui produit l'entassement de la population dans les villes, la création des mendiants et un antagonisme meurtrier ville-campagne. Quesnay et Mirabeau considèrent, en effet, que l'imposition levée sur les denrées est à l'origine de la misère rurale, car en taxant les articles de première nécessité, le souverain ne prend pas sa part sur l'excédent mais sur le nécessaire, et prive ainsi les travailleurs de ce dont ils ont besoin pour bien vivre. La distinction que cette théorie établie entre le « prix réel » et le « prix factice » joue ici un rôle fondamental et elle permet de mieux comprendre la position adoptée par Quesnay au sein de la *Querelle des blés*.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 149-150.

¹⁷⁷ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit.

¹⁷⁸ P.M. JONES, *The Peasantry in the French Revolution*, op. cit., p. 39. D'après cet historien, « à l'aune de la Révolution, il y avait quatre-vingt-deux fermes abandonnées dans le voisinage de Saint Flour en Haute Auvergne » *Ibid.*, p. 39-40.

Le prix réel et le prix factice de Quesnay

La devise quesnoysienne selon laquelle « [l']a non-valeur avec l'abondance n'est point richesse ; la cherté avec pénurie est misère ; l'abondance avec cherté est opulence »¹⁷⁹ a souvent été interprétée à la manière d'un mépris total de la part des physiocrates à l'égard de la situation de famine du peuple français¹⁸⁰. Pourtant, la distinction que Quesnay établit entre le *prix réel* et celui *factice*, ainsi que le rapport qu'il établit entre celui-ci et le système fiscal, nous permet de proposer une interprétation alternative. En réalité, la devise quesnoysienne vise à critiquer le renchérissement arbitraire et dématérialisé des denrées, voire l'augmentation des prix qui avaient pour cause les frais d'imposition et la spéculation commerciale, au lieu d'avoir pour fondement l'augmentation matérielle des biens pour la consommation du peuple.

La première chose qu'il convient de noter, est la distinction que Quesnay propose entre le *prix réel* et celui *factice* dès lors que l'on analyse la logique de l'impôt indirect. Selon le physiocrate, le coût que génère la ferme générale conduit inévitablement au renchérissement des denrées. Cela implique d'imposer un prix factice au détriment du prix réel des denrées¹⁸¹ qui découle de la prise en compte des frais que la culture exige¹⁸², c'est-à-dire des matériaux nécessaires pour cultiver, tels les engrais, l'alimentation des animaux qui contribuent à l'agriculture, le salaire ou la subsistance des travailleurs agricoles (dans lequel il faut compter le nécessaire pour la subsistance de leur famille), etc. Quesnay, nous l'avons vu, appelle ces matériaux les « avances ». Le prix réel augmente lorsque la consommation croît et diminue lorsqu'elle décroît sans pour autant affecter la production des denrées ni leur consommation, car le prix est établi sur une base matérielle (celle des « avances »), ce qui garantit le renouvellement des richesses.

Le prix réel s'oppose à celui factice en ceci que le prix factice n'a pas pour fondement la dimension de la production matérielle des richesses, mais le désir infondé d'augmenter le gain dans une branche qui n'est pas productive. À cet égard, Quesnay déclare qu'« il doit arriver nécessairement que la cherté des denrées doit diminuer leur consommation ; il ne s'agit pas ici d'une augmentation du prix réel des denrées ; mais d'un prix factice

¹⁷⁹ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 246.

¹⁸⁰ Steven L. KAPLAN, *Raisonnement sur les blés. Essais sur les Lumières économiques*, op. cit.

¹⁸¹ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 154.

¹⁸² François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 292.

qui n'augmente pas les revenus »¹⁸³. En l'occurrence, Quesnay met en évidence l'idée que les impôts indirects sur les denrées qui ont été établis depuis le XVIII^{ème} siècle n'ont pas pour fondement une véritable augmentation de la richesse matérielle (par exemple, parce qu'il y a eu une meilleure récolte), mais le besoin de trouver davantage d'argent afin de soutenir les frais de perception propres à la ferme générale. On sait qu'en effet, au XVIII^{ème} siècle, « les coûts administratifs de leurs activités [*des porteurs de contrainte chargés de collecter l'impôt*] étaient simplement ajoutés à la facture fiscale »¹⁸⁴.

Dans la mesure où les frais de perception « sont plus onéreux que l'impôt même »¹⁸⁵, ils n'apportent un bénéfice qu'aux financiers, alors que le souverain pour sa part ne reçoit pas plus de richesses. Par conséquent, il se trouve dans l'impossibilité de garantir le réinvestissement de l'impôt payé par les contribuables dans la société. Ainsi, lorsque le prix des denrées augmente à cause d'une imposition arbitraire, se produit une perturbation dans le cycle économique se caractérisant par la consommation de produits, par leur « destruction » (ou consommation) et leur renaissance¹⁸⁶. Quesnay explique, en effet, que « quand la cherté des denrées consiste dans un prix factice formé par des frais qui n'augmentent pas la valeur réelle, elle diminue le prix réel, la consommation, les productions et les revenus »¹⁸⁷. Le prix réel tombe, car lorsque l'on augmente de manière arbitraire le prix des denrées, leur achat diminue, puisque les revenus continuent à être les mêmes, et que, par conséquent, le pouvoir d'achat décroît, de telle sorte qu'il devient nécessaire d'épargner sur la consommation. Par conséquent, le niveau productif de l'agriculture est perturbé, car, d'un côté, les richesses qui devraient retourner dans cette branche pour garantir un nouveau cycle d'agriculture sont détournées extraites de la circulation et, de l'autre, le producteur doit déduire une partie des avances pour garantir sa subsistance¹⁸⁸. Le prix factice, affecte également « tous ceux qui ont des denrées à

¹⁸³ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 156.

¹⁸⁴ P.M. JONES, *The Peasantry in the French Revolution*, op. cit., p. 40.

¹⁸⁵ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 155.

¹⁸⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 61.

¹⁸⁷ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 154.

¹⁸⁸ Le prix factice finit par affecter le prix réel des denrées, car il oblige « à épargner sur la consommation ; les revenus diminuent, parce que la diminution du prix réel et la diminution de la consommation, forment ensemble la diminution des produits qui constituent les revenus et, réciproquement, la diminution des revenus cause la diminution de la consommation, parce que la dépense est toujours proportionnée aux revenus » *Ibid.*

vendre, aux revenus des biens-fonds qui produisent ces denrées, et aux gains de ceux qui travaillent aux ouvrages de main-d'œuvre »¹⁸⁹, ce au détriment de toutes les classes de la société. Nous savons aujourd'hui que tel a été le cas. Federici explique notamment que « [l]a révolution des prix déclencha un effondrement sans précédent du salaire réel. En quelques décennies, le salaire avait perdu deux tiers de son pouvoir d'achat »¹⁹⁰.

Dans la mesure où l'impôt fait augmenter de manière artificielle le prix des denrées et où le surplus de l'imposition est employé pour payer les frais de perception, c'est-à-dire qu'il est dépensé dans une activité qui porte préjudice au peuple lui-même et qui s'avère de plus improductive, l'État n'a aucunement le pouvoir d'assurer son retour au sommet de la société. Le principe de réciprocité qui devrait informer la structure sociale est ainsi négligé. Dès lors, le souverain est affecté par ses propres lois, car « [l]es revenus du royaume sont toujours proportionnés au prix des denrées »¹⁹¹ et si le peuple se voit contraint de diminuer sa consommation, le roi reçoit moins de contributions. La critique à l'égard de la tendance à l'établissement du prix factice en France constitue donc la clé de lecture pour comprendre la position adoptée par Quesnay au sein de la *Querelle des blés*.

La querelle des blés et le bon prix

C'est à partir du problème de l'endettement des agriculteurs et de l'émergence de deux modèles d'économies qui s'opposent, à savoir une économie attachée au sol et une autre mobilière gérée par des principes d'abstraction et des flux monétaires déterritorialisés¹⁹², qu'il faut comprendre la *Querelle de blés* et la position adoptée par les

¹⁸⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 156.

¹⁹⁰ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 154.

¹⁹¹ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 154.

¹⁹² Lüthy décrit la différence entre ces deux formes d'économie et explique que, pour parvenir à établir une économie monétaire, on a dû imposer une forte violence qui – selon l'historien – a été bien saisie par Quesnay : «]L]a réflexion naturelle doit se faire violence pour admettre les règles mécaniques de l'économie monétaire. Les principes de rationalité économique sont des principes d'abstraction et ne s'appliquent qu'à une image déjà abstraite d'une réalité 'objective' organisée par la raison, aussi loin de la réalité perceptible que l'est l'univers képlérien. Abstraite et organisée, telle est l'économie de marché de la civilisation urbaine, où tout se fait par calcul et contrat mutuel et rien par nature ; telle n'est pas l'économie rurale pliée au rythme de saisons, des pluies ; des grêles et des sécheresses. Économie mobilière et économie immobilière ; économie commerciale et, déjà, industrielle à roulement rapide, et économie primaire patiemment soumise aux lenteurs et aux incertitudes des moissons ; économie de mouvement libre et économie astreinte à la glèbe, quel qu'en soit le régime social : ce ne sont pas des étapes successives de l'économie, ce sont deux formes d'économie qui coexistent et n'ont pas les mêmes lois. La circulation de capitaux, le crédit et l'intérêt trouvent place dans l'une et n'ont jamais trouvé une fonction naturelle dans l'autre. [...] Dans son article « Fermiers » de l'encyclopédie, Quesnay l'a vu clairement » Herbert LÜTHY,

physiocrates en faveur du libre commerce. Quesnay s'oppose à la baisse forcée de ce produit fondamentalement pour deux raisons. Premièrement, parce qu'une telle mesure vise à bénéficier les manufacturiers en diminuant les salaires des travailleurs, sans tenir en compte les coûts réels pour la bonne subsistance de ceux-ci. Ensuite, parce qu'elle ne prend pas en compte les coûts réels des production agricoles, détruisant de la sorte l'agriculture.

Selon Quesnay, favoriser le bon marché du blé ne vise pas vraiment à protéger le peuple, mais les intérêts des industriels et des commerçants qui cherchent à diminuer le coût de la main d'œuvre urbaine aux dépens de la paysannerie. Il regrette le fait qu'à l'époque colbertiste, « on a fait baisser le prix de nos blés, afin que la fabrication et la main d'œuvre fussent moins chères que chez l'étranger »¹⁹³. Une telle mesure ne prend pas en compte le fait que « le pain n'est pas la seule nourriture des hommes ; et [que] c'est encore l'agriculture, lorsqu'elle est protégée, qui procure les autres aliments avec abondance »¹⁹⁴. La diminution du prix du blé n'affecte donc pas seulement les campagnes, elle finit également par accabler les masses urbaines, dans la mesure où les prix des autres denrées nécessaires à la conservation de la vie continuent à augmenter. Cela s'explique par le fait que

[l]a police n'a de pouvoir que pour la diminution du prix du blé, en empêchant l'exportation ; mais le prix des autres denrées n'est pas de même à sa disposition, et elle nuit beaucoup à l'aisance des habitants des villes, en leur procurant quelque légère épargne sur le blé, et en détruisant l'agriculture : le beurre le fromage, les œufs, les légumes, etc., sont à des prix exorbitants, ce qui enchérit à proportion les vêtements et les autres ouvrages des artisans dont le bas peuple a besoin¹⁹⁵.

En d'autres termes, le fait de forcer le prix du blé à diminuer ne bénéficie pas réellement au peuple, mais le réduit en esclavage et entrave sa subsistance au profit des fortunes privées, car les frais du laboureur croissent, alors que le profit qu'il reçoit pour son travail

La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794), op. cit., p. 766. .

¹⁹³ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 193.

¹⁹⁴ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 180.

¹⁹⁵ *Ibid.*

diminue¹⁹⁶. Par conséquent, « [l]es citoyens, en achetant la livre de pains quelques liards plus cher, dépenserait beaucoup moins pour satisfaire leurs besoins »¹⁹⁷.

La baisse forcée du prix du blé détruit de la sorte l'agriculture, car « [s]i on tend à favoriser par le bon marché du blé les habitants des villes, les ouvriers des manufactures et les artisans, on désole les campagnes qui sont la source des vraies richesses de l'État »¹⁹⁸. La disproportion entre le prix du blé et le prix des autres denrées affecte, en effet, de manière dramatique l'agriculture, car

[o]n entretient le blé à un prix très bas, dans un siècle où toutes les autres denrées et la main-d'œuvre sont devenus fort chers. Les dépenses du laboureur se trouvent donc augmentées de plus d'un tiers dans le temps que ses profits sont diminués d'un tiers ; ainsi, il souffre une double perte qui diminue ses facultés, et qui le met hors d'état de soutenir les frais d'une bonne culture¹⁹⁹.

La régulation exclusive du prix du blé engendre, en effet, le désordre au sein de la production agricole, qui a besoin d'autres matériaux, qui, à l'inverse du prix du blé voient le leur continuer à augmenter. Le problème de la production agricole abondante à un prix dérisoire est qu'« elle ne dédommage pas le cultivateur de ses frais »²⁰⁰. Contre cette tendance, Quesnay soutient que le « bon prix » doit être déterminé d'après les avances nécessaires pour cultiver²⁰¹.

En ce sens, la position de Quesnay ne doit pas être comprise comme un plaidoyer en faveur des intérêts des commerçants, mais comme une critique à l'égard de l'économie du monopole, condition de possibilité de la classe bourgeoise commerçante²⁰². Cette

¹⁹⁶ Les physiocrates se différencient ainsi de la tendance capitaliste/coloniale, qui visait à faire chuter les prix des marchandises, notamment de la nourriture des masses travailleuses, afin de faire baisser leurs salaires. Raj PATEL, Jason W. MOORE, *A History of the World in Seven Cheap Things. A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Oakland, University of California Press, 2018, chap. 5.

¹⁹⁷ François QUESNAY, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay, op. cit.*, p. 180.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 182.

²⁰⁰ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales, op. cit.*, p. 158.

²⁰¹ Les véritables richesses « ne sont pas fournies par les terres simplement à raison des productions ou des denrées qu'elles rapportent, mais aussi à raison du prix de ces denrées [...] il ne suffit pas, par exemple, que les terres nous rapportent beaucoup de blé pour nous donner de gros revenus ; il faut de plus que ce blé se vende un bon prix » *Ibid.*

²⁰² À cet égard, E. Williams a montré l'importance des monopoles dans la configuration du stade commercial du capitalisme. Faire la critique du monopole au moment où ce stade était déjà dépassé, c'est-à-dire à celui du capitalisme industriel, comme l'a fait par ailleurs A. Smith, n'avait rien de critique. Toutefois, faire la critique des monopoles au moment où le mercantilisme et son économie de monopole était toujours un pilier du capitalisme, condition de possibilité de l'accumulation du capital, n'est en rien comparable. Ce dernier cas est, selon nous, celui de Quesnay. La différence entre Quesnay et Smith réside en effet dans le fait que, lorsque celui-ci rédige sa critique du système mercantiliste, « le commerce colonial avait déjà travaillé au développement des manufactures et de l'agriculture britanniques, que la Grande Bretagne et la France en avaient déjà bénéficié et que les luttes autour des colonies étaient terminées » Eric

critique vise le rôle actif que l'État a joué dans la destruction des conditions permettant de satisfaire les véritables besoins humains, telles que la bonne alimentation. D'après lui, le prix du blé doit conserver un rapport matériel, réel avec les coûts de la production agricole, qui ne doivent pas être déterminés de manière abstraite, ce qui impliquerait en effet sinon d'imposer un « prix factice ». La négligence de la part du gouvernement de ce principe évident a conduit au dépeuplement des campagnes et a engendré l'antagonisme ville-campagne.

5.3.5. L'endettement des paysans conduit au dépeuplement des campagnes

Les privilèges fiscaux accordés aux branches non productives, à savoir à l'industrie et au commerce, engendrent le dépeuplement des campagnes. Selon Quesnay,

[L]'État contribue à cette mauvaise distribution en accablant d'impôts les habitants de la campagne, et en ménageant ceux des villes ; par cette irrégularité, les campagnes sont privées des hommes et des richesses nécessaires pour la culture des biens-fonds ; les revenus de la nation diminuent, les villes elles-mêmes dépérissent, le royaume se dépeuple et s'appauvrit ; il se trouve enfin réduit à quelques villes capitales²⁰³.

La corvée et les impositions sur l'agriculture d'un côté, et les exemptions fiscales de la manufacture et du commerce de l'autre, font qu'il s'avère plus attractif pour le fermier de partir vers la ville et de s'y installer pour y investir ses richesses. Mais si l'économie se concentre sur les villes en y apportant la plus grande quantité des salaires, la nation tombera dans le chaos parce que le prix des denrées augmentera à cause du coût des transports et le même salaire s'avèrera insuffisant pour satisfaire les mêmes besoins, alors que si les travailleurs restent dans les campagnes où les denrées de première nécessité sont produites, « ils peuvent entretenir la consommation proche de la production »²⁰⁴ sans que leur pouvoir d'achat se voie affecté.

Les migrations des campagnes vers les villes s'expliquent également comme un mécanisme pour échapper au service militaire institué par le roi. L'investissement des

Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 184. Par contre, lorsque Quesnay rédige sa critique vis-à-vis du monopole, base du mercantilisme, ce mécanisme continue à opérer comme une arme de guerre contre les autres puissances européennes et en guise de condition de possibilité de l'accumulation de capital des classes commerçantes. *Ibid.*, chap. 11.

²⁰³ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 179.

²⁰⁴ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 323. Cette idée n'est pas éloignée des analyses contemporaines de l'écologie politique, des théories de la décroissance et de perspectives économes de l'économie. Voir, par exemple, Serge LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, op. cit. ; Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit.

impôts dans ce luxe des rois que constituent les guerres, est à la base de la fuite aussi bien des personnes que des richesses de la partie rurale vers la zone urbaine :

Les fermiers un peu aisés font prendre à leurs enfants des professions dans les villes pour les garantir de la milice ; et ce qu'il y a de plus désavantageux à l'agriculture, c'est que non seulement la campagne perd les hommes destinés à être fermiers, mais aussi les richesses que leurs pères employaient à la culture de la terre²⁰⁵.

Le projet mercantiliste de Colbert, qui privilégie les manufactures dans les zones urbaines, se nourrit de la misère rurale. « Les hommes et les richesses se sont accumulés dans les villes [...] dans le temps que le royaume se dépeuplait et que les campagnes devenaient désertes »²⁰⁶. C. Larrère y voit ici une dénonciation d'« un certain impérialisme urbain et industriel », ainsi qu'un plaidoyer de la part de Quesnay pour libérer l'agriculture de la tutelle industrielle²⁰⁷. Toutefois, la philosophe française considère que le projet quesnoysien ne s'oppose pas à celui capitaliste, mais vise à développer un capitalisme agrarien. Quant à nous, nous considérons que la critique quesnaysienne à l'encontre du système fiscal vise au contraire à éviter l'expropriation terrienne qui a été nécessaire à l'accumulation des moyens de production dans la classe bourgeoise. La manière dont Quesnay et Mirabeau assimilent le contrôle fiscal à l'instauration d'une guerre au sein de la société française sert d'argument à cette hypothèse de lecture.

5.4. La ferme générale et l'institutionnalisation de la guerre contre le peuple

À l'opposé de Hobbes, Quesnay et Mirabeau considèrent quant à eux que la guerre de tous contre tous ne procède pas de la nature humaine, mais de l'institution d'origine historique qu'est la Ferme Publique. Le désir des possessions privées que le système mercantiliste encourage a excité « la rapacité universelle [...] qui est la guerre de tous contre tous »²⁰⁸. Dès lors, l'ordre naturel, qui commande la conservation de tous (c'est-à-dire la garantie de la subsistance de tous dans le bien-être) a été dérégulé. Mais on ne produit pas un tel renversement de manière pacifique : « Un souverain qu'on a poussé à éteindre les droits naturels de son peuple, n'a pu parvenir à ce point fatal que par la coopération d'une force militaire, qui dès lors devient prédominante, et qui l'enchaîne

²⁰⁵ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 227.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁰⁷ Catherine LARRÈRE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit., p. 43.

²⁰⁸ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 42.

lui-même après avoir abattu la nation »²⁰⁹. Le caractère arbitraire du système fiscal ne s'exprime pas exclusivement à travers des violences indirectes comme le renchérissement artificiel des prix des denrées, mais conduit à l'instauration de véritables forces armées qui ne veillent qu'à garantir l'enrichissement des fermiers généraux. Afin de comprendre cette critique, il est nécessaire, tout d'abord, d'explorer quels étaient les pouvoirs dont les financiers étaient titulaires au XVIII^{ème} siècle.

Le pouvoir économique des fermiers généraux et l'influence qu'ils avaient sur le roi les a constitués en un important groupe de pression et a fait d'eux les détenteurs des facultés policières. D'après Y. Durand, la ferme générale dispose d'une représentation permanente auprès du gouvernement : les fermiers assistent aux séances du Conseil du Commerce et ils peuvent rentrer au Conseil des Finances. « [D]e ce gouvernement, toujours court de crédit, les fermiers peuvent infléchir les décisions en refusant ou en consentant les avances extraordinaires et les prêts qu'on est toujours tenté de leur demander »²¹⁰. Ils ont également une influence extraordinaire sur l'appareil judiciaire²¹¹. Ainsi «[s]'ils ne reçoivent pas satisfaction à la Cour des aides, ils font porter les affaires au Conseil, où ils ont toutes chances de gagner leurs procès »²¹². Un tel pouvoir sur l'appareil étatique, permet aux fermiers généraux d'influer sur la promulgation de lois qui déclarent comme illégaux tout commerce et toute forme de production qui iraient à l'encontre de leurs intérêts.

Afin de remplir leurs poches, les financiers ont acquis des pouvoirs spécifiques qui leur permettent de surveiller et contrôler les activités économiques de la population. Le contrôle qu'ils exercent sur le commerce, et qui n'existait pas auparavant, leur a permis de constituer des monopoles sur les denrées de première nécessité et de les vendre à des prix arbitraires. Mirabeau explique à ce sujet que :

[p]our fasciner les yeux du gouvernement et du peuple, il est de l'intérêt des fermiers publics de détourner l'imposition de son vrai point d'appui, qui est le produit net des terres. [...] De là les levées sur toutes les parcelles de consommation, de circulation et d'action possible. De

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 288.

²¹⁰ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 39.

²¹¹ Par ailleurs, bien que les fermiers généraux se différencient de cette autre oligarchie constituée des membres de la branche de justice, ils sont sous sa protection, ainsi que sous celle des intendants. Pour voir le rapport qu'entretiennent les fermiers généraux avec les membres de la Chambre de Justice et les mécanismes à travers lesquels la Ferme Générale, autrefois entre les mains de plusieurs familles, en est venue à être concentrée et unifiée sous le ministère de Colbert, voir : Daniel DESSERT, Jean-Louis JOURNET, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, op. cit.

²¹² Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 41.

là l'attribution exclusive aux fermiers de la vente de certaines denrées nécessaires à la vie, et par eux survendues à un prix excessif²¹³.

Afin d'exercer un tel pouvoir, l'instauration de la peur au sein du peuple et la destruction des rapports de convivialité dans les régions ont été nécessaires. Nous savons en effet que, sous le ministère de Richelieu, l'on a introduit le système des intendants, délégués du gouvernement central français chargés de représenter le nouveau pouvoir absolutiste dans toute la France. Ceux-ci et les fermiers généraux pouvaient compter sur « une impressionnante machine coactive », la police, institution créée en 1667 avec un caractère permanent à Paris qui s'est ensuite étendue sur l'ensemble du territoire français (1698-1699). Selon P. Andersson, durant cette époque l'armée est passée de trente mille ou cinquante mille hommes à trois cent mille²¹⁴. La Ferme générale jouissait de pouvoirs extraordinaires qui leur permettaient d'« armer ses employés, équiper des vaisseaux et des chaloupes sur la mer et les fleuves. Les commis pouvaient librement perquisitionner chez les nobles, les ecclésiastiques et les bourgeois »²¹⁵, privilèges qui permettaient à la ferme générale d'organiser des brigades et des postes de surveillance à travers tout le territoire. La ferme déployait sa présence dans tout le royaume « par ses contrôleurs, par ses gabelous, sans cesse à la recherche de fraudeurs, par les lignes de douanes intérieures qui ralentissent et gênent le transport »²¹⁶. De même, Jones explique qu'au XVIII^{ème} siècle,

[L]orsque les paysans prenaient du retard dans leurs paiements [...], les intendants activaient un formidable appareil de répression. Les huissiers de justice et les porteurs de contrainte s'attaquaient à la communauté rurale avec l'autorisation de se comporter comme les troupes de collocation qui avaient été le fléau de la campagne au XVII^{ème} siècle. Habituellement, ils arrivaient au moment de la récolte, ou à la veille d'une foire locale, lorsque les vendanges étaient les plus riches²¹⁷.

La haine que les fermiers généraux suscitaient au sein du peuple est à la base des jacqueries d'Angoumois, Saintonge, Poitou, Périgord et Guyenne de 1636-1637 et des soulèvements urbains d'Aix-en-Provence et de Dijon de 1630, ces derniers ayant été fortement réprimés par les troupes royales²¹⁸.

Mirabeau condamne cette stratégie qui vise à semer la terreur à la population afin de maintenir une économie de monopole. L'obsession des fermiers généraux d'accroître leurs

²¹³ [Souligné par nous, *ndlr*]. Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 283-284.

²¹⁴ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 107.

²¹⁵ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 14.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁷ Notre traduction P.M. JONES, *The Peasantry in the French Revolution*, op. cit., p. 40.

²¹⁸ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 103.

fortunes a été l'« occasion d'entretenir des armées pour couvrir les frontières des pays prohibés aux dons de la nature »²¹⁹. Les violences militaire et judiciaire qu'ils emploient ne sont pas l'expression de la puissance souveraine, mais constituent bien au contraire le « signal d'esclavage sur tout le territoire, prisons, galères, gibets et tribunaux patibulaires accordés à la cruauté des traitants pour punir inhumainement le misérable qui use d'un droit naturel »²²⁰.

C'est ainsi que dans le VIII^{ème} entretien de *Théorie de l'impôt* intitulée « De l'excédent de l'imposition au-delà du produit de l'impôt ordinaire, et de la suppression de cet excédent », Mirabeau explique que la situation d'appauvrissement progressive dans laquelle ont peu à peu sombré les agriculteurs en raison de la politique fiscale les a amenés à occulter les baux fonciers de l'autorité publique représentée par les fermiers généraux. Or une telle conduite a eu des répercussions directes sur la collecte de l'impôt, car le bail est le seul moyen dont dispose le gouvernement pour connaître le revenu d'un territoire et l'imposer²²¹. Tout l'intérêt de l'analyse effectuée par Mirabeau réside dans la manière dont il entend s'écarter des explications moralistes soulevées par les fermiers généraux.

A l'inverse des fermiers généraux qui expliquaient une telle conduite comme étant l'expression de la mauvaise foi et de la tromperie des agriculteurs et qui demandaient par conséquent au roi d'autoriser les perquisitions, les contredits et les amendes²²², Mirabeau soutient en effet que ce sont plutôt les fermiers généraux qui se montrent de mauvaise fois. D'après le physiocrate, si les fermiers présentent des baux « simulés, étayés par des contre-lettres ; [s'ils] attest[ent] de fausses régies par de faux serments et de fausses procurations », une telle attitude ne découle pas pour autant d'une mauvaise volonté. Il s'agit, au contraire, de la seule manière que les agriculteurs ont trouvée pour pouvoir continuer à cultiver la terre. De l'avis de Mirabeau, la conduite des agriculteurs n'est rien d'autre que l'expression des « terreurs & [de] l'impuissance de vos peuples »²²³, car les impôts exorbitants « enlèvent les richesses nécessaires pour l'exploitation de la culture, ils éteignent la reproduction des revenus »²²⁴.

²¹⁹ [Souligné par nous, *ndlr*]. Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, *op. cit.*, p. 283-284.

²²⁰ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, p. 198.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p. 199.

²²⁴ *Ibid.*, p. 150.

La terreur semée par les financiers au sein de la population a également détruit les rapports sociaux de cordialité qui existaient entre les habitants d'une même région. La ferme proposait, en effet, à ses employés, les commis, un pourcentage sur les amendes imposées aux contrebandiers, ce qui a conduit à créer un système d'espionnage dans le cadre duquel les dénonciations étaient souvent injustes²²⁵. Contre ces mesures, Mirabeau regrette la part prise par le gouvernement dans l'instauration et la prolifération d'une « multitude d'agents, d'espions et de délateurs répandus sur tout le territoire » qui travaille à « grossir les procès-verbaux » au sein des procès fiscaux²²⁶. La critique de Mirabeau à l'égard du gouvernement français met ainsi en lumière le fait que la manière d'exercer ce contrôle injuste sur le peuple s'effectue non seulement par le biais des officiers des fermes eux-mêmes, il est rendu effectif grâce à la participation de l'appareil judiciaire, car « l'hydre mortelle des fermes multipliée en tous lieux, qui n'a d'autre occupation que cette terrible guerre, attaque en mille endroits à la fois, et en mille genres différents des hommes livrés [...] à l'ignorance et à la pauvreté »²²⁷.

Or l'injuste violence commise contre les paysans et la destruction des rapports sociaux ne sont pas les seules raisons expliquant la volonté des physiocrates de supprimer la ferme générale. Mirabeau et Quesnay fournissent également un argument purement économique susceptible de l'éclairer. Dans le second entretien de sa *Théorie de l'impôt*, Mirabeau explique que l'établissement d'une armée professionnelle porte un double préjudice à l'agriculture. Tout d'abord, cette institution dévore les richesses qui auraient sinon pu être réinvesties dans l'agriculture²²⁸, critique dont la validité est attestée par les faits historiques. P. Andersson explique en effet que « le rapport des impôts indirects s'accroissent d'environ soixante pour cent par le contrôle vigilant du système des fermes »²²⁹. Ensuite, en instaurant la terreur, l'armée fiscale perturbe le commerce, entrave l'échange des produits agricoles et force par là-même les paysans à fuir leurs territoires. Mirabeau prévient ainsi du « danger attaché à la police alimentaire, qui met la main au fond de la charrue, aussi sacré que l'encensoir »²³⁰. Pour reprendre les termes du physiocrate, la ferme entraîne

la perturbation et l'effroi de tout le commerce, libre de sa nature et fugitif sitôt qu'on lui présente des chaînes. De là enfin le dessèchement entier du territoire, qui ne pourrait que

²²⁵ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 203.

²²⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 135.

²²⁷ *Ibid.*, p. 95.

²²⁸ *Ibid.*, p. 25-43.

²²⁹ Perry ANDERSON, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, op. cit., p. 108.

²³⁰ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 269.

fournir des récoltes proportionnées à la faible consommation d'un petit nombre de cultivateurs, si le privant de l'influence du commerce, on cessait au moins de lui demander des tributs, mais *qui se trouvant obligé à l'avidité des fermiers déjà déçus par l'expatriation du commerce, se voit en proie au brigandage armé de toutes ses fureurs, et ne fournit plus d'autres ressources aux malheureux colons, que des chemins pour fuir et s'expatrier*²³¹.

Le système fiscal détruit donc la seule et véritable source des richesses, à savoir l'agriculture, créant par conséquent un cycle infernal de misère et asservissement. Quesnay et Mirabeau fournissent une analyse matérialiste du vagabondage et de la prolifération des mendiants que nous allons par la suite examiner.

5.5. Les vagabonds : ennemis ou victimes de la société ?

La critique à l'encontre de la ferme générale conduit les physiocrates à examiner le problème de la contrebande et de la mendicité. Au début du XVIII^{ème} siècle, la contrebande est une activité à laquelle participent tous les groupes sociaux, nobles et paysans, qui forment des troupes pour attaquer les officiers de la ferme générale²³². Petit à petit, une telle conduite perdure et devient une occupation à laquelle les classes les plus précarisées de la population doivent s'adonner pour pouvoir subsister, « des journaliers, des closiers, des fileuses, des veuves, des gens sans emploi ou des mendiants »²³³. Lorsqu'en 1750 Quesnay et Mirabeau rédigent leurs ouvrages, la contrebande est déjà « un véritable commerce complémentaire des ressources traditionnelles des paysans »²³⁴. Les punitions contre une telle conduite constituent, aux yeux de Quesnay, un « surcroît de malheurs qui n'est pas moins préjudiciable à l'État qu'odieux à l'humanité »²³⁵. Le physiocrate explique que les « contrebandiers naissent inévitablement à la suite des impôts sur le commerce, et qu'aucune armée fiscale n'a jamais pu les contenir »²³⁶. Dans ce cadre, la contrebande est légitime, car elle remédie aux dégâts introduits par une réglementation fiscale injuste et destructive : « [q]uoi qu'elle puisse être nuisible à ceux qui ont affermé quelques branches destructives de l'impôt, elle n'est point un vol fait au fisc ; elle remédie en partie au dommage que causent ces branches d'imposition ruineuses

²³¹ Notre traduction. P.M. JONES, *The Peasantry in the French Revolution*, op. cit., p. 40.

²³² Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 204.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.* Durand explique qu'« [a]lors qu'une fileuse gagnait de 8 à 9 sols par jour, et un homme 10 à 12, un faux saunier se faisait 20 à 30 l. par voyage » *Ibid.*

²³⁵ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 157.

²³⁶ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 705.

pour le peuple et pour les princes »²³⁷. Par conséquent, « [s]’il y a un véritable délit qui mérite la prison et la servitude, ce n’est pas celui des contrebandiers, mais celui des Réglementaires »²³⁸. L’on retrouve cette idée dans *Théorie de l’impôt*, ouvrage dans lequel les paysans et artisans sont présentés comme les victimes d’un système qui les oblige à agir à son encontre. Chez ces deux auteurs figure, également, une explication matérialiste de la mendicité : il s’agit de la conséquence inévitable de l’avarice des propriétaires qui ont refusé de payer l’impôt ou d’accorder des salaires justes à leurs travailleurs.

Toutefois, malgré les positions critiques adoptées par ces auteurs, la physiocratie est connue de nos jours pour avoir contribué à la criminalisation de ces conduites. Cette réputation n’est pas sans fondements, car Le Trosne, l’un des membres le plus reconnu de l’école physiocratique, publie en 1764 son *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants* dont la thèse centrale consiste à dire que le vagabondage est la cause première de l’augmentation des impôts. Ainsi, vagabonds et mendiants sont considérés comme les ennemis premiers de la société, ce sont des criminels qu’il faut persécuter pénalement et punir. En prenant comme objet de ses analyses cet ouvrage, dans son cours du Collège de France intitulé *Sécurité, territoire, population*, Michel Foucault soutient que les physiocrates sont à l’origine d’une nouvelle manière d’aborder la question pénale qui consiste à juger les conduites de la population par rapport aux dangers que celles-ci représentent pour le mode de production capitaliste²³⁹. En d’autres termes, selon le philosophe français, les physiocrates ont activement contribué à la création de la catégorie pénale du vagabond dans un contexte marqué par l’émergence du système capitaliste. Dans cette section nous souhaiterions déterminer quel est le lien entre les thèses de Le Trosne et celles de Quesnay et Mirabeau. Notre hypothèse est que la perspective de Le Trosne va à l’encontre des principes énoncés par les pères fondateurs de la physiocratie, de telle sorte que la filiation de l’auteur du *Mémoire sur les vagabonds* avec la physiocratie peut être envisagée comme étant l’une des causes de l’occultation de la puissance critique de la pensée de Mirabeau et de Quesnay.

²³⁷ Ephémérides du citoyen (1769, n°3) cité par Georges WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, op. cit., p. 20.

²³⁸ Ephémérides du citoyen (1769, n°3) cité par *Ibid.*

²³⁹ Michel FOUCAULT, Michel SENELLART, François EWALD, et al., *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil : Gallimard, coll. « Hautes études », 2004, p. 139-165. Je remercie Pierre Buhlmann d’avoir attiré mon attention ce cours de Foucault.

Quesnay est d'accord avec Le Trosne sur l'idée suivant laquelle l'argent ou les biens que les propriétaires doivent rendre aux mendiants ou aux voleurs à cause de la peur qu'ils leur inspirent sont des « espèces d'impositions indirectes, arbitraires et ambulantes »²⁴⁰, mais la similitude s'arrête là.

Le *Mémoire sur les vagabonds* s'ouvre par le paragraphe suivant :

Notre objet n'est pas d'insister sur les maux que causent les Vagabonds à l'État en général ; il nous suffit de les indiquer. Perte d'un grand nombre de sujets, qui non seulement lui deviennent inutiles mais à charge : renchérissement de la main d'œuvre pour les campagnes comme pour les villes, par la soustraction de tant de travailleurs : augmentation pour le peuple des tailles, corvée et autres impositions solidaires ; le taux de ceux qui quittent leur état pour errer, retombe nécessairement sur ceux qui restent, et devient une surcharge²⁴¹.

On voit déjà l'écart entre Le Trosne et Quesnay, car pour celui-là le vagabondage est à la base de la montée arbitraire des impôts, alors que pour celui-ci ce sont à l'inverse les impôts arbitraires qui produisent les vagabonds. Le Trosne fait du vagabond l'ennemi de la société, car il est celui qui perturbe la production²⁴². À l'opposé de Le Trosne, Quesnay considère, pour sa part, que « *[l]a multiplication des mendiants [...] est une suite des imposition indirectes qui anéantissent les salaires ou la subsistance, en éteignant une partie de la reproduction des richesses annuelles de la nation* »²⁴³. En d'autres termes, là où Le Trosne fait des vagabonds la cause des perturbations économiques, Quesnay juge que c'est le dérèglement économique introduit par le souverain et ses créanciers qui engendre l'appauvrissement de la population et, donc, la mendicité. De plus, le paragraphe d'ouverture du *Mémoire sur les vagabonds* va à l'encontre de l'idée quesnoysienne suivant laquelle, dans l'ordre naturel, les relations sociales sont régies par la justice distributive et par la solidarité avec les personnes qui ne sont pas en mesure de contribuer activement à faire fonctionner la société²⁴⁴. On ne trouve aucun des principes

²⁴⁰ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 707.

²⁴¹ Guillaume-François LE TROSNE, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, Paris, P.G Simon, 1764, p. 3-4. François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 50.

²⁴² « En effet, un vagabond est l'ennemi de la Société par état, il est en guerre avec tous les citoyens, il leur enlève leur subsistance, il ne vit que de butin. N'est-ce donc pas un crime de lever des contributions sur les peuples, et parce que ces contributions se lèvent sous l'apparence d'aumône, en sont elles-mêmes un véritable vol, et une exaction arrachée par la crainte ? » Guillaume-François LE TROSNE, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, op. cit., p. 42-43. Voir à cet égard : Michel FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2013, p. 49.

²⁴³ [Souligné par nous, ndlr]. François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 715.

²⁴⁴ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

postulés par Quesnay dans le texte de Le Trosne. Au contraire, celui-ci décrit les vagabonds et les mendiants comme « des infectes voraces qui l'infectent [*la campagne*] et qui la désolent [...] qui y vivent à discrétion [...] et qui lèvent des véritables contributions sous le titre d'aumône »²⁴⁵.

À l'encontre de Le Trosne, le père de la physiocratie explique l'émergence des mendiants comme étant la conséquence nécessaire et inévitable de l'avarice des propriétaires et ce pour deux raisons, à savoir **1)** à cause du refus des propriétaires de payer les impôts ; et **2)** en raison de leur refus d'augmenter les salaires des travailleurs afin qu'ils paient les taxes qu'ils ne veulent pas payer. En d'autres termes, selon Quesnay, les mendiants et la peur qu'ils causent chez les propriétaires sont la conséquence nécessaire de leurs décisions et mauvais calculs.

Il s'agit d'un mauvais calcul de la part des propriétaires, car en s'attachant à leurs privilèges fiscaux, ils ne font qu'approuver indirectement l'imposition sur les denrées et sur les salaires des travailleurs. « [L]es salariés souffrent, par l'effet de cet impôt qui anéantit les subsistances, une extinction, *un retranchement fâcheux de salaire*, qui les réduisent à la misère, et qui diminuent nécessairement la population »²⁴⁶. Ce faisant, les propriétaires croient y gagner, mais ils perdent en réalité beaucoup, car en fin de compte « les dépenses sont payées par les richesses renaissantes que la terre seule produit »²⁴⁷. Par conséquent, « toutes les dépenses des salariés sont donc payées par ceux qui payent leurs salaires »²⁴⁸. On pourrait objecter, dit Quesnay, que « les salariés pourraient, en restreignant leur consommation et se privant de jouissances, payer les taxes qu'on exigerait d'eux, sans qu'elles retombassent sur les premiers distributeurs des dépenses »²⁴⁹. Pourtant, cette objection présuppose non seulement l'acquiescement d'un acte injuste et inhumain vis-à-vis des travailleurs, mais également un aveuglement par rapport aux effets qui affecteraient les propriétaires eux-mêmes. Car « [s]i l'on veut, chez une nation, contraindre par une taxe ces salariés à restreindre doublement leurs jouissances, ils émigrent pour passer chez les autres nations où leur subsistance est plus assurée et leur industrie plus protégée »²⁵⁰. Dans ce cas, les propriétaires avarés se voient contraints d'augmenter les salaires, car « le petit nombre de [*travailleurs*] qui restent dans

²⁴⁵ Guillaume-François LE TROSNE, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, op. cit., p. 4.

²⁴⁶ François QUESNAY, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 707.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 706.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 707.

²⁵⁰ *Ibid.*

le pays, se trouvant moins gêné par la concurrence, fait la loi aux premiers distributeurs de dépenses et les contraint à payer le salaire ordinaire et la taxe et les frais de la terre encore par-dessus »²⁵¹. Et si « les salariés [...] ne peuvent émigrer pour se remettre au niveau, ils deviennent mendiants ou voleurs, espèces d'impositions indirectes [...], très onéreuses pour les premiers distributeurs des dépenses »²⁵². Dans ce cas, les propriétaires perdent également, car ils se voient contraints de payer ce qu'ils croyaient pouvoir épargner à travers l'aumône ou des biens qu'on leur a volés. Quesnay en vient ainsi à écrire que la « multiplication des mendiants est une surcharge considérable sur les cultivateurs, parce qu'ils n'osent refuser l'aumône, étant trop exposés aux dangers que peut leur attirer le mécontentement des mendiants vindicatifs »²⁵³. En d'autres termes, ce sont toujours les premiers propriétaires des richesses renaissantes qui finissent par payer, mais s'ils payaient directement, leur impôt diminuerait, car les coûts propres à l'appareil fiscal de la Ferme disparaîtraient et il n'y aurait pas de mendiants.

Nous pourrions résumer la différence entre Le Trosne et Quesnay en disant que l'explication du vagabondage de celui-là résulte d'un moralisme libéral propre à une raison instrumentale, alors que la théorie de Quesnay relève pour sa part d'un matérialisme éthique. Le Trosne déclare en effet que « [c]e n'est point assurément le travail qui manque, c'est la bonne volonté »²⁵⁴. D'après lui, le vagabondage s'explique par la paresse des hommes, car ce genre d'hommes « sont essentiellement ennemis du travail », de telle sorte qu'« il n'y a que deux moyens de faire travailler les vagabonds [...] de les contraindre par la force, ou de leur infliger un châtiment si sévère, qu'ils préfèrent encore le parti du travail »²⁵⁵.

L'argumentation volontariste et essentialiste que l'on trouve chez Le Trosne va à l'encontre du principe physiocratique selon lequel « tout est physique et la morale en dérive ». Nous l'avons déjà vu dans la partie consacrée à la liberté chez les physiocrates, selon Quesnay et Mirabeau, la liberté (et donc la morale) ne peut s'épanouir que là où il y a de bonnes conditions matérielles d'existence. Ainsi, en pleine contradiction avec le moralisme de Le Trosne, Quesnay déclare que si les hommes ne travaillent pas la terre, c'est parce que la société ne leur assure pas les moyens matériels pour le faire et que ni

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 715.

²⁵⁴ Guillaume-François LE TROSNE, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, *op. cit.*, p. 26.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 27.

la bonne intention, ni le travail ne suffisent en eux-mêmes pour que l'économie soit productive :

La mauvaise culture exige cependant beaucoup de travail ; mais, le cultivateur ne pouvant faire les dépenses nécessaires, ses travaux sont infructueux ; il succombe, et les bourgeois imbéciles attribuent ses mauvais succès à la paresse. Ils croient sans doute qu'il suffit de labourer, de tourmenter la terre, pour la forcer à porter de bonnes récoltes²⁵⁶.

Enfin, le remède que Quesnay et Le Trosne proposent pour faire face à la mendicité diverge profondément, différence qui ne s'avère pas anodine compte tenu de la dissemblance des diagnostics. Ainsi, chez Le Trosne la responsabilité de pas travailler est renvoyée aux vagabonds, qui doivent subir la peine imposée par l'appareil judiciaire. Le Trosne regrette le peu d'application de la loi qui établissait « [l]e transport des vagabonds et mendiants valides aux colonies »²⁵⁷, mesure qu'il qualifie d'« excellent moyen pour purger en peu de tems le Royaume » et, dans la troisième partie de son mémoire, il affirme que la seule mesure efficace pour « couper dans sa racine un mal si grand » comme l'est le vagabondage est « *la condamnation aux galères à perpétuité pour les Vagabonds* »²⁵⁸. Chez Quesnay, l'on trouve une solution tout à fait différente. Afin d'attirer les hommes vers le travail rural, il faudrait commencer par mieux distribuer les salaires, car « [l]'emploi de ces salaires, bien ou mal distribués, contribue beaucoup à la prospérité ou à la dégradation d'un royaume, à la dégradation ou au dérèglement des mœurs d'une nation, et à l'accroissement ou à la diminution de la population »²⁵⁹. Selon lui, le remède doit être appliqué au système fiscal, car c'est lui qui porte la maladie, et il doit également viser un changement du système économique mercantiliste, qui doit être de nouveau remplacé par un système agricole qui assure de bons salaires aux travailleurs, qui mette fin aux monopoles commerciaux à l'intérieur et à l'extérieur de la France et qui parvienne à relocaliser l'économie.

En résumé, le point de vue de Le Trosne coïncide avec celui de Quesnay et Mirabeau en ce qui concerne l'établissement de liens entre le vagabondage et la sphère productive du système économique. Mais, la différence s'arrête là, car la place qu'ils accordent au vagabondage à l'intérieur de celui-ci, leurs avis respectifs sur ses origines et la manière de le transformer divergent radicalement. À juste titre, Foucault voit chez Le Trosne l'une

²⁵⁶ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 243.

²⁵⁷ Guillaume-François LE TROSNE, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, op. cit., p. 27.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁵⁹ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 323.

des origines discursives du dispositif gouvernemental qui commence à se mettre en place au XVIII^{ème} siècle en faveur de « la croissance et l'installation du mode de production capitaliste »²⁶⁰. Sans aucun doute, l'ouvrage de Le Trosne a contribué à considérer celui qui était dépourvu de toute propriété et qui ne vendait pas sa force du travail comme l'ennemi social, voire un criminel, à l'obliger à devenir productif et à moraliser l'ouvrier. Le discours soi-disant physiocratique de Le Trosne contribue à faire du « système pénitentiaire [...] un instrument politique du contrôle et du maintien des rapports de production »²⁶¹. En revanche, l'analyse de Quesnay et de Mirabeau sur le vagabondage pourrait difficilement être considérée comme une apologie du nouveau système économique et de la figure du vagabond en tant que criminel. Nous l'avons vu, pour les pères de la physiocratie, la mendicité et la contrebande ne sont pas l'origine mais la conséquence inévitable du dérèglement introduit au sein du système agricole par le souverain, par ses ministres et par les classes privilégiées du royaume. Les « illégalismes populaires »²⁶² – expression de Foucault – condamnés par Le Trosne sont au contraire justifiés par Quesnay et Mirabeau. En ce sens, les mendiants et contrebandiers ne sont pas des victimes mais bel et bien les victimes d'un système injuste qu'il convient de transformer.

En ce sens et à l'instar des analyses de H. Lüthy, il est possible de dire que la dimension critique de la physiocratie a été rapidement accaparée et domestiquée par les propres disciples de Quesnay. Opérer un retour sur ces différences théoriques et politiques s'avère fondamental afin de comprendre à partir de quand et pourquoi s'est produit un dispositif visant à voiler les alternatives à l'économie capitaliste et coloniale.

5.6. La capture de la dimension critique de la physiocratie

Si notre interprétation de la théorie de l'impôt physiocratique s'avère correcte, une question relative à l'histoire de la réception de la physiocratie s'impose : pourquoi cette école est-elle passée à la postérité comme étant à l'origine du système économique

²⁶⁰ Michel FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, op. cit., p. 145.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁶² *Ibid.*, p. 152. Foucault identifie deux types d'illégalismes : 1) celui pratiqué par les classes populaires qui se trouvent dans le processus de transformation en classes prolétaires (Foucault, à la différence de Quesnay et Mirabeau, ne se focalise pas sur les classes agricoles mais sur le passage de l'artisanat à une classe salariée/ouvrière) et qui « sont obligées de se déplacer de la fraude au vol » (car, du fait qu'elles ont été dépossédées de leurs outils de travail et qu'elles se retrouvent face à des richesses réglementées par le seul principe « ceci n'est pas à toi », la seule manière de pratiquer l'illégalisme est la déprédation); et 2) celui pratiqué par la bourgeoisie naissante grâce au privilège exclusif de contourner la loi, ce qui conduira à une transformation de la manière dont elle pratique l'illégalité, qui évoluera vers « l'exaction (fiscale, judiciaire, seigneuriale) vers la fraude » *Ibid.*, p. 151.

moderne et des mécanismes modernes de contrôle ? Ainsi que l'explique H. Lüthy, la théorie fiscale de Quesnay et Mirabeau ne vise pas à protéger les classes privilégiées de l'Ancien Régime, mais au contraire, à montrer que l'impôt

ne pouvait être pris que sur le « produit net » qui est le revenu du souverain lui-même, il ne peut et ne doit être perçu que sur ceux qui se partagent ce revenu – sur ceux donc, précisément qui refusaient l'impôt – et qu'il est à la fois absurde, néfaste et ruineux de vouloir imposer les paysans et les ouvriers sur qui ils ont déjà prélevé la matière imposable²⁶³.

D'après H. Lüthy, la confusion dans l'interprétation de la théorie physiocratique découle sans doute du remaniement des postulats fiscaux effectué par ses disciples, notamment par Baudeau et Dupont de Nemours. Ceux-ci, à la différence de Quesnay et Mirabeau, « ont en général préféré confondre les deux, en déguisant les seigneurs et les princes de l'Église en agriculteurs honoraires », de telle sorte qu'ils ont fini par rendre « absurdes le *Tableau* et la Doctrine »²⁶⁴. C'est ainsi que les disciples de Quesnay et de Mirabeau ont

réduit en verbiage creux et abracadabrant la pièce maîtresse de la doctrine, cette grande audace de Quesnay : sa théorie de l'emprunt qui découle de sa définition même du produit net comme « la seule partie disponible du revenu national » au-delà de la subsistance du peuple²⁶⁵.

Nous rejoignons le point de vue de H. Lüthy et voudrions simplement ajouter à son explication le rôle joué par Le Trosne en s'appropriant la dimension critique de la théorie de l'impôt de Quesnay et Mirabeau. À travers l'ouvrage de Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, la physiocratie est passée à la postérité comme étant à l'origine de l'usage du système pénitentiaire en faveur du mode de production capitaliste. Pourtant, nous l'avons vu, les thèses centrales de ce livre vont à l'encontre des principes soutenus par Mirabeau et Quesnay. A l'opposé de Le Trosne, ces auteurs s'attachent à montrer que les ennemis de la société ne sont pas les mendiants, mais bel et bien les financiers soutenus par un appareil étatique injuste et autodestructeur qui engendre la misère rurale et encourage la mendicité.

Dès lors, il est nécessaire d'établir une différence entre la doctrine critique élaborée par Quesnay et Mirabeau d'un côté, et celle des autres membres de l'école qui se sont emparés du terme « physiocratique » afin de défendre les intérêts des propriétaires

²⁶³ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 20-21, n.p. 2.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁶⁵ *Ibid.* Note de bas de page 2.

terriens. L'histoire des « Impôts », l'un des articles les plus clairs et les plus critiques rédigés par Quesnay, met en valeur le rôle joué par les disciples de Quesnay dans l'appropriation de la dimension critique de la physiocratie. Cet article a été rédigé par Quesnay au moment même où il a écrit « Grains » et « Fermiers ». À la différence de ces deux derniers articles, qui ont été publiés dans l'*Encyclopédie*, « Impôts » n'a pour sa part jamais été édité. D'après Schelle, Diderot et d'Alambert ont en effet refusé de la publier à cause de la position hostile que la Couronne avait adoptée à l'encontre des Encyclopédistes. Dix ans plus tard, Quesnay donne cet article à Dupont de Nemours dans le but de le faire éditer, avec les inédits « Fonctions de l'âme », « Hommes » et « Intérêts de l'argent ». Son disciple s'engage à les publier dans *Les Ephémérides du Citoyen* ou dans le recueil *Physiocratie*, mais n'a pourtant jamais tenu sa promesse²⁶⁶. Schelle et Oncken considèrent que « l'école a cherché autant que possible à faire passer l'article sous silence »²⁶⁷. H. Lüthy nous fournit l'explication d'un tel refus. D'après l'historien suisse, Nemours tout autant que Baudeau (les éditeurs des *Ephémérides* et du recueil des travaux physiocratiques), étaient sans doute « effrayés ... par les conclusions d'une telle analyse »²⁶⁸, car elle s'attaquait aux privilèges accordés à la noblesse (d'épée et de robe) ainsi qu'au clergé. Si nous prenons en compte la conception polycentrique du système fiscal formulée, nous pouvons ajouter qu'une telle crainte découlait du fait que par leur théorie fiscale, les fondateurs de la physiocratie en appelaient à l'engagement du peuple dans les affaires du gouvernement (or, nous l'avons vu : le consentement est l'un des éléments essentiels d'un système fiscal ordonné) et par là à un changement susceptible de déranger les élites. Mirabeau le perçoit et l'écrit dans les termes suivants : « Je veux rendre les sujets patriotes et cultivateurs. Est-ce la voie de les rendre rebelles ? Dès l'instant que les lettres et les arts ont pénétré dans les États, l'autorité n'a plus à craindre que d'elle-même »²⁶⁹.

²⁶⁶ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 137-138.

²⁶⁷ François QUESNAY, « Observations sur l'intérêt de l'argent », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 399-400.

²⁶⁸ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 20.

²⁶⁹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 234-235.

5.7. Conclusion du chapitre cinquième

La critique que Quesnay et Mirabeau formulent à l'encontre du système mercantiliste de leur temps et des politiques fiscales qui ont rendu possible sa reproduction, met en lumière la manière dont la dette a été employée par la bourgeoisie naissante comme un mécanisme d'assujettissement aussi bien des souverains européens que de leurs peuples. Grâce à l'endettement des souverains, les commerçants et financiers sont parvenus à détruire des systèmes fondés sur l'agriculture dont l'objectif était de satisfaire les besoins humains, pour instaurer à sa place un autre système dans lequel la politique est au service des intérêts privés et l'économie finit par être associée à l'accumulation de capital. Les analyses des physiocrates montrent qu'en tant que dispositif de pouvoir, la dette trouve ses origines dans la première modernité et va de pair avec le développement d'une économie commerciale qui met à mal l'indépendance étatique par le biais du système fiscal. Désormais, la structure politique commence à être aperçue comme un moyen d'enrichissement, institutionnalisant de cette manière la corruption, légitimant la guerre contre le peuple et remplaçant les rapports de coopération par de rapports de violence et de terreur.

Selon les physiocrates, la cause première d'un tel assujettissement réside dans la fausse identification entre la richesse et l'argent. Avec l'avènement du mercantilisme, l'argent est devenu l'idole des nations, leur faisant oublier que l'argent n'est pas une véritable richesse, car « l'argent ne peut satisfaire aux besoins des hommes, et l'argent n'engendre point l'argent »²⁷⁰. Ce quiproquo a conduit les souverains à chercher des moyens pour grossir leurs caisses d'argent comptant, une quête qui est à l'origine de leur servitude, car ils ont alors commencé à s'endetter.

Afin de régler leurs dettes, les souverains français ont en effet mis en gage leur territoire et accordé des prérogatives extraordinaires à leurs créanciers. Désormais, de profonds changements s'opèrent dans la politique et l'économie des royaumes, dans les rapports souverain-peuple, dans les structures politiques ainsi que dans les rapports sociaux de classes. Au sein de ces transformations, Quesnay et Mirabeau accordent un rôle déterminant aux politiques fiscales. La dette des souverains a conduit en effet à autoriser ce que nous appelons de nos jours la « privatisation » de la fonction fiscale sous

²⁷⁰ François QUESNAY, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, op. cit., p. 146.

la forme de la Ferme générale, aussi qualifiée à l'époque de « finance ». Cette institution constitue la cible de la critique physiocrate.

À travers cette institution la couronne cède à des particuliers la fonction de perception des impôts. Elle introduit de cette manière le dérèglement au sein de la société, car la nouvelle institution donne lieu à une hausse des frais publics, ce qui conduit à l'augmentation et la multiplication des impôts. Le problème se trouve dans le fait que ces richesses ne sont plus réinvesties dans la sphère productive, à savoir dans l'agriculture, mais partent dans les fortunes privées des fermiers. Le principe de réciprocité qui doit informer la structure politique est, par conséquent, négligé. Aussi, dans la mesure où les nouvelles politiques fiscales impliquent des privilèges fiscaux pour les classes aisées, c'est le menu peuple qui doit prendre à sa charge le poids fiscal.

Le système fiscal force de cette manière les agriculteurs à contracter des dettes qui sont tout simplement irrachetables, car le rythme de la terre cultivée est différent des rythmes du commerce d'argent. La multiplication des impôts engendre également la hausse factice des prix de denrées nécessaires pour la subsistance, alors que les salaires des travailleurs n'augmentent pas en proportion. Les fermiers généraux, avides des richesses, se servent pourtant de l'appareil judiciaire pour persécuter ceux qui vendent sans avoir payé l'injuste tribut demandé par eux, ils emploient les édits pour « acheter au plus vil prix les restes du sang du peuple »²⁷¹. Ces édits ne sont donc « que des prétextes d'exaction », car l'État « dégradé et abattu se soumet langoureusement aux conditions que ses financiers lui imposent »²⁷². Ainsi, le menu peuple se voit forcé à abandonner la culture de la terre, pour trouver du travail dans les branches qui semblent être plus productives, à savoir la manufacture et le commerce, mais qui sont en réalité destructrices car détachées de la matérialité de la *phusis*. Les campagnes sont dépeuplées, la population s'entasse dans les villes, les mendiants prolifèrent et l'antagonisme ville-campagne s'instaure. De cette manière, les intérêts privés accaparent la puissance souveraine, sèment la terreur au sein de la population et engendrent la guerre de tous contre tous, qui va à l'encontre de l'ordre naturel.

Comment remédier à un tel désordre ? Le souverain peut-il récupérer son pouvoir et le bonheur de son peuple une fois qu'il a laissé sa puissance entre les mains d'un groupe de particuliers seulement désireux de grossir leur fortune personnelle ? Selon les physiocrates, la réintroduction de l'ordre à travers l'intervention étatique s'avère

²⁷¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 285.

²⁷² *Ibid.*, p. 286.

nécessaire²⁷³. Une telle intervention consiste plutôt à se retirer, car il s'agit pour Mirabeau de supprimer la Ferme générale, ce qui entraînerait la suppression des frais de perception. Ces frais revenant au profit du peuple, de l'exploitation, deviendront le ressort actif de la régénération »²⁷⁴. La transformation du régime fiscal conduirait non seulement à la redistribution des richesses, mais plus radicalement à la réintroduction d'un régime agricole au détriment de l'actuel système basé sur le commerce, la dette et les manufactures.

Que ce régime cruel cesse, lorsque, vraie image du Tout-puissant, vous direz : *que la lumière se fasse*. Que tous ces vautours disparaissent de dessus la surface de votre patrimoine : et tel homme qui, le flambeau à la main, courait brûler le reste de nos moissons, employant ses richesses à des entreprises de commerce, viendra engraisser vos terres. Du régime des finances²⁷⁵, en un mot, dépend plus que de toute autre chose, la corruption ou le rétablissement de la Société²⁷⁶.

Plusieurs facteurs de l'analyse physiocrate doivent être retenus dans le cadre d'une compréhension matérialiste de l'histoire de l'économie politique. Tout d'abord, cette analyse met en lumière la manière dont les politiques fiscales ont joué un rôle déterminant dans la destruction du mode de production agricole et l'émergence d'une économie déterritorialisée, basée sur ce que Quesnay appelle le « trafic d'agio » c'est-à-dire sur le commerce de l'intérêt monétaire. L'analyse physiocrate met en évidence le rôle central des décisions politiques dans l'accumulation du capital par une classe et, en retour, elle montre la manière dont l'État moderne a été modelé par les intérêts des particuliers. La théorie physiocrate de l'impôt nous permet de voir que le processus de dépossession de la terre en Europe a été relié à la formation du capital financier dès les origines mêmes du système financier moderne. Les fortunes privées se nourrissent des biens publics et, tels des vautours²⁷⁷, les commerçants au sens large et les manufacturiers emploient l'appareil étatique pour « fouiller d'une main impie jusque dans les entrailles des [...] sujets »²⁷⁸.

La théorie physiocrate de l'impôt contribue aussi à comprendre la manière dont les mesures fiscales mercantilistes ont activement contribué à rendre les branches

²⁷³ « [T]andis que la misère ronge le peuple de toutes parts, le fisc se trouve chaque jour plus obéré, le changement d'état, loin d'être à craindre, est la chose la plus désirable et la plus indispensable pour qui souffre par des causes, qui ne peuvent qu'accroître le mal » *Ibid.*, p. 232.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 310.

²⁷⁵ Par « finance » il faut ici entendre « fiscal ».

²⁷⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 220-221.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 221.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 150.

commerciale et industrielle plus attrayantes et à détruire l'autonomie agricole. Selon les physiocrates, la productivité de ces branches n'est qu'une fausse illusion, car elles se nourrissent en réalité du travail des travailleurs et, en dernière instance, de la terre. Ce faisant, les analyses des physiocrates révèlent la manière dont les activités économiques sont toujours reliées à la matérialité de la nature.

Cette théorie met également en lumière le fait que les transformations qu'ont subies les structures politiques ont contribué à la transformation de ce qui était conçu comme étant désirable. Loin de toute compréhension individualiste et moraliste du bonheur, les physiocrates relient la dimension subjective à la sphère de l'organisation sociale. « Qu'espérer en effet d'un peuple », écrit Mirabeau, « où toute ambition de l'individu n'a d'objet et d'espoir que de vivre aux dépens du public ? » ²⁷⁹. L'économie parasitaire mercantiliste est

néanmoins ce qu'opère un régime de finance qui corrompt les grands, et les plus grands, par l'appas de la bienfaisance et du patronage ; qui présente l'aspect des fortunes les plus subites et les plus effrayantes ; qui emploie des millions de soudoyés ; qui divise en un mot l'État, met le glaive et la verge aux mains des entrepreneurs et des mercenaires, les chaînes sur le col des propriétaires et des colons, et les fers aux pieds du commerçant²⁸⁰.

Les analyses critiques de la physiocratie constituent, par conséquent, un outil précieux pour comprendre les origines capitalistes de nos institutions politiques et des subjectivités modernes. En reprenant la belle formulation d'Étienne de La Boétie, nous pouvons dire que, pour Quesnay et Mirabeau, l'appauvrissement du peuple français relève de la servitude volontaire des États modernes européens, à condition de préciser qu'il ne s'agit pas chez les physiocrates (comme c'est le cas chez de La Boétie) de montrer la responsabilité des individus dans leur assujettissement, mais bel et bien la responsabilité des souverains européens dans la perte de l'autonomie de leur peuple et donc de leur propre indépendance. En ce sens, il n'y a rien de naturel dans la situation de famine à laquelle a dû faire face le peuple français, pas plus que dans la crise fiscale du royaume. Il s'agit là, au contraire de symptômes d'un dérèglement introduit dans la société par les ministres du roi et autorisé par ce dernier.

Nous pouvons encore mettre en lumière une quatrième originalité de la théorie de l'impôt physiocratique, à savoir qu'elle ne se borne pas à dénoncer la manière dont les politiques économiques ont causé la misère du peuple, mais s'attache aussi à montrer la

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 220.

²⁸⁰ *Ibid.*

façon dont elles impliquent l'autodestruction de ceux qui croient en profiter, à savoir le roi, la noblesse, le clergé et les propriétaires terriens en général. Il y a ici un geste d'approfondissement théorico-politique, car l'argumentation dévoile le rapport d'interdépendance radicale existant entre toutes les classes du royaume, et entre la terre et la société.

Enfin, la manière dont Quesnay et Mirabeau mettent en évidence le rôle joué par des groupes aux intérêts particuliers dans l'appropriation de l'appareil étatique français, ainsi que la façon dont le système fiscal a été employé comme mécanisme d'expropriation terrienne des masses rurales, montre l'existence d'une continuité entre l'assujettissement des populations extra-européennes et celles de l'Europe, et ce en dépit du caractère hétérogène de la mise en place des dispositifs de pouvoir. La violence coloniale et la violence déployée au sein de l'Europe s'articulent autour de l'émergence d'une classe financière dont les analyses physiocratiques contribuent à mettre en lumière les mécanismes de pouvoir qu'elle a employé afin de construire sa puissance. Dans quel sens ces mécanismes conservent-ils un rapport avec l'économie politique coloniale ? Et la théorie physiocratique constitue-t-elle une critique des logiques coloniales qui sont à la base de la bourgeoisie naissante ? Telles sont les questions qui feront l'objet de notre analyse dans le chapitre suivant de cette thèse.

Chapitre 6

Contrer l'attaque épidémique du démon exclusif : la critique physiocratique du mercantilisme

L'économie et la rationalité économique qui dominent les sociétés contemporaines ne sont pas le résultat d'un processus évolutif naturel de l'espèce humaine. Ils résultent au contraire de mécanismes de pouvoir qui ont été construits à partir du XVI^{ème} siècle en l'Europe et qui font partie d'un puissant dispositif que l'on peut appeler, à l'instar d'A. Quijano, la « colonialité du pouvoir »¹. Dans une veine foucaldienne, A. Escobar explique que la rationalité économique moderne, qui est à la base de l'organisation des sociétés modernes, est composée de trois systèmes et processus corrélés. Premièrement par un *système de production* qui place les gens dans des *rapports sociaux de production* se caractérisant par l'exploitation et la domination des êtres humains et non-humains. Ensuite, par un *système de pouvoir* qui place les gens dans des *relations de pouvoir* moyennant des processus de normalisation, de disciplinarisation, de techniques biopolitiques et néropolitiques². Ces processus engendrent des formes de contrôle et des relations de pouvoir et de savoir marquées par des hiérarchies fondées sur une ontologie dualiste. Enfin, par un *système de significations* qui « a donné naissance à un code dominant articulé autour des notions de production et de travail, qui a depuis conditionné

¹ La notion de « colonialité de pouvoir » désigne une nouvelle manière d'organiser le pouvoir et la société qui émerge avec la « Conquête » de l'Amérique et qui est constituée à partir de trois axes : la race, la division mondiale du travail et le genre. La race est un dispositif de pouvoir employé pour classer les populations du monde suivant des critères biologiques ou ethniques au sein d'une hiérarchie humaine, au sein de laquelle le blanc européen se pose comme modèle et sommet de l'humanité. Ce puissant dispositif de pouvoir est créé afin d'assigner à un type de travail spécifique aux populations humaines. L'objectif d'un tel dispositif est de contrôler le travail, ses ressources et ses produits. Ainsi, à partir de 1492, le travail blanc a été assigné au travail salarié, le travail des amérindiens à un travail servile et les personnes kidnappées de l'Afrique au travail esclave. (Aníbal QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, op. cit. ; Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, op. cit. ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit.). La notion de « colonialité » a trois avantages en termes de philosophie politique. Premièrement, elle renvoie à une hétérogénéité de modes de production et d'exploitation où chacun a une logique concrète, mais qui coexistent et s'articulent autour du système capitaliste. Cette notion permet ainsi de mettre en lumière l'existence d'autres formes d'exploitation qui ne s'effectuent pas à travers le salaire. Deuxièmement, la notion de colonialité du pouvoir, permet de mettre en lumière la continuité d'une matrice de pouvoir déshumanisante et terrifiante qui est à l'œuvre après l'indépendance politique des dernières colonies. Finalement, à la différence du terme « capitaliste », qui a donné lieu à des interprétations économicistes faisant des formes politiques et du savoir des épiphénomènes de l'infrastructure économique, le concept de « colonialité » a l'avantage d'inclure ces dimensions comme étant étroitement corrélées.

² Achille MBEMBE, « Néropolitique », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 21, 2006.

toutes les conceptualisations de la vie économique »³. Le discours de l'économie politique classique et les conceptions philosophiques des Lumières ont contribué ici à la production d'un « *code articulé autour des notions de production et du travail* qui a pris le pouvoir sur toutes les conceptualisations de la vie économique »⁴. Au carrefour de ces trois sous-systèmes se trouve la *subjectivité moderne*, caractérisée par son individualisme. Ces trois processus sous-tendent le système capitaliste, dont la colonialité constitue le côté le plus obscur.

Au cours du XVI^{ème} siècle, de violentes expropriations de terres se mettaient en place à grande échelle en Europe, préparant le terrain pour la construction de sociétés articulées autour de la notion de classe et caractérisées par le vol du travail de reproduction sociale historiquement assigné aux femmes⁵ et par l'organisation du social par le marché. Le reste du monde, lui, était construit comme un énorme espace libre où la violence, l'exploitation déchaînée et l'objectivation des communautés qui y habitaient se justifiaient par la catégorisation raciale⁶ moderne. Ce chapitre vise à mettre en évidence les contradictions qui ont eu cours au sein même de la pensée européenne dans ce processus d'instauration du système capitaliste et du colonialisme moderne. Pour ce faire, nous en revenons aux discussions d'ordre économique qui ont eu lieu en France du XVII^{ème} au XVIII^{ème} siècle en prenant pour cadre théorique les analyses des physiocrates.

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé le rôle joué par l'appareil étatique dans l'expropriation des masses rurales, notamment en examinant la critique des physiocrates à l'égard du système fiscal. Notre hypothèse était que Mirabeau et Quesnay critiquaient vivement ce nouveau système, dans lequel ils voyaient en effet la destruction de l'économie agricole, base du bien-être du peuple, et, par là-même, de la véritable puissance souveraine. Dans ce chapitre nous allons replacer ces changements dans le contexte plus large de l'histoire coloniale moderne. Quelle a été la position de Quesnay

³ Arturo ESCOBAR, « Economics and the space of Modernity: Tales of Market, Production and Labour », *Cultural Studies*, vol. 19, n° 2, 2005, p. 142.

⁴ Notre traduction. *Ibid.*

⁵ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit.

⁶ À la suite de Quijano, nous entendons par « race » ce dispositif de pouvoir créer par les états européens naissants à partir de la conquête des Amériques pour justifier la domination et la mise au travail des populations et territoires non-européens, en faveur d'un projet global d'accumulation illimitée de capital. Il s'agit là d'une notion dont le contenu est dynamique, et évolue en fonction des demandes et transformations du capitalisme lui-même. Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, op. cit. ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit.

et Mirabeau par rapport à ce système ? Voilà la question qui servira de point de départ à notre réflexion.

Cette décision épistémologique ne découle pas d'un choix arbitraire, mais d'une exigence qui provient des textes physiocratiques eux-mêmes et de leur contexte. Il y a en effet une exigence intra-textuelle, car l'un des principaux objectifs des physiocrates est de dévoiler le caractère autodestructif du mercantilisme, dont le pilier principal est le système colonial. La critique accrue à l'encontre du mercantilisme, en particulier celle de Colbert, n'est un secret pour aucun des interprètes de la physiocratie. Toutefois, rares sont les travaux qui s'attachent à analyser les points de désaccord entre la physiocratie et les principes du mercantilisme à partir d'une perspective décoloniale et matérialiste. À cet égard, l'omission de la part des interprètes de la physiocratie de l'analyse de *Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies* et des derniers pages du onzième chapitre de la *Philosophie rurale* de Mirabeau intitulé « Rapport des dépenses avec le commerce », s'avère significative⁷. Ces ouvrages constituent un important guide herméneutique, car ils résument bien la position de Quesnay et de Mirabeau par rapport au colonialisme de leur époque. L'omission de ces ouvrages contribue à occulter l'une des dimensions les plus critiques et originales des physiocrates. Car Quesnay et Mirabeau

⁷ Il existe, certes, une grande diversité de textes qui examinent le rapport existant entre les physiocrates et le système colonial moderne. Cependant, dans aucun de ceux-ci ces textes ne sont cités. Pour une compréhension de la pensée de Rivière de la Mercier comme idéologue du colonialisme voir : Florence GAUTHIER, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique », *Actuel Marx*, op. cit. Pour une lecture qui montre l'écart entre les thèses physiocratiques et le colonialisme moderne (notamment en signalant l'écart avec les positions de Forbonnais), voir : Alain CLEMENT, « Du bon et du mauvais usage des colonies » : politique coloniale et pensée économique française au XVIII^e siècle », *Cahiers d'économie politique*, vol. 1, n° 56, 2009 ; Pierre LE MASNE, « Les économistes et les colonies » [en ligne], dans, op. cit. Pour une lecture qui établit une analogie entre la relation ville-campagne et celle métropole-colonies, rapport que Mirabeau et Quesnay auraient critiqué, voir : Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit. Toutefois, à la différence de notre thèse, Larrère voit chez les physiocrates les idéologues d'un capitalisme agrarien. Enfin, pour une lecture historique du point de vue écologique de la divergence entre les pratiques des intendants mercantilistes dans les colonies, notamment à l'île Maurice et celle de l'intendant Pierre Poivre, physiocratie avant la lettre, voir : Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit. Pour une lecture de la réception des théories physiocratiques par les cercles des économistes espagnols et des *criollos* au XIX^e siècle dans la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade, voir Santiago CASTRO-GOMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit., p. 248-257. La lecture de Castro-Gómez ouvre un champs de recherche qui demeure peu exploré : la réception et la transformation des théories physiocratiques en Amérique latine afin de justifier un projet néo-mercantiliste inséparable des Réformes bourbonniennes qui visaient à relier les colonies américaines au marché global en encourageant la production des denrées agricoles. Toutefois, Castro-Gómez n'explique pas les grandes différences entre les thèses originales de Mirabeau et Quesnay d'un côté, et celles de leurs interprètes au sein des colonies. Enfin, concernant la position des physiocrates dans les débats sur la racialisation de la main-d'œuvre esclave aux Antilles, voir Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., où l'historien des Caraïbes explique que les physiocrates ont critiqué une telle mesure.

décèlent qu'il existe une continuité entre, d'un côté, les rapports d'exploitation entretenus entre la métropole et les colonies et, de l'autre côté, les rapports d'exploitation qui ont lieu au sein de la métropole entre la campagne et la ville⁸. Le coup de force des analyses physiocrates réside précisément dans la manière dont ils décèlent la logique qui les traverse.

L'exigence est également contextuelle, car les ouvrages de Quesnay et de Mirabeau voient le jour au milieu du XVIII^{ème} siècle. À ce moment se produit un basculement dans la géopolitique européenne et mondiale, car le monopole du pouvoir colonial n'est plus entre les mains de l'Espagne, mais entre les mains de l'Angleterre, des Pays-Bas et de la France. Les variations que ces pays introduisent dans la théorie mercantiliste impliquent de nouvelles pratiques de guerre commerciale et coloniale, leur permettant d'augmenter leur pouvoir économique et politique. Cette transformation géopolitique, qui se joue notamment dans l'espace extra-européen, détermine, tout d'abord, la création d'un nouveau jeu de forces au sein de l'Europe⁹ ; un jeu de forces figé dans l'ordre westphalien avec sa théorie de l'équilibre de la balance. Ensuite, elle produit un bouleversement des rapports sociaux à l'intérieur de chaque État-nation européen, comme en témoignent entre autres les changements démographiques, l'émergence de nouveaux mécanismes financiers et les querelles philosophiques sur le luxe. Enfin, elle rend possible le passage d'un ordre mondial dans lequel les royaumes européens étaient périphériques par rapport au monde chinois, à l'Hindoustan et la Perse vers un ordre où les pays du nord de l'Europe commencent à disputer cette hégémonie pour finalement devenir le centre du marché mondial vers la fin du XVIII^{ème} siècle. Dans la configuration géo-historique de ce nouvel ordre mondial dirigé par l'Europe, les colonies ne constituent « nullement des frontières extérieures. Loin de n'être que des exutoires, elles [sont] les maillons essentiels du devenir-monde capitaliste »¹⁰. Les physiocrates postulent donc leur théorie à un moment charnière où l'on passe en Europe d'une économie et d'une politique structurées autour de l'agriculture vers un monde qui se lance vers la mer et qui se structure sur la base du

⁸ Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit.

⁹ Les États-nations européens et l'Europe étant eux-mêmes de nouvelles entités produites par le capitalisme et la colonisation. Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, op. cit. ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit. ; Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Paris, la Découverte, 2018.

¹⁰ Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée.*, Paris, La Découverte, 2013, p. 57.

commerce colonial. La portée critique de cette théorie réside dans le fait qu'elle est sans doute la seule école d'économie politique de son temps qui voit dans le nouvel ordre la voie de l'autodestruction et de la misère.

Notre hypothèse consiste à dire que les fondateurs de la physiocratie avaient une conception critique de l'économie politique qui divergeait de l'économie politique capitaliste et coloniale. Mirabeau et Quesnay critiquent en effet la maxime du colonialisme moderne selon laquelle les intérêts des colonies doivent être subordonnés à ceux de la métropole. Cette théorie, qui a reçu le nom de « l'exclusif » en France, a produit et justifié un développement inégal faisant des colonies des géographies de la faim et de la terreur¹¹. Les physiocrates critiquent également cette forme de colonisation intérieure qui est le développement inégal entre la ville et la campagne, notamment en mettant en lumière les nombreux problèmes qu'engendre la nouvelle économie du luxe¹². Ils mettent enfin en lumière les dangers de la formation de la nouvelle classe des rentiers, dont l'activité consiste à prêter de l'argent avec des taux d'intérêts illimités.

À l'encontre des conceptions mercantilistes qui font de l'accumulation d'argent le principe de la société, les physiocrates proposent une économie politique qui est en mesure de satisfaire les besoins *de toutes les classes de citoyens* et *de toutes les géographies du monde* dans des conditions d'abondance. Ils prônent également la relocalisation du commerce et le rétablissement d'une branche industrielle qui a pour objectif la production de biens de consommation générale plutôt que de biens de luxe. Ils s'opposent en outre à l'expansion coloniale et à l'établissement de régimes différentiels entre les colonies et la métropole, car l'ordre naturel – à la fois universel et variable selon les géographies – doit avoir lieu aux quatre coins du monde. Ils proposent enfin l'instauration d'une politique basée non sur le contrat civil, mais sur une *alliance* entre les différentes sociétés humaines et entre celles-ci et le reste de la nature.

Afin de mettre en évidence le caractère critique de la physiocratie, nous aborderons, dans un premier temps, les maximes théoriques du mercantilisme et du système de l'exclusif de Colbert, ainsi que les principales pratiques politico-historiques à travers lesquelles ces systèmes se sont développés. La compréhension du passage d'une économie fondée sur l'agriculture vers une économie commerciale et manufacturière n'a

¹¹ *Ibid.* ; Samir AMIN, « Le développement inégal et la question nationale », *L'Homme et la société*, vol. 51, n° 1, 1979.

¹² Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, *op. cit.*

pas pu avoir lieu sans une politique systématique qui subordonnait les colonies aux intérêts des classes privilégiées de la métropole. L'intervention intensive de l'État a ici joué un rôle fondamental, notamment à travers le financement des compagnies des Indes. Nous examinerons dans quelle mesure l'activité de ces compagnies meurtrières a été soutenu par le système fiscal qui en métropole accablait les paysans.

L'instauration de ces nouvelles institutions guerrières a également été accompagnée par l'expansion et l'intensification du régime de monoculture. Si le régime plantocratique a été un système meurtrier depuis le début du système colonial, il souffre, avec l'avènement de l'exclusif, de transformations majeures qui transforment le régime racial du travail. Enfin, nous examinerons le rapport de causalité que le commerce colonial et la formation du capital financier ont historiquement entretenu. Ce parcours historique nous donnera les bases géo-historiques pour comprendre la critique que les physiocrates formulent à l'égard du ministre Colbert, l'idéologue de l'exclusif. Il nous permettra également de comprendre les transformations qui ont eu lieu au sein de la matrice coloniale du pouvoir, afin de mieux saisir la pensée physiocrate, ainsi que le mode d'opération de la machine coloniale.

C'est ainsi que nous obtiendrons les éléments contextuels nécessaires pour examiner la critique que les physiocrates formulent à l'égard du mercantilisme et du colonialisme moderne. Selon Quesnay et Mirabeau, ces systèmes vont à l'encontre de l'ordre naturel. Les pratiques mises en place par la France et par d'autres pays européens sont le résultat et d'un aveuglement, et d'une ignorance foncière des gouvernements européens, qui se sont laissés éblouir par une classe émergente qui bâtit sa fortune sur l'appauvrissement de la plus grande partie de la société. Au travers d'une pluralité d'arguments, ces auteurs parviennent à mettre en lumière le fétichisme du commerce colonial, et de la manufacture de luxe que celui-ci engendre. Le coup de force de leur argumentation se trouve alors dans la manière dont ils mettent en lumière que l'assujettissement des colonies est étroitement lié à la perte de la souveraineté des rois européens, ainsi qu'à la destruction du peuple qui habite dans la métropole. Cette manière de relier ces deux géographies fait de la physiocratie une théorie à portée décoloniale majeure, dans la mesure où elle montre l'intérêt que le colonisateur même a dans la transformation de ce régime injuste.

On a souvent affirmé que les arguments physiocratiques qui critiquent l'esclavage sont d'ordre purement économique. À en croire de telles lectures, cela signifie que les physiocrates persistent à penser dans une logique qui marchandise le travail. La lecture que nous proposons de la pensée de Quesnay et Mirabeau nous permet d'avoir une

compréhension alternative de ce courant de pensée. Certes, les arguments des physiocrates sont économiques. Mais au lieu de persévérer dans une logique capitaliste, ils visent au contraire à détacher l'économie politique du fondement instauré par le mercantilisme, à savoir le marché. Dans ce sens, la théorie physiocrate revêt un intérêt singulier pour une philosophie politique critique et décoloniale, car les termes qu'on considère aujourd'hui comme étant propres à l'économie libérale acquièrent sous la plume des physiocrates des significations non capitalistes.

Un tel usage critique du vocabulaire économique permet aux physiocrates de mettre en évidence la dimension profondément antiéconomique et anti-productiviste de l'économie libérale. De plus, cet usage leur permet d'opérer un décentrement de l'économie politique, axée sur le marché, vers un fondement divergent, celui de la matière vivante qu'est la *phusis*. Dans le déploiement de cette lecture, nous verrons ainsi d'une part la manière dont les physiocrates rejoignent la critique marxienne vis-à-vis du capitalisme commercial et financier, et d'autre part la manière dont ils proposent une alternative divergente de celle de Marx. Alors que ce dernier formule une conception de l'économie basée sur l'économie industrielle, les physiocrates font de l'agriculture de subsistance la meilleure manière d'organiser le champ social.

6.1. Le mercantilisme, l'exclusif et la balance : l'ordre *œconomique* dérèglé

L'opposition des physiocrates envers le mercantilisme n'est un secret pour personne. Toutefois, rares sont les études qui consacrent une analyse approfondie aux principes théoriques de cette école et au rapport qu'ils entretiennent avec le processus de configuration du colonialisme moderne¹³. Afin de mieux saisir la position adoptée par les physiocrates par rapport à ce système et, concrètement, par rapport au colonialisme, il s'avère nécessaire d'expliquer la manière dont le mercantilisme a opéré dans l'espace européen et extra-européen.

¹³ Selon F. Gauthier les physiocrates, notamment de la Rivière, se sont inspirés du régime plantocratique dans l'élaboration des principes physiocrates. Voir à cet égard : Florence GAUTHIER, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique », *Actuel Marx*, *op. cit.* ; Florence GAUTHIER, « Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, *op. cit.* De son côté, P. Le Masne montre l'hétérogénéité des positions sur le système colonial moderne au sein des physiocrates. Voir notamment : Pierre LE MASNE, « Les économistes et les colonies » [en ligne], dans , *op. cit.* ; Pierre LE MASNE, « La colonisation et l'esclavage vus par les physiocrates », *L'économie politique*, vol. 3, n° 71, 2016.

Dans cette section, nous allons, premièrement, expliquer les principes généraux de cette première phase du capitalisme. Nous analyserons ensuite les principales caractéristiques du système colonial de l'exclusif mis en place par Jean Baptiste Colbert et vivement défendu par Montesquieu. Nous allons nous arrêter sur ce point pour expliquer les transformations que l'exclusif a produit au sein du système colonial, car en dépit du fait qu'il existe une matrice propre à la colonialité¹⁴ (laquelle a émergé au XVI^{ème} siècle et continue à agir de nos jours), ce dispositif de pouvoir a subi des transformations majeures tout au long de son histoire¹⁵. L'analyse des politiques colbertistes dans les colonies des Caraïbes montrent bien qu'avec l'exclusif, les mécanismes d'exploitation de l'humain et de la terre s'intensifient jusqu'à revêtir des formes complètement monstrueuses. Nous expliquerons ainsi l'évolution du rôle des colonies dans les manufactures de luxe ; l'importance des compagnies des Indes, leurs origines, leurs modes de financement et les pouvoirs dont elles étaient dotées ; le passage d'un système colonial qui encourage la polyculture favorable à la consommation sur place vers l'institutionnalisation de la monoculture ; la dégradation dans le régime du travail ; et le lien entre le commerce colonial et le capital financier.

Nous allons nous concentrer sur la manière dont les politiques de l'exclusif ont été mises en place aux Caraïbes, car depuis la fin du XV^{ème} siècle jusqu'au milieu du XX^{ème}, les Caraïbes deviennent le théâtre de la violence exercée par les puissances européennes qui désirent s'emparer de ces terres en raison de leur position géographique et de leurs richesses¹⁶. À partir du XVII^{ème} siècle, cette zone devient un lieu de guerre entre l'Espagne, la Hollande, l'Angleterre et la France, ce qui s'explique par la grande fertilité de cette région, ainsi que par l'augmentation de la demande du sucre dans le marché européen¹⁷. Les Caraïbes constituent donc un lieu pivot de la configuration de l'ordre politico-économique moderne. Revenir sur ce moment historique nous permettra de

¹⁴ Anibal QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, op. cit. ; Anibal QUIJANO, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 3, n° 51, 2007. Selon Quijano, le système colonial-capitaliste a été bâti sur deux axes : le premier axe codifie et divise les sociétés d'après la notion de « race » ; le second axe introduit une division mondiale du travail, de l'exploitation des ressources et de leur production à travers une structure qui établit une différence entre le centre et la périphérie.

¹⁵ Santiago CASTRO-GÓMEZ, « Michel Foucault y la colonialidad del poder », *Tabula Rasa*, op. cit., p. 166-169 ; Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, op. cit., p. 65 ; Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit.

¹⁶ Juan BOSCH, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Madrid/Barcelona, Alfaguara, 1970.

¹⁷ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit.

comprendre, dans la troisième section de cette partie, la portée critique des objections soulevées par les physiocrates envers les politiques coloniales de Jean Baptiste Colbert et envers les théories philosophiques qui visaient à justifier l'exclusif, comme celles de Montesquieu.

6.2. Les principes généraux du mercantilisme

En tant que modes de production sociale, le capitalisme et le colonialisme ont une géohistoire, ils sont passés par diverses phases et ils ont dû faire face à de nombreuses contradictions. Les origines de ces modes de production convergent dans le mercantilisme commercial. Marx explique ainsi que « le commerce mondial et le marché mondial inaugurent, au XVI^{ème} siècle, l'histoire moderne de l'existence du capital »¹⁸. À la base de ce commerce mondial entamé par les royaumes européens se trouve tout un projet de mort, dont l'objectif est « de conquérir des territoires étrangers, de les marquer, d'établir avec les populations autochtones des liens de sujétion généralement légitimés par quelque idéologie de la suprématie raciale, puis de les mettre au travail et leur faire produire de richesses à la jouissance desquelles elles ne prennent qu'une partie infime »¹⁹. Commençons donc par clarifier en quoi consiste-t-il le mercantilisme, pour ensuite examiner son rapport avec le colonialisme.

Ainsi que l'explique C. Larrère, il n'a pas existé une école mercantiliste aux principes homogènes. Pourtant, les pratiques discursives et non-discursives qui ont été mise en place à partir du XVI^{ème} siècle par les sociétés européennes permettent de déceler trois éléments caractéristiques d'un tel système. Tout d'abord, un bouleversement dans la conception de la richesse s'effectue, car on commence à identifier la richesse d'une nation avec ses réserves en métaux précieux, notamment en or ou en argent²⁰. Cette notion de richesses conduit à concevoir l'économie comme un jeu à somme zéro dans lequel les gains d'une nation représentent l'appauvrissement des autres. Ensuite, l'on assiste à la construction réfléchie d'un système colonial qui construit activement un rapport inégal entre la métropole et les territoires non-européens, dans lequel les intérêts des colonies sont subordonnés à ceux des États européens émergents. La théorie qui a systématisé ces idées en leur donnant une apparence rationnelle est l'exclusif. L'inégalité entre la

¹⁸ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 165.

¹⁹ Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée.*, op. cit., p. 59.

²⁰ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 145.

métropole et les colonies se produit à travers la mise en place de mesures hétérogènes qui comprennent des régimes juridiques divergents²¹ et des politiques économiques différenciées²². Enfin, et en guise de conséquence des deux premières caractéristiques, le mercantilisme produit activement une distinction entre l'intérieur du territoire national et son extérieur²³.

Avec le mercantilisme, de nouveaux rapports se sont établis entre les nations européennes et entre l'Europe et le reste du monde²⁴, qui ont donné lieu à de nouveaux régimes de pouvoir se caractérisant par le déploiement d'une violence extrême²⁵. Ces rapports basés sur la conquête et le pillage des territoires non-européens ont conduit à la formation de nouvelles entités qui n'existaient pas auparavant, comme l'Europe, les États-nations et ces catégories spécifiquement modernes qui sont le « noir », l'« amérindien » ou le « blanc »²⁶. La « conquête » de l'Amérique a produit ainsi l'émergence d'un nouvel ordre mondial²⁷. Durant le Moyen-Âge et jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, les royaumes européens constituent, en effet, la périphérie du marché mondial²⁸, de telle sorte qu'entre le XVI^{ème} et le XVIII^{ème} siècles, ils visent à rattraper les

²¹ Yann Moulier BOUTANG, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF, 1998.

²² Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., chap. xi.

²³ Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit.

²⁴ Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, op. cit. ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit.

²⁵ Anibal QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, op. cit. ; Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, op. cit. ; Rita SEGATO, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXI^e siècle. Un dialogue Nord Sud*, op. cit. ; Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, op. cit. Sans adopter une perspective décoloniale, Agamben a mis en évidence la manière dont l'Europe a construit l'espace extra-européen comme un espace libre pour la violence où le *jus publicum europeum* n'avait aucune validité. À cet égard voir: Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, trad. de Raiola MARILENE. Williams montre bien les bases économiques des guerres religieuses européennes et leur déploiement aux Caraïbes et ce pas seulement au sein du territoire européen. La piraterie, la contrebande et l'établissement de colonies ont été les trois moyens pour mener ces guerres. Dans les termes de Williams, « [l]e champ de bataille des guerres de religion ne fut pas seulement l'Allemagne mais les Caraïbes » Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 80.

²⁶ Anibal QUIJANO, Immanuel WALLERSTEIN, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, op. cit.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Enrique DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, op. cit.

empire chinois, indien et perse, qui en constituent le centre²⁹. Toutefois, durant cette période, l'Europe « n'a rien à vendre dans le marché de l'Extrême Orient, et elle n'a pu effectuer des achats dans le marché chinois que grâce à l'argent de l'Amérique latine (provenant notamment du Pérou et du Mexique) »³⁰.

Or, dans la mesure où toutes les nations européennes ne disposaient pas de mines de métaux précieux dans leurs colonies³¹, on a développé une variante de la thèse initiale mercantiliste. Selon la nouvelle théorie, une nation qui ne bénéficierait pas d'un accès direct aux métaux précieux, « pourrait augmenter ses réserves grâce à une balance commerciale favorable, en exportant plus qu'elle n'importait »³². Dès lors, « il était indispensable de lier l'entreprise coloniale à l'exploitation d'un ou plusieurs produits agricoles rentables permettant de financer l'entreprise et d'assurer des profits considérables aux commerçants de la Métropole »³³. En ce sens, K. Pomeranz affirme qu'« il est difficile de croire que les colonies européennes du Nouveau Monde auraient grandi à tel point si les colons n'avaient pas trouvé des marchandises qu'ils pouvaient vendre en Europe ou en Asie »³⁴. Les colonies fournissaient les denrées exotiques destinées à être vendues à d'autres nations.

Les denrées que l'on extorque aux colonies ne sont pas directement vendues, mais transformées dans les manufactures. Aux origines du système colonial moderne, elles étaient situées aussi bien dans les colonies que dans les métropoles, mais à partir du ministère de Colbert, elles seront localisées exclusivement en métropole, et au sein de la métropole dans la ville. Une telle mesure a joué un rôle central dans la création d'antagonismes géographiques et d'un développement inégal. Le système mercantiliste se caractérise donc, d'un côté, par le privilège qu'il accorde au commerce colonial (de long circuit par définition) et aux manufactures situées dans les métropoles ; et de l'autre, par la misère qu'il instaure dans l'espace extra européen. Ce rapport d'inclusion exclusive

²⁹ *Ibid.* ; Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit.

³⁰ Notre traduction, l'emphasis est de l'original. Enrique DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, op. cit., p. 41-42. Or, la conquête du Mexique et du Pérou n'ont eu lieu qu'en 1519 et 1526 respectivement, ce qui signifie que « jusqu'en 1518, l'or provient presque exclusivement des Caraïbes. Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 27.

³¹ Par exemple, au Brésil, l'or n'a pas été découvert qu'au XVIII^{ème} siècle.

³² Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 145.

³³ Josué DE CASTRO, *Géographie de la faim. Le dilemme brésilien: pain ou acier*, Paris, Seuil, 1964, trad. de Jean DUPONT, p. 91.

³⁴ Notre traduction. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 189.

est bel et bien ce qui constitue le noyau de l'ordre westphalien que l'on voit émerger au XVII^{ème} siècle.

Foucault saisit bien le rapport entre cet « ordre » et la construction de l'identité européenne. Selon le philosophe français, les mécanismes commerciaux de domination contribuent à former l'Europe comme une unité malgré la pluralité existant au sein de celle-ci et à établir un découpage géographique par rapport au reste du monde. Dans son cours au Collège de France de 1977-1978, il explique que

[L]'Europe ne doit avoir, et ne commence à avoir avec le reste du monde qu'un certain type de rapport, qui est celui de la domination économique ou de la colonisation, ou en tout cas de l'utilisation commerciale. L'Europe comme région géographique d'États multiples, sans unité mais avec dénivellation entre les petits et les grands, ayant au reste du monde un rapport d'utilisation, de colonisation, de domination, c'est cette pensée-là qui s'est formée à la fin [du] XVI^{ème} et au tout début du XVII^{ème} siècle, une pensée qui va se cristalliser au milieu du XVII^{ème} avec l'ensemble des traités qui sont signés à ce moment-là [*notamment le Traité de Westphalie*], et c'est cette réalité historique dont nous ne sommes toujours pas sortis³⁵.

Afin d'obtenir le contrôle des grandes zones de navigation et des territoires non-européens, une âpre guerre commerciale est livrée dans les territoires extra-européens notamment entre l'Angleterre, la France et la Hollande. Les politiciens et les théoriciens mercantilistes de l'époque n'hésitaient pas à qualifier cette concurrence accrue de « guerre pacifiée ». Nous pensons notamment à la déclaration du ministre de la marine et des finances français Jean-Baptiste Colbert, qui écrivait au XVII^{ème} siècle que « le commerce est une incessante et pacifique guerre d'intelligence et d'énergie entre toutes les nations »³⁶. Afin de pouvoir se développer, cette forme de « guerre pacifiée » qu'est le mercantilisme a eu besoin d'instruments économiques spécifiques qui revêtaient aussi la forme de mécanismes de guerre, ainsi que d'un soutien spectaculaire de la part de l'État.

Afin d'atteindre les nouveaux objectifs économiques le recours aux institutions politiques, notamment à ces nouvelles figures que sont l'État-nation et l'Europe, s'est avéré incontournable. C'est dans ce sens que nous interprétons la définition que Valaskakis donne de ce premier moment de l'ordre westphalien :

Il s'agit de l'époque mercantiliste par excellence. Accompagnant la montée des États-nations et l'expansion coloniale européenne, le mercantilisme, tel que pratiqué entre autres par Jean-Baptiste Colbert, devient l'un des instruments d'un étatisme étudié et agressif. L'État est présent dans toutes les activités de la vie économique. Il protège l'industrie nationale avec

³⁵ Michel FOUCAULT, *et al.*, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, *op. cit.*, p. 306.

³⁶ Colbert cité par Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, *op. cit.*, p. 163.

des tarifs douaniers élevés, il encourage des balances de paiement favorables avec des subsides aux exportations, il favorise la croissance démographique et entreprend la colonisation à l'aide de compagnies de commerce créées par monopole d'État. Le mercantilisme est l'alliance de l'État et de l'entreprise³⁷.

Parmi les mécanismes de domination de cet « étatisme étudié » et entrepreneurial, le système colonial de l'Exclusif et les monopoles commerciaux ont joué un rôle décisif. Le monopole

élimine la concurrence étrangère, il garantit, par des méthodes proches du pillage, des matières premières aux manufactures, il leur offre des débouchés et les délivre de la crainte de la concurrence des arrêts interdisent la fabrication de produits manufacturés dans les colonies et assurent le monopole du marché aux produits nationaux. Il n'est pas moins avantageux pour les négociants qui, dotés par le Gouvernement de privilèges et de monopoles, font d'énormes bénéfices ; il permet d'augmenter le volume des échanges sans craindre une diminution des prix³⁸.

L'un et l'autre, à savoir l'exclusif et l'organisation systématisée des monopoles (qui opéraient aussi bien à l'extérieur de l'Europe, qu'au sein de celle-ci) ont été conçues par Colbert. En dépit du fait que l'importance du monopole comme arme de guerre sera rapidement remise en question par les défenseurs de l'économie commerciale et manufacturière, tel qu'on peut le voir dans les écrits des membres de l'école de Gournay, les défenseurs du *doux commerce*, l'intervention de l'État dans l'économie ne sera guère contestée³⁹.

Quesnay et Mirabeau s'attachent à dénoncer les injustices et l'irrationalité de ce système. Aux yeux des physiocrates, les commerçants et les manufacturiers ont fait de la puissance souveraine l'arme qui leur a permis de mettre en œuvre une guerre économique dont ils sont les seuls à tirer profit. Colbert est le premier responsable de l'introduction d'un tel dérèglement, il est donc le coupable de la misère du peuple et de la destruction de la puissance souveraine. Afin de comprendre cette critique il s'avère nécessaire d'analyser les mesures colbertiennes, ainsi que ses implications économiques. C'est ce que nous ferons par la suite.

³⁷ Kimon VALASKAKIS, « Westphalie II: Pour un nouvel ordre mondial », *Futuribles*, n° 265, 2001, p. 7.

³⁸ Catherine LARRERE, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, op. cit., p. 56.

³⁹ Tout leur projet consiste en effet à lier le commerce à la politique, en affirmant que le commerce et la concurrence sont la base même de la puissance, mais qu'ils doivent être régulés par l'État. Pour une explication des rapports et différences entre le mercantilisme protectionniste et les théories libérales du *doux commerce* en France, ainsi que les rapports entre cette école et la pensée anglaise de Child, voir : Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit., chap. III.

L'exclusif de Colbert ou la progressive subordination de l'agriculture au commerce et à la manufacture

Dans cette guerre pacifiée qu'est le mercantilisme, le système de l'exclusif joue un rôle incontournable : il introduit les bases du colonialisme moderne, à savoir l'organisation du travail à partir de la fiction de la race⁴⁰, l'intensification déchaînée de l'exploitation de la nature⁴¹ et la différenciation entre les régimes politiques, économiques et même ontologiques⁴² en vigueur dans la métropole et dans les colonies. Le système de l'exclusif, qui a été inventé par Jean-Baptiste Colbert, est constitué de trois caractéristiques essentielles. Premièrement, « les colonies étaient nécessaires à l'établissement du commerce français. Deuxièmement, elles appartenaient exclusivement à la métropole. Troisièmement, les intérêts coloniaux devaient être subordonnés à ceux de la métropole »⁴³.

Le principe mercantiliste de la division *intérieur-extérieur* se traduit ici dans des politiques qui font des colonies des endroits destinés à l'extraction des matières premières et de la métropole le lieu de leur transformation. Le clivage entre la métropole et les colonies donne lieu également à la production politiquement organisée des géographies de la faim⁴⁴ et dans l'instauration d'un régime de travail basé sur la ligne de couleur⁴⁵. La politique de l'exclusif exprime la systématisation, voire l'organisation politique, de la discrimination et l'exclusion dans laquelle les colonies, notamment les plantations, en constituent la scène primordiale d'une structure qui continue à régir nos sociétés à l'heure actuelle⁴⁶.

⁴⁰ Aníbal QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, *op. cit.*

⁴¹ Donna HARAWAY, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents. » [en ligne], *Multitudes*, n° 65, 2016, URL : <https://www.multitudes.net/anthropocene-capitalocene-plantationocene-chthulucene-faire-des-parents/>, consulté le 7 juillet 2020 ; POUCHEPADASS, « Colonisations et environnement », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 80, n° 298, 1993 ; Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, *op. cit.*

⁴² Nelson MALDONADO-TORRES, « On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept », *Cultural Studies*, *op. cit.*

⁴³ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, *op. cit.*, p. 167.

⁴⁴ Nous empruntons cette expression à J. de Castro et à F. Fanon. Josué DE CASTRO, *Géographie de la faim. Le dilemme brésilien: pain ou acier*, *op. cit.* ; Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*

⁴⁵ Nous empruntons ce terme à William Edward Burghardt DU BOIS, *Les âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte, 2007, trad. de Magali BESSONE.

⁴⁶ Achille MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 94.

Du rôle des colonies dans la constitution des manufactures de luxe

Dans la première phase du capitalisme, les produits commercialisés n'étaient pas ceux de consommation massive, mais les produits de luxe comme le sucre, le café, le tabac provenant des Amériques, les soies, les porcelaines, le coton ou les épices en provenance d'Asie. L'exclusif encourageait la production agricole *pour satisfaire la demande des manufactures*, qui étaient situées dans la métropole. Cette économie basée sur la consommation d'une classe privilégiée a été construite sur la base du commerce colonial de long circuit, l'exploitation intensive des territoires non-européens et la réduction en esclavage d'un nombre effrayant d'êtres humains. Ainsi, K. Pomeranz peut écrire que « le flux des africains vers la région de Caraïbes [...] était clairement dirigé par l'expansion de la demande européenne du luxe »⁴⁷.

Ainsi que l'expliquent S. Mintz et K. Pomeranz, les compagnies coloniales ont fait de grands efforts pour promouvoir le goût pour les produits exotiques de luxe élaborés à partir des matières premières qu'elles importaient en Europe pour y être consommées⁴⁸. En retour, le consumérisme européen, suscité par le mode de vie des empires asiatiques, a joué un rôle majeur dans l'encouragement du système colonial. En effet, « [p]our que la demande asiatique d'argent [*un bien qui n'était pas pour le chinois de luxe, mais d'usage journalière*⁴⁹] soit une demande effective, il fallait que d'autres marchandises circulent de l'Asie vers le monde atlantique : les soies chinoises, la porcelaine, et d'autres biens, de même que les cotons et les épices indiennes et du sud-est asiatique »⁵⁰. À l'inverse des pratiques européennes, les empires asiatiques ne consommaient pas les produits de luxe européens. En dehors de l'argent, aucun produit des européens n'intéressait les empires asiatiques, car, « [a]près tout, l'Asie cultive son propre sucre, son thé (ce qui a largement empêché tout marché pour le café ou le chocolat), et bien avant son propre tabac »⁵¹. Ces produits, qui appartenaient à la catégorie des biens de

⁴⁷ Notre traduction. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 189.

⁴⁸ Sidney W. MINTZ, *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*, New York, Penguin Books, 1986.

⁴⁹ Selon Pomeranz, l'argent était employé en guise de moyen de paiement des taxes et il constituait un moyen important de circulation, bien qu'il ne s'agisse pas du seul moyen. De plus l'argent était employé par la grande majorité des Chinois, à l'exception de ceux qui étaient extrêmement pauvres. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 190.

⁵⁰ Notre traduction. *Ibid.*, p. 191.

⁵¹ Notre traduction. *Ibid.*, p. 192.

luxe, avant de devenir des biens de consommation massive au XIX^{ème} siècle⁵², étaient notamment consommés par les européens. Ainsi, le circuit Atlantique qui reliait l'Amérique du Nord, les Caraïbes, l'Afrique et l'Europe, reposait sur une économie globale dont le centre était l'Asie ; le circuit colonial triangulaire était relié au circuit de l'argent qui tournait autour de l'Asie. Mais c'est en Europe et non ailleurs, que s'est développé une économie basée sur la consommation des produits de luxe extorqués des pays éloignés⁵³.

Dans cette entreprise, les commerçants et manufacturiers européens comptaient sur le soutien de leurs gouvernements, qui « achetaient ces biens pour ensuite les réexporter au reste de l'Europe »⁵⁴ et soutenaient l'entreprise marchande à travers des prêts de guerre qu'ils contractaient auprès des compagnies⁵⁵. Cette économie a, à son tour, joué un rôle majeur dans le clivage ville-campagne, qui s'accroît au XVIII^{ème} siècle, notamment en introduisant de nouvelles mœurs liées à la valorisation de la « haute » culture et du luxe. Le luxe dans les villes des métropoles était fourni par les produits extorqués aux colonies ; en retour, le mode de vie fastueux de la métropole encourageait la destruction environnementale dans les colonies, ainsi que les modes de vie des populations autochtones. L'historien de l'environnement R. Grove explique le rapport construit entre misère et luxe par le biais des compagnies coloniales dans les termes suivants :

[L']accumulation de capital parmi certains groupes ruraux et urbains bien définis, capables de tirer parti de l'inflation et des innovations agricoles, commence à avoir un effet profond au début du XVII^{ème} siècle. Elle a favorisé le développement d'une économie de marché intégrée et l'émergence d'un marché des produits de luxe. Ces derniers changements ont à leur tour entraîné la croissance des sociétés par actions de commerce naval qui allaient bientôt jouer un rôle essentiel dans la stimulation de la dégradation accrue de l'environnement sous les tropiques⁵⁶.

L'économie de monopole, dirigée notamment par les compagnies des Indes, contribue à produire, durant les premiers siècles du capitalisme et du colonialisme, un écart entre la métropole et les colonies. L'économie de monopole, encouragée par le système de l'exclusif, visait à faire des colonies le débouché des produits métropolitains

⁵² Sidney W. MINTZ, *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*, op. cit. ; Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 192.

⁵³ Enrique DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, op. cit.

⁵⁴ Notre traduction. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 201, chap. 6. (y cap. 6)

⁵⁵ *Ibid.*, p. 201 et chap. 6.

⁵⁶ Notre traduction. Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit., p. 53.

et le puits d'où tirer des matières premières bon marché pour leur production. Pour ce faire, il a fallu intervenir à deux niveaux, celui de la consommation et celui de la production. Tout d'abord, tel fut le cas sur la sphère de la consommation, car les colonies ne pouvaient importer que des produits de la métropole. Ainsi, Williams explique que les prix des marchandises françaises étaient extrêmement élevés par rapport à ceux des hollandais, pourtant Colbert demeurait inflexible. Le ministre français commandait aux intendants des îles caribéennes « l'exclusion totale de tout étranger, [...] "même quand les habitants avaient besoin de quelque article pour leur subsistance" »⁵⁷.

Ensuite, l'intervention étatique s'est effectuée également sur le niveau de la production, car les « colonies devaient produire des matières premières et non des produits manufacturés »⁵⁸. A cet égard, le monopole sur le sucre est un cas paradigmatique qui illustre bien les origines de l'organisation politique moderne du développement inégal propre à la colonialité. Dans son projet d'encourager le mercantilisme, Colbert a commencé par développer un plan qui octroyé aux colonies leurs propres raffineries. Entre 1672 et 1679, ce ministre a demandé à ses intendants coloniaux de « travailler à augmenter par tous les moyens le nombre de raffineries »⁵⁹ et a encouragé par des mesures fiscales la production de sucre dans les colonies. Toutefois, en 1682 un tournant se produit dans sa politique : dans la mesure où les intérêts des raffineurs français étaient affectés par de telles mesures, car, en raison de la diminution de la quantité des matières premières importées, leur prix a par conséquent augmenté, Colbert a donc interdit la création de nouvelles raffineries dans les colonies et il a décidé de mettre en place des mesures fiscales visant à décourager leur transformation sur place. Ainsi, « la taxe française sur le sucre brut des colonies fut réduite de 50% et passa à une livre, tandis que sur le sucre raffiné elle était portée à 22 livres, comme sur le sucre étranger »⁶⁰. De cette manière, « le colbertisme évinça non seulement les Hollandais du commerce de raffinerie mais aussi les planteurs français »⁶¹. Cet écart, on le voit, découle du troisième principe de l'exclusif suivant lequel les intérêts des colonies devaient être subordonnés à ceux de la métropole.

⁵⁷ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 169.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁹ Colbert cité par *Ibid.*, p. 170-171.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171-172.

⁶¹ *Ibid.*, p. 172.

Afin d'établir un marché monopolistique, Colbert fonde entre 1664 et 1670 quatre compagnies commerciales qui correspondent « au grand thème mercantiliste de la conquête économique »⁶², à savoir la Compagnie des Indes Occidentales en 1664, la Compagnie des Indes Orientales en 1665, la Compagnie du Nord en 1669 et la Compagnie du Levant en 1670⁶³. Colbert s'inspire du modèle de financement de la Compagnie des Indes Orientales hollandaise qui opère en rassemblant plusieurs particuliers pour qu'ensuite l'État accorde à la compagnie le privilège exclusif de commercer pendant une période de temps déterminée. La spécificité de cette forme juridico-entrepreneuriale réside dans le fait que l'État accorde « à toute personne d'entrer dans cette Compagnie pour telle somme d'argent que l'on voudrait, pourvu que l'on se déclarât dans cinq mois »⁶⁴.

Les compagnies des Indes françaises suivent le même modèle que leur ennemi hollandais, à savoir que l'État fixe un capital, lequel est divisé en actions de participation. Ce capital est déterminé d'après un calcul des coûts des activités nécessaires pour mener à bon terme l'entreprise commerciale et elles impliquent l'institution de comptoirs, l'établissement de rapports diplomatiques et l'organisation de guerres pour conquérir de nouveaux territoires⁶⁵. Le « lobby de Colbert » – l'expression de Dessert et de Journet – a joué un rôle éminent dans l'impulsion des compagnies commerciales d'outre-mer. Venant lui-même d'une famille de fermiers généraux, Colbert emploie l'appareil étatique pour expulser les fermiers généraux en place et les remplacer par les membres de sa famille et ses amis, ou bien pour obliger les anciens fermiers à établir des alliances avec

⁶² Daniel DESSERT, Jean-Louis JOURNET, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, op. cit., p. 1312.

⁶³ Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, Paris, De Bure, 1738, p. 7, 14-15 ; Daniel DESSERT, Jean-Louis JOURNET, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, op. cit., p. 1312 ; Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 167. Richelieu avait déjà créé certaines de ces compagnies, mais elles n'avaient pas eu beaucoup de succès. Les nombreuses entreprises coloniales de la Compagnie des Indes de fonder des colonies à Madagascar a été entravé par la résistance des population malgaches et des hommes et femmes esclavagées. Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, op. cit., p. 20.

⁶⁴ Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, op. cit., p. 10.

⁶⁵ Daniel DESSERT, Jean-Louis JOURNET, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, op. cit., p. 1313.

lui⁶⁶. Ces fermiers généraux soutiennent les compagnies des Indes, mais n'acceptent de participer à cette entreprise qu'à condition qu'on leur garantisse qu'ils en tireront de grands profits sans trop prendre de risques.

Bien que les compagnies aient reçu des ressources étatiques pour assurer leur fonctionnement avant Colbert, sous son ministère, ce financement devient spectaculaire⁶⁷. Le ministre français encourage les seigneurs et marchands du royaume à investir de grandes sommes d'argent dans l'entreprise coloniale, en leur promettant qu'ils « recevront à l'avenir une ample récompense »⁶⁸, qui leur est assurée grâce à une participation très singulière du souverain. Colbert fait rédiger et publier un écrit qui prend pour base un mémoire rédigé par « neuf des plus fameux négociants et manufacturiers du royaume »⁶⁹. Dans cet écrit, il est suggéré au souverain « d'y entrer pour une dixième »⁷⁰ pour le premier armement. Alors que la participation des citoyens ne doit pas être effectuée qu'une seule fois, le roi « peut fournir davantage, s'il était besoin, pour le second, le troisième et le quatrième »⁷¹.

D'après Pomeranz, ce type d'organisation entrepreneuriale soutenu par l'État a eu un impact structurel, car « du moins dans certains États européens, les prêts au gouvernement sont devenus *éventuellement* la quintessence de l'investissement prudent »⁷². L'organisation des compagnies des Indes est telle qu'elle finit en effet par faire de l'État celui qui prend en charge tous les risques de l'entreprise commerciale⁷³, alors qu'une petite oligarchie bien organisée tire ses richesses de l'exploitation des affaires publiques. L'édit du mois d'août de 1664, par le biais duquel la Compagnie des Indes Occidentales a été créée, montre bien les bénéfices que le roi octroyait aux fermiers et aux commerçants. L'article 45 établit en effet que « le Roi promet d'avancer de ses deniers le cinquième de toute la dépense des trois premiers armements, *et de faire ce prêt sans aucun intérêt, ni même sans vouloir prendre profit de la Compagnie*, en rendant par elle au bout

⁶⁶ Daniel DESSERT, Jean-Louis JOURNET, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, op. cit.

⁶⁷ Colbert cité par Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, op. cit., p. 23.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 28. Les négociants étaient Pocqueline père, Maillet père, Le Brun, De Faveroles, Cadeau, Sasom, Simonet, JAbac et de Varennes.

⁷⁰ *Ibid.* Les négociants étaient Pocqueline père, Maillet père, Le Brun, De Faveroles, Cadeau, Sasom, Simonet, JAbac et de Varennes.

⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

⁷² Notre traduction. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 178.

⁷³ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 44.

des dix premières années la somme avancée par le Roi »⁷⁴. Concernant les droits fiscaux, l'article 43 de l'édit matérialise le désir du ministre Colbert en établissant l'exemption « de tous droits d'entrée les bois, chanvre, fer, cordages, munitions de guerre et autres choses nécessaires au bâtiment et avitaillement des vaisseaux de la compagnie » et l'article 44 « exempté aussi de tous droits d'entrée et de sortie les marchandises qui viendront des Indes »⁷⁵ à condition qu'elles soient exportées vers d'autres pays. Enfin, l'article 40 établit l'obligation royale de mettre au service de la compagnie l'armée royale et consacre explicitement la gratuité de l'envoi des vaisseaux de guerre envoyés jusqu'aux côtes d'Afrique et d'Inde⁷⁶. En d'autres termes, les actionnaires de la compagnie n'avaient rien à perdre dans ce système et en revanche, beaucoup à gagner. Dans la pratique, ces entreprises qui donnaient l'impression de rapporter beaucoup d'argent aux nations, en réalité ne faisaient que saigner le trésor public, car malgré tous les privilèges dont bénéficiaient les compagnies, souvent elles « ne pouvaient pas payer leurs dividendes et avaient besoin de sauvetages périodiques de la faillite »⁷⁷.

De cette manière, l'histoire fiscale française était étroitement liée à l'histoire coloniale et commerciale. Ainsi, Joseph Du Fresne, fils d'un fermier général, écrit dans son *Histoire générale et particulière des finances* de 1738 que la Compagnie des Indes est l'un des piliers du système fiscal, et qu'il serait plus juste de dire qu'elle a été la source sur la base de laquelle les particuliers ont construit leurs fortunes privées :

[la Compagnie des Indes] encore qu'elle n'ait point le commerce exclusif de l'Amérique, elle ne laisse pas de contribuer, par le grand nombre de Nègres qu'elle y répand, à l'accroissement des colonies françaises, dont la conservation est si précieuse à l'État, non seulement par rapport aux finances qu'elles produisent, mais encore par le grand nombre de particuliers qu'elles enrichissent, soit par les cultures et les plantations que les uns y font, soit par le commerce de plusieurs marchandises utiles et nécessaires, que d'autres en tirent, ou qu'ils y envoient⁷⁸.

⁷⁴ Article cité dans la note de bas de page « b » chez Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, op. cit., p. 26.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 32. D'après Pomeranz, l'alliance commerce-emploi de la force, étrangère aux empires chinois et indien, est ce qui a donné l'avantage à l'Europe par rapport aux puissances asiatiques. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 182.

⁷⁷ Notre traduction. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 182.

⁷⁸ Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, op. cit., p. 1.

Cela revient à dire que les colonies constituaient le centre de l'économie française en était les colonies. La description du commerce colonial que Du Fresne fait ne laisse pas de doutes à cet égard :

C'est pour le bien de ces mêmes colonies, que le commerce de la compagnie des Indes est si étendu. C'est de ses concessions en Asie que viennent les coris, les toiles peintes, et diverses autres marchandises, propres pour les côtes d'Afrique. C'est aux côtes d'Afrique que se fait le commerce des Nègres, si nécessaire pour la culture des terres dans les îles de l'Amérique. C'est des îles de l'Amérique que l'on rapporte le cacao, l'indigo, le rocou, des cotons, dont l'emploi ou le filage occupe et fait subsister beaucoup de gens en France ; les sucres, qui s'y raffinent en si grande abondance et avec tant de succès : et tout cela ne se consomme pas seulement dans le royaume, mais il s'en transporte encore des quantités prodigieuses aux pays étrangers⁷⁹.

Les compagnies n'étaient pas seulement directement liées au système fiscal, elles entretenaient en outre un rapport direct avec la politique de guerre européenne. Elles constituaient le bras armé des États-nations européens. Entre les XVI^{ème} et XVIII^{ème} siècles, ces corporations coloniales, composées de particuliers qui cherchaient à faire des grands profits économiques, étaient en charge des activités les plus importantes eu égard aux politiques économiques européennes, à savoir l'exploration maritime, la colonisation de nouveaux territoires et le commerce de long cours⁸⁰. Leurs fonctions tout à la fois militaires et commerciales, ainsi que leur financement provenant aussi bien du Trésor Public que des richesses privées des financiers, ont conduit l'historien K. Pomeranz à décrire ces entités de « quasi-gouvernementales » et « proto-multinationales »⁸¹. Le rôle qu'elles ont joué dans la montée en puissance des nations européennes s'est avéré si significatif, que Pomeranz va jusqu'à affirmer que leurs activités « étaient les plus avides du capital de cette période », de telle sorte que les nouvelles institutions financières et le fiscalisme militaire étaient majoritairement concentré autour de ces activités, au lieu de l'être dans la production ou le commerce au sein de l'Europe elle-même⁸².

Dans la seconde section de ce chapitre nous verrons que pour les physiocrates, les compagnies des Indes, de même que toute forme de monopole, vont à l'encontre de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁰ Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 192.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.* Dans *Capitalism and Slavery*, E. Williams a largement montré la centralité des colonies des Caraïbes et donc de la traite africaine. Au niveau industriel, le commerce triangulaire a assuré l'essor de l'économie navale, des raffineries pour la production du sucre, des manufactures pour l'imitation des toiles indiennes, de la distillation du rhum et de l'industrie métallurgique dirigée par l'économie de guerre. Toutes ces niches industrielles ont eu besoin à leur tour de capital financier, qui en retour s'est développé grâce à ses investissements dans une telle économie de mort. Eric Eustace WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, op. cit., chap. 3 et 5.

l'ordre naturel, dont la loi principale en termes de commerce est l'échange réciproque. Ces auteurs constatent que le monopole ne vise qu'à enrichir les marchands. Cela fait du commerce une activité mercenaire qui affame aussi bien le peuple français que les territoires colonisés, pour n'accroître que les fortunes des privilégiés. Une telle destruction s'effectue par le biais du système fiscal, car le financement étatique est en dernière instance payé par l'appauvrissement des travailleurs, qui se voient sujets à payer de plus en plus d'impôts⁸³. Mais Quesnay et Mirabeau se révoltent également contre la logique de guerre sur laquelle ces monopoles ont été bâtis, parce qu'ils y voient un cas parfait de gaspillage. Enfin, ils montrent que le monopole commercial encourage la monoculture et le contrôle policier sur l'agriculture, ce qui a pour conséquence de la détruire.

De la polyculture à la monoculture : le système de l'exclusif à l'origine des géographies de la faim

« Qu'importe vos produits alimentaires, produisez du sucre »
Eric Williams⁸⁴

« En Europe, la subsistance et les consommations intérieures
sont le but principal du travail des terres, on ne destine à
l'exportation que le superflu. Dans les îles tout doit être
envoyé du dehors »
G.T. Raynal⁸⁵

La lutte de la métropole pour le marché mondial et l'encouragement d'une économie métropolitaine fondée sur les manufactures de luxe et le commerce colonial a exigé le passage de la polyculture à la monoculture⁸⁶, ce qui a impliqué une transformation graduelle et *politiquement organisée* des régimes alimentaires des colonies. Cette histoire est bien entendu liée à l'expansion de la culture de la canne à sucre aux Antilles. Avant l'instauration du régime autophage de la monoculture, « [l]es Antilles françaises au cours de leur première histoire produisirent une large proportion de leurs aliments »⁸⁷. Il en fut de même pour les colonies de l'Angleterre des Caraïbes, « Cromwell donna des

⁸³ Nous avons analysé la critique que Quesnay formule à l'encontre du système fiscal français dans le chapitre 5 de cette thèse.

⁸⁴ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 123.

⁸⁵ Raynal, G.T, Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes cité par Vertus SAINT-LOUIS, *Système colonial et problèmes d'alimentation. Saint-Domingue au XVIIIe siècle (1700-1789)*, Montréal, CIDIHCA, 2003, p. 45.

⁸⁶ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 120.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 121.

instructions pour qu'on commence à la Jamaïque à semer et à planter des végétaux qui fourniraient le pain et autres nourritures et diminuer les lourdes dépenses nées de la conquête et de l'occupation de l'île »⁸⁸. Dans le régime de polyculture, « [l']ordinaire d'un homme moyen se composait d'une soupe de petits pois assaisonnée de piments rouges, de jus de citron et d'un petit morceau de bacon. À l'exception du bacon le menu se composait de produits locaux »⁸⁹. À la suite de l'historien Vincent T. Harlow, de Castro explique qu'au XVII^{ème} siècle, avec l'implantation de la canne à sucre, « la polyculture se trouva asphyxiée, les petites propriétés agricoles furent englouties par les latifundia et les réserves alimentaires de l'île devinrent de jour en jour plus précaires »⁹⁰. Désormais, les sociétés européennes se sont mises à tourner à partir du vide, de la mort et de la faim.

C'est sous le ministère de Colbert qu'a lieu le basculement d'une politique à l'autre. Les discussions officielles de l'époque montrent avec netteté les contradictions du créateur du Code Noir. D'un côté, Colbert demandait, en effet, en 1664 à la Compagnie des Indes d'encourager chez les planteurs la diversification des cultures (telles que le coton, l'indigo le gingembre et même la noix muscade), mais, de l'autre, il « déclarait à un des directeurs de la compagnie : "vous ne pouvez rien faire qui soit plus profitable ou qui me soit plus agréable que de redoubler d'efforts pour l'exportation du sucre" »⁹¹. Ce manque de cohérence est l'indice qu'il s'agit là d'un moment qui marque la rupture entre deux rationalités économiques différentes. Colbert lui-même qui tranchera en faveur d'une des deux possibilités, introduisant au sein de l'organisation coloniale un tournant qui a marqué de manière tenace l'économie et la politique modernes. Colbert a pris parti, bien entendu, pour la voie de la production intensive, la monoculture et la subordination de l'agriculture à l'industrie ou, plus concrètement, à la manufacture. Il déclara ainsi qu'« une diminution de la production du sucre signifiait un ralentissement du développement des îles »⁹² et, que par conséquent, les recommandations de diversification économique avaient été une erreur⁹³.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Josué DE CASTRO, *Géographie de la faim. Le dilemme brésilien: pain ou acier*, op. cit., p. 97.

⁹¹ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 122.

⁹² Colbert cité par *Ibid.*

⁹³ Nous voyons ici les origines lointaines du discours développementiste qui prend place et deviendra le centre des politiques économiques après la II GM, construisant le « Tiers Monde ». Arturo ESCOBAR, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, op. cit. ; Wolfgang SACHS (éd.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, op. cit.

Le terme « développement » n’y était qu’un euphémisme qui cachait le véritable projet de Colbert, car pour lui la prospérité des colonies devait être subordonnée au développement de la métropole, c’est-à-dire aux intérêts des commerçants et manufacturiers de celle-ci. À cet égard il est important de rappeler que si durant les premiers siècles de la colonisation française, la création de raffineries destinées à transformer la canne à sucre dans les colonies a été permise, avec Colbert, cela devient interdit. Williams montre bien le contraste existant entre la période antérieure et celle postérieure à la monoculture. Selon lui, en 1645 à la Barbade

[l]’exploitation moyenne n’atteignait pas dix acres et il y avait un esclave noir pour environ dix-sept acres arables. [...] En l’espace de dix ans cette forteresse paysanne devint le bastion avancé du régime latifondaire. [...] En 1667 les onze mille petits propriétaires de l’île étaient tombés à 745 propriétaires de grandes plantations [...] et les six milles esclaves des années précédentes, selon un calcul, étaient passés au chiffre énorme de 82023⁹⁴.

Les plantations de canne à sucre sont devenues les mines à partir desquelles l’on obtenait cet or blanc qu’était le sucre. À son tour, la plantation de canne à sucre est devenue le moteur de l’économie et de la politique européenne. Williams explique, en effet, que « le sucre occupa dans l’économie du XVIII^{ème} siècle la place que l’acier occupa dans celle du XIX^{ème} et le pétrole dans celle du XX^{ème} »⁹⁵.

La politique coloniale anglaise était similaire à celle française. Elle a mis en avant les intérêts du commerce et de l’industrie métropolitaine, produisant de véritables géographies de la faim et de la cruauté⁹⁶. Williams montre bien le sadisme des politiques métropolitaines en expliquant que, vers la fin du XVII^{ème} siècle,

un projet fut soumis au parlement visant à interdire l’exportation vers les Antilles de blé, de farine, de pain et de biscuits. Le parlement rejeta la proposition : *cette interdiction « pourrait obliger les habitants de ces îles à se consacrer aux cultures vivrières au lieu de la canne à sucre, du coton, du gingembre et de l’indigo, ce qui nuirait à la navigation britannique et à ses profits »*⁹⁷.

Le processus de création des géographies de la faim moyennant la monoculture de canne à sucre a été étroitement lié à la levée des limites imposées au capital financier, voire aux prêts dont les intérêts revenaient aux banquiers, ainsi qu’aux transformations

⁹⁴ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l’histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 116.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 126. Ainsi l’avouait A. Smith lorsqu’il écrivait que « les bénéfices d’une plantation sucrière dans nos colonies des Antilles [...] sont généralement de beaucoup supérieurs à ceux de toute autre culture d’Europe ou d’Amérique » *Ibid.*

⁹⁶ Josué DE CASTRO, *Géographie de la faim. Le dilemme brésilien: pain ou acier*, op. cit., p. 93.

⁹⁷ [Souligné par nous, ndlr]. Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l’histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 123.

du capital financier durant les premiers siècles de la modernité. Certes, très tôt déjà, les colons avaient pris conscience que les caractéristiques des territoires colonisés étaient favorables à l'exploitation de la canne à sucre, mais ils ne comptaient pas avec les moyens nécessaires pour créer de grandes plantations. Cela s'explique en effet par l'interdiction que l'Église catholique établissait sur les intérêts des prêts commerciaux au XVI^{ème} siècle⁹⁸. Ainsi, durant ce premier siècle de colonisation, les entrepreneurs agricoles avaient recours aux prêts pour établir une plantation, mais l'État était le seul créancier⁹⁹. Au XVIII^{ème} siècle, une telle restriction n'est plus un empêchement. L'Église catholique commence à admettre le prêt à intérêt sous la condition qu'il fournisse un service au roi¹⁰⁰. La création de plantations sucrière est au contraire encouragée en accordant plus de facilités aux démarches de crédit, des « prêts moins onéreux et [...] taux de fret et d'assurance plus avantageux »¹⁰¹.

Dans un opuscule visant à réfuter les arguments que Montesquieu fournissait en faveur du système de l'exclusif, Quesnay soutient que le colonialisme moderne se montre à la fois cruel et contre-productif pour l'Europe. Il insiste dans différents ouvrages sur le rapport de caractère destructeur qu'entretiennent le monopole et la monoculture. En outre, Mirabeau et lui s'attachent à mettre en lumière le rapport direct entre cette forme dérégulée de l'économie et la nouvelle classe rentière. Nous y reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre. Mais avant cela, nous devons nous atteler à mettre en lumière le rapport existant entre l'approfondissement de la destruction de l'agriculture et l'intensification de la racialisation du travail.

De la progressive déshumanisation du travail humain

Les changements du système mercantiliste et colonial ont entraîné des transformations profondes dans la manière d'organiser l'exploitation de la main d'œuvre. E. Williams et Y-M. Boutang¹⁰² ont montré de manière exemplaire que le préjugé racial n'existait pas au début du système colonial européen, mais a été produit au fur et à mesure suivant les besoins d'exploitation de main d'œuvre dans les plantations et la transformation du régime de plantation lui-même. Selon Boutang, durant les premiers

⁹⁸ *Ibid.*, chap. 2.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Yves DURAND, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIII^{ème} siècle*, op. cit., p. 175.

¹⁰¹ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 126, 130.

¹⁰² Nous remercions chaleureusement au professeur Santiago Castro-Gómez de nous avoir suggéré la lecture du livre *De l'esclavage au salariat* de Y-M. Boutang.

siècles de la colonisation, les *indentured servants* ou *engagés* étaient exploités d'après un régime juridique similaire à celui des personnes originaires de l'Afrique et réduites en esclavage¹⁰³. De leur côté, les africains kidnappés pouvaient racheter leur liberté et devenir de propriétaires fonciers¹⁰⁴. Ce n'est qu'avec l'intensification et généralisation des monocultures de canne à sucre et le développement d'une économie de marché à l'échelle mondiale que l'*esclavage* et la *couleur de peau* seront définitivement liés l'un à l'autre.

Selon E. Williams, « la rationalisation [de] l'esclavage des Nègres » a été précédée par le système de main d'œuvre blanche aux Antilles, fondé sur les figures juridiques des *engagés*, des forçats et les malfaiteurs. Les engagés étaient des « hommes ou femmes que la rigueur de la vie forçait d'émigrer aux colonies aux dépens d'un autre et de servir un terme de trois » à cinq ans¹⁰⁵, ce qui rendait parfois leur exploitation plus intense. Citant l'historien du XVII^{ème} siècle Du Tertre, Williams décrit en ces termes les conditions de vie des engagés :

On les accable de travail, on les nourrit mal et on les oblige à travailler en compagnie des esclaves ; il y a des maîtres si cruels [...] en Guadeloupe, j'en connaissais un qui avait enterré plus de cinquante serviteurs dans sa plantation, qui étaient morts de l'excès de travail ou de manques de soins quand ils étaient malades. *Sa cruauté venait de ce qu'il ne les possédait que pour trois ans et préférait épargner les Nègres*¹⁰⁶.

Parfois, les engagés étaient des hommes, femmes et mêmes des enfants qui avaient été kidnappés en France et en Angleterre pour être emmenés dans les colonies. Ces personnes étaient trompées et une fois qu'elles arrivaient dans les îles, elles étaient « vendu[e]s à des maîtres qui les nourrissaient mal, les faisaient travailler et les traitaient si inhumainement que beaucoup ne tardaient pas à mourir »¹⁰⁷. Quant aux forçats et aux malfaiteurs, ils étaient mis en prison et au lieu d'être finalement condamnés à la peine de mort, ils étaient à la place transportés vers afin d'y être réduits en esclavage pour une durée déterminée. L'appareil judiciaire était ainsi soumis aux besoins de main d'œuvre

¹⁰³ Yann Moulier BOUTANG, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, op. cit.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 99.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Un jésuite cité par *Ibid.*, p. 100.

dans les colonies¹⁰⁸. La pratique du rapt des blancs afin d'extorquer jusqu'à la mort leur force de travail a ouvert la voie au kidnapping des noirs¹⁰⁹.

Le passage d'un système colonial reposant sur une exploitation plus ou moins indifférenciée de la main-d'œuvre à un régime structuré autour de la race a résulté aussi bien de la généralisation de la monoculture, notamment de l'instauration d'une économie coloniale basée sur la canne à sucre, que des politiques mercantilistes reposant sur la subordination des colonies aux intérêts de la métropole. Le passage de l'exploitation accrue de la main-d'œuvre blanche à celle noire dans les colonies s'explique, selon Williams, par les trois points faibles de celle-là : premièrement, « l'offre ne pouvait pas répondre aux besoins du sucre »¹¹⁰ ; deuxièmement, « les blancs coûtaient trop cher »¹¹¹ ; troisièmement, au terme du contrat du blanc, la colonie ne garantissait pas de travail au domestique libéré en raison de l'interdiction de créer des manufactures *in situ*¹¹². Dans la mesure où la canne à sucre demande d'une énorme quantité de travail humain, et que la main-d'œuvre blanche, sous la forme des engagés, forçats et malfaiteurs, s'avérait insuffisante, l'importation massive des personnes africaines a été proposée en guise de solution. La migration massive de la main-d'œuvre blanche encouragée par les conditions précaires d'alimentation découlant de l'instauration de la monoculture a elle aussi joué un rôle majeur dans l'approfondissement de ce que Fanon appelait la « ligne du non-être »¹¹³ et Du Bois la « ligne du couleure »¹¹⁴. Ainsi, à la Barbade, « en 1667, il n'y avait plus que 20000 Blancs dans l'île ; en 1786, 16000 ; en 1807, 15500 ; et, actuellement, environ 15000. L'esclave vint remplacer le Blanc à la base du travail agricole »¹¹⁵.

Face au danger qu'aurait représenté l'ouverture des manufactures dans les colonies, action qui « aboutirait à la concurrence coloniale dans les manufactures et encouragerait les aspirations à l'indépendance »¹¹⁶, les mercantilistes ont préféré de faire travailler dans les plantations des personnes kidnappées en Afrique¹¹⁷. Ainsi, la traite, qui commence à

¹⁰⁸ Dans le chapitre 5 de cette thèse nous avons la critique que Quesnay et Mirabeau rédigent à l'encontre de cette pratique. Leur position diverge de celle soutenue par un autre physiocrate, le Trosne.

¹⁰⁹ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 107.

¹¹⁰ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 111.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit.

¹¹⁴ William Edward Burghardt DU BOIS, *Les âmes du peuple noir*, op. cit.

¹¹⁵ Josué DE CASTRO, *Géographie de la faim. Le dilemme brésilien: pain ou acier*, op. cit., p. 97.

¹¹⁶ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 112.

¹¹⁷ *Ibid.*

se développer au XVI^{ème} siècle devient au XVII^{ème} et XVIII^{ème}¹¹⁸ siècles « la base de l'étonnante floraison commerciale » européenne¹¹⁹ et ce pour deux raisons, tout d'abord, car toute l'économie de plantation reposait sur les épaules des personnes réduites en esclavage ; ensuite, parce que le fort taux de mortalité de ces personnes rendait nécessaire l'augmentation annuelle des importations des êtres humains qui en venaient ainsi à être chosifiés. En résumé, l'esclavage des hommes et des femmes noirs « ne résulte pas davantage de la Traite Atlantique, c'est bien plutôt la traite qui s'organisa en fonction de la "demande" »¹²⁰.

Nous savons que, soulevant des arguments économiques, les physiocrates se sont également opposés à l'esclavage. Ainsi, Williams explique que le « marquis de Mirabeau souligna le retard de l'agriculture coloniale et la dégradation de la main-d'œuvre qui résultait de l'esclavage »¹²¹. Nous n'allons pas approfondir ce point dans notre thèse. Toutefois, le fait d'expliquer les critiques soulevées par Quesnay et Mirabeau à l'égard du mercantilisme, de la loi d'airain et du principe de subordination des colonies aux intérêts de la métropole nous permet d'affirmer que les pères fondateurs de la physiocratie se sont opposés aux principes qui ont rendu possible l'esclavage moderne. Car nous considérons, à la suite d'Eric Williams que « ce n'est pas l'esclavage qui a inventé le capitalisme, c'est le capitalisme qui a créé l'esclavage ». Il s'agit par conséquent là d'éléments que nous analyserons dans la seconde partie de ce chapitre.

Commerce colonial et création du capital financier

Le commerce maritime colonial a joué un rôle central dans la formation du système financier moderne et, en retour, le système colonial moderne n'aurait pas pu se développer sans le placement de capitaux financiers dans les projets coloniaux. Dans le chapitre 4 de cette thèse nous avons examiné la manière dont le crédit que l'État contractait auprès des fermiers généraux a constitué un puissant mécanisme de captation de l'appareil étatique, ainsi que son rapport au processus d'expropriation terrienne qui a eu lieu en Europe durant la première modernité. Dans cette partie, nous voudrions nous attacher à examiner le rapport entretenu entre la *banque* et le système coloniale pour

¹¹⁸ D'après Williams, « [a]u XVIII^{ème} siècle la traite des Nègres constitua l'une des plus grandes migrations de l'histoire » *Ibid.*, p. 150.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 150 et chap. X en général ; Eric Eustace WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, op. cit.

¹²⁰ Yann Moulier BOUTANG, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, op. cit.

¹²¹ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 225.

ensuite déceler la position adoptée par les physiocrates vis-à-vis d'un tel rapport. Durant la première modernité, le capital financier naissant est représenté par deux groupes d'intérêts différents : les financiers ou fermiers généraux et les banquiers proprement dits. Alors que ceux-là sont, en termes sociologiques, dans leur grande majorité, catholiques et que leur fonction est de prêter au souverain, les banquiers sont pour leur part normalement des protestants dont la fonction n'est pas de prêter aux rois mais aux commerçants¹²².

Dans son ouvrage *La banque protestante en France*, H. Lüthy explique le processus de transformation de la banque européenne et son rapport avec le commerce. En dépit du fait que les banquiers existaient depuis le Moyen-Âge en Europe, ils n'ont cependant pas joué toujours le même rôle au sein de l'économie. Ainsi, Lüthy différencie trois moments spécifiques dans l'histoire moderne de la banque. Dans la première étape, la fonction des banques se borne majoritairement à la

perception des arrérages de rentes et autres revenus pour le compte de leurs clients, étrangers ou non, qui leur ont confié leurs titres, heureux de ne pas avoir à faire eux-mêmes les démarches longues et paperassières dont s'entoure cette perception, [*car*] si les fonds français n'attirent pas la spéculation et ne sont comptés à aucune bourse, leurs détenteurs ne peuvent se passer d'intermédiaires pour jouir de leurs revenus¹²³.

Au cours de cette étape, les banquiers genevois, représentés à Paris, consolident un quasi-monopole. Leur activité consiste donc à administrer le portefeuille de leur clientèle, notamment composée de suisses, d'hollandais, d'allemands et parfois de provinciaux. Parmi les activités que la banque déploie figurent l'« encaissement de rentes et, moins fréquemment, de pensions d'anciens officiers au service de Sa Majesté Très Chrétienne, de dividendes de la Compagnie des Indes, de lots gagnants et de remboursements échus »¹²⁴.

Le deuxième moment de la banque moderne est celui du passage d'une fonction d'intermédiation et d'encaissement des rentes vers une autre de *placement de capitaux*¹²⁵. Une telle transformation s'explique par le manque d'utilité des banquiers qui se contentent de conserver dans leurs caisses les titres de leurs clients. On n'en est pas encore arrivé à la forme, complètement anonyme et entièrement déterritorialisée, du capital financier, car le groupement de capitaux s'effectue au sein de groupes d'amis ou des

¹²² Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 776.

¹²³ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁵ *Ibid.*

membres d'une même famille. Selon Lüthy, jusque dans les années 1750, et même jusque vers 1770,

[L]es sociétés de capital – de *joint stock* –, soit en commandite, soit par « sol d'intérêt » ou actions, restent strictement personnelles, formées par l'association d'un petit nombre de partenaires connus entre eux ; les parts ne se négocient pas « sur place », et nul n'y entre sans délibération et agrément des autres sociétés ; quant aux sociétés dites « anonymes », sociétés en participation entre quelques « amis d'affaires » pour un objet de spéculation limité et précis, elles ne sont anonymes qu'à l'égard du public¹²⁶.

Ces façons conservatrices d'organiser le capital, familiales ou personnelles, « suppriment tout point de contact organisé entre les placeurs de capitaux et les entreprises à la recherche de capitaux »¹²⁷. L'une des caractéristiques de cette phase du capital financier est qu'il ne s'organise pas autour de la demande, mais plutôt de l'offre.

Le troisième moment est celui qui se développe après la Guerre de Sept Ans (1756-1763) sous le ministère de Necker. C'est le commencement de la spéculation boursière, le début d'un système qui vise à répondre aux demandes de crédit de l'État et de personnes privées¹²⁸ et d'un marché de capitaux organisé autour de la demande amenant ce capital à pénétrer dans l'industrie (notamment dans les manufactures de cotonnades et de toiles peintes)¹²⁹.

H. Lüthy, E. Williams et K. Pomeranz ont mis en lumière la centralité du commerce colonial dans un tel développement. H. Lüthy explique en effet qu'avant que la troisième phase ait lieu,

le principal débouché des capitaux en quête de placements est encore – ou de nouveau – le grand commerce maritime, le secteur le plus prospère et le plus « libéral » de l'économie, avec toutes ses activités annexes : prêts à la grosse aventure ou au « change maritime » ; participation aux armements et aux expéditions de long cours, véritables entreprises internationales qui réunissent souvent des douzaines de « capitalistes » de différents pays ; spéculations et « accaparements » en compte de participation sur des denrées et produits exotiques, sucres, cafés, cotons, indigo, qu'on se renvoie d'un port à l'autre à la recherche de meilleures conditions de vente ; assurances maritimes sous toutes leurs formes, du partage des risques de mer entre associés *ad hoc* jusqu'aux chambres et sociétés d'assurances spécialisées ; l'importation et l'exportation des grains, le trafic de piastres, les bois de construction, et de proche en proche certaines entreprises étroitement liées à l'exportation ou à l'importation, plantations coloniales, raffineries, distilleries, huileries, et bientôt les cotonnades et indiennes entrent dans cette vaste zone d'activité du « capitalisme commercial »¹³⁰.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 40-41.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁰ *Ibid.*

Pour sa part, E. Williams explique « le passage du commerçant au marchand et la poursuite de la progression du marchand au banquier » comme étant « caractéristique du XVIII^{ème} siècle »¹³¹. D'après lui, « le terme “marchand”, dans le contexte du XVIII^{ème} siècle, impliquait souvent les gradations de capitaine d'esclaves, de capitaine corsaire, de propriétaire corsaire, avant de s'installer à terre pour la respectable affaire du commerce »¹³².

De prime abord, il semblerait que la banque demeure dans cette phase attachée à la matérialité des marchandises. Cependant, Lüthy explique qu'il s'agit là d'une illusion, car ces banquiers ne sont des cambistes que de manière occasionnelle et sont en réalité des placeurs de capitaux¹³³. Il s'agit, selon l'historien suisse, d'une « nouvelle alliance de la banque et du négoce »¹³⁴. À cet égard, les plantations de canne à sucre semblent constituer un bon investissement, car – nous l'avons vu – à partir du XVIII^{ème} siècle, les colons reçoivent facilement des prêts pour entamer un tel projet.

Jusqu'en 1748, l'influence du capital financier sur l'économie mercantiliste, principalement coloniale, s'effectue selon deux modalités : **1)** à travers des entreprises indépendantes sous la forme de placements des familles ; ou **2)** par le biais des fermiers « bien placés dans les organisations officielles ou privilégiées »¹³⁵. Les premiers sont minoritaires, tandis que les seconds font partie des plus grandes entreprises, comme la Compagnie des Indes. Pourtant, à partir de 1748 se produit une « grande floraison de grandes sociétés financières »¹³⁶ dans les entreprises maritimes, particulièrement au sein de la traite négrière. Ainsi, le 7 septembre et le 5 novembre de 1748 sont fondées la société par actions d'Angola et celle de Guinée, qui « s'accordent en 1750 pour se partager le monopole de la traite délaissée par la Compagnie des Indes »¹³⁷. Malgré ces changements, un élément demeure immuable : ces initiatives sont menées par des groupes privilégiés appartenant à l'administration publique. Voici, par exemple, la participation des fermiers généraux dans les sociétés chargées du commerce d'êtres humains telle qu'elle est décrite par Lüthy :

Les deux sociétés négrières groupent des armateurs-négriers nantais et des financiers parisiens déjà bien placés dans l'administration de la Compagnie des Indes, sous la conduite

¹³¹ Notre traduction. Eric Eustace WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, op. cit.

¹³² Notre traduction *Ibid.*

¹³³ Herbert LÜTHY, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, op. cit., p. 41.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

de hauts personnages officiels, le garde du trésor royal Pâris. Montmartel pour la société d'Angola, le fermier général Duplex de Bancquencourt pour celle de Guinée [...] ; les banquiers des deux sociétés, Tourton & Baur pour la première, Cottin pour la seconde, font eux-mêmes partie des mêmes groupes d'intérêts. La Société de Cadix paraît, à l'origine, d'initiative privée, mais se transforme vite en un club de fermiers receveurs et trésoriers généraux¹³⁸.

Un tel approfondissement de la déterritorialisation du capital a été la condition ayant rendu possible le moment proprement spéculatif dont l'arrivée de Necker marque l'avènement.

Quesnay et Mirabeau témoignent de ces transformations et mettent en lumière le lien direct qu'entretient le soutien que l'État accorde au commerce et à la manufacture de luxe, avec l'émergence de la classe rentière et l'appauvrissement du peuple français. Nous avons examiné dans le chapitre 5 de cette thèse la manière dont Quesnay et Mirabeau dévoilent le rapport qui existe entre l'accablement des campagnes françaises, le système fiscal et l'endettement de l'État et des paysans. Nous avons eu l'opportunité d'énoncer le rapport que les physiocrates établissent entre la montée du commerce coloniale et la misère de la population rurale. Cependant, nous n'avons pas eu l'opportunité d'approfondir une telle idée. C'est pourquoi dans la section finale de ce chapitre nous analyserons le rapport qu'ils établissent concrètement entre le système colonial de l'exclusif et la destruction de l'agriculture française.

6.3. La critique physiocrate du mercantilisme

Aux yeux des physiocrates, l'histoire des États modernes européens est celle de leur autodestruction dont la cause est une série de quiproquos qui ont renversé l'ordre naturel, ainsi que la fascination qu'ont exercée les nations marchandes, notamment la Hollande, sur les sociétés agricoles, comme la France¹³⁹. L'histoire, écrit Mirabeau, « a stupidement célébré l'opulence » de « ces petits États, qu'on appelle commerçants »¹⁴⁰, encourageant le remplacement des gouvernements agricoles par des nations qui ne poursuivent que le gain d'argent. Cette dangereuse illusion a entraîné les sociétés européennes dans des guerres futiles et de cruelles disettes. En faisant de l'argent « l'idole des nations »¹⁴¹ les États européens l'ont détourné de son véritable emploi qui n'est aucun autre que de

¹³⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹³⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 90, 164.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 373.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

faciliter la circulation ou l'échange réciproque des denrées pour la consommation. Du même coup, ils ont fait de la classe des propriétaires un groupe de marchands, « plus attachés à leurs trésors qu'aux intérêts de l'État »¹⁴². Désormais, l'argent « est devenu le principe de tous les maux et de tous les crimes »¹⁴³ et l'Europe des temps modernes est devenue le « théâtre d'erreurs et de fraude ou de carnage, de misère et de dévastation »¹⁴⁴.

Quesnay regrette la voie que la France – un royaume jadis agricole – a pris à partir des politiques colbertistes, qui privilégient en effet le commerce colonial et les manufactures de luxe au détriment de l'agriculture. Contre Colbert, Quesnay écrit qu'

[o]n n'oubliera jamais qu'un ministre du dernier siècle, ébloui du commerce des Hollandais et de l'éclat des manufactures de luxe, a jeté sa patrie dans un tel délire que l'on ne parlait plus que commerce et argent, sans penser au véritable emploi de l'argent ni au véritable commerce du pays¹⁴⁵.

La France et les autres pays qui ont voulu rattraper la Hollande, ont crut s'enrichir avec les fortunes des marchands, mais cette croyance qui n'était rien d'autre qu'une fausse illusion. En effet, ces nations « n'ont pas voulu voir que chez celle qui leur donna l'exemple, le profit des marchands était le profit de l'État, *puisque l'Etat n'était qu'une association de marchands, qui tirent leur profit des autres États riches en productions, où ils débitent leurs importations* »¹⁴⁶. Mais, dans un royaume agricole, l'enrichissement des marchands se fait au détriment de la richesse de l'État¹⁴⁷.

Les monopoles imposés par les États européens par les biais des compagnies des Indes, la surveillance et le contrôle exercés sur les types de cultures semées par la police, le contrôle étatique des prix des denrées agricoles en faveur des commerçants et des manufacturiers dont le seul objectif était de diminuer le coût des salaires des travailleurs pour augmenter le profit des marchands, l'ensemble de ces mesures a complètement

¹⁴² Dans une république de marchands, « les propriétaires des fonds sont pauvres et ruinés ; et il n'est pas question d'eux quant on parle de riches. Les vrais propriétaires des revenus sont alors [...] des rentiers ou usuriers ». *Ibid.*, p. 324, 373.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 164.

¹⁴⁵ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 343.

¹⁴⁶ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 384.

¹⁴⁷ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 336 (maxime XXIV).

dérèglé l'ordre naturel en donnant une apparence de rationalité à un système qui a produit activement la misère, la servitude et la guerre.

Dès lors, ce n'est plus la satisfaction des besoins de tous les membres de la société qui est la cause et la finalité du système politico-économique, mais l'amas illimité d'argent pour satisfaire les désirs d'une classe restreinte. En détruisant les piliers d'une société authentiquement souveraine, les politiques mercantilistes ont dérèglé l'ordre naturel : de service public par lequel s'effectue un échange réciproque des biens à consommer, le commerce en est devenu une activité dont le seul moteur est le gain ¹⁴⁸ ; la manufacture n'est plus la branche qui transforme les matières premières pour en faire des produits qui bénéficient à l'ensemble de la société, mais une activité qui s'attache à produire des biens de luxe ; enfin, l'agriculture n'est plus la branche vivante qui nourrit la société, car à force de l'assujettir aux intérêts individuels des marchands et des manufacturiers, elle a été transformée en cadavre et ses produits, qui pourraient nourrir à toute l'humanité, sont devenus le sang bu par une poignée de vampires.

Les dérèglements introduits par les gouvernements européens n'ont pas seulement dénaturisé les branches de l'ordre, de manière encore plus alarmante, ils ont conduit à créer une nouvelle forme de commerce et à une nouvelle classe sociale : le commerce d'argent et les rentiers¹⁴⁹. Aux yeux de Mirabeau, cette classe est constituée de véritables « loups dans la société »¹⁵⁰. Dès lors les rentiers ont imposé leur ordre qui est celui de rongeurs¹⁵¹. Pour reprendre les éclairantes formules marxiennes, les physiocrates décrivent le processus de dépérissement des sociétés qui sont passées d'une économie créée pour la satisfaction des besoins dont la formule est M-A-M, à une économie commerciale dont le but est l'accumulation des gains, économie représentée par la formule A-M-A', vers finalement une économie usuraire qui fait abstraction de la matérialité même de l'échange commercial à travers la vente d'argent, et dont la formule

¹⁴⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 340-341.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 100 ; François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. maxime VII, 333, 342 et suivs. (maxime VIII). La maxime VIII établit : « [q]ue le gouvernement économique ne s'occupe qu'à favoriser les dépenses productives et le commerce des denrées du cru et qu'il laisse aller d'elles-mêmes les dépenses stériles ».

¹⁵⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 331.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 90.

abstraite est A-A'¹⁵². La portée critique de l'analyse physiocrate réside dans la manière dont ils mettent en évidence que ce qui apparaît du prime abord comme un processus de dématérialisation de l'économie dans lequel les richesses semblent sortir du bout des doigts, implique, en réalité, une déprédation accrue de l'État, de la vie humaine et de leur source même qu'est la terre.

Mirabeau résume les principales erreurs commises par les gouvernements modernes en cinq points :

1)[e]ntreprendre de régler la culture et le commerce des productions ; 2) s'occuper à maintenir un équilibre absurde entre l'agriculture et l'industrie ; 3) favoriser un commerce de marchandises de main-d'œuvre au préjudice de celui des denrées de crû ; 4) s'ingérer d'assujettir à des règlements le commerce réciproque des denrées et des marchandises entre sa nation et l'étranger ; 5) prétendre décider si une terre doit être en pré ou plantée en bois, en vignes, en mûriers, ou semée en bled, en prairies artificielles, en turnipes, etc.¹⁵³.

À travers une pluralité d'arguments, Quesnay et Mirabeau s'attachent à démontrer les trois piliers du mercantilisme, à savoir l'identification richesse-argent ; l'idée du commerce comme un jeu à somme zéro ; et l'idée des colonies comme devant être subordonnées aux intérêts de la métropole. À notre sens, le coup de force de l'argumentation de Quesnay et Mirabeau réside dans la manière dont ils mettent en lumière le fait que la prétendue prospérité des manufactures et des commerçants n'est en réalité qu'une illusion qui cache la misère du souverain et de son peuple. Cette dimension critique de leur pensée explique pourquoi les physiocrates se sont faits attaquer par les grands penseurs de leur époque, lesquels étaient curieusement des penseurs mercantilistes et défenseurs du colonialisme comme Montesquieu, Forbonnais ou Gournay.

6.3.1. Le système colonial est une épidémie

Aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, le colonialisme français s'organise, nous l'avons vu, sous la forme de l'exclusif, système qui est bâti sur trois principes : 1) les colonies sont nécessaires à l'établissement du commerce français ; 2) elles appartiennent exclusivement à la métropole ; 3) les intérêts coloniaux doivent être subordonnés à ceux de la métropole¹⁵⁴. Dans la pratique, cela signifie que les colonies ne peuvent vendre leurs denrées qu'à la métropole et qu'elles ne peuvent acheter qu'à celle-ci. Afin de garantir

¹⁵² Cf. Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., chap. IV.

¹⁵³ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 192 (citation légèrement modifiée).

¹⁵⁴ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro : l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 167.

les profits des marchands de la métropole, les colonies se voient contraintes de cultiver exclusivement les matières premières nécessaires aux manufactures de luxe situées dans la métropole et de les vendre bon marché. De même, on leur a progressivement interdit de produire localement les denrées de première nécessité afin de bénéficier aux marchands de la métropole qui trouvaient dans les colonies un débouché pour leur production. De cette manière, ce système a fini par créer et justifier un développement inégal entre la métropole et les colonies, lequel a impliqué la dépendance de celles-ci par rapport à celle-là.

Montesquieu a été un chaleureux défenseur de ce système bâti sur la misère du plus grand nombre. Qui est plus, l'auteur de *L'esprit des lois* a non seulement formulé ladite « théorie des climats » qui visait à faire passer par scientificité la division raciale du travail en associant « température, tempérament (moral et sexuel) et mode de gouvernement »¹⁵⁵, il a également légitimé et ce de manière explicite, la domination économique des colonies par le commerce de la métropole. D'après lui, en effet, « c'était un fait reconnu que seule la métropole pouvait commercer avec les colonies et ceci à bon droit, car la création des colonies avait pour but l'extension du commerce et non pas la fondation de cités ou d'empires »¹⁵⁶. Aussi, ce partisan de l'économie de plantation plaide pour l'établissement d'un rapport de dépendance entre les colonies et la métropole, objectif dont il considère qu'il peut être atteint facilement à travers la création des géographies de la faim. Ainsi, en faisant référence à la politique coloniale de la France aux Antilles, Montesquieu renvoie à l'image historique de la domination exercée par les carthaginois sur les sardes et les corses. Il affirme que

[/]es Carthaginois pour rendre les Sardes et les Corses plus dépendants, leurs avaient défendu, sous peine de vie, de planter, de semer et de rien faire de semblable ; ils leur envoyaient d'Afrique des vivres. Nous sommes parvenus au même point sans faire des lois si dures... Nos colonies des îles Antilles sont admirables : elles ont des objets de commerce que nous n'avons ni ne pouvons avoir ; elles manquent de ce qui fait l'objet du nôtre¹⁵⁷.

Se montrant foncièrement critiques aussi bien vis-à-vis du projet colbertiste que des théories qui visent à leur donner un aspect scientifique comme celle de Montesquieu, Quesnay et Mirabeau s'attachent à dévoiler les mensonges sur lesquels ce système a été

¹⁵⁵ Hourya BENTOUHAMI, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, op. cit., p. 26.

¹⁵⁶ Montesquieu cité par Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 182.

¹⁵⁷ Montesquieu (cité par cité par Saintoyant, J. La colonisation française sur l'Ancien Régime, 1929), cité par Vertus SAINT-LOUIS, *Système colonial et problèmes d'alimentation. Saint-Domingue au XVIIIe siècle (1700-1789)*, op. cit., p. 46.

bâti, sa profonde irrationalité et son caractère destructeur non seulement pour les colonies, mais encore pour la France. Les bases du mercantilisme sont si ridicules aux yeux de Mirabeau que, dans un ton ironique, il décrit le système de l'exclusif comme devant résulter de la possession d'un « démon exclusif »¹⁵⁸, comme une « épidémie »¹⁵⁹ dont l'origine sont les « républiques marchandes »¹⁶⁰, voire la Hollande.

La critique physiocrate énoncée à l'égard de l'exclusif peut être divisée en trois types d'arguments : **1)** le premier raisonnement consiste à montrer le caractère inutile des colonies pour une nation réellement puissante et souveraine ; **2)** la seconde série d'argumentations met en lumière l'idée que, même en supposant que le colonialisme soit avantageux pour une nation, le système mercantiliste mis en place par les nations européennes s'avère tout de même désavantageux et destructeur ; enfin **3)** le troisième argument s'attache à montrer le caractère injuste et injustifié du contrôle sur le type de denrées que les colonies seraient susceptibles de produire, ainsi que de la construction des colonies comme le débouché forcé de la métropole. Ce dernier argument sera examiné dans la section intitulée « Du monopole à la monoculture ». Dans la section suivante nous nous attèlerons à analyser les deux premières argumentations.

Le caractère inutile des colonies pour une nation souveraine

Chez les physiocrates, « souveraineté » et « autonomie » sont de termes synonymes. À son tour, l'autonomie résulte d'une organisation sociale basée sur l'agriculture, qui assure la satisfaction des besoins. Selon eux, « des hommes rassemblés dans un pays fertile, avec sûreté et liberté, n'ont besoin que d'eux-mêmes pour se former des richesses, les accroître et les perpétuer »¹⁶¹. Et lorsqu'une nation n'a pas atteint sa véritable autonomie, car elle n'a pas suffisamment perfectionné la culture dans son propre territoire, elle « ne doit pas penser à se former des colonies dans des pays éloignés »¹⁶². Mirabeau en vient ainsi à écrire au sein d'une section de sa *Philosophie rurale* visant à critiquer le commerce colonial que

[L]es richesses n'ont donc d'autre origine, ni d'autre existence, parmi les hommes, que la production, l'échange, et la jouissance par les hommes mêmes. Mais il faut d'abord à ces

¹⁵⁸ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 20.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 376.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 381.

¹⁶² *Ibid.*

hommes des biens d'avance pour s'établir dans un pays désert inculte ; car il faut qu'ils puissent satisfaire à leur nourriture et à leurs besoins pendant qu'ils préparent la terre et attendent la récolte. *Cela n'est point particulier aux colonies : cette condition est également essentielle dans l'intérieur d'un royaume par tout où il y a des friches ; [...] une nation réduite à ce degré de dépérissement, ne doit pas penser à se former des colonies dans des pays éloignés, ni s'abuser sur la forme des colonies qu'elle fait tomber en monopole sur elle-même*¹⁶³.

Avant de se lancer dans une entreprise coloniale, la nation doit se demander : « avons-nous besoin de fonds, de produits et de revenu pour vivre au jour le jour : ne l'allons pas chercher si loin ; défrichons notre enclos, et laissons aux aventuriers le soin de courir des aventures »¹⁶⁴. En d'autres termes, une nation souveraine n'est pas celle qui cherche son expansion territoriale, encore moins une expansion par le biais du commerce guerrier qui cherche la pure servitude d'autrui, car de tels objectifs non seulement anéantiront les pays colonisés mais finiront également par détruire le colon lui-même.

La France ne devrait donc pas s'épuiser dans des guerres commerciales qui n'ont pour objectif que l'asservissement de territoires lointains et n'ont pour effet que la destruction de la souveraineté de la métropole. Elle devrait bien plutôt chercher à cultiver tout d'abord ses propres terres et à améliorer, par ses propres moyens, sa puissance souveraine qui s'identifie au bien-être de son peuple. Au lieu d'essayer de rattraper la Hollande et de s'attacher à la ruiner, de même que les autres nations, la France devrait plutôt la considérer comme un autre membre « de la famille entière de l'Europe »¹⁶⁵ et la laisser s'occuper d'un commerce qui ne convient guère à une nation agricole comme la France¹⁶⁶.

De plus est, au cas où l'établissement des colonies serait justifié, celui-ci ne devrait pas pour autant être déployée à la manière du colonialisme moderne européen. Une authentique entreprise coloniale s'effectue en effet, selon les physiocrates, à la manière d'une « adoption » dans le cadre de laquelle le pays colonisateur accorde son soutien au territoire colonisé. De la sorte, la nation colonisée s'accroît et prospère au point de devenir complètement indépendante, car elle apprend ainsi à tirer sa subsistance seulement de la

¹⁶³ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 382.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹⁶⁶ « [N]ous avons le plus réel intérêt à ne pas forcer ces commerçants [*ceux de la Hollande*] à grossir leur revenus publics, et à se ruiner, en accablant leur commerce qui nous est avantageux, comme ils en eux-mêmes un autre pressant à ménager cette ressource forcée, qui engloutit les profits de leur industrie, et qui surcharge d'autant, vis-à-vis les concurrents avec lesquels ils doivent disputer le prix de la course, au profit des nations dont ils commercent les productions ». *Ibid.*

terre¹⁶⁷ ; car ce n'est que de cette capacité de chaque province à devenir riche par soi-même que la prospérité de l'empire peut découler. Quesnay prend à cet égard, le cas des Incas, pour exemple paradigmatique d'un véritable empire qui a su établir de vraies colonies¹⁶⁸.

Selon Quesnay et Mirabeau, la manière européenne d'effectuer le colonialisme n'exprime pas la grandeur d'un empire, mais la pauvreté de ces sociétés. La décision des républiques marchandes, comme la Hollande, d'instituer le commerce naval et la conquête des territoires lointains en tant que piliers de leur société ne peut en effet s'expliquer que parce qu'elles manquaient de ressources chez elles. Faisant là l'une de plus grandes erreurs de l'histoire, les royaumes agricoles européens ont décidé eux aussi de se lancer dans de telles entreprises guerrières, au lieu de renforcer leur souveraineté agricole. Cette erreur a impliqué l'identification de l'entreprise commerciale de compagnies des Indes à l'institution de véritables colonies. Il ne s'agit là pourtant que d'une dangereuse illusion, car aux yeux des physiocrates les colonies établies par ces entreprises modernes ne sont que de comptoirs dont les véritables maîtres sont les marchands.

Afin de mieux démontrer ce point, Quesnay construit une typologie des colonies, dont le critère de base est la partie bénéficiaire¹⁶⁹. Cette typologie lui sert à montrer, à l'encontre de Montesquieu, que les nations européennes ne sont pas de véritables empires. En partant des cas historiques des colonies modernes, Quesnay répertorie quatre types de colonies. Premièrement, les comptoirs qui appartiennent aux marchands hollandais et portugais. Deuxièmement, les soit-disant « colonies anglaises », dont la caractéristique est que les commerçants habitent, avec l'autorisation du souverain, dans de règnes agricoles, mais malgré cette autorisation elles appartiennent aussi aux marchands. Troisièmement, les colonies incultes où il existe seulement des mines, qui ne sont pas profitables à l'État, car leur base n'est pas l'agriculture qui se régénère, ni les produits destinés à la consommation propre. Enfin, les colonies qui subsistent par elles-mêmes,

¹⁶⁷ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, p. 432 ; Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 381 et suiv.

¹⁶⁸ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. Nous analyserons l'usage quesnaysien du cas de l'empire Inca dans le chapitre 7 de cette thèse.

¹⁶⁹ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

qui sont les seules en accord avec l'ordre naturel, mais aucune colonie européenne ne remplit cette caractéristique, le seul exemple proche que Quesnay mentionne est l'empire des incas détruit par les espagnols.

Quesnay en conclut, à l'encontre de Montesquieu, que les nations européennes ne sont d'authentiques empires. Le seul empire que les européens ont construit est en réalité celui des marchands mercenaires¹⁷⁰. Cette idée constitue la thèse centrale du second type d'arguments que les physiocrates formulent à l'encontre du système colonial moderne en général, et de Montesquieu en particulier. Approfondissons ce point.

Le fétichisme du commerce colonial

Dans ses *Remarques sur l'opinion de l'auteur de « L'esprit des lois »*, Quesnay affirme que même en acceptant la maxime de Montesquieu selon laquelle « l'extension du commerce fut l'unique but de l'établissement des colonies »¹⁷¹, accorder le privilège exclusif du commerce à une compagnie de marchands constitue un « très mauvais moyen » pour y arriver¹⁷². Le monopole est dans tous les cas nocif car, tout d'abord, les besoins des habitants des colonies ne sont pas bien satisfaits et les satisfaire coûte trop cher. Et ensuite, les commerçants, assurés qu'ils seront payés par l'État, chercheront leur seul profit, négligeant de cette manière « les moyens propres à économiser les frais de leur navigation, [...] en faisant la loi sur le prix du fret, tant aux colonies qu'à la métropole »¹⁷³. Ainsi, l'agriculture des colonies, sur laquelle le commerce colonial s'est bâti, serait détruite, parce que les colonies

ne pourraient cultiver que les meilleures terres, que celles dont la récolte exigerait peu de travaux et serait assez abondante pour les payer malgré son bas prix qui donnerait plus de revenu net ; les terres plus difficiles qui seraient cultivables, mais qui exigeraient de plus grands travaux ou donneraient des produits un peu moindres, resteraient en friche¹⁷⁴.

Quesnay parle ici au conditionnel, mais nous savons que ses mots ne sont que la description de ce qui était en train de se passer dans les colonies françaises, notamment aux Antilles avec la canne à sucre. Dans la mesure où cette denrée celle qui se vendait le mieux sur le marché européen, les colons se sont en effet mis à la planter exclusivement. Or, à la différence de ce qui est décrit par Quesnay dans ce passage, cette plante nécessite

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 429-430.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 425.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 426.

¹⁷⁴ *Ibid.*

une quantité impressionnante de travail, mais grâce à la traite négrière les colons parvenaient à faire passer ce travail par un travail gratuit, en même temps qu'ils épuisaient le sol¹⁷⁵. D'après les principes physiocratiques, une telle démarche s'avère nuisible pour l'État, car l'on détruit ainsi la base même de la richesse de la nation, qui devrait être régénérée de manière perpétuelle, pour favoriser les commerçants. En d'autres termes, les gouvernements européens ont fétichisé le commerce colonial, en demeurant aveugles aux dégâts qu'il engendrait sur leurs propres nations. Quesnay et Mirabeau cherchent ainsi à démonter une telle idéalisation.

Mirabeau déclare au sujet du commerce colonial :

Il nous reste à parler d'une sorte de commerce regardé comme le plus intéressant de tous de notre temps, où les peuples ne font que l'écho des prestiges présentés par l'ordre des revendeurs, appelés commerçants, et où les gouvernements attaqués de la même épidémie, subjugués, pour ainsi dire, par la prépondérance des riches, s'épuisent à la poursuite de ces fantômes réalités¹⁷⁶.

Il y a un mystère dans le commerce mercenaire colonial, qui fascine et enchante les gouvernements européens, il s'agit de la manière dont les marchands multiplient leurs revenus en faisant des profits spectaculaires. « Pour mieux fasciner » le souverain français, « on lui prouve qu'en portant à la colonie pour soixante millions de marchandises du pays, on en rapporte pour 150 millions de denrées, d'où il paraît en effet que ce commerce qu'on a fait avec sa colonie est en effet très avantageux »¹⁷⁷. Le souverain croit ainsi que les richesses apportées aux colonies se multiplient grâce au voyage des voituriers ; « [l]a métropole voit tout simplement que le commerçant porte peu à la colonie, et en rapporte beaucoup »¹⁷⁸. Une telle fascination explique la raison pour laquelle le commerce colonial « est aujourd'hui la pomme de discorde des nations acharnées à s'entre ravir les moyens exclusifs d'enrichir leurs marchands »¹⁷⁹.

Or, selon Mirabeau et Quesnay, ces fortunes ne sont qu'une illusion, un fantôme qui ne laisse pas voir avec clarté la réalité. « À la vérité », écrit Mirabeau, « *ce n'est que de*

¹⁷⁵ Grâce aux études de R. Grove nous savons aujourd'hui que les colons étaient bien conscients des dégâts environnementaux occasionnés par leurs pratiques économiques. Grove explique que la détérioration du sol a été si intensive dans les Caraïbes que les européens ont même essayé d'importer de la terre d'autres colonies. Une entreprise qui a complètement échoué. Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit.

¹⁷⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 376.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 377.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 376.

retour à la métropole et aux dépens de celle-ci, que ces marchandises valent 150 millions, mais c'est un mystère que l'on ne pénètre pas »¹⁸⁰. Mirabeau, à la suite de Quesnay, s'attache précisément à dévoiler un tel mystère, à dé-fétichiser le commerce colonial. Pour ce faire, les physiocrates montrent, tout d'abord, que la fortune des marchands n'est pas la fortune de la nation. Bien au contraire, l'enrichissement de ceux-là implique *nécessairement* l'appauvrissement de celle-ci. Ensuite, ils cherchent à mettre en évidence le fait que, sous le système de l'exclusif, les colonies que l'on croît appartenir à la métropole, sont en réalité des comptoirs dont les seuls propriétaires sont les marchands.

« [V]os marchands ne gagnent sur l'étranger que ce qu'ils font perdre à vos colonies »¹⁸¹, voici le secret au sujet du commerce colonial formulé en quelques mots par Mirabeau. Les colonies perdent en effet largement, car « ce qu'on rapporte à la colonie lui est vendu à des prix exorbitants »¹⁸², mais la métropole subit également des pertes, puisque la colonie ne peut acheter les denrées de la métropole « qu'en vendant ses productions bien au-dessus de leur valeur »¹⁸³. Le marchand accepte de payer le prix des colonies, « parce qu'il est sûr de faire retomber à son retour la surcharge de ce monopole sur ses concitoyens, et en partie sur l'Étranger »¹⁸⁴. Nous savons que tel était en effet le cas en métropole, c'est-à-dire lorsque les prix des denrées coloniales augmentaient, l'État assurait avec les impôts du menu peuple, l'achat de ces denrées aux marchands (voire à la Compagnie des Indes) afin de garantir leur profit.

Le problème, écrit Mirabeau, c'est qu'on « fait accroire à la métropole qui surachète, qu'elle est dédommée par le gain excessif que le commerçant retire aussi de la portion qu'il vend à d'autres nations ; et elle reste dans la persuasion que c'est elle-même qui profite de ce gain que le commerçant retire sur elle et sur l'Étranger »¹⁸⁵. Il s'agit là d'une fausse croyance sur laquelle repose la politique mercantiliste française, car en réalité, les marchands ne donnent rien en retour à leur nation. Selon Mirabeau, les compagnies des Indes constituent des petites républiques qui s'attaquent aux intérêts de la nation qui les a constituées, elles s'avèrent par conséquent encore plus nuisibles que les associations étrangères de marchands, « parce qu'elles y obtiennent de l'État des privilèges exclusifs, qui forment dans la nation, contre la nation même, un monopole rigoureux et

¹⁸⁰ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 377.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 378.

¹⁸² *Ibid.*, p. 377.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

inhumain »¹⁸⁶. En réalité, ce commerce est « aussi désavantageux à la métropole qu'à la colonie et au souverain »¹⁸⁷.

Tout d'abord, le commerce colonial est désavantageux pour la nation. « Les commerçants participent aux richesses des nations, mais les nations ne participent pas aux richesses des commerçants »¹⁸⁸. Un échange réciproque entre la nation et le commerçant impliquerait que le gain des commerçants soit de nouveau rendu à la société à travers des impôts ou des achats utiles à un bon prix. Mais la réciprocité prônée par les physiocrates est un principe qui va à l'encontre de la logique mercantiliste selon laquelle il faut acheter bon marché pour revendre ensuite à un prix élevé. En réalité, les marchands thésaurisent leurs richesses pour en « produire » plus de gains, notamment par le biais du prêt d'argent ou du placement de capitaux. Le problème réside donc, selon Mirabeau, dans le fait que « [l]es commerçants revendeurs, en faisant de grosses fortunes, *accumulent de richesses qui sont distraites de la masse commune* »¹⁸⁹ et, qu'une fois qu'ils ont amassé des fortunes significatives, ils commencent à prêter de l'argent¹⁹⁰. Ce faisant, ils perturbent l'ordre de la circulation des richesses, qui consiste à parcourir toutes les classes de la société jusqu'à retourner à la sphère productive agricole¹⁹¹. Nous avons vu qu'une telle transformation de la logique commerciale a eu lieu non seulement en France mais aussi en Angleterre, où le commerce colonial a été à l'origine des banques modernes¹⁹². De vendeurs des denrées ayant une matérialité et une valeur d'usage spécifique, les commerçants-revendeurs en viennent ainsi à devenir des marchands d'argent.

En analysant le commerce colonial, Mirabeau décrit le processus de transformation de l'argent en capital moyennant le commerce. En d'autres termes, il analyse la formation

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 384.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 377 ; François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 431.

¹⁸⁸ François QUESNAY, « Dialogues sur le commerce », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 155.

¹⁸⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 377.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 330-331.

¹⁹¹ Voir le chapitre 4 de cette thèse.

¹⁹² Voir ci-dessus la section intitulée « Le commerce colonial et la création du capital financier ». Selon Williams, « [l]e passage du commerçant au marchand et la progression du marchand au banquier sont typiques du banquier du XVIIIe siècle. Dans le contexte du XVIIIe siècle, le terme "marchand" impliquait souvent les gradations de capitaine d'esclave, de capitaine corsaire, de propriétaire de corsaire, avant de s'installer à terre et de se lancer dans la respectable activité du commerce ». Notre traduction. Eric Eustace WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, op. cit., chap. 5.

du capital commercial, ainsi que son rapport originaire, voire historique, avec la formation du capital usuraire¹⁹³ dans le cadre duquel la médiation des denrées matérielles disparaît¹⁹⁴. Grâce au commerce colonial, les marchands font, en effet, un profit qui est en réalité payé par la nation que ce soit à travers l'achat des denrées effectué directement par l'État à un prix supérieur à celui réel, ou par le biais des colonies. Il s'agit là d'un mouvement d'accroissement du capital que Marx exprime sous la forme A-M-A'. Mais le profit des marchands ne s'arrête là, leur fortune s'explique parce qu'ils thésaurisent un tel gain afin de le rendre « productif ». Ce deuxième moment est celui où le marchand devient rentier, car il prête l'argent thésaurisé avec des intérêts qui n'ont aucun rapport avec le domaine matériel de la production. Dès lors, l'accroissement du profit n'a plus besoin de la médiation de la matérialité de la marchandise. Complètement déterritorialisé, le marchand fait un bénéfice à travers un processus qui est bien résumé par la formule marxienne A-A', à savoir l'argent qui produit de l'argent sans aucune médiation¹⁹⁵. Un tel processus se répète dans l'autre activité qui constitue la classe stérile, à savoir la manufacture.

Une fois soustraites de la circulation, ces richesses ne reviennent plus à la nation, car les marchands ne voient pas l'intérêt qu'il y aurait à les réinvestir dans la société. Au contraire, « leur argent s'accumule et guette, de leur coffre, l'instant de grossir, par une vile usure, la liste de leur revenus »¹⁹⁶ et, à cause de la nature dématérialisée de ces fausses richesses, le système fiscal se retrouve pratiquement dans l'incapacité d'avoir une quelconque emprise sur ces fortunes. Il en résulte que « ce n'est encore qu'une très petite portion de cet argent »¹⁹⁷ qui peut revenir à la nation.

Un mercantiliste, dit Mirabeau, pourrait riposter que, grâce au commerce de la balance, la plupart des gains des commerçants sont payés par les nations étrangères auxquelles il vend les denrées des colonies. Ce à quoi Mirabeau répond qu'il s'agit là d'un calcul erroné, comme il s'agit dans tout commerce effectué sous l'égide de la théorie de la balance. Mirabeau explique en effet que, du point de vue de l'étranger, aucune nation ne donne son argent à titre gratuit, et que donc forcément l'étranger cherchera à récupérer

¹⁹³ Cf. Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 185.

¹⁹⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 330 et suiv.

¹⁹⁵ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 185.

¹⁹⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 325.

¹⁹⁷ *Ibid.*

cet argent par d'autres moyens. Aussi, l'étranger cherchera à remplacer les produits achetés aux autres nations et qui font dépérir ses richesses, par des denrées nationales¹⁹⁸. Et du point de vue de l'État français, accorder le monopole à un groupe de marchands nationaux, comme cela a été fait avec les compagnies des Indes, et limiter la vente des denrées nationales aux colonies française, signifie, en réalité, de rétrécir les possibles débouchés pour les produits nationaux et de s'interdire à soi-même « cette concurrence d'acheteurs qui assureraient le débit et la valeur vénale de vos denrées »¹⁹⁹. De plus, la croyance mercantiliste selon laquelle le fait de vendre des produits de luxe manufacturés dans la métropole rapporte un plus grand profit est tout simplement fausse. S'il en était ainsi, cela signifierait que la nation manufacturière finirait par devoir acheter aux étrangers les denrées que l'on ne produirait pas, et devraient payer les frais de transport des commerçants²⁰⁰. Pour éviter ces frais, on devrait plutôt s'attacher à cultiver localement les produits propres au climat de chaque nation et à créer des manufactures qui soient en accord avec ces productions qui viennent naturellement de la terre. L'on pourrait ainsi vendre *directement* aux autres nations les produits locaux et, en retour, acheter les denrées produites par ces dernières et qui ne poussent pas dans les terres de la nation. Mirabeau regrette ainsi l'économie française que depuis Colbert a tourné autour de la plantation de canne à sucre dans les colonies et son raffinement dans la métropole²⁰¹. En s'adressant à un mercantiliste imaginaire, Mirabeau écrit en effet que « vous êtes obligé de tirer des productions de l'étranger, parce que vous lui voulez vendre du sucre, au lieu que s'il achetait vos bleds et vos laines, et vous vendait du sucre, le profit des commerçants serait à la charge de l'étranger, et non à la vôtre »²⁰².

Contre les croyances des mercantilistes, Mirabeau et Quesnay soutiennent que faire du commerce le pilier de l'économie détruit l'ordre naturel qui donne ses richesses de manière abondante, pour à sa place instituer la misère et la guerre. On ne parvient pas à tarir l'abondance naturelle de manière simple. La seule façon d'y arriver consiste à mettre en place des rapports de guerre entre les nations. Aux yeux de Mirabeau, en accordant des fonctions militaires aux compagnies des Indes, les nations européennes ont fait du

¹⁹⁸ « [F]orcé à se passer de votre sucre, [l'étranger] mangera le miel de ses abeilles » *Ibid.*, p. 378.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

²⁰¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 378.

²⁰² *Ibid.*

commerce et de la politique un rapport dans lequel c'est la force d'armes qui décide. Or, ce déploiement spectaculaire de la force militaire n'est qu'un gaspillage des ressources qui va en tant que tel à l'encontre de l'ordre naturel²⁰³. Les guerres sont « toujours nuisibles à tous »²⁰⁴ et, de manière spécifique, la guerre commerciale sur laquelle a été bâti le système mercantiliste implique le déplacement de la dépense du roi vers une branche non-productive qui épuise ses revenus. Ainsi à l'encontre de l'ordre westphalien et du mercantilisme colonial, qui a fortement encouragé l'industrie navale de la guerre²⁰⁵ (ce qui a entraîné par ailleurs la destruction des bois européens), Quesnay écrit que l'ordre naturel

ne suggère aucun motif de guerre, ni aucune réserve dans les traités de paix. Toutes guerres et toutes réserves relatives au pur commerce ne peuvent avoir pour objet qu'un monopole involontaire peut-être de la part des négociants régnicoles, mais toujours funeste aux nations qui ne distinguent pas leur intérêt de celui de leurs commerçants, et qui se ruinent à soutenir des guerres pour assurer aux agents nationaux de leur commerce un privilège exclusif qui leur est préjudiciable à eux-mêmes²⁰⁶.

Au lieu d'investir dans des guerres qui « ne sont la plupart que forfanteries de nations, que des gestes de fausse gloire, qu'une garniture gigantesque, grossière et rebattue de l'histoire des peuples barbares et policés »²⁰⁷, le souverain doit plutôt s'attacher à trouver la meilleure manière d'assurer la bonne subsistance de son peuple, car c'est de là que vient sa véritable puissance.

Mirabeau regrette le rôle accordé aux compagnies des Indes, car leur commerce ne rapporte rien d'autre que des frais inutiles : « [L]e commerce étranger est rarement un commerce d'exportation d'argent ; il n'y a dans nos régions que des compagnies des Indes qui exercent un pareil commerce, qui certainement n'est pas à l'avantage de l'Europe »²⁰⁸. Le type du financement des compagnies des Indes que nous avons déjà expliqué, nous permet de voir que la critique du physiocrate n'était pas infondée. Leur création et leurs opérations nécessitaient en effet de grands investissements de la part de l'État, mais celui-

²⁰³ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 435.

²⁰⁴ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 170.

²⁰⁵ Eric Eustace WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, op. cit., chap. 3 (voir notamment la partie intitulée « Shipping and Shipbuilding »).

²⁰⁶ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 435.

²⁰⁷ [Souligné par nous, ndlr]. Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 170.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 324.

ci ne recevait rien en échange et lorsque les compagnies essuyaient de pertes, ce qui était souvent le cas, l'État devait donner par conséquent des subsides pour assurer les gains des actionnaires²⁰⁹.

Or Mirabeau et Quesnay ne se bornent pas à montrer les désavantages du commerce colonial pour la métropole, le commerce colonial est également désavantageux pour les colonies, selon ces auteurs. Le désavantage vient du fait que les colons doivent passer par le monopole du marchand-revendeur afin de vendre à l'étranger ou à la métropole, ce qui signifie qu'ils doivent payer le prix du transport à un tiers et qu'ils sont forcés d'accepter les conditions imposées par le marchand. Il leur serait donc plus avantageux de vendre directement à l'étranger et à un prix plus modéré, car dans ce cas, ils en retireraient plus de profits qu'ils pourraient ensuite investir dans l'agriculture. Les colonies auraient ainsi la possibilité de gagner en liberté²¹⁰, de cultiver pour satisfaire leurs besoins et de ne vendre que le superflu²¹¹.

Certes, dit Mirabeau, les défenseurs de l'exclusif pourraient rétorquer que « la métropole [...] ne doit s'intéresser aux colonies qu'autant qu'elles lui sont profitables »²¹². Or, d'après les physiocrates, les colonies ne peuvent être profitables à la métropole et au souverain que si elles sont prospères, riches, de même que la métropole. Cette idée découle, tout d'abord, de la notion physiocrate de souveraineté, qui est identifiée à l'autonomie sociale basée aussi bien sur la capacité politique de garantir la régénération économique, que sur la réciprocité vis-à-vis autrui (humain et *physis*)²¹³. Elle découle aussi du principe physiocrate ontologique selon lequel l'ordre naturel est universel, car partout l'humanité est assujettie aux mêmes besoins et partout la nature offre les moyens pour les satisfaire²¹⁴. C'est dans ce sens que, à l'encontre de la politique de la faim de Montesquieu, Quesnay écrit que

tous les biens commercables répandus sur le globe se consomment au profit de l'humanité entière. C'est ainsi que nulle richesse ne peut appartenir exclusivement à aucun peuple. C'est ainsi que le ciel a voulu qu'aucune nation, comme aucun particulier, ne peut jouir de la totalité

²⁰⁹ Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 182.

²¹⁰ Dans le chapitre 3 de notre thèse nous avons examiné la notion physiocrate de liberté et sa portée décidément matérialiste.

²¹¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 379.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Voir le chapitre 4 de cette thèse.

²¹⁴ Voir à cet égard les trois premiers chapitres de cette thèse.

des biens que lui offre la nature, qu'en les échangeant contre les productions ou contre les travaux de ses semblables²¹⁵.

À la suite de Quesnay, Mirabeau soutient :

Qu'est-ce qu'une colonie, sinon une province, qui comme les autres provinces du même État, doit jouir des mêmes prérogatives, et contribuer aux mêmes charges que tout le reste. Elle doit, dis-je, jouir des mêmes prérogatives, pour prospérer, accroître ses richesses, sa population et sa contribution²¹⁶.

De l'avis de Quesnay et Mirabeau il existe une loi universelle qui s'exprime certes de différentes manières mais dont le noyau est le même, à savoir la loi de la réciprocité. Or, le principe colonial de l'exclusif, selon lequel l'intérêt des colonies doit être subordonné aux intérêts de la métropole implique la pratique parfaitement opposée à la réciprocité, à savoir que dans une relation il y a une partie qui devrait tout avoir et tout tirer de l'autre, et l'autre partie devrait tout donner sans rien recevoir en échange. Mirabeau et Quesnay déplorent une telle manière de concevoir l'économie politique, ils prennent ainsi ses distances par rapport au colonialisme moderne, qui introduit des régimes de pouvoir différentiels²¹⁷ créant des développements inégaux²¹⁸ pour ainsi extraire les richesses des colonies dont elles ne jouissent point.

Une fois dévoilé le caractère désavantageux du colonialisme moderne pour les colonies et pour le peuple français, Mirabeau et Quesnay s'attèlent à mettre en évidence dans quelle mesure le souverain ne tire non plus aucun profit du commerce colonial. Pour les physiocrates, en effet, le fondement des revenus du prince, est la richesse de ses sujets²¹⁹. Voilà pourquoi, le souverain aurait intérêt à adopter une démarche complètement inverse de celle qu'il a appliqué jusqu'à présent, c'est-à-dire dire consistant à « fonder de grandes, riches et fortes colonies »²²⁰, fondée sur l'agriculture pour la consommation et pas sur le commerce. Les mercantilistes pourraient objecter –

²¹⁵ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 427.

²¹⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 379.

²¹⁷ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit. ; Lina ALVAREZ VILLARREAL, « La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon : une contribution décoloniale au matérialisme historique », *Interpretationes*, op. cit.

²¹⁸ Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, op. cit., p. 59.

²¹⁹ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 194.

²²⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 379.

dit Mirabeau – que si le souverain établit des impositions sur la terre et non sur le commerce, il devra attendre que poussent les fruits des terres cultivées et restituer ensuite aux colons le coût des dépenses faites pour l’agriculture. Ce à quoi Mirabeau répond qu’en effet, toute culture commence par une dépense et non par une rétribution. De même qu’en métropole, dans les colonies, le fisc doit attendre « aussi que la terre lui paye annuellement le revenu que lui est dû »²²¹. Si l’État n’est pas en mesure d’attendre, continue Mirabeau, c’est parce qu’il n’est pas assez puissant, pas assez souverain, pas assez autonome et, par là-même, ne devrait pas s’engager dans des entreprises coloniales.

Par-là, Mirabeau rejoint le premier type de raisonnement contre le colonialisme européen, car, selon lui, « un homme qui n’a pas des avances assez fortes pour faire un défrichement, et attendre qu’il soit en rapport pour en tirer un produit, qui n’a même pas la liberté du débit, ni du choix de la culture ; fait une forte imprudence de l’entreprendre »²²². Le cas de l’Europe et ses colonies montre bien, pour cet auteur, que ses gouvernements ont commis une très grande imprudence. S’il en est ainsi c’est parce que, tout d’abord, ils ont cherché à s’annexer des nouveaux territoires au « progrès » desquels ils étaient incapables de contribuer. Sur ce point Mirabeau et Quesnay reprennent à leur compte l’argument donné par les européens afin de justifier la conquête et la colonisation, à savoir que l’Europe allait contribuer à « civiliser » les territoires colonisés, pour détourner cet argument et montrer sa fausseté. Si la colonisation, écrit Mirabeau, « devient achat et servitude, ce n’est pas la peine d’y consommer des frais et de se maintenir en querelle avec ses voisins pour se conserver des esclaves, qu’on ne peut ni nourrir ni employer »²²³. Pour sa part, Quesnay affirme de manière catégorique que « [l]e système du privilège exclusif [...] entre la métropole et les colonies d’un État monarchique, ne peut fournir aucun développement »²²⁴, ni au sein de la métropole ni dans les colonies.

Les compagnies des Indes sont décrites par Mirabeau comme « des troupes ennemies de la nation, qui taxent la concurrence de contrebande, de crime, qui exercent le pillage monopoliaire, l’oppression, la captivité et le meurtre »²²⁵. Le commerce colonial est

²²¹ *Ibid.*, p. 380.

²²² *Ibid.*, p. 381.

²²³ *Ibid.*, p. 382.

²²⁴ François QUESNAY, « Remarques sur l’opinion de l’auteur de L’esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 435.

²²⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 384.

construit à partir d'erreurs qui ont « de tels effets, qu'elles tendent, par la courte voie, à épuiser, dévaster, et réduire enfin plusieurs colonies au même état de ruine et de désertion, où l'on voit maintenant *Campos ubi Troja fuit* »²²⁶. Si l'Europe avait véritablement cherché à favoriser les territoires colonisés, les colonies seraient aujourd'hui « prospères, livrées à elles-mêmes et ne répondant à personne »²²⁷, car elles auraient fait « de la terre le fossé »²²⁸. Et ce faisant, l'Europe aurait pu aussi profiter, car « il ne peut avoir véritable extension du commerce que par l'extension des productions et de richesses »²²⁹. Mais la réalité montre que le « colonialisme » européen a tout simplement introduit le royaume de la servitude. Mirabeau déplore un tel état, à cause de son injustice, qui entraîne le mal physique pour l'humanité tout entière.

Afin que le commerce soit réellement profitable aux nations agricoles productrices, les physiocrates considèrent qu'il est nécessaire d'en retirer les entraves et de permettre le libre commerce. Par-là l'école de Quesnay rejoint la devise « laisser faire » soutenue par Gournay, le défenseur du *doux commerce* et ennemi de Quesnay. Mais le rapport s'arrête-là. Si Gournay et ses disciples considèrent que le commerce est le pilier de la puissance d'une nation et ils soutiennent la création d'un rapport de dépendance et de servitude entre la métropole et les colonies, les physiocrates affirment, pour leur part, que le commerce qui bénéficie aux nations est certes libre, mais que cette activité ne convient pas à un royaume agricole. « Un grand État ne doit pas la quitter charrue pour devenir voiturier », écrit Quesnay en guise d'explication de la huitième des *Maximes générales du gouvernement*²³⁰. Dans la mesure où dans le cas du commerce du revendeur, ce dernier tire ses profits en surenchérissant le prix des marchandises « au préjudice de ceux qui le payent ; que cette rétribution est toujours payée, directement ou indirectement, aux dépens des revenus de l'agriculture, les nations doivent supprimer ce commerce autant qu'il est possible »²³¹. Le commerce s'avère certes avantageux à une nation agricole, car il permet de fixer un prix vénal pour les produits et ainsi d'être rétribué par l'investissement fait dans la culture. Toutefois, un royaume agricole ne doit pas

²²⁶ *Ibid.*, p. 376.

²²⁷ *Ibid.*, p. 381 (citation légèrement modifiée).

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 426.

²³⁰ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 343 (note sur la maxime VIII).

²³¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 385.

s'intéresser à la personne qui fait ce commerce, encore moins lui accorder des privilèges pour le soutenir, car « plus le commerce *quelconque* arrive à nos colonies, plus elles deviennent florissantes »²³².

On pourrait voir ici une argumentation similaire à celle à laquelle aura plus tard A. Smith en faveur du libre commerce. Mais faire un tel rapprochement s'avère inexact, ce pour deux raisons. Tout d'abord, parce que lorsque Smith fera ses déclarations contre le système de l'exclusif, « le commerce colonial avait déjà travaillé au développement des manufactures et de l'agriculture britanniques »²³³. Par contre, Quesnay rédige et publie pour la première fois ses *Maximes générales du gouvernement économique* en 1758, son opuscul *Remarques sur l'opinion de l'auteur de l'Esprit des lois concernant les colonies* est publié en 1766 et la *Philosophie rurale* de Mirabeau est publiée en 1763. En France les privilèges commerciaux tels qu'ils avaient été institué par Colbert ont joué un rôle essentiel jusqu'en 1795²³⁴. En d'autres termes, la critique physiocrate devient publique au moment même où la France bénéficiait des mesures protectionnistes. Ensuite, c'est inexact de faire un tel parallélisme parce qu'à la différence de Smith, les Pères de la physiocratie ne soutiennent pas une économie qui soit régie par les lois du marché, mais leur critique vise au contraire justement à mettre en évidence les problèmes produits par une économie dirigée par le commerce et le fait qu'une telle économie n'est pas neutre et est encore moins avantageuse pour la société.

Enfin, les physiocrates, à la différence de Gournay et de son école, considèrent que l'exclusif est un système barbare²³⁵ qui institue l'étouffement²³⁶ dans les colonies pour permettre aux seuls marchands de respirer. Mais, ce développement inégal créé par le mercantilisme a un caractère tragique, car le surpoids imposé à la respiration des colonies avec l'autorisation et le soutien des États européens finit par épuiser ces mêmes États. On

²³² *Ibid.*, p. 383.

²³³ Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 184.

²³⁴ Jeff HORN, *Economic Development in Early Modern France: The Privilege of Liberty, 1650-1820* [en ligne], Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 96, URL : <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9781107110076>, consulté le 24 juillet 2018.

²³⁵ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 383.

²³⁶ Face aux politiques fiscales coloniales, Mirabeau prévient aux mercantilistes de l'irrationalité de leurs politiques dans le passage suivant : « si vous préférez de jouir tout à l'heure, vous étoufferez la colonie, et réduirez la métropole au même sort, et vous même à la condition de ne pouvoir retirer vos droits dans le royaume, que de la même manière dont vous usez hostilement pour épuiser l'enfance de vos colonies, c'est-à-dire, par des levées sr le commerce, et de surpoids sur la respiration ». [Souligné par nous, ndlr]. *Ibid.*, p. 380.

croit à tort que les colonies appartiennent à la métropole et qu'elle seule bénéficie de ses productions, alors que les colonies sont en réalité la propriété des commerçants ; on pense que ce sont des colonies, alors qu'il s'agit en fait

des simples comptoirs éloignés et sans territoire, où le commerce se fait par des compagnies privilégiées et exclusives, qui s'enrichissent par un monopole autorisé qu'elles exercent sur la nation et sur les nations voisines, et qu'il faut toujours regarder au fond comme bien plus préjudiciables qu'avantageuses²³⁷.

La politique coloniale des gouvernements européens montre bien à quel point ce sont de mauvais économistes qui se sont laissés éblouir par les fantaisies élaborées par les marchands. « [U]n de nos plus mauvais calculs, en fait de commerce », écrit Mirabeau, « est de croire qu'il est avantageux de nous épuiser en efforts pour avoir aussi nos comptoirs et nos magasins de marchandises des Indes »²³⁸. Non seulement ces comptoirs ne sont pas vraiment productifs, mais de plus ils n'appartiennent aux États européens. En réalité, les gouvernements se sont attachés à mettre en place des politiques pour construire l'empire des marchands qui n'a ni roi ni patrie. Mirabeau peut ainsi conclure en s'adressant aux gouvernements mercantilistes :

Vous, protecteurs de marchands lourds, inhabiles et craintifs, vous leur permettez de grossir leur frais à leur volonté, et c'est pour assurer leur fortune que vous tyrannisez vos colonies, nuisez à vos fonds, et traitez vos voisins en ennemis, et cela sous le prétexte que ces marchands sont les vôtres. Hé ! au vrai, si votre œil vous scandalise arrachez-le ; et quel plus grand scandale que de forcer en tout la loi et l'ordre naturel, et le tout pour se nuire et se détruire ; terme certain, il est vrai, terme inévitable et calculé de toute tyrannie²³⁹.

Dans cette section, nous avons montré dans quels sens les physiocrates considèrent que les colonies modernes s'avèrent inutiles pour les royaumes européens, que leur institution est injustifiée et qu'elles n'appartiennent en réalité qu'aux seuls marchands. Dans les sections suivantes, nous allons examiner les arguments que les physiocrates soulèvent afin de mettre en évidence que le caractère autophagique du mercantilisme et de l'exclusif. Le coup de force des physiocrates se trouve dans la manière dont ils montrent que ces systèmes se sont construits sur la misère et la destruction des territoires non seulement colonisés, mais aussi de ceux de la métropole.

²³⁷ *Ibid.*, p. 379.

²³⁸ *Ibid.*, p. 384.

²³⁹ *Ibid.*, p. 383.

6.3.2. La critique envers la théorie de la balance et l'exclusif

Pour avoir cru que le commerce étranger était un commerce d'argent et qu'il constituait la richesse et la puissance d'une nation, la France a abandonné la production agricole qui était destinée à la subsistance et elle a institué à sa place la manufacture de luxe et le commerce de long cours. La France a ainsi contribué à détruire le bien-être de sa population et à enrichir les marchands qui en retour ne donnent rien à la nation. À l'origine de cette démarche nuisible se trouve la théorie de la balance du commerce, une fausse science qui fait de l'erreur la norme en donnant une apparence de rationalité au dérèglement et à l'injustice. D'après Mirabeau,

[c]eux qui n'ont aucune idée du commerce étranger, nous dissent continuellement, qu'il faut vendre à l'étranger pour avoir leur argent, et ne rien acheter d'eux pour éviter qu'ils n'enlèvent le nôtre. Nous qui avons voulu nous ériger en nation commerçante, nous sommes encore infatués de ces maximes ridicules ; et nous ne connaissons encore les avantages du commerce extérieur, que par ce que nous appelons *balance du commerce*²⁴⁰.

Afin de mettre en évidence le caractère nuisible de la théorie de la balance, les physiocrates énoncent deux arguments différents. Tout d'abord, ils expliquent que cette théorie résulte d'un mauvais calcul des gouvernements européens et va à l'encontre de la loi naturelle de la réciprocité. Ils évoquent ensuite le caractère destructeur des compagnies commerciales d'outre-mer chargées d'effectuer un tel commerce, car la guerre qu'elles doivent entreprendre est un pur gaspillage. Examinons ces deux types d'argumentations.

Le mauvais calcul des mercantilistes

Selon les physiocrates l'idée du commerce comme un jeu à somme zéro va à l'encontre de la loi de réciprocité et d'interdépendance, qui traverse tous les corps physiques et fait du secours une obligation de toute société humaine²⁴¹. Croire que le mal d'une nation entraîne le bien de l'autre montre l'oubli du fait que « [l']univers n'est qu'un État composé de ces grandes familles qu'on appelle Nations. Ce qui ruine une nation, ruine l'univers et l'humanité entière »²⁴², car en fin de compte « l'on ne peut profiter au préjudice de l'autre, et de là dépend la prospérité ou la ruine des États »²⁴³.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 324.

²⁴¹ « Dieu seul, l'essence et la source de tous biens, peut donner gratuitement, quant à nous, faibles mortels, et placés de niveau des mains de la nature, nous avons tous besoins de secours » (*ibid.*, p. 95).

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 65.

Selon les physiocrates, la politique de la balance dévore l'excédent produit par les nations, elle empêche même sa naissance et, ce faisant, elle entrave la possibilité pour les nations d'acheter. Par conséquent, croire que l'on peut devenir nécessaire à une nation tout en nous en passant d'elle est tout simplement une fausse illusion, « car si je me passe de mes voisins, ils se passeront de moi, et tout l'excédent de mes provisions, auquel leur demande eût donné un prix, doit être supprimé »²⁴⁴. Voilà pourquoi les physiocrates considèrent que les mercantilistes ont des vues courtes et leur calcul est erroné, car lorsqu'une nation est riche, elle est en mesure de payer un prix élevé pour ce qu'elle consomme, mais si elle n'a rien pour acheter, le prix qu'elle pourra payer pour les marchandises décroîtra forcément au fil du temps.

En adoptant les postulats de la balance du commerce, les gouvernements ont oublié qu'aucune nation ne donne ses productions de manière gratuite, « [l]'étranger ne perdra point sur cette branche de votre commerce, qu'il ne gagne sur quel qu'autre »²⁴⁵. Ils ont oublié également que si les produits achetés deviennent une charge pour une nation, elle n'hésitera à les remplacer. Afin de prévenir les gouvernements de leur erreur, Mirabeau revient vers le cas de l'or blanc des nations européennes, à savoir le sucre et écrit en ce sens que « [l]'étranger [...] bientôt forcé de se passer de votre sucre, il mangera le miel des abeilles »²⁴⁶. Ainsi, à la formule de la balance suivant laquelle il faut chercher à vendre et à ne rien acheter, Mirabeau oppose la formule : « [a]chetez à profit pour vendre, et vendez à profit pour acheter, l'étranger fera de même, car voilà le commerce »²⁴⁷.

Sous le mercantilisme, on veut tout prendre sans rien donner en échange ; on veut acheter bon marché, pour revendre à un haut prix. Ainsi, « par un commerce de concurrence trop recherché, nous avons voulu nuire à nos voisins, et les priver du produit

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 378.

²⁴⁶ *Ibid.* Nous savons aujourd'hui que tel a été le cas : au XIX^{ème} siècle on est en effet parvenu à produire du sucre de betterave aux États Unis et en Europe, ce qui a provoqué des fluctuations significatives de ces pays qui avaient focalisé leur production sur la canne à sucre. E. Williams montre bien que l'industrie du sucre n'a pas seulement conduit à une lutte pour son monopole sur le marché mondial qui a impulsé la création des plantations de canne à sucre aux quatre coins du monde. Au XIX^{ème} siècle, le sucre de betterave est devenu le grand ennemi des producteurs de sucre. En dépit du fait que « le sucre de canne était moins coûteux que celui de betterave », les pays producteurs lui ont donné un encouragement délibéré à travers des systèmes de subventions. Ainsi, Williams dit que « [l]e même monopole qui s'était développé dans les Caraïbes se retournait contre elles » Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 408.

²⁴⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 384. Il écrit dans le même sens, à cet endroit : « cherchons plutôt à acheter, ce sera la marque que nous aurons beaucoup à vendre ».

qu'ils retireraient de nous par la vente de leurs marchandises »²⁴⁸. On pense que par cette voie la nation gagnera, alors qu'en réalité elle perdra beaucoup. Par la politique de la balance, écrit Quesnay,

nous avons éteint entre eux et nous un commerce réciproque qui était pleinement à notre avantage ; ils ont interdit chez eux l'entrée de nos denrées, et nous achetons d'eux, par contrebande et fort cher, les matières que nous employons dans nos manufactures. Pour gagner quelques millions à fabriquer et à vendre de belles étoffes, nous avons perdu de milliards sur le produit de nos terres ; et la nation, parée de tissus d'or et d'argent, a cru jouir d'un commerce florissant²⁴⁹.

Le « protectionnisme » des mercantilistes est l'expression d'une politique irrationnelle qui va à l'encontre de ses propres principes. Premièrement, afin de produire des denrées de luxe, la nation doit acheter les matières premières aux autres nations en contrebande et en payant de prix très élevés. Ensuite, ce sont surtout les français qui achètent ces denrées de luxe et non les autres pays²⁵⁰.

Malgré cette évidence, les nations européennes ont préféré faire du monopole commercial la loi²⁵¹. Dès lors, les nations européennes ont institué le gaspillage en norme et ont accablé la production fertile de richesses qui rend à son tour possible une consommation en abondance pour la subsistance. Les pays européens qui se sont mis dans la course pour rattraper la Hollande ont confondu « des comptoirs avec des empires »²⁵², car les véritables empires ne veulent pas tout prendre sans rien donner en échange. La puissance d'une nation se définit au contraire par sa capacité à produire des revenus « constant[s] et assuré[s] pour tout le monde »²⁵³. In ne peut pas parvenir à un tel état d'abondance qu'en tissant de liens de réciprocité : réciprocité entre l'être humain et la terre, entre l'ensemble des classes de la société et parmi les différentes nations qui constituent l'humanité.

²⁴⁸ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 253.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 194.

²⁵⁰ « Ces manufactures nous ont plongé dans un luxe désordonné qui s'est peu à peu étendu parmi les autres nations, et qui a excité leur émulation ; nous les avons peut-être surpassées par notre industrie ; mais cet avantage a été principalement soutenu par notre propre consommation » *Ibid.*

²⁵¹ Faisant allusion à la Hollande, Mirabeau écrit qu'« [i]l est une nation marchande, qui attentive par tous moyens à se conserver, autant qu'elle peut, le privilège exclusif de la navigation mercantile, est parvenue, par des travaux dispendieux, à faire seule la traite de l'Europe d'une sorte d'épicerie, dont la consommation est beaucoup au-dessous de ce que le pays où elle croît en produirait naturellement » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 21.

²⁵² *Ibid.*, p. 89.

²⁵³ *Ibid.*, p. 90.

6.3.3. La destruction de la population et de la terre par la manufacture de luxe et le commerce-mercenaire

« Qu'on ne croie pas que le bon marché des denrées est profitable au menu peuple ; car le bas prix des denrées fait baisser le salaire des gens du peuple, diminue leur aisance, leur procure moins de travail et d'occupations lucratives, et anéantit le revenu de la nation ». F. Quesnay²⁵⁴.

Pour les physiocrates ni le commerce, ni l'industrie ne sont en mesure de produire de richesses, car leur activité consiste à revendre ce que d'autres ont déjà produit dans le cas du commerce, ou à transformer les matières premières afin de les adapter à d'autres usages dans le cas de l'industrie. Au rebours des conceptions économiques qui font du travail humain la source de la richesse²⁵⁵, les physiocrates – on l'a déjà vu – considèrent pour leur part que la terre a la propriété exclusive de *produire* plus qu'on lui donne et de régénérer les matières. Il en résulte que toute activité humaine qui ne soit pas l'agriculture implique une dépense (nous pourrions dire une « dépense d'énergie ») qui doit être tirée, en dernière instance, de la terre²⁵⁶. Malgré la stérilité du commerce et de l'industrie, les gouvernements mercantilistes ont décidé de faire de la branche stérile la base de l'économie. Selon Quesnay et Mirabeau, cette décision s'explique par le fait que les manufacturiers et les commerçants s'enrichissent, en effet, énormément, ce qui fait passer leurs activités comme hautement productives. Or, il ne s'agit là que d'une apparence, d'une illusion qui déforme la réalité forte préoccupante, à savoir que les profits des marchands (commerçants et manufacturiers) sont fondés sur une double dépouille. Tout d'abord, sur celle du travailleur dont on a réduit le salaire ; et ensuite, de l'agriculture, car à cause des monopoles, le fermier se voit contraint de vendre ses produits à des prix dérisoires, de telle sorte qu'il doit rétrécir progressivement ce qu'il investit dans la terre.

Mirabeau explique dans sa *Philosophie rurale* que, dans la mesure où le commerce et l'industrie sont incapables de produire un surplus de richesse et où, malgré cela, le

²⁵⁴ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 335 (XIX maxime).

²⁵⁵ Foucault situe chez Ricardo l'origine d'une pensée économique qui accorde au travail une place centrale dans la détermination de la valeur. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 267.

²⁵⁶ « Les profits du commerce de revendeurs sont autant des frais pris sur la chose » Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 164. « le commerce de mercenaire ou de revendeurs, n'est qu'un métier de commerce dont la rétribution enchérit le prix des marchandises au préjudice de ceux qui le payent » Ibid., p. 385.

marchand « cherche à faire ses affaires au meilleur marché possible »²⁵⁷, la seule voie qu'il trouve pour augmenter le taux de profit consiste à réduire les coûts de son activité. Un tel régime, selon Mirabeau, « rend tout le monde pauvre »²⁵⁸, car pour le marchand, « il faut que les pauvres vivent »²⁵⁹ afin qu'ils travaillent, de telle sorte qu'il devient nécessaire « qu'ils vivent à bon marché »²⁶⁰. Dans les sociétés marchandes,

les profits du commerce de revendeurs sont autant de frais pris sur la chose. [...] Entrepreneurs qui tendent à les faire au rabais, et à épargner sur la dépense. [*La société marchande*] est forcée à chercher à diminuer ses frais, de crainte que quelqu'un d'autre ne lui enlève ses pratiques ; *et comme de ces frais le plus onéreux de tous est l'emploi des hommes, elle réprouve elle-même sans le savoir*, ou du moins sans y prendre garde, sa propre population²⁶¹.

L'épargne du marchand est atteinte en réduisant les coûts du travail humain, c'est-à-dire en diminuant les salaires et donc, la capacité de consommer pour les travailleurs. La logique destructrice dans laquelle se sont acheminées les sociétés marchandes est aussi à l'œuvre au sein des sociétés manufacturières. Le manufacturier « désire (par erreur) le bas prix de la subsistance, au préjudice des revenus du territoire, pour tirer par-là du salaire, plus de profit sur le travail de ses fabricants »²⁶². L'enrichissement des manufacturiers et des marchands se fait ainsi grâce à la misère des travailleurs, car l'abaissement des salaires signifie le rétrécissement de leur subsistance.

Afin de parvenir à diminuer le prix des moyens de subsistance des travailleurs, il a été nécessaire de faire tomber les prix des denrées consommées par les travailleurs. Quesnay dénonce une telle pratique dans *Grains* : « [o]n'a fait baisser le prix de nos blés, afin que la fabrication et la main d'œuvre fussent moins chers que chez l'étranger »²⁶³, mesure non seulement injuste en termes éthiques, mais également irrationnelle, car autodestructive et non économique. L'abaissement des prix des denrées de première consommation retombe en effet sur le producteur agriculteur, qui se trouve forcé de vendre à des prix qui ne parviennent pas à couvrir les coûts de production. Désormais, la classe productrice (à savoir les agriculteurs) se voit contrainte de quitter les campagnes

²⁵⁷ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 164.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ [Souigné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 164.

²⁶² *Ibid.*, p. 165.

²⁶³ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 193.

pour chercher de moyens de subsistance dans les branches où il semblerait avoir un meilleur avenir, car l'investissement d'argent y est plus important, c'est-à-dire dans les branches du commerce et des manufactures²⁶⁴.

Dans la XIX^{ème} de ses *Maximes générales du gouvernement*, Quesnay résume bien les effets néfastes des pratiques mercantilistes dans les cadre desquelles on veut que les denrées de première nécessité soient bon marché pour ainsi avoir des travailleurs pas chers : « [q]u'on ne croie pas que le bon marché des denrées est profitable au menu peuple ; car le bas prix des denrées fait baisser le salaire des gens du peuple, diminue leur aisance, leur procure moins de travail et d'occupations lucratives, et anéantit le revenu de la nation »²⁶⁵. Aux yeux du physiocrate, la paupérisation du peuple français n'a rien de naturel, elle s'explique bien plutôt par la destruction du mode de production agricole, qui est directement liée à ce que les historiens appellent de nos jours la « Révolution des prix »²⁶⁶. Ces événements économiques découlent d'une série de décisions politiques et de la mise en place de mécanismes de contrôle extrêmement violents que l'on peut faire remonter à l'histoire récente française selon Quesnay. Colbert fut le premier responsable d'un tel dérèglement. Ce ministre,

ébloui du commerce des Hollandais et de l'éclat des manufactures de luxe [...], déranginga toute la constitution économique d'une nation agricole. Le commerce extérieur des grains fut arrêté pour faire vivre le fabricant à bas prix ; le débit du blé dans l'intérieur du royaume fut livré à une police arbitraire qui interrompait le commerce entre les provinces. Les protecteurs de l'industrie, les magistrats des villes, pour se procurer des blés à bas prix, ruinaient par un mauvais calcul leurs villes et leurs provinces, en dégradant insensiblement la culture de leurs terres²⁶⁷.

La critique que les physiocrates formulent à l'encontre des faux profits faits par la classe stérile est proche de ce que Marx appellera plus tard la « plus-value », c'est-à-dire de la manière dont le capitaliste extorque la force du travail du travailleur en réduisant au maximum son salaire de manière à ce qu'il touche ce qui lui est strictement nécessaire pour reproduire sa vie et celle de sa famille et ainsi avoir un taux de profit plus haut. Selon

²⁶⁴ Ce déplacement de l'activité économique vers les branches stériles est préjudiciable au souverain lui-même, car à cause des politiques qui accordent des privilèges fiscaux aux groupes privilégiés, le système fiscal se retrouve perturbé et tout son poids finit par être déchargé sur les dos des pauvres travailleurs. François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 344 (maxime VIII). Nous avons analysé en détail cette idée dans le chapitre 5 de cette thèse.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 335 (XIX maxime).

²⁶⁶ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 150 et suiv.

²⁶⁷ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 343.

E. Dussel, dans la vision anthropologique et éthique de Marx, le capital « est le fruit de l'accumulation dont l'“Être” est le “Non-être” de l'ouvrier ; sa réalisation objective [*sachlich*] est déréalisation humaine, mort, perversion, injustice “éthique” »²⁶⁸. Il en est de même d'après l'argumentation des physiocrates, selon lesquels, l'enrichissement de la classe stérile entrave le droit à la conservation des travailleurs et l'obligation de veiller à la régénération de l'agriculture, de telle sorte qu'un tel enrichissement constitue un acte *contra natura*. Ainsi, en faisant référence aux gains des manufactures françaises et en déplorant les décisions du souverain français, Mirabeau écrit que « [t]el sont les gains sordides, précaires et abusifs, pour lesquels vous avez renoncé à la rosée du ciel et à la graisse de la terre, que la nature vous accorde sans mesure »²⁶⁹. Les physiocrates dévoilent ainsi le mensonge sur lequel s'est bâtie l'illusion de prospérité de la classe stérile.

De manière similaire à Marx, les physiocrates considèrent que, dans le mercantilisme, l'accumulation des fortunes est proportionnelle à l'accumulation de la misère²⁷⁰. Toutefois, à la différence de Marx, d'après lequel le vol du capitaliste est un vol de la force du travail de l'ouvrier, les physiocrates considèrent quant à eux que ce vol repose, en dernière instance, sur un vol à l'agriculture, à la terre. Cette dissemblance s'explique, bien entendu, par les conceptions différentes que Marx et les physiocrates ont de la source des richesses. Afin de mieux comprendre cette divergence théorique, qui renvoie à une différence des conceptions ontologiques, reprenons l'image du sang employée aussi bien par Quesnay, que par l'auteur du *Capital*. Alors que selon Marx, la plus-value désigne le sacrifice du sang des travailleurs, les physiocrates considèrent que les marchands et les manufacturiers se nourrissent certes du sang des travailleurs, mais dont l'origine ne se trouve pas chez les travailleurs en tant que tels, car ils ont eux aussi besoin pour vivre des richesses que la seule la terre produit. En réalité, les vampires mercantilistes se nourrissent du sang de la terre.

En résumé, selon les physiocrates, l'exploitation des travailleurs renvoie à une exploitation première : celle de l'agriculture par le commerce et la manufacture, qui produit des écarts de plus destructeurs comme celui entre la campagne et la ville ou de la

²⁶⁸ « El “capital” (en la visión antropológica y ética de Marx) es el fruto de la acumulación, cuyo “Ser” es el “No-ser” del obrero; cuya realización cósmica (*sachlich*) es des-realización humana, muerte, pervisión, injusticia «ética» (no meramente “moral”) » Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 132.

²⁶⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 332.

²⁷⁰ Enrique DUSSEL, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, op. cit., p. 130. Voir aussi : Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., chap. 6.

colonie et la métropole. Ces écarts indiquent un profond dérèglement de l'ordre naturel et dissimulent le caractère parasitaire des branches stériles, des villes et de la métropole. Malgré ce caractère déprédateur, les sociétés européennes modernes ont décidé d'instituer en principe de leur économie le commerce et les manufactures de luxe. Afin d'effectuer un tel vol et un tel dérèglement, les groupes privilégiés ont dû employer la force de l'État, détruisant de cette manière la véritable souveraineté du roi. Le monopole a été l'arme indispensable dans la réalisation de ce projet et Colbert a été le grand idéologue de ce dispositif si destructeur. Nous avons vu la manière dont les profits du commerce et de la manufacture sont bâtis sur un vol aux travailleurs, il est nécessaire dorénavant d'examiner comment le monopole effectue un vol à la terre.

6.3.4. Du monopole à la monoculture : la déprédation de l'agriculture par le mercantilisme

« *Depopulata est regio, luxit humus, quoniam devastatum est triticum, consusum est vinum, clanguit olivum* » / « Tout le pays est ravagé : la terre est dans les larmes, parce que le bled est gâté, la vigne est perdue, et les oliviers ne font que languir »

Joël I, 10 cité par V. Mirabeau²⁷¹

Le plus grand danger du monopole, aux yeux de Quesnay et Mirabeau, réside dans le fait qu'il encourage la monoculture, une technique *contra natura* et donc pas économe. Le monopole force, en effet, à cultiver seulement les terres les plus fertiles, laissant en friche d'autres terrains qui pourraient eux aussi être travaillés²⁷². Aussi, il impose à la terre un type de plantation qui ne prend pas en compte ni les caractéristiques du terrain ni du climat, mais les demandes des marchands, ce qui occasionne à moyen et long terme une baisse de la productivité agricole. Enfin, l'économie du monopole, qui traite les colonies comme si elles étaient une nation ennemie et qui cherche en conséquence à vendre les produits manufacturés de la métropole sans pratiquer un commerce réciproque, y encourage la destruction de l'agriculture nécessaire à la subsistance dans les colonies, ainsi que celle des plantes qui y poussent naturellement ou qui, sans être de plantes endémiques, pourraient toutefois y être cultivées au profit de leurs habitants. Les principaux instruments de cette funeste politique agricole sont la police des grains, les

²⁷¹ Joël, I.10, La Sainte Bible cité par Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 208.

²⁷² *Ibid.*, p. 195.

mesures fiscales et les prohibitions commerciales arbitrairement imposées par les gouvernements.

Imposer une inspection sur l'agriculture à travers la police des grains, comme on a fait en France, ou un régime de monoculture, tel qu'on a fait dans les colonies signifie, pour les physiocrates, traiter sa propre population comme un ennemi et instituer un rapport de violence dans lequel le souverain se joue le rôle d'un brigand²⁷³. Mirabeau déplore, par conséquent, la politique colbertiste qui interdit aux colonies « de semer et planter les denrées d'Europe, et d'en recevoir d'autres que de nous »²⁷⁴. Nous avons vu que telle a été le cas à partir du XVII^{ème} siècles aux Antilles, moment à partir duquel l'on a interdit la polyculture destinée à la satisfaction des besoins de habitants des colonies, pour imposer à sa place la monoculture de la canne à sucre nécessaire aux raffineries métropolitaines. Mirabeau ne peut que s'étonner de la profonde cruauté qu'une telle pratique implique, qui s'avère si odieuse qu'il serait absurde de penser qu'il pourrait en résulter le moindre bénéfice. Afin de mettre en évidence l'absurdité d'un tel projet, Mirabeau demande au lecteur d'imaginer que la France impose la même loi injuste à une zone de l'Europe, à la Sicile, par exemple. Il demande au lecteur que

[s]i la Sicile, naturellement si fertile en grains, en vins et en huiles, devenait une colonie de la France, faudrait-il ordonner aux habitants de cette île d'arracher leurs vignes et leurs oliviers, et leur défendre de semer du bled, afin de les forcer à acheter nos grains, nos vins et nos huiles, et les empêcher pareillement d'en recevoir des étrangers, afin de leurs vendre les nôtres plus cher que nous ne le vendrions à nos voisins par un commerce extérieur libre²⁷⁵.

Il est évident, dans ce cas, que la simple question « est d'un enfant sot et méchant »²⁷⁶. Dans le cas de la Sicile comme des Antilles, il n'y a aucune différence, l'injustice est la même. Et pourtant, telle est la question que se sont posée Colbert et les gouverneurs français en lui donnant une réponse par l'affirmative. La référence au cas sicilien n'est pas un pur hasard. Nous savons qu'en effet, les premières plantations de canne à sucre ont eu lieu dans le sud de l'Italie et que pourtant, en raison du régime extrêmement

²⁷³ « Tout ce qui est tyrannique est également absurde, cela se trouverait en tout et par tout ; mais ici la chose frappe d'elle-même. Faut-il défendre à nos colonies de semer et planter les denrées d'Europe, et d'en recevoir d'autres que nous ? La question est d'un enfant sot et méchant » *Ibid.*, p. 382. Concernant le cas concret des monopoles imposées aux colonies, Mirabeau écrit : « C'est à l'exécution de cette loi contre nature que sont dévoués tous les chefs, à peu près despotiques, qui leur sont envoyés de l'Europe, les frais de garde, les armements, les guerres nationales, etc. » *Ibid.*, p. 376.

²⁷⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 382.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

inhumain qu'elles impliquaient, ces plantations avaient été exportées à l'extérieur des frontières européennes²⁷⁷.

De même, la comparaison entre les productions originelles des colonies et les vignobles siciliens n'est pas innocente. Bien au contraire, les physiocrates visent par là à dénoncer cette pratique, courante à son époque et maintenue en France. Cette même logique qui accable les colonies, accable également la campagne en métropole. Avec le mercantilisme, écrit Quesnay, « [o]n'a défendu de planter des vignes ; on a recommandé la culture de mûriers ; on a arrêté le débit des productions de l'agriculture et diminué le revenu des terres, pour favoriser des manufactures préjudiciables à notre commerce »²⁷⁸. Afin de mieux comprendre ce passage, il convient de rappeler qu'au XVIII^{ème} siècle en France, l'on commence à encourager la plantation de mûriers – arbre importé de Chine au XIV^{ème} siècle –, ainsi que la construction de bâtiments annexes pour l'élevage de chenilles afin de développer la production de la soie²⁷⁹. Ce projet, bâti sur les principes mercantilistes de la théorie de la balance, visait à produire localement de luxueux tissus et se passer ainsi des productions italiennes et asiatiques. L'impulsion d'un tel projet commence au XVI^{ème} siècle, mais il s'intensifie qu'au milieu du XVIII^{ème} siècle. De manière similaire à l'exemple des boutons et des toiles que l'on forçait à brûler lorsqu'ils n'étaient pas conformes avec ce qui était dicté par le monopole, l'interdiction de cultiver des vignes a conduit au XVIII^{ème} siècle, non seulement à augmenter de manière spectaculaire les impôts sur cette denrée, mais également à « ordonner au vigneron à arracher ses plans en pleine vigueur »²⁸⁰, pratique qu'aux yeux de Mirabeau est foncièrement barbare.

Si dans les colonies l'on est parvenu à entraver la création d'une l'agriculture de subsistance à travers des dispositions fiscales et des lois injustes, en métropole cela a été atteint notamment au moyen de la création d'institutions qui surveillent la production agricole. D'après Mirabeau, les nations européennes « dans ces derniers temps [ont] été

²⁷⁷ Au XV^{ème} siècle, avant de la traversé de l'Atlantique par Colon, « l'Europe avait développé dans la région méditerranéenne sur une grande échelle l'industrie du sucre, apprise des Indes et du Moyen-Orient. La Sicile et Chypre en étaient d'importants centres de production » Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit., p. 18.

²⁷⁸ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 252.

²⁷⁹ Véronique DUMONT CASTAGNE, *Fortunes des textiles dans la société méridionale des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. D'après les sources d'archives*, Connaissances et savoirs, Paris, 2017.

²⁸⁰ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 208.

infectées de la manie des règlements »²⁸¹. Parmi les domaines que l'on s'est mis à surveiller mentionnés dans la *Philosophie rurale* figurent les haras, les bois, l'agriculture et l'industrie. Mirabeau voit dans la prolifération des règlements et des inspecteurs au sein d'un royaume le signe qu'il s'égare, car « plus l'administration s'efforce d'éluder l'ordre naturel, c'est-à-dire de le contrarier, plus le désordre et l'accablement se font sentir, et plus l'administration se croit obligé à pourvoir à tout, et se surcharge des soins et de branches de police, qui lui rompent à chaque instant dans ses mains »²⁸². Nous allons ici nous borner à examiner les arguments soulevés par les physiocrates eu égard de l'agriculture.

Parmi les nouveaux règlements qui ont vu le jour avec l'instauration des monopoles, d'après Mirabeau, « [l]'hydre principale, et la plus désastreuse qu'elle ait enfanté, s'appelle la *police des grains* »²⁸³. Avec cette institution, on oblige en effet les fermiers à apporter leur récolte au marché non afin d'assurer la subsistance du peuple, mais pour protéger le marché, voire les intérêts des manufacturiers et des marchands qui, nous l'avons vu, cherchent à faire baisser des prix des denrées de première consommation pour diminuer les salaires des ouvriers. La police des grains fait du marché le maître arbitraire qui décide du prix des denrées. Mirabeau décrit le fonctionnement d'un tel dispositif économique de pouvoir en ces termes :

Attendu que le règlement, protecteur des marchés publics, défendait d'acheter au grenier [...] Il fallait donc que le fermier se déplaçât, lui ou ses valets, pour porter ou envoyer au marché. Là où on ne lui offrait de prix qu'à perte ; s'il refusait, son bled lui était enlevé par des acheteurs inconnus, qui décidaient du prix de l'achat, par le bas prix qui avait cours alors dans les marchés ; bas prix causé par une surabondance forcée, parce qu'on enjoignait aux laboureurs de ne vendre leurs bleds que dans les marchés, où la concurrence même des acheteurs n'était pas libre²⁸⁴.

Or, pour en faire de la police une institution efficace, déplore Mirabeau, il a fallu non seulement créer un corps spécialisé d'inspecteurs, mais aussi faire de chaque membre de la « société » un policier en puissance, un défenseur des marchands. Le mot « police des grains »,

signifie que le gouvernement, et sous lui, les moindres corps de magistrature, les moindres officiers civils et municipaux, les archers, les guets, la truandaille, les manufacturiers, le peuple, les mendiants ameutés, que sais-je enfin ! les rats, les fourmis et les charançons,

²⁸¹ *Ibid.*, p. 193.

²⁸² *Ibid.*, p. 207.

²⁸³ *Ibid.*, p. 193.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 194-195.

s'attribuent l'inspection sur la culture et le commerce de la production la plus nécessaire de l'humanité²⁸⁵.

Afin de nourrir les manufactures de luxe, on détruit le tissu de coopération qui doit relier une société, c'est-à-dire l'agriculture destinée à la subsistance. Celle-ci ne peut prospérer qu'en cultivant les plantes que la terre indique, selon ses caractéristiques propres, car c'est seulement ainsi que l'agriculture pourrait être en mesure d'assurer la consommation de l'ensemble des membres de la société. Voilà pourquoi la politique mercantiliste qui institue la surveillance et le contrôle sur la culture sous la forme d'une loi, constitue, aux yeux de Mirabeau, un authentique acte cannibale. « [L]a politique des grains, écrit le physiocrate, est plus funeste, plus monstrueuse, plus impie, en ce qu'elle détruit infiniment plus d'hommes que ne firent jamais les sacrifices de Saturne, de Teutatès et des Mexicains »²⁸⁶. Cette institution d'origine moderne finit par affamer, par déplacer, par paupériser une quantité impressionnante d'humains, en détruisant d'abord leur véritable moyen de subsistance, la terre.

À l'encontre du projet mercantiliste de l'exclusif, Quesnay établit en guise de maxime la liberté de culture, liberté qui – nous l'avons vu – ne signifie pas pour autant faire ce

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 193. En ce qui concerne l'établissement d'un corps policier qui surveille les activités économiques en France en général, et pas dans le cas spécifique des grains, citons l'exemple de l'Arrêt du Conseil d'État de 1724 « portant nouveau règlement, pour empêcher l'entrée, l'usage et le Port, des Étoffes des Indes, de la Chine et du Levant ». Cet arrêt a interdit la brûlure des toiles étrangères, mais elle n'était pas pour autant une loi anti-monopole. Elle visait, au contraire, à bénéficier par des moyens plus efficaces à la Compagnie des Indes, aux fermiers généraux et aux fonctionnaires de la police qui surveillaient et dénonçaient la contrebande. En effet, avec l'arrêt, la Compagnie gagne la faculté de « vendre à fon profit, et débiter dans le royaume, les toiles de coton blanches et mousselines confisquées [...] ; sa majesté aurait permis à la dite Compagnie des Indes, de les faire transporter en pays étrangers, pour y être vendues et le prix en provenant appartenir à la dite Compagnie ; laquelle serait tenue, suivant ses offres, de payer à ses dépens tous les frais de procédures et de transport, et les récompenses accordées aux dénonciateurs et saisissants » Joseph DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, *Histoire de la Compagnie des Indes avec les titres de ses concessions et privilèges dressée sur les pièces authentiques*, vol. III, Paris, De Bure, 1746, p. 362. En ce qui concerne lesdites récompenses, l'arrêt établit les proportions d'après lesquels celles-ci devaient être distribuées parmi les dénonciateurs et les fermiers généraux. Concrètement, l'arrêt établit les dispositions suivantes : « [P]our raison des saisies et confiscations des dites étoffes et toiles, consistant en dix sols par aune des toiles de coton blanches ou petites, vieilles ou neuves, de quelque espèce et qualité qu'elles soient, vingt sols par aune de mousselines ou d'étoffes, appelées écorces d'arbres, furies, satins, gazes ou taffetas ; et trois livres par aune de damas, ou étoffes de soie mêlées d'or et d'argent ; lesquelles récompenses ont été accordées aux dénonciateurs et saisissants par ledit arrêt, outre les deux tiers du produit des amendes, dont les fermiers généraux auront fait le recouvrement ; l'autre tiers réservé et appartenant auxdits fermiers généraux : pour le paiement desquelles récompenses accordées par forme de gratification aux dénonciateurs et saisissants, il fera expédié à leur profit, par les fermiers généraux, huitaine après l'arrivée desdites étoffes et toiles à la douane à Paris, un ordre fur le receveur général des fermes du lieu, auquel saisie aura été faite, et du montant desquels frais, gratifications et récompenses, les fermiers généraux feront rembourser par la Compagnie des Indes » *Ibid.*, p. 365.

²⁸⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 196.

que l'on veut, mais s'attacher aux conditions inscrites dans le terrain que l'on cultive²⁸⁷.

Dans la XIII^{ème} des *Maximes générales du gouvernement* nous lisons :

[q]ue chacun soit libre de cultiver dans son champ telles productions que son intérêt, ses facultés, *la nature du terrain* lui suggèrent pour en tirer le plus grand produit possible. On ne doit point favoriser le monopole dans la culture des biens fonds ; car il est préjudiciable au revenu général de la nation²⁸⁸.

La « grande machine » de l'agriculture « n'a pas besoin de direction étrangère »²⁸⁹, cette « institution [*physique et morale*] n'est point soumise à l'administration des puissances humaines »²⁹⁰, « c'est la nature des choses qui, d'elle-même, désigne au cultivateur la conduite à laquelle il est le plus intéressé relativement au profit »²⁹¹. Dans la mesure où la nature a un principe d'organisation propre, l'agriculture exige de l'être humain qu'il apprenne à lire ses directives et s'accorde avec celles-ci. L'explication de cela réside dans la constitution anthropologique : la raison humaine, de par sa nature bornée, est incapable d'instituer des lois si parfaites qui soient en mesure d'harmoniser la diversité des intérêts qui existent dans le monde naturel. Il n'y a qu'« une intelligence universelle qui puisse embrasser tous les intérêts combinés, et celle-ci n'appartient qu'à Dieu »²⁹² qui, on l'a vu, s'exprime notamment à travers la terre ou l'âme végétale²⁹³. Ces lois de la nature imposent des bornes fort étroites aux gouvernements et à la société, le dépassement de ces limites entraîne la destruction²⁹⁴. Par conséquent, « [*l*]a conduite des hommes, dans le gouvernement et dans l'exploitation de l'agriculture, exclut tout acte arbitraire : toutes les décisions de ses agents ne doivent être que des vues assujetties à la nature uniquement »²⁹⁵.

À l'encontre de l'ordre naturel, le mercantilisme impose les règles de la manufacture à l'agriculture, tant sur ce qui est cultivé dans les colonies que sur ce qui est semé dans la métropole. Ayant méconnu l'ordre inscrit dans la terre et s'étant eux-mêmes pris pour les

²⁸⁷ Voir à cet égard le chapitre 3 sur la notion de liberté des physiocrates.

²⁸⁸ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 333-334.

²⁸⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 190.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 191.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ Voir à cet égard le premier chapitre de cette thèse.

²⁹⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 192.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 191.

puissances tutélaires de la nature, les gouvernements européens ne sont devenus que « les instruments du désastre général et de leur propre dommage, toujours englobé dans le dommage public »²⁹⁶. Au lieu de laisser l'agriculture être ordonnée selon les règles de la terre dont l'agriculteur est le plus grand connaisseur, les gouvernements mercantilistes ont forcé l'agriculteur à « cultiver au gré du cabinet et [...] du monopole »²⁹⁷.

Sans doute que le coup de force de l'argumentation physiocratique réside dans la manière dont elle montre que les logiques meurtrières appliquées dans les colonies entretiennent une continuité avec les maux qui accablent la métropole²⁹⁸. En effet, pour Quesnay, la politique coloniale et destructrice dont bénéficient les manufactures et qui accable l'agriculture n'a pas seulement atteint l'espace extra-européen, mais s'est également attaquée à la campagne française. Le monopole qui s'exécute sous la forme d'une guerre navale par le biais des compagnies des Indes, établit, au sein de la métropole, des institutions policières qui affament la population en détruisant ses modes de subsistance. L'extérieur et l'intérieur sont en réalité rassemblés par une même logique de cruauté, de destruction et d'appauvrissement, dont le seul but est de protéger les manufacturiers et les commerçants mercenaires privilégiés.

Contre « la fureur de gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes »²⁹⁹, Mirabeau et Quesnay prônent « une stricte hygiène gouvernementale : “ne promulguer que les lois nécessaires” »³⁰⁰. Ils le font, car ils s'aperçoivent qu'à l'époque moderne la prolifération de lois, de règlements et d'institutions qui surveillent les pratiques journalières des citoyens garde un rapport direct avec la destruction de l'agriculture de subsistance, les famines du peuple français et la perte de l'autonomie étatique. Ces nouvelles institutions gardent également un rapport inversement direct avec l'accroissement des fortunes privées et la prolifération des manufactures de luxe.

6.3.5. Les manufactures de luxe ou la dévastation de la distribution naturelle des richesses

« C'est sur ce maigre filet de commerce que vous fondez tous les profits de votre exportation, pour enrichir les entrepreneurs des manufactures d'un empire privé, par une

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 190.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 193.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 194.

²⁹⁹ Mirabeau cité par Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement, op. cit.*, p. 284.

³⁰⁰ Mirabeau cité par *Ibid.*

Au XVIII^{ème} siècle formuler une critique à l'égard des manufactures de luxe, du monopole et du commerce de long circuit, comme l'ont fait Quesnay et Mirabeau, signifie s'attaquer au pilier du système colonial moderne. On a vu le rôle central qui a joué au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles le commerce de luxe provenant des colonies américaines et des Caraïbes, notamment du sucre, du tabac, de l'or et des fourrures³⁰² dans le développement du capitalisme. À l'encontre des mercantilistes, les physiocrates considèrent le luxe comme nuisible, car il déplace l'économie du domaine agricole vers celui de l'industrie et du commerce, il empêche la circulation des richesses en limitant la consommation des denrées à un petit groupe au sein de la nation, il accable l'équilibre et l'harmonie qui doivent régir une société en produisant des inégalités criantes entre les zones rurales (campagnes ou colonies) et les zones urbaines (villes ou métropole) et, enfin, en suscitant le désir de consommer des produits rares, le luxe encourage un commerce de long cours qui augmente les charges non productives et accable ainsi la consommation des produits locaux. En d'autres termes, la manufacture de luxe détruit l'ensemble du système, car elle perturbe la circulation naturelle des richesses qui doit assurer la distribution de toutes les richesses produites par une nation dans toutes ses classes et garantir le retour des richesses à la terre pour leur régénération. Par conséquent, au lieu de contribuer à la prospérité de la société, le luxe l'entraîne, à l'inverse, sur la voie de la misère.

Il ne s'agit pas pourtant, pour Quesnay, de critiquer tout type de manufacture, car les manufactures sont nécessaires à la transformation des produits agricoles pour assurer le bien-être de la population. Le cible de sa critique est la manufacture de luxe qui ne respecte pas la hiérarchie ontologique, voire économique, selon laquelle la priorité doit être l'agriculture. Le paragraphe d'ouverture de l'article *Grains* de Quesnay résume bien la position physiocrate :

Depuis long-temps [*sic.*] les manufactures de luxe ont séduit la nation ; nous n'avons ni la soie, ni les laines convenables pour fabriquer les belles étoffes et les draps fins ; nous nous sommes livrés à une industrie qui nous était étrangère ; et l'on y a employé une multitude

³⁰¹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 325.

³⁰² Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 192 ; Sidney W. MINTZ, *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*, op. cit. ; Eric Eustace WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, op. cit.

d'hommes, dans le temps que le royaume se dépeuplait, et que les campagnes devenaient désertes. [...] [L]es hommes et les richesses se sont accumulés dans les villes ; l'agriculture la plus féconde et la plus noble partie de notre commerce, la source de revenu du royaume, n'a pas été envisagée comme le fonds primitif de nos richesses ; elle n'a paru intéresser que le fermier et le paysan ; on a borné leurs travaux à la subsistance de la nation qui, par achat des denrées, paye ses dépenses de la culture ; et on a cru que c'était un commerce ou un trafic établi sur l'industrie, qui devait apporter l'or et l'argent dans le royaume³⁰³.

Au lieu d'être source de richesses, les manufactures de luxe encouragées par Colbert appauvrissent le royaume français. S'il en est ainsi c'est parce que, premièrement, le profit des manufacturiers, on l'a vu, n'est atteint qu'en diminuant le régime alimentaire du travailleur, en le réduisant à la simple consommation du pain dont le prix est également mis au rabais. Pour ce faire, l'État impose une réduction du prix du blé au travers des mesures fiscales et de l'encouragement des monopoles. Il en résulte que les agriculteurs se voient contraints de diminuer les avances pour la culture, qui dépérit peu à peu. Ainsi, des migrations massives de la campagne vers la ville où le luxe s'impose sont forcées, ce qui occasionne le dépeuplement de la partie rurale et l'accroissement de la misère dans les villes. De plus, l'ordre manufacturier établit une surveillance asphyxiante qui entrave la culture des produits locaux destinés à la consommation massive, voire à la satisfaction de besoins vitaux de l'ensemble des membres de la société, pour, à sa place, privilégier la culture de plantes nécessaires à la fabrication de biens de luxe. Enfin, cet ordre demande l'investissement continu et stérile de la part de l'État, car la manufacture, tout comme le commerce, est une activité stérile : « [i] y a des royaumes pauvres où la plupart des manufactures de luxe trop multipliées sont soutenues par des privilèges exclusifs, et mettant la nation à contribution par des prohibitions qui lui interdisent l'usage d'autres marchandises de main d'œuvre »³⁰⁴.

Les denrées de luxe sont futiles, au sens où elles ne servent pas à satisfaire les véritables besoins de la vie, mais nourrissent au contraire les fantaisies insatiables des hommes et, à cause de leur cherté, elles ne peuvent être consommées que par une petite partie de la population. Le système économique produit ainsi des inégalités criantes au sein de la société. Mais le problème ne s'arrête pas là. La manufacture génère aussi des effets négatifs pour les intérêts de la classe qui croit en profiter, à savoir des industriels. Selon Quesnay et Mirabeau, cette économie implique, en effet, le rétrécissement de la

³⁰³ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 193-194.

³⁰⁴ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole, et notes sur ces maximes », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, op. cit., p. 343.

consommation, ce qui force à diminuer la production manufacturière. « [L]a consommation entretenue par le luxe est trop bornée ; elle ne peut se soutenir que par l'opulence ; les hommes peu favorisés de la fortune ne peuvent s'y livrer qu'à leur préjudice et au désavantage de l'État »³⁰⁵. Les intérêts de l'État sont ainsi atteints, car le rétrécissement de la consommation se traduit par une diminution d'impôts.

Quesnay critique également les manufactures de luxe, qui nécessitent en effet l'achat de matières qui ne sont pas produites localement et qui exigent, par là-même, des dépenses énormes et improductives en raison des frais de transport qui sont aussi des frais de guerre. À la différence d'un système agricole qui produit *in situ* pour permettre la consommation à l'endroit même de la production, de telle sorte que les matières premières représentent un véritable produit net susceptible d'être employé en faveur de la société, la manufacture de luxe, qui dépend des produits exotiques n'implique pour sa part qu'une pure dépense. Mirabeau explique ainsi qu'il faut en renoncer à cette activité, car « [l]e prix de matières premières, nous échappe d'abord dans tout ce qui s'appelle marchandise de luxe et de recherche ; car les diamants, les métaux, les matières d'or et d'argent, les belles soieries, etc. ne sont point des fruits de notre climat, des productions de notre terre »³⁰⁶.

Enfin, la manufacture de luxe est nuisible, car, de même que le commerce de long cours, cette activité encourage la thésaurisation de l'argent et le commerce de celui-ci. Selon les physiocrates, la thésaurisation de l'argent va à l'encontre de la circulation qui rend possible la régénération de l'agriculture. Dans le *tableau économique*, la manufacture est en accord avec l'ordre naturel parce que les artisans, tout comme les propriétaires terriens, accordent leur consommation à deux principes : tout d'abord, ils dépensent tout ce qu'ils reçoivent des autres classes en échange de leurs produits ; et ensuite, cette dépense n'est employée que dans des denrées nécessaires pour leur subsistance. À l'opposé de ces deux principes, la manufacture de luxe encourage la thésaurisation de l'argent, c'est-à-dire que l'argent est retiré de la circulation. De plus, dans la mesure où le but du mercantilisme est l'accroissement des fortunes privées, le manufacturier à succès sera celui qui rendra le profit de son activité productif. Pour ce faire, dit Mirabeau, le manufacturier commencera par commercer avec l'argent en le

³⁰⁵ François QUESNAY, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 253.

³⁰⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 330.

prêtant à intérêt pour finalement dépenser sa fortune dans des luxes inutiles. « De deux choses l'une », écrit Mirabeau, si le manufacturier

fait de grands profits, ou il les dissipe en folies d'usage, c'est-à-dire, de luxe de décoration, provoqué par l'administration, et forcé par l'imitation ; alors il fait bientôt banqueroute, et son industrie est perdu pour l'État ; ou s'il faut vous en croire, il songe à établir solidement sa fortune et celle de sa famille, il accumule ses profits. Mais vous savez que tout argent arrêté ne vaut pas mieux qu'une pierre dans l'état. Lorsque son trésor est assez grossi pour faire quelque placement, il devient rentier, c'est-à-dire loup dans la société, ou propriétaire de maison de plaisance et de délassement, ou de retraite pour la vieillesse, où il va dépenser ses faux revenus qu'il s'est formé en intérêts d'argent³⁰⁷.

La logique de l'accaparement des richesses propre au mercantilisme fait des profits des manufacturiers et des marchands de faux revenus de la nation. Ce sont bien plutôt des « surcharges », des « revenus précaires, des revenus postiches, qui ne sont appuyés que sur une base fautive et passagère, qui peut à chaque instant être ébranlée par l'activité et la vigilance des autres nations négociantes ; car le siège de ce commerce est ambulatoire, et fugitif »³⁰⁸. Le manufacturier, tout comme le marchand, est un rentier d'argent en puissance, c'est-à-dire un véritable loup pour la société, car il détourne les richesses de leur véritable usage, à savoir la satisfaction des besoins et la régénération de la terre. Le désordre institué par le mercantilisme est si profond qu'il est même parvenu à créer une nouvelle classe, la classe des rentiers. Le commerce d'argent en tant qu'activité centrale des sociétés européennes devient donc la cible de la critique physiocrate.

6.3.6. La critique du commerce d'argent

Quesnay et Mirabeau témoignent du processus historique par lequel s'est effectué le basculement d'une économie encore liée à la production et à l'acquisition des biens nécessaires à la vie vers une chrématistique dans laquelle le commerce et les manufactures de luxe permettent l'acquisition d'argent, pour aboutir à une chrématistique entièrement dématérialisée. Leurs écrits visent à mettre en lumière les dangers qu'un tel processus implique pour les nations européennes et pour l'humanité en général. Parmi les divers dangers qu'ils identifient dans le mercantilisme, le plus pressant est celui qui entraîne la thésaurisation des profits par les classes privilégiées, accumulation qui risquerait de créer un commerce d'argent foncièrement destructif. Si l'on considère l'histoire de la banque moderne, on s'aperçoit que Quesnay et Mirabeau ont bien saisi la logique et la direction vers laquelle tendait le système mercantiliste.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 331.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 89-90.

Aux yeux des physiocrates, l'émergence d'une nouvelle branche dite « économique » s'avère foncièrement problématique, car elle n'entretient aucun rapport avec le monde physique autre que sa destruction. En faisant de son activité la « production » de l'argent par l'argent, cette branche semble être complètement dématérialisée, or ce n'est là qu'une illusion. La classe rentière est fondée sur un mensonge originel, car tout dans le monde physique implique une dépense et le seul domaine productif est la terre. L'argent ne sert qu'à représenter des richesses, il n'est pas une richesse en lui-même. Par conséquent, les profits de cette classe ne peuvent venir que d'un vol originel qui se répète constamment, du vol de la terre et des travailleurs, qui s'effectue, nous l'avons vu, sous la forme de la production des géographies de la faim aussi bien dans les campagnes métropolitaines que dans les colonies et d'un abaissement progressif des salaires des ouvriers.

Lorsque la classe stérile devient la classe privilégiée du système et que l'accumulation d'argent devient la cause et la fin du système, le cercle *oikonomique* de la production et distribution naturelle des richesses est court-circuité. À la différence de la fonction effectuée par les propriétaires terriens physiocrates, lorsque la classe stérile mercantiliste fait des profits, elle ne dépense pas ses gains dans des biens pour sa consommation. Par conséquent,

l'intérêt d'argent ruine la société, en transportant les revenus dans les mains de gens qui ne sont ni propriétaires, ni producteurs, ni industriels, et qui, bannis par leur essence, des trois classes comprises dans le tableau économique qui composent vraiment la société, ne peuvent être tenus que pour frelons qui vivent du pillage de la ruche politique³⁰⁹.

Afin de mettre en évidence la dimension destructive de la classe rentière émergente, Mirabeau développe deux séries d'argumentations. : tout d'abord, une argumentation d'ordre juridique et ensuite une autre strictement économique. Examinons ces analyses.

Le caractère illégitime du prêt d'argent et ses exceptions

Mirabeau s'attache à mettre en lumière la nature dérégulée du prêt d'argent, en déployant une argumentation d'ordre juridique. Dans la mesure où le prêt d'argent est analogue à la location d'un bien, en l'occurrence l'argent, il s'attèle, dans un premier moment, à examiner les titres légitimes pour effectuer une telle transaction. Il se pose ensuite la question de savoir si le prêt d'argent est en accord avec l'un de ces titres. Selon Mirabeau, seuls trois titres autorisent la location d'un bien, à savoir « **1)** que ce que l'on

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 101.

prête ait un usage de jouissance réelle ou de produit ; 2) la nécessité de vivre du produit de la chose que l'on prête ; 3) la nécessité de l'entretien de cette propriété qui s'use par le temps et par l'usage »³¹⁰.

Mirabeau considère que le premier titre n'est pas applicable au prêt d'argent. En effet, l'argent n'est qu'un moyen d'échange qui sert à acquérir la propriété des biens qui ont une valeur d'usage concret³¹¹. À son tour, « la propriété ne peut s'asseoir que sur ce qui est bien usuel, c'est-à-dire, propre à fournir aux besoins naturels de la vie »³¹². Or, le prêt d'argent viole ces dispositions, car il devient l'objet même à posséder. Il s'agit d'un objet *contra natura*, car l'argent n'a aucune propriété spécifique autre que de constituer un moyen d'échange et ce, seulement à condition que la convention humaine l'établisse. La caractéristique naturelle de l'argent est la même que celle d'autres métaux ordinaires. Par conséquent, on ne peut se l'approprier que s'il est employé à titre de métal, mais pas à titre de richesse en tant que telle : « l'argent monnayé n'a aucune propriété. Il les a toutes par représentation ; mais la propriété est fondée sur la nature et non sur une condition putative qui n'a été adoptée que pour l'usage public »³¹³. L'ordre mercantiliste, qui a encouragé le commerce d'argent a donc fait d'une illusion le fondement de l'économie nationale, car « tirer rétribution de [son] essence de représentation, c'est chercher dans un miroir la figure qu'il représente »³¹⁴. Le premier titre qui autorise le prêt est donc refusé à l'argent en tant que capital.

En ce qui concerne le second titre, à savoir le besoin de vivre, Mirabeau soutient qu'il ne justifie point le prêt d'argent, car cela impliquerait d'instituer le vol et l'injustice en droit. Dans la mesure où les richesses ne peuvent venir que de l'agriculture, le fait de vivre des intérêts de l'argent renvoie en dernière instance au pillage d'une telle activité. Affirmer que l'on ne peut que vivre des intérêts de l'argent implique de dire que « vous n'avez d'autre ressource que celle de nuire à vos frères, en nourrissant votre oisiveté du fruit de leur travail »³¹⁵. Le principal problème du prêt d'argent avec intérêts, selon Mirabeau et Quesnay, réside dans le fait que le taux d'intérêt ne prend pas en compte les richesses réelles, voire l'excédent ou le produit net que la partie à qui l'on a prêté l'argent peut effectivement parvenir à acquérir au fil du temps. Il en résulte que « [l]es rentiers

³¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹¹ *Ibid.*, p. 19, 61.

³¹² *Ibid.*, p. 96.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

engloutissent non seulement les revenus, mais encore les fonds »³¹⁶. Ils parviennent à faire cela, car en approfondissant la logique mercantiliste de la balance, « la partie prêteuse force les conditions du prêt en raison de ce que la partie emprunteuse devient plus nécessaire »³¹⁷. Dans ces conditions, « il devient impossible que le taux n'excède la mesure des vrais revenus, et les ventes engloutissent ainsi les fonds et les avances de tous les genres »³¹⁸. Dans le chapitre portant sur le système fiscal nous avons vu, en termes concrets et à l'instar des physiocrates, les effets néfastes que le prêt d'argent a eus, au XVIII^{ème} siècle, sur l'agriculture et sur l'État, car il a rendu possible une impressionnante expropriation terrienne ainsi que la captation de l'appareil étatique. Or le rentier détruit l'agriculture non seulement en exerçant son activité professionnelle, mais encore par la manière dont il consomme. En effet, « [l]e rentier jette les mœurs vers le luxe ruineux de décoration, [...] il cherche à acheter ce qui reluit le plus, et ce qu'il a de plus rare »³¹⁹. En ce faisant il nourrit le cercle vicieux de la destruction, car il

ruine l'industrie en l'assujettissant à ses fantaisies, à sa consommation moindre et plus recherchée, et en éloignant des matières premières pour l'entraîner à sa suite. Il ruine enfin le commerce, en imposant un tribut onéreux et constant sur les profits légers et fortuits, en infestant toutes ses voies d'aventuriers qui détruisent la confiance et la bonne foi, il enlève le secours de toutes les bourses au concours des associations, des entreprises, du commerce même³²⁰.

Enfin, par rapport au dernier titre, à savoir à celui qui consiste à dire que l'intérêt est une compensation du non-emploi de l'argent durant le temps prêté, il ne s'agit là que d'un sophisme. S'il en est ainsi, c'est que l'argent ne perd en effet pas son utilité (qui est celle d'être moyen d'échange) quand il passe de main en main. Afin de mieux illustrer ce point, Mirabeau établit en ces termes une analogie entre le prêt d'argent et le prêt d'une tasse : « ma tasse que j'ai prêtée après avoir bu, passe dans dix mains, où elle rend son utile service sans user ni décroître. Je lui suppose néanmoins un déchet si j'en tire une rétribution, je crée l'usure, je suis usurier »³²¹. Par conséquent, vouloir en tirer un profit pour son prêt revient à s'enrichir sans juste cause.

Il ne s'agit pas pour autant, d'après Mirabeau, d'interdire l'ensemble des prêts d'argent, mais de les rattacher à leur véritable utilité et de les borner à l'ordre naturel. À la suite de la tradition chrétienne, Mirabeau explique que les prêts d'argent sont en accord

³¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, p. 97.

avec l'ordre naturel, lorsque deux conditions sont remplies, à savoir, que le prêt soit payé avec le produit net et non avec les avances ni avec les biens fonds ; et ensuite que le risque soit partagé entre le prêteur et l'emprunteur³²². Aussi, il explique que la branche commerciale peut avoir besoin de prêts pour acheter des marchandises, mais que l'intérêt exigée en retour ne peut pas être un intérêt sur l'argent. L'intérêt, dans la branche commerciale, doit être conçu comme étant la juste rétribution du travail, du risque et de l'utilité commerciale. De plus, cet intérêt doit être payé en espèces, « en marchandises, en instruments, en matières premières d'ouvrages de main d'œuvre, [*c'est-à-dire que l'intérêt*] n'est plus argent »³²³. Enfin, les richesses acquises par le commerçant à titre de rétribution de son travail devraient plutôt le conduire à vouloir devenir « propriétaire [*terrien*] et non usurier »³²⁴. Une partie de sa fortune serait investie dans la seule branche réellement productive, c'est-à-dire l'agriculture, et contribuerait, par conséquent, à la régénération du cycle économique.

En résumé, selon les physiocrates, si le mercantilisme a été la condition de possibilité d'émergence du rentier, celui-ci devient à son tour le moteur qui nourrit le cercle vicieux de la destruction. C'est le crédit « qui a tout perdu dans l'humanité, qui a inventé et établi les fausses richesses, qui a banni les notions simples, de calcul, et de la science économique, qui a corrompu les mœurs et mis les citoyens dans l'état d'oppression entre eux-mêmes »³²⁵. Faire de l'argent le moteur d'une société, alors qu'il n'est pas une richesse authentique, ne signifie rien d'autre que d'instaurer le vide, voire la mort en moteur de la société. L'histoire que l'on vient de parcourir n'est rien d'autre, en un sens, que le récit de ce chemin de plus en plus escarpé désigné par les gouvernements mercantilistes.

6.4. Conclusion du chapitre sixième

L'analyse physiocratique du mercantilisme montre les bases réelles sur lesquelles ce système s'est construit et son caractère foncièrement destructeur. À l'encontre des conceptions économiques et philosophiques répandues à leur époque, selon lesquelles le mercantilisme était la meilleure voie pour l'enrichissement et la montée en puissance des États européens, Quesnay et Mirabeau s'attachent à montrer le caractère illusoire d'une

³²² *Ibid.*, p. 103.

³²³ *Ibid.*, p. 98.

³²⁴ *Ibid.*, p. 100.

³²⁵ *Ibid.*, p. 101.

telle idée. Les seuls bénéficiaires de ce système sont les commerçants et pourtant ils finiront eux-mêmes par s'autodétruire, en détruisant la seule et véritable source des richesses qu'est l'agriculture. Selon les physiocrates, l'identification richesse-argent propre au mercantilisme a conduit à la légitimation d'une série de pratiques se caractérisant par l'absence de réciprocité et par la production organisée de la misère, dont l'explication réside dans la destruction de l'agriculture.

Selon Quesnay e Mirabeau, un triple vol est à la base de la moderne structure sociale : le vol des ressources de l'État, le vol de leurs moyens de subsistance aux travailleurs et le vol des richesses à la terre. L'instauration d'une économie marchande et usurière se caractérisant par le vol n'a rien de naturel à leurs yeux. Les dégâts produits par le mercantilisme résultent d'un système planifié au sein duquel les institutions politiques ont agi comme la meilleure arme des commerçants. L'État n'est donc pas une simple victime des marchands, mais son complice. Ses ministres, notamment Colbert, sont les premiers responsables de la misère des campagnes, des villes et des colonies. Mirabeau reproche ainsi leur hypocrisie aux gouvernements, leur cruauté et l'étouffement qu'ils imposent aux pauvres pour privilégier les riches :

Vous abandonnez, dites-vous, le district de la charrue au peuple qu'elle doit nourrir, et vous n'en dirigez la police, que pour empêcher le riche d'étouffer le pauvre. *Et moi je vous dis que la charrue doit nourrir tout le monde ; que là où cesse la charrue, là cesse le culte de l'Être suprême, là disparaissent les rois, les lois, les empires, les nations mêmes ; car les sociétés commerçantes, qui ne cultivent pas la terre, n'existent et ne prospèrent que par l'agriculture des autres nations. Que loin que votre police insidieuse empêchât le riche d'étouffer le pauvre ; elle serait le montant du monopole, qui ne serait autre chose que la plus criante tyrannie déguisée*³²⁶.

Le monopole commercial, le colonialisme, les manufactures du luxe et la police des grains ont été les mécanismes de pouvoir qui ont rendu possible un tel renversement. Quesnay et Mirabeau retracent et indiquent de manière incisive la mise en place d'un système dont le seul moteur est le gain d'argent et donc le vide ou la mort. Ses analyses sur le rapport existant entre ces quatre dispositifs, la croissante thésaurisation de l'argent et l'émergence d'une nouvelle classe rentière illustrent le passage d'une économie capitaliste encore attaché à la matérialité, ne serait-ce que par un échange inégale de marchandises (la formule marxienne du capital commercial A-M-A' s'avère à cet égard éclairante), vers une nouvelle forme du capitalisme qui consiste à prêter de l'argent pour en tirer directement un profit et qui produit l'illusion de n'avoir pas besoin d'aucune

³²⁶ *Ibid.*, p. 331.

médiation matérielle (économie bien exprimée par la formule marxienne du capital usuraire A-A'). Le génie de ces auteurs consiste à avoir mis en évidence l'idée que cette dématérialisation de l'économie en réalité s'effectue à partir d'actes conduisant à dévorer intensivement le corps de la *phusis* (y compris de l'être humain) et notamment de la source première qui rend possible leur régénération, à savoir de la terre.

On a souvent discuté de la position coloniale ou anticoloniale des physiocrates. Nous espérons ainsi avoir mis en lumière la portée critique et même décoloniale si ce n'est de tous les membres de cette école, tout du moins de Quesnay et Mirabeau. Ainsi l'attestent les ouvrages *Remarques sur l'opinion de l'Esprit des lois concernant les colonies* de Quesnay et les analyses de Mirabeau portant sur le commerce colonial. Mais, en dehors de ces deux textes, qui font du régime de l'exclusif leur objet explicite d'analyse, il nous semble que, parmi les écrits de ces auteurs, il n'en est aucun qui ne s'attaque pas aux piliers du colonialisme moderne, à savoir au commerce de long circuit, au développement inégal entre les différentes zones qui produisent les matières premières et celles où elles sont transformées (que ce soit la campagne ou la colonie) et à la fiction selon laquelle l'argent cuve l'argent. C'est précisément cette ligne de continuité entre les écrits portant sur les colonies et les ouvrages concernant les politiques entretenues entre et au sein des États européens qui fait la force critique de ces analyses.

Il nous semble, en effet, que la portée critique et décoloniale de la physiocratie réside dans la manière dont ces auteurs décèlent que la colonisation extérieure est étroitement liée à une colonisation intérieure. Ils expliquent les dégâts que le mercantilisme entraîne pour ses propres créateurs, qui sont les États européens, et les blessures qu'il inflige au sein de la géographie européenne. Ce faisant, ils élaborent une théorie critique qui montre *l'intérêt* que le colonisateur a à transformer ce système vampirique, tout d'abord pour lui et pas seulement dans le sens d'un devoir altruiste vis-à-vis des colonies. Les analyses physiocratiques concernant les effets du monopole mercantiliste sur l'agriculture parviennent en effet à mettre en évidence le fait que la violence que l'on déploie dans les colonies, et dont l'on croît, à tort, qu'elle est externalisée, est en réalité exercée contre la campagne de la métropole. Cela signifie que les gouvernements métropolitains traitent non seulement leurs colonies et les nations étrangères comme leurs ennemies, mais aussi leur propre peuple³²⁷. La guerre n'est pas simplement externalisée comme le suggèrent Locke, Hobbes et même Pascal, mais internalisée et empêche la construction d'une

³²⁷ *Ibid.*, p. 194.

véritable société. La cause d'un tel désordre n'est autre que le privilège accordé au commerce mercenaire et aux manufactures de luxe. Cette lecture de la physiocratie ouvre la possibilité de tisser des liens de collaboration entre les différentes géo-histoires en partant non pas de leur passé idéalisé, mais de ce point traumatique, qu'est l'accumulation illimitée du capital, qui a relié par l'asservissement et l'exploitation (des hommes et femmes réduits en esclavages, des communautés massacrées, des paysans dépossédés et de la terre dépouillée) les territoires des quatre coins du monde.

Troisième partie :
La physiocratie et ses autres

Chapitre 7

Physiocratie et altérité

L'instauration et la reproduction du système colonial moderne n'a pas pu s'effectuer sans l'imposition d'un rapport singulier à l'Autre. Les caractéristiques principales d'un tel rapport sont le narcissisme, l'extrême violence, et la logique binaire qui expurge et exclut¹. À partir de 1492, l'Europe a unilatéralement déclaré sa valeur normative², elle s'est posée comme étant supérieure par rapport aux sociétés non-européennes. Ces dernières ont par la suite été représentées comme étant dépourvues de culture, incapables de s'autogouverner et demandant par conséquent à être dominées. Il s'agit, selon l'expression de Segato, de la construction du « monde de l'Un »³, dans lequel « toute altérité est conçue en fonction de l'Un, et [où] tout Autre doit être digéré à travers la grille du référent universel »⁴. Méprisé et damné à la zone du non-être⁵, l'Autre est ainsi conçu comme n'ayant pas de résistance ontologique propre, comme n'ayant aucun pouvoir d'affirmation face à l'Europe. Au contraire, l'Autre, plongé dans la grande nuit⁶, n'a qu'à obéir. L'Europe à son tour se pose comme le sommet régalien de l'humanité, un terme auto-suffisant n'ayant besoin d'aucun Autre pour s'accomplir⁷. Dussel appelle ce processus entamé avec la conquête des Amériques « le mythe de la modernité »⁸. Et le philosophe argentin de poursuivre qu'en 1492, l'Europe « constitue l'Autre comme *dominé*. [...] Voilà la naissance de la Modernité et l'origine de son mythe »⁹.

Or, nous pensons que la manière dont l'Autre non-européen est approché dans les textes de Quesnay et de Mirabeau diverge de la structure raciste de l'altérité, caractéristique de la modernité européenne. Les analyses de *Despotisme de la Chine* et

¹ Yuderkys ESPINOSA MIÑOSO, Diana Marcela GÓMEZ CORREAL, Karina OCHOA MUÑOZ (éds.), « Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres », dans Yuderkys ESPINOSA MIÑOSO, Diana Marcela GÓMEZ CORREAL et Karina OCHOA MUÑOZ (éds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, présenté à Coloquio Tejiendo de Otro Modo : Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 83.

² Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, 2001^e éd., La Découverte, 2001, p. 38.

³ Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., p. 90.

⁴ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 20.

⁵ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 26.

⁶ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 301.

⁷ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, op. cit., p. 19.

⁸ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, op. cit. ; Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, op. cit.

⁹ Notre traduction. Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, op. cit., p. 11-12.

Analyse du gouvernement des Incas de Pérou de Quesnay montrent l'existence de deux éléments faisant défaut dans les discours coloniaux. Premièrement, on se trouve en présence d'une capacité réflexive qui opère en déstabilisant le rapport imaginaire à soi¹⁰. Deuxièmement, l'Autre joue un rôle central dans le cadre de ce processus de déstabilisation qu'on peut déjà qualifier de critique, car il opère comme l'élément déclencheur d'un processus de travail sur soi. À la suite de M. Maesschalck, nous entendons par « rapport imaginaire à soi » le fait de se concevoir sous la forme d'une identité toute-puissante et auto-suffisante. Au lieu d'employer les représentations de l'Autre pour nourrir le rapport imaginaire à soi de l'Europe coloniale, l'empire Inca et l'empire Chinois opèrent dans les textes de Quesnay à la manière de miroirs de l'Europe. Au lieu de renvoyer une image apaisante de celle-ci, ces miroirs dévoilent son visage le plus monstrueux.

Afin de démontrer notre hypothèse, nous allons dans un premier temps discuter le rapport à l'Autre qui est au cœur de la modernité euro-centrée. Cela demande d'abord d'expliquer la structure générale d'un tel rapport, les mécanismes de pouvoir à travers lesquels cette structure s'est construite, et les effets en termes de production de subjectivités qu'elles a induits. Nous allons ensuite analyser le procédé par lequel cette structure a donné lieu à des manières particulières de comprendre la géographie (notamment dans les travaux de Buffon et Montesquieu) d'une part, et à des façons de se rapporter à la nature de l'autre. Suite à cela, nous allons dans un second temps présenter la manière dont l'Autre est traité dans les textes de Quesnay.

7.1. Colonialité et voilement d'Autrui

Les auteurs décoloniaux ont mis en lumière la structure foncièrement violente sur laquelle la modernité s'est bâtie. Cette structure est la réduction de l'Autre au Même. Cette occultation s'explique alors par le fait que la différence radicale que représente l'Autre constitue un danger pour le projet colonial-moderne-capitaliste. Dans la mesure où le projet historique de l'Autre est dysfonctionnel au projet historique du capital¹¹, il devient donc nécessaire de l'inférioriser en le jugeant à partir du Même, pour ainsi assurer

¹⁰ Nous empruntons cette définition de la puissance réflexive aux travaux sur la gouvernance réflexive élaborés par le philosophe belge Marc Maesschalck. À cet égard voir : Marc MAESSCHALCK, *Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante*, 2017, p. 104 et suiv.

¹¹ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 24, 28-29.

ainsi le contrôle sur son travail et ses produits¹². Ce rapport n'a pas toujours existé en Europe¹³. Il est possible de dater sa naissance en 1492, au moment même où le colonialisme et le capitalisme émergent. Ainsi, la destruction des formes sociales va de pair avec ce que Nelson Maldonado-Torres appelle une « catastrophe métaphysique »¹⁴.

Selon le philosophe portoricain, la colonialité introduit « une transformation de paradigme [...] impliquant un effondrement de la structure de l'intersubjectivité et de l'altérité, ainsi qu'une distorsion de la signification qu'on attribue à l'humanité »¹⁵ et à la nature. Des divisions anthropologiques existaient certes dans les sociétés européennes prémodernes. Cependant, « de manière générale, les divisions tendaient à être bornées et contenues par l'idée monothéiste d'un Dieu créateur et par une chaîne de l'être qui unissait toute la création entre elle et avec le divin »¹⁶. Or, la hiérarchie que la colonialité introduit a ceci de singulier : elle est marquée par des clivages ontologiques qui séparent de manière absolue les sujets en les figeant dans des positions supposées naturelles. Désormais, les termes de la relation ne communiquent plus que par un principe extérieur, la force¹⁷. Ainsi commence-t-on à justifier l'infériorisation de l'Autre et sa corrélatrice domination sur des bases dites « naturelles ». Désormais,

les actions et les modes de comportement exceptionnels qui avaient eu lieu en temps de guerre [*en Europe*] feront désormais partie de la manière naturelle de se comporter envers les peuples récemment “découverts” et asservis et envers d'autres peuples de la planète qui seraient classés d'après ce même paradigme¹⁸.

Le nouveau paradigme instauré par la « Conquête » est celui de la naturalisation de la guerre¹⁹ : guerre contre les sociétés non-européennes, contre les corps féminisées et donc aussi guerre contre la terre. Force est de constater que nous ne sommes pas encore sortis de ce paradigme, qui recèle à sa base l'idée de « race ».

¹² Aníbal QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, *op. cit.*

¹³ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, *op. cit.*

¹⁴ Nelson MALDONADO-TORRES, « Analytique de la colonialité et de la décolonialité ; dimensions élémentaires », dans Lina ALVAREZ, Jean-Christophe GODDARD et Marc MAESSCHALCK (éds.), *Décentrer la géographie de la raison. Séminaire « Penser les décolonisations » (Université Catholique de Louvain la Neuve/Université de Toulouse Jean Jaurès) - 2016-2018*, Toulouse, Europhilosophie, En presse, trad. de Manuel TANGORRA.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* (troisième thèse).

¹⁷ *Ibid.* (troisième thèse).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Nelson MALDONADO TORRES, *Against war: views from the underside of modernity*, Durham, Duke University Press, coll. « Latin America otherwise », 2008.

Suivant en cela A. Quijano, nous entendons par « race » le puissant dispositif de pouvoir créé durant la modernité européenne²⁰ servant à figer des groupes sociaux à des rôles sociaux déterminés. Cela sert notamment le but de justifier une division mondiale du travail, et d'avoir un contrôle sur les ressources et les produits du travail²¹. Le racisme opère en sélectionnant certaines caractéristiques d'un groupe social donné, pour les prendre ensuite comme preuve de son infériorité *naturelle*. Cette classification est alors effectuée par un sujet qui ne se conçoit pas lui-même comme étant situé, œil qui voit sans être vu, construisant une « *hubris* du point zéro »²². Cette perspective qui ne se reconnaît pas comme perspective, ce que D. Haraway appelle le « *God trick* », institue l'homme européen comme norme d'humanité au faux-semblant d'universalité.

Toutes les différences sont désormais jugées comme étant des déviations par rapport à cette grille dite « universelle ». Ainsi que l'expliquent Fanon et Quijano, la race, en tant que mécanisme de pouvoir créé dans l'histoire à des fins économiques concrètes, est une notion dynamique, plastique, et malléable selon les besoins et les transformations du capitalisme²³. Fanon écrit ainsi que le racisme « n'a pas pu se scléroser. Il lui a fallu se renouveler, se nuancer, changer de physionomie. Il lui a fallu subir le sort de l'ensemble culturel qui l'informait »²⁴. Cette plasticité explique pourquoi la race continue à structurer les rapports de domination jusqu'à aujourd'hui, et ce malgré les indépendances politiques acquises par les anciennes colonies. Dans nos sociétés, la race n'a pas cessé d'agir comme une « chose morte, quelque chose comme un os – redoublement et répétition, mais sans différence »²⁵.

L'efficacité d'un tel dispositif se trouve dans le fait qu'il opère au travers de moyens hétérogènes qui investissent l'inconscient collectif, en modelant le désir des subjectivités.

²⁰ À la suite de Dussel, nous entendons par « modernité », le processus culturel qui s'inaugure en Europe à partir du XVI^{ème} siècle grâce, principalement, à la traversée de l'Atlantique par les espagnols en 1492. Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, op. cit.

²¹ Anibal QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, op. cit. ; Rita Laura SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., p. 35-68.

²² Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit.

²³ Nous savons par exemple, que le racisme construit par les théories juridiques de la guerre juste au XVI^{ème} siècle pour justifier la conquête des amérindiens et leur asservissement telles qu'on peut les voir dans la *Dispute de Valladolid* n'ont pas été les mêmes que celles présentées par l'École psychiatrique d'Alger dirigé par A. Porot dans l'Algérie du XX^{ème} siècle. Toutefois, elles partagent un même point en commun, à savoir l'idée selon laquelle l'Autre est inférieur par nature et la norme à partir de laquelle cet autre est mesuré est l'Homme, Blanc, Européen. Pour une explication des transformations de la manière de reproduire le racisme, voir Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, op. cit.

²⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁵ Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée.*, op. cit., p. 65.

Non seulement les dominants se conçoivent comme étant supérieurs, mais de manière encore plus violente les racisés incorporent²⁶ les normes qui les damnent dans les zones de sous-humanité. L'efficacité de la colonialité réside donc dans la manière dont le système fait désirer aux damnés leur propre servitude et les amenant à effectuer des conduites d'auto-agression exprimant la formation de ce que Du Bois appelait la double conscience²⁷. De son côté, le colon devient prisonnier des imaginaires malades qui l'empêchent de rencontrer l'Autre, car celui-ci a été réduit aux projections de l'inconscient de celui qui racialise²⁸. Le colon s'entraîne ainsi dans des conduites sadiques envers l'Autre²⁹ et s'enferme dans un narcissisme qui le déshumanise³⁰. C'est pourquoi le racisme n'est pas une simple question économique, il est aussi un problème libidinal.

L'imposition de ce non-rapport³¹ décrit par Fanon comme « le négatif d'un plus gigantesque travail d'asservissement économique »³² n'a pas été imposé du jour au lendemain, tout comme il n'a pas toujours employé les mêmes moyens. Afin d'assurer la domination sur les corps non européens, la violence symbolique a ainsi joué un rôle aussi important que la violence militaire et économique. Les discours dits scientifiques ont contribué activement à la production des imaginaires racistes nécessaires à l'entreprise coloniale. Les auteurs du tournant décolonial ont décrit de manière approfondie les deux manières dont l'Europe s'est rapportée à l'Autre, à savoir **1)** en le traitant comme le Même ; ou **2)** en le représentant comme l'autre absolument autre. Enrique Dussel et Edward Saïd sont sans doute les auteurs qui ont le mieux saisi la structure imposée par le colonialisme. De son côté, **3)** l'anthropologue argentine Rita Segato a montré les implications de ces dispositifs eu égard de la constitution des subjectivités modernes.

²⁶ Fanon emploie le terme « épidermiser » pour se référer à l'expérience vécue de la personne noire Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 28, 110 et suiv.

²⁷ William Edward Burghardt DU BOIS, *Les âmes du peuple noir*, op. cit.

²⁸ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit. ; Robert YOUNG, *Colonial desire: hybridity in theory, culture, and race*, London ; New York, Routledge, 1995 ; Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015.

²⁹ Frantz FANON, « L'Algérie se dévoile », dans *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Découverte, 2011.

³⁰ Voilà pourquoi le racisme est, avant-tout un problème du blanc. « Où veux-je en venir ? À cette idée : que nul ne colonise innocemment, que nul non plus ne colonise impunément ; qu'une nation qui colonise, qu'une civilisation qui justifie la colonisation – donc la force – est déjà une civilisation malade, une civilisation moralement atteinte, qui, irrésistiblement, de conséquence en conséquence, de reniement en reniement, appelle son Hitler, je veux dire son châtiment » Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., part. 2.

³¹ À propos de la conquête et la colonisation comme non-rapport, voir Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, op. cit.

³² Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, op. cit., p. 39.

7.1.1. Les bases de la modernité : la réduction de l'Autre au Même

Selon Dussel :

[l]a « Conquête » est un processus militaire, pratique, violent qui inclut Autrui de manière dialectique comme « le Même ». Autrui, dans sa distinction, est nié en tant qu'Autrui et il est obligé, subsumé, aliéné et incorporé à la Totalité dominatrice en tant que chose, en tant qu'instrument, en tant qu'opprimé, en tant que « *encomendado* », en tant que « salarié » (des futures *haciendas*), ou en tant qu'esclave africain (des plantations de sucre ou d'autres produits tropicaux)³³.

Le fait historique de la domination montre bien que « l'Amérique n'a pas été découverte comme quelque chose de différent qui résiste en tant qu'Autre, mais comme la matière où l'on projette 'le Même' »³⁴. En atteste la dénomination que les espagnols ont donné aux communautés amérindiennes, « *los indios* », c'est-à-dire une identité asiatique. Cette violence fondatrice qui n'a pas cessé de se répéter depuis 1492 consiste à occulter l'Autre, à ne voir chez lui qu'une différence spécifique du Même. Aux yeux du colon, la différence de l'Autre fait défaut, elle est la preuve de sa condition inférieure et de son incapacité à effectuer une véritable résistance. Cela donne ainsi lieu à une subjectivité narcissique, incapable d'établir un vrai contact avec Autrui, car « il ne peut y avoir réellement d'expérience d'altérité sans qu'il y ait un défi à nos certitudes »³⁵.

Ainsi, la modernité, qui dans son concept positif se présente comme raison émancipatrice ou comme processus critique de la raison, inclut en même temps la « justification d'une *praxis* irrationnelle de la violence »³⁶. Il s'agit là de l'hypocrisie fondatrice de la modernité dénoncée par A. Césaire dans son *Discours sur le colonialisme*, lorsqu'il décrit le colonialisme européen comme une « civilisation de la barbarie » qui nie de manière pure et simple la civilisation au nom de la civilisation³⁷. La modernité-colonialité s'est bâtie sur un mythe fondateur, foncièrement destructeur et sacrificiel, à savoir l'idée que l'Europe est le sommet de la civilisation, du progrès et du développement, en même temps que les sociétés non-européennes sont définies depuis l'Europe en termes de carence, d'incomplétude, de barbarie et d'infériorité³⁸.

Le mythe de la modernité s'est construit en produisant l'idée selon laquelle la modernité européenne, sommet de la civilisation, est

³³ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro*, op. cit., p. 42.

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵ Rita Laura SEGATO, « La economía del deseo en el espacio virtual: hablando sobre religión por internet », dans *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 165.

³⁶ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro*, op. cit., p. 176.

³⁷ Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, op. cit.

³⁸ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro*, op. cit.

un phénomène *exclusivement européen* dont les origines remontent au Moyen-Âge, qui s'est développé à partir d'expériences intra-européennes comme la renaissance italienne, la Réforme protestante, les Lumières et la Révolution Française, un phénomène qui s'est diffusé par la suite vers le reste du monde³⁹.

Dans un tel imaginaire, la prétendue autosuffisance et la supériorité européenne sont expliquées par les prétendues qualités « internes » et « uniques » de l'Europe. Fausse image de soi, qui refoule la violence fondatrice de la modernité, et qui la reproduit dans l'acte même qui l'occulte. Il s'agit de la forclusion du trouble constitutif de l'identité européenne.

Dès lors, l'Europe se conçoit comme ayant une mission « civilisatrice », et se représente les sociétés non-européennes comme des sujets coupables de leur immaturité⁴⁰. La conséquence est néfaste, car la « domination (voire la guerre et la violence) qu'on exerce sur Autrui »⁴¹ est dès lors présentée comme étant « émancipation, “utilité”, “bien” du barbare qui se civilise, qui se développe ou se “modernise” »⁴². Le mythe de la modernité construit ainsi selon Dussel la « victimisation de l'innocent (de l'Autre), déclaré coupable de sa propre victimisation »⁴³, alors que le sujet moderne est représenté comme étant complètement innocent par rapport à l'acte victimisant⁴⁴. C'est un mythe sacrificiel, car « la souffrance des conquies (des colonisés, des sous-développés) est interprétée comme le sacrifice, voire comme le coût nécessaire de la modernisation »⁴⁵. Dans les récits coloniaux, l'Autre appelle ainsi toujours à la domination en raison de son manque constitutif : que ce soit l'amérindien à cause de ses rites cannibales et de ses religions païennes, le noir à cause de son manque de rationalité et de sa corporalité trop développée, ou encore la nature à cause de sa carence constitutive d'un principe rationnel d'organisation interne.

La modernité se caractérise donc par le déni et l'occultation de l'Autre. En conséquence, son discours fondateur n'est pas tant le *Discours de la méthode* de Descartes (1637), que la *Controverse de Valladolid* (1550)⁴⁶. Car dans les arguments soulevés par Sepúlveda, on voit à l'œuvre l'auto-affirmation de la légitimité absolue de la « Raison »

³⁹ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, op. cit., p. 45.

⁴⁰ Enrique DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro*, op. cit., p. 69-70.

⁴¹ Notre traduction. *Ibid.*, p. 70.

⁴² Notre traduction. *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Dans cette controverse, Juan Ginés de Sepúlveda et Bartolomé de las Casas ont débattu sur les moyens légitimes pour effectuer la Conquête. Lewis HANKE, *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the Modern World*, New York, Literary Licensing, 2011.

européenne, dans un mouvement qui pose l'infériorisation de l'amérindien comme sa condition de possibilité. Après avoir ainsi exposé la dimension irrationnelle et foncièrement violente de la modernité et la constitution du mythe de sa supériorité innée, les analyses d'Edward Saïd sur l'Orientalisme nous permettent de comprendre les mécanismes de pouvoir à travers lesquels cette structure foncièrement violente a été produite.

7.1.2. Le discours comme mécanisme de production de l'autre

La domination que l'Europe a exercée sur le reste du monde n'a pas pu s'effectuer exclusivement à travers l'imposition de mécanismes purement militaires et économiques. En effet, la mise en place de mécanismes de pouvoir symboliques s'est révélée tout aussi décisive. Comme l'explique F. Fanon dans *Racisme et culture* :

[L']asservissement, au sens le plus rigoureux, de la population autochtone est la première nécessité. Pour cela il faut briser ses systèmes de référence. L'expropriation, le dépouillement, la razzia, le meurtre objectif se doublent d'une mise à sac des schèmes culturels ou du moins conditionnent cette mise à sac⁴⁷.

Le processus d'asservissement commence par la dévalorisation des rapports sociaux de la société opprimée, voire de ses modalités d'existence, ce qui constitue condition de possibilité de la destruction des repères des sujets concernés⁴⁸. On prend ainsi le langage, la manière de s'habiller ou les techniques de production comme des preuves de la condition arriérée des peuples colonisés. Ensuite, on impose les valeurs de la société coloniale comme étant la norme et le modèle à suivre. Les méthodes symboliques de violence rendent ainsi possible l'incorporation de l'*habitus* colonial par les mêmes colonisés, déclenchant un processus de colonisation intérieure nécessaire afin d'assurer que le colon et le colonisé se tiennent à leurs places.

Dans le processus de production d'un imaginaire qui a fait de l'Europe le sommet de l'humanité, et de l'Autre un être inférieur par nature, la construction des discours dits « scientifiques » a été décisive. C'est ce qu'a démontré de manière exemplaire E. Saïd, notamment dans son livre *Orientalisme*. L'Orientalisme fait en ce sens référence à un « style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre "l'Orient" et (le plus souvent) "l'Occident" »⁴⁹. Un tel style de pensée se construit à travers le

⁴⁷ Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, op. cit., p. 41.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Edward SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, op. cit., p. 15.

discours hégémonique européen⁵⁰. Ce mécanisme symbolique du pouvoir consiste à institutionnaliser une certaine représentation de l'Orient. Celle-ci est construite à partir de l'Europe, et à l'aide d'une hétérogénéité de moyens, dont entre autres les disciplines académiques, l'imagerie, et les institutions bureaucratiques.

La pratique discursive, élaborée depuis la perspective du colon, produit des identités imagées et fixes, et introduit ainsi une scission profonde entre l'Europe et le reste du monde. Tel que l'explique Saïd, l'Orientalisme est

[l]a *distribution* d'une certaine conception géo-économique dans des textes d'esthétique, d'érudition, d'économie, de sociologie, d'histoire et de philologie ; c'est l'*élaboration* non seulement d'une distinction géographique [...], mais aussi de toute une série d'« intérêts » que non seulement il crée, mais encore entretient par des moyens tels que les découvertes érudites, la reconstruction philologique, l'analyse psychologique, la description de paysages et la description sociologique ; il *est* (plutôt qu'il n'exprime) une certaine *volonté* ou *intention* de comprendre, parfois de maîtriser, de manipuler, d'incorporer même, ce qui est un monde manifestement différent (ou autre et nouveau) ; surtout, il est un discours qui n'est pas du tout en relation de correspondance directe avec le pouvoir politique brut, mais qui, plutôt, est produit et existe au cours d'un échange inégal avec différentes sortes de pouvoirs, qui est formé jusqu'à un certain point par l'échange avec le pouvoir politique [...] avec le pouvoir intellectuel [...], avec le pouvoir culturel [...], la puissance morale⁵¹.

Malgré le clivage entre l'Europe et son Autre, la scission n'est pas totale. S'il semble en être ainsi, c'est que l'image qu'on crée de l'Autre sert à produire l'identité de l'Europe⁵². De manière similaire à la thèse dusselienne sur le rapport Europe-Amérique, pour Saïd, « la culture européenne s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même, inférieure et refoulée »⁵³. Malgré les différences spécifiques entre l'Occidentalisme si bien décrit par

⁵⁰ Suivant en cela Foucault, Saïd entend par « discours », un savoir-pouvoir qui est à la fois contraint par un système d'intérêts, et producteur des réalités de ces mêmes intérêts *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 25.

⁵² *Ibid.*, p. 16.

⁵³ *Ibid.* Les rapports tout comme les différences entre Dussel et Saïd sont nombreuses. Nous n'allons pas nous attacher à les discuter ici, car cette tâche excède de loin les objectifs de la présente étude. Le philosophe colombien S. Castro-Gómez a expliqué de manière détaillée les rapports conceptuels entre ces auteurs. Voir notamment: Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, op. cit. En suivant ce travail, il devient possible de résumer les différences entre Dussel et Saïd. Celles-ci s'expliquent bien entendu tout d'abord par le lieu d'énonciation de chacun de ces auteurs. Alors que Dussel s'intéresse à l'Amérique, et donc au processus de conquête et de colonisation espagnole qui a lieu vers la fin du XV^{ème} siècle, Saïd est attaché à l'analyse du colonialisme déployé en Asie et Afrique, notamment par les pays de l'Europe du Nord qui a majoritairement eu lieu au XIX^{ème} siècle, et qui trouve ses origines au XVIII^{ème} siècle. Dans ce sens, le déplacement géo-historique effectué par Dussel vise entre autres à mettre en évidence, contre Saïd, qu'il y a eu l'Amérique avant l'Orient. Cette thèse n'est guère purement historique. Elle vise au contraire à montrer que les structures de base qui traverseront les formes coloniales en Asie et en Afrique trouvent leurs origines dans la Conquête de l'Amérique. Saïd retrace les origines d'un tel rapport jusqu'à l'Antiquité. Il discerne ainsi dans le XVIII^{ème} siècle un moment décisif, une nouvelle étape de cette manière de se rapporter à l'Orient. Selon lui, c'est précisément cet élargissement qui fait de l'Occident un tout homogène, sans fissures ni variations. En retour, Dussel critique cette thèse, avançant que cela relèverait d'un manque d'historicité de la part de Saïd. À l'encontre de ce dernier, Dussel considère que ce

Dussel et l'Orientalisme conceptualisé par Saïd, la structure à la base de la Modernité demeure la même. Dans les deux cas, le dispositif qui est à l'œuvre est en effet celui de la *représentation* de l'Autre. Ce dispositif sert alors à construire l'identité de l'Autre de l'Europe, sans réellement tenir compte de lui. Car il s'agit d'une idée construite à partir de projections de l'Europe (le Même) sur l'Autre. De plus, ce qu'on voit à l'œuvre dans les deux cas n'est autre que la reproduction d'une altérité seulement *négative*, toujours en défaut par rapport à l'Europe. Ainsi, l'occultation de l'Autre par le Même donne lieu à la production d'une asymétrie généralisée (ontologique, politique, de savoirs, de genres⁵⁴ etc.) entre l'Europe et le reste du monde. À sa base se trouve l'idée imaginaire d'une Europe accomplie, civilisée et auto-suffisante, dont l'identité n'est jamais remise en question. Voilà en quoi Orientalisme et Occidentalisme produisent tous deux une subjectivité narcissique.

7.1.3. Subjectivité psychopathique et gouvernement à distance

La modernité donne lieu à une identité narcissique, incapable d'établir un véritable contact avec le monde, car construite à partir de l'imaginaire. L'Europe se constitue ainsi à partir d'un non-rapport, dans la mesure où « il n'y a pas de réelle expérience d'altérité sans un défi à nos certitudes »⁵⁵. Cela explique pourquoi l'histoire de la modernité est l'histoire de la répétition sans différence⁵⁶. En ce sens, l'Autre est « le facteur [...] qui introduit la possibilité d'une défaite et, avec elle, le mouvement d'une histoire »⁵⁷.

Une telle subjectivité narcissique est nécessaire au projet historique de l'accumulation des choses ; un projet qui s'oppose à celui de la construction des relations⁵⁸. Selon R. Segato, le projet d'accumulation nécessite en effet la production d'un regard extérieur doté d'une capacité d'objectivation. Un tel regard se tient toujours à distance et réduit nécessairement l'Autre à une simple externalité objective⁵⁹. Uniquement cela rend possible l'exploitation, par l'humain, et de l'être humain et de la

rapport à l'altérité n'est guère extensif à l'ensemble de l'histoire de l'Occident, mais se limite au contraire à l'époque moderne qui commence en 1492. Enfin, à la différence de Saïd, Dussel considère que le moment central du colonialisme est à situer au XVI^{ème}, bien plus qu'au XVIII^{ème} siècle. *Ibid.*, p. 43 et suiv.

⁵⁴ Oyèrónké OYÈWÙMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, *op. cit.* ; María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, *op. cit.*

⁵⁵ Rita Laura SEGATO, « La economía del deseo en el espacio virtual: hablando sobre religión por internet », dans *Las estructuras elementales de la violencia*, *op. cit.*, p. 165, 169.

⁵⁶ Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée.*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁷ Rita Laura SEGATO, « La economía del deseo en el espacio virtual: hablando sobre religión por internet », dans *Las estructuras elementales de la violencia*, *op. cit.*, p. 165, 169.

⁵⁸ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁹ Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, *op. cit.*, p. 86.

nature. La production d'un tel regard a comme condition de possibilité la mise en place de mécanismes de désensibilisation face à la souffrance d'autrui. Le narcissisme de la subjectivité coloniale se caractérise donc par un faible seuil de sensibilité, ainsi que par une perception de soi comme se tenant à l'extérieur de la nature et des autres. Désormais, « avec des sujets brisés et vulnérables, le monde des choses s'impose : [...] la nature-chose, le corps-chose, les personnes-choses »⁶⁰. Objectivé, le monde n'est désormais guère plus qu'un ensemble d'éléments prêts à être appropriés et consommés par une subjectivité de « structure psychopathique, dont la pulsion prédominante est instrumentale au lieu d'être relationnelle »⁶¹.

En termes politiques, la subjectivité dominante se sent toujours extérieure à ce qu'elle administre. Il s'agit d'une sensation propre et nécessaire au projet colonialiste. Mais on la retrouve également dans la structure politique des républiques ayant gagné leur indépendance et, plus généralement, dans les théories modernes de la souveraineté⁶². La figure moderne de la forme-État se présente ainsi comme une institution traversée par la logique de l'extériorité et de l'expurge⁶³. Historiquement, ce processus de désensibilisation et d'instrumentalisation de l'Autre s'est effectué à travers la construction d'une image phantasmatique de la raison. Nous l'avons vu dans les chapitres 1, 2 et 3 de cette thèse : avec l'entrée dans la modernité, la raison commence à être considérée comme pure abstraction, détachée de toute matérialité. Or, la subjectivité européenne, qui s'identifie avec la raison pure, finit par être prisonnière de sa propre fiction de la complétude. Simultanément, l'Autre – que ce soit la nature, la femme, l'amérindien ou le noir – tend à être identifié avec le corps dépourvu de raison. Ce

⁶⁰ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 30.

⁶¹ Notre traduction. *Ibid.*

⁶² Selon Segato « [c]eci est particulièrement vrai pour le contexte latino-américain dans lequel les États républicains fondés par les élites créoles n'ont pas tant représenté une rupture avec la période de l'administration coloniale, comme le récit historique mythique nous a amenés à le croire, qu'une continuité dans laquelle le gouvernement, désormais géographiquement situé, a été établi pour hériter des territoires, des biens et des populations précédemment possédés par l'administration d'outre-mer. *Les prétendues indépendances n'étaient rien d'autre qu'un passage de ces actifs de là-bas à ici, mais un aspect fondamental demeurait : le caractère ou le sentiment toujours externe des administrateurs par rapport à ce qui était administré.* Cette extériorité inhérente à la relation coloniale accentue l'extériorité et la distance de la sphère publique et de l'État par rapport au peuple, et le gouverné devient inexorablement marginal et distant ». [Notre traduction et souligné par nous, ndlr]. *Ibid.*, p. 24. Pensons, par exemple, au tournant introduit par Machiavel avec sa théorie de la souveraineté. Désormais, les intérêts du peuple et ceux du souverain sont conçues en termes d'opposition, faisant du peuple une menace permanent pour le Prince. Ainsi, le prince de Machiavel « ne dirige plus, il domine. Il règne dans un monde sans buts, livrés aux rapports de force » Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 21.

⁶³ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 24.

processus aboutit alors à l'incapacité de la subjectivité européenne de se rapporter à l'Autre⁶⁴.

Dans ce qui suit, nous souhaitons discuter de la manière dont les savoirs européens concernant la géographie ont joué un rôle fondamental dans le processus moderne d'arriération de l'Autre de l'Europe. Cette analyse s'avère importante, car elle nous permettra de voir à l'œuvre la construction discursive de la vision dualiste du monde et de l'humanité nécessaire pour le projet colonial moderne, ainsi que la manière dont les représentations de la nature ont activement contribué à ce projet. Pour ce faire, nous allons examiner deux discours paradigmatiques à cet égard, à savoir le discours dit « scientifique » de Buffon et ladite « théorie des climats » de Montesquieu. Nous avons décidé d'analyser la théorie de Buffon, car certains interprètes de la pensée de Quesnay ont rapproché, à tort, ces deux penseurs⁶⁵. Il est indéniable qu'ils ont échangé des idées, car ils ont tous les deux travaillé au sein de la cour de madame de Pompadour, mais les ontologies de chacun de ces auteurs diffèrent profondément, en ayant des effets politiques divergents. Pour le dire en termes foucauldien, les pensées de ces auteurs correspondent à des épistémès distinctes. En ce qui concerne Montesquieu, nous avons décidé d'analyser sa pensée à la lumière de la théorie physiocrate, car Quesnay rédige des écrits qui visent à critiquer explicitement les conceptions racistes et les idées mercantilistes de l'auteur de *l'Esprit des lois*⁶⁶. En termes généraux, nous pouvons affirmer qu'en dépit du fait que Buffon, Montesquieu et Quesnay accordent tous une dimension politique à la géographie, Buffon et Montesquieu conçoivent ces différences comme un signe d'arriération des autres et de la supériorité naturelle de l'Europe à cause d'une conception linéaire de l'histoire. Quesnay, en revanche, conçoit le temps de manière cyclique et considère que la raison divine s'exprime partout dans le monde, quoique de façon hétérogène, de telle sorte que la diversité ne doit pas être envisagée comme un signe d'infériorité, mais de grandeur de la puissance divine⁶⁷. Les conséquences politiques sont majeures, car alors que chez Buffon et Montesquieu la différence est comprise comme un appel à dominer

⁶⁴ Rita Laura SEGATO, « La economía del deseo en el espacio virtual: hablando sobre religión por internet », dans *Las estructuras elementales de la violencia*, op. cit., p. 173.

⁶⁵ Nous pensons notamment à Paul CHRISTENSEN, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw » ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991]*, op. cit.

⁶⁶ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de *L'esprit des lois* concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. ; François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

⁶⁷ Nous avons analysé cette idée en détail dans les chapitres 1 et 2 de cette thèse.

l'Autre, chez Quesnay elle devient l'occasion d'entamer une opération réflexive sur soi. Cette analyse nous permettra donc d'insister sur un point déjà évoqué⁶⁸, à savoir que les physiocrates ne partagent pas la vision moderne dualiste de la nature, cette fois-ci en mettant en lumière les effets sur l'altérité de leur ontologie matérialiste sacramentale.

7.1.4. La géographie colonisée

L'établissement d'un lien causal entre la géographie, le caractère moral et le degré d'intelligence des peuples a joué un rôle significatif dans la création de l'Occidentalisme et de l'Orientalisme. Ainsi que l'explique S. Castro-Gómez, Las Casas et par Sepúlveda avancent déjà au XVI^{ème} siècle, lors de la *Controverse de Valladolid*, l'idée selon laquelle « "l'habilité naturelle du bon entendement" est déterminé en partie "par la disposition et la qualité de la région", ainsi que par "la clémence et la douceur du temps" »⁶⁹. On retrouvera cette même idée au XVIII^{ème} siècle, lorsque les sciences de l'homme s'élaboreront à partir de l'histoire naturelle. Cependant, à la différence des discours de la première modernité, où « la supériorité ou l'infériorité des races était formulée en termes diachroniques, le temps est introduit au XVIII^{ème} siècle comme une variable visant à ce que les différences soient pensées en termes diachroniques, à la manière d'une progression historique »⁷⁰. Désormais, les différences entre l'Europe et le reste du monde sont expliquées non pas tant en termes ontologiques, mais en raison d'une différence historique situant l'Europe à l'avant-garde, et considérant que les autres peuples n'ont pas encore complètement évolués⁷¹. Cette conception évolutionniste se trouve exprimé de manière exemplaire chez Buffon.

Afin de comprendre le cadre théorique dans lequel s'insère la théorie physiocratique, il convient d'en esquisser les postulats principaux. Il s'agit ici d'une référence contextuelle qui nous permettra de mieux situer la pensée de Quesnay. Aussi, nous allons présenter la conception de la géographie de Montesquieu et la manière dont elle a produit l'image arriérée de l'Autre de l'Europe. Dans ce contexte, la référence à l'auteur de *L'esprit des lois* est importante pour des raisons intra-textuelles relevant de l'œuvre de Quesnay. En effet, son opusculé *Despotisme de la Chine* est une réponse critique aux

⁶⁸ Voir à cet égard le chapitre 1 de cette thèse.

⁶⁹ Notre traduction. Bartolomé de las Casas, *Controversia de Valladolid* cité par Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit., p. 274.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

thèses racistes de Montesquieu⁷². Cette réponse s'articule à la critique formulée par Quesnay à l'égard des positions mercantilistes de Montesquieu qui soutenaient le système de l'exclusif⁷³.

Dans son ouvrage *Époque de la nature* (1779), Buffon pense « la supériorité européenne en termes d'une *histoire de la terre*, et dont l'influence de la géographie est au centre de l'argument »⁷⁴. Dans son explication des époques géologiques et climatiques de la terre, les zones du nord sont présentées comme ayant une force vitale plus grande, produisant une nature apte à l'émergence de la civilisation. La nature américaine au contraire est représentée comme faible (la preuve en étant la petite taille des animaux des régions du sud) et en conséquence défavorable au développement de la civilisation humaine⁷⁵. Buffon va jusqu'à dire que les populations européennes qui habitent en Amérique dégénèrent à cause de l'influence de ce milieu sur leur tempérament. Il identifie en outre la civilisation avec l'idée « d'être en mesure d'intervenir activement sur le contrôle de la nature »⁷⁶. Au contraire de cela, la proximité à la nature qu'il décèle chez les peuples amérindiens vaut comme preuve de leur évolution inférieure⁷⁷. Il s'agit là d'une idée répandue, que l'on retrouve chez d'autres auteurs du XVIII^{ème} siècle, comme Cornelius Paw⁷⁸ et Montesquieu.

Quesnay avance l'idée d'un rapport entre la nature et la société humaine, similaire à ce qu'on peut lire chez Buffon. Or, le rapport s'arrête là. Car il ne faut pas oublier que les théories de ces auteurs appartiennent à deux ontologies différentes. Buffon élabore en effet une science de la nature évolutive, qui conçoit donc le temps de manière progressive. Mais chez Quesnay, l'idée du cosmos est cyclique⁷⁹. Aussi, la *phusis* est foncièrement bonne chez Quesnay, de telle sorte qu'il n'y a pas, chez lui, de géographies plus évoluées que d'autres, comme c'est le cas chez Buffon. Pour Quesnay, il y a certes des différences

⁷² François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 606 et suiv. 622 et .

⁷³ François QUESNAY, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit. Voir à cet égard le chapitre 6 de cette thèse.

⁷⁴ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit., p. 274.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 274-278.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 280.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Cornelius de Paw, connu pour être un « expert en cultures exotiques » et auteur d'un article sur l'Amérique, publié dans l'*Encyclopédie*, reprend bien les chroniques de Garcilaso de la Vega. Mais son but n'est pas de montrer l'égale dignité des Incas, mais bel et bien d'affirmer leur infériorité inée. *Ibid.*, p. 276.

⁷⁹ Nous avons expliqué la divergence existante entre l'ontologie de Quesnay et celle de Buffon dans le chapitre 1 de notre thèse.

d'un endroit à l'autre. Mais au lieu de valoir comme preuve d'une prétendue infériorité ou supériorité morale, cette hétérogénéité est chez Quesnay la preuve de la diversité et de la richesse de la nature. Si l'humain choisit de suivre l'ordre inscrit dans la *phusis*, il trouvera son bonheur, et l'ordre sera réalisé, peu importe où dans le monde. Dans ce sens, l'arriération d'un peuple ne s'explique pas pour Quesnay par des causes physiques. Cette arriération découle au contraire d'un choix libre de l'humain qui décide de s'écarter de la nature.

Malgré la différence conceptuelle entre ladite « théorie des climats » de Montesquieu, qui établit un rapport causal entre le climat et la constitution psycho-physiologique de l'individu isolé, et la théorie des époques géologiques de Buffon, laquelle conçoit le « milieu » comme intermédiaire nécessaire entre l'action humaine et la géographie, les deux ont en commun l'idée d'un partage de l'humanité d'après la géographie. Dans les deux cas, les zones tempérées de l'Europe du Nord sont en effet plus propices à la civilisation humaine que celles qui sont humides et chaleureuses⁸⁰. Ce faisant, ladite « théorie des climats » élaborée par Montesquieu

a contribué à consolider l'appréhension de l'« Orient » (assimilé à la chaleur du climat) et de l'« Occident » (délimité par les zones tempérées) à partir d'une logique de l'imagination fonctionnant selon les dualismes les plus contradictoires (Orient : efféminé, cruel, passif, violent, disposé à la soumission ; Occident : viril, tempéré, actif, doux, disposé à la liberté)⁸¹.

Cette théorie prétendument « scientifique » investie des géographies entières « à partir d'images, des clichés qui associeront durablement *température, tempérament (moral et sexuel) et mode de gouvernement* »⁸². Montesquieu relie ainsi climat, corps et politique à partir d'un paradigme climatique déterministe, qui accorde à certaines sociétés l'état de servitude à cause de leur localisation dans des zones exposées à la chaleur, produisant le relâchement des fibres corporelles, et en conséquence le délassement moral.

Dans les *Lettres persanes*, le philosophe et défenseur acharné du système colonialiste de l'exclusif, attribue aux sociétés asiatiques la forme politique du despotisme comme

⁸⁰ « [L]'Asie n'a point proprement de zone tempérée ; et les lieux situés dans un climat très froid y touchent immédiatement ceux qui sont dans un climat très chaud, c'est-à-dire la Turquie, la Perse, le Mogol, la Chine, la Corée et le Japon. En Europe au contraire la zone tempérée est très étendue [...]. De là il suit qu'en Asie les nations sont opposées aux nations du fort au faible ; les peuples guerriers, braves et actifs, touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides : il faut donc que l'un soit conquis et l'autre conquérant. En Europe au contraire les nations sont opposées du fort au fort ; celles qui se touchent ont à peu près le même courage. C'est la grande raison de la faiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe et de la servitude de l'Asie » Charles MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, vol. II, Paris, P. Pourrat, 1834, p. 5-6.

⁸¹ Hourya BENTOUHAMI, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, op. cit., p. 25.

⁸² *Ibid.*

une forme qui y est naturalisé⁸³. Il explique cette tendance par la prééminence du corps physique dans ces sociétés, ce qui les empêcherait alors de « faire passer la raison avant la satisfaction sensible »⁸⁴. Selon Montesquieu, ce gouvernement naturalisé ne se limite pas à la seule Asie, dans la mesure où au sein de l'Europe aussi, « presque tous les peuples du Midi sont, en quelque façon, dans un état violent, s'ils ne sont esclaves »⁸⁵. B. Binoche explique que pour l'auteur de *l'Esprit des lois*, « [l']Europe libre se trouve alors dangereusement rétrécie au Nord et ce sont bien les nations scandinaves qui “ont été la source de la liberté de l'Europe” »⁸⁶. Montesquieu relie ainsi géographie et forme politique dans une construction textuelle qui naturalise un tel rapport. Cela est d'autant plus intéressant, que son discours produit simultanément les objets qu'il semble décrire, à savoir le despotisme et l'Autre asiatique.

Selon B. Binoche, Montesquieu invente alors l'acception négative du « despotisme »⁸⁷ qu'on connaît aujourd'hui. Ce terme désigne en effet chez lui « la monarchie sans la légalité »⁸⁸. La passion qui y règne est celle propre à l'état de nature, qui n'est autre que la crainte. Cette crainte découle du fait qu'on ne peut pas prévoir l'impact des mesures imposées par la force, de sorte que le despotisme se révèle être une « politique des sauvages »⁸⁹. Pour la construction de la notion de « despotisme », Montesquieu s'appuie sur les récits de voyages de Jean Chardin en Perse, de Paul Rycaut en Empire Ottoman, et de François Bernier en Inde⁹⁰. Ainsi que l'explique B. Binoche, aucun de ces auteurs n'emploie pourtant le terme « despotisme » dans le sens de Montesquieu. Au contraire, lorsque le terme de « despote » est utilisé par ces auteurs, « ce n'est encore que pour désigner ce que le *Dictionnaire de Furetière* définissait en 1690 comme un “titre d'honneur et qualité qu'on donne aux princes de Valachie, et à quelques autres voisins”, c'est-à-dire une simple dignité ottomane »⁹¹. Cela signifie bien que cette

⁸³ « Tout ceci se passait en Europe : car, pour l'Asie et l'Afrique, elles ont toujours été accablées sous le despotisme, si vous en exceptez quelques villes de l'Asie mineure dont nous avons parlé, et la république de Carthage en Afrique » Charles MONTESQUIEU, *Lettres persanes, de Montesquieu, précédées de son Éloge, par d'Alembert*, Paris, Baudouin frères, 1828, p. 327. Voir aussi : Charles MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., liv. XVII, chap. VI.

⁸⁴ Hourya BENTOUHAMI, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, op. cit., p. 28-29.

⁸⁵ Montesquieu cité par Bertrand BINOCHE, « Despotisme » [en ligne], dans Catherine VOLPILHAC-AUGER (éd.), *Dictionnaire Montesquieu*, Lyon, École normale supérieure de Lyon, 2013, § 4, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/>, consulté le 18 juillet 2020.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, § 2.

⁸⁸ *Ibid.*, § 1.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, § 2.

reprise de chroniques de voyages n'a pas pour objectif chez Montesquieu de formuler une théorie à partir de ce qui y est réellement décrit. Il s'agit bien au contraire d'un acte qui – peu importe s'il est effectué de manière consciente ou inconsciente – contribue à nourrir un imaginaire qui est en train d'être construit selon les intérêts géo-économiques de l'époque. Montesquieu « se trouve conduit à faire un usage très sélectif des récits de voyage, écartant ou déformant ce qui ne lui convient pas afin d'élaborer, des gouvernements orientaux, par touches successives, une image univoque, purement négative »⁹².

La reformulation du concept de « despotisme » chez Montesquieu est un exemple parlant de ce que Saïd nomme une *formation stratégique*. Par ce terme, l'auteur palestinien entend un mécanisme de pouvoir qui consiste à construire l'identité de l'Autre en le représentant ou en parlant en son nom, grâce à l'établissement de références intertextuelles, dont le renvoi d'un texte à l'autre finit par construire une densité et un pouvoir de référence⁹³. Il s'agit donc d'une opération de véridicité qui n'est en réalité pas intéressée par la *vérité*. Car on n'y trouve pas d'engagement pour traduire et saisir le réel, cette opération étant simplement basée sur le dispositif de la représentation. Selon Saïd,

la valeur, l'efficacité, la force, la vérité apparente d'une assertion écrite sur l'Orient reposent très peu sur l'Orient en tant que tel [...]. Au contraire, l'assertion écrite est une présence pour le lecteur du fait qu'elle a exclu, déplacé, rendu superflu « l'Orient » comme *chose réelle*⁹⁴.

Les effets politiques des analyses binaires de Montesquieu ont ainsi eu une influence majeure dans l'inconscient collectif européen. Ses analyses sur le monde asiatique

ont été un point de référence important pour toutes les théories, postérieures à la publication de *L'esprit des lois*, qui mirent en avant la primauté de l'Europe et la réalité d'une hiérarchie de civilisations justifiant la domination des États européens sur la scène politique internationale⁹⁵.

Malgré l'hétérogénéité des sociétés asiatiques consignée dans les chroniques des voyageurs européens, Montesquieu n'a pas hésité à construire une idée homogène de celles-ci, à la manière d'une altérité négative qui permettait d'affirmer la supériorité

⁹² *Ibid.*

⁹³ Edward SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, op. cit.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁵ Rolando MINUTI, « Asie » [en ligne], dans Catherine VOLPILHAC-AUGER (éd.), *Dictionnaire Montesquieu*, Lyon, École normale supérieure de Lyon, 2013, § 5, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377667827/fr/>, consulté le 18 juillet 2020.

naturelle de l'Europe. Chez Montesquieu, les références à l'Autre ne contribuent jamais à mettre en question la civilisation européenne⁹⁶. Au contraire, l'Asie

est structurellement « l'autre » de l'Europe, et l'utilisation systématique de cette dichotomie donne à Montesquieu la possibilité de développer un réseau complexe d'oppositions et de contrastes, qui justifient et renforcent ses jugements sur l'histoire et la politique⁹⁷.

Dans la seconde partie du présent chapitre nous discuterons la critique que Quesnay adresse à cette représentation que Montesquieu fait de l'Autre. Cela nous permettra de mettre en lumière le rôle critique que Quesnay accorde à l'Autre, ce qui illustre bien l'écart qui le sépare du dispositif colonial qui est à l'œuvre chez Montesquieu. Mais avant d'en venir à cette idée, examinons la manière dont les discours de la modernité ont construit la nature comme autre. Se référer à une telle généalogie s'avère nécessaire afin de comprendre le rôle que le mécanicisme auquel s'opposent les physiocrates a contribué à justifier l'instauration des structures de domination patriarcales et coloniales. Ce n'est qu'en clarifiant ce dispositif de pouvoir que la dimension politique non-coloniale des physiocrates deviendra claire. Alors qu'en effet, la science moderne européenne dépeint la nature comme une entité morte, dénouée d'un principe d'organisation inhérent, en justifiant ainsi sa domination et son exploitation illimitée, les physiocrates voient dans la *phusis* une entité vivante, d'origine sacrée, qui en fait la source de la normativité humaine. Cette différence ontologique se traduit par l'idée que l'ordre naturel peut être atteint dans n'importe quelle géographie du monde, postulat qui permettra à Quesnay de critiquer les positions qui, comme celle de Montesquieu, s'attèlent à cliver l'humanité.

7.1.5. La construction de la nature comme Autre

La production des discours occidentalistes et orientalistes a été accompagné d'un tournant dans la manière dont les discours scientifiques représentaient la nature. Nous l'avons vu dans le premier chapitre : avec l'avènement de la modernité s'instaure un dualisme profond, qui conçoit le corps et la matière comme étant dépourvues d'un principe propre d'organisation⁹⁸. Dans le cas spécifique de la nature, on avait certes

⁹⁶ Charles MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit.

⁹⁷ Rolando MINUTI, « Asie » [en ligne], dans Catherine VOLPILHAC-AUGER (éd.), *Dictionnaire Montesquieu*, op. cit., § 3.

⁹⁸ Nous savons que cette façon de concevoir la nature n'existait pas au Moyen-Âge et qu'elle n'était pas non plus la norme au XVI et XVII^{ème} siècles. Ainsi le montrent l'étude sur la criminalisation des animaux au Moyen-Âge de Michel Rousseau, ainsi que les analyses sur le rôle du discours scientifique dans l'objectivation de la nature et des femmes de Caroline Merchant. Michel ROUSSEAU, *Les Procès*

affaire à des hiérarchies dans les temps pré-modernes, mais dans lesquelles tous les étants étaient néanmoins reliés les uns aux autres. Il n'en reste donc pas moins qu'avec l'avènement de la modernité, on passe de métaphores concevant la *phusis* comme un organisme vivant, à des discours qui font de la nature un objet mort, complètement extérieur à l'homme, et qui doit être dominée par celui-ci.

Les féministes du Sud ancré, tout comme d'ailleurs celles du nord intéressées par l'écologie, ont saisi de manière profonde la logique et les origines géo-historiques de ce dispositif de pouvoir complexe. Les analyses des discours scientifiques du XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle (notamment de ceux de F. Bacon et de Descartes), des processus politico-religieux modernes (comme la chasse aux sorcières et la conquête de l'Amérique), et des politiques mercantilistes basées sur le colonialisme, ont permis à ces auteures de retracer les « “connexions souterraines” qui relient les processus par lesquels la nature a été exploitée et soumise à la domination de l'homme, aux processus par lesquels les femmes en Europe étaient subordonnées »⁹⁹. Les intellectuelles féministes ont également examiné les mécanismes « par lesquels ces deux processus ont été liés à la conquête et à la colonisation d'autres terres et d'autres peuples »¹⁰⁰.

Suivant en cela R. Segato, nous comprenons le virage introduit dans les conceptions de la nature comme faisant partie d'un processus plus large de désensibilisation face à la souffrance de l'Autre¹⁰¹. Ce processus, nous l'avons vu, est nécessaire au projet historique de l'accumulation des choses. En effet, l'accumulation illimitée du capital a exigé la transformation de la Nature comme organisme vivant en un énorme réservoir de ressources matérielles à exploiter selon les seuls désirs des maîtres, sans que ceux-ci puissent se sentir affectés d'aucune manière par un tel déploiement de violence¹⁰². Pour parvenir à cela, il fallait produire chez le sujet la sensation de se sentir toujours comme absolument extérieur à ce qu'il administre¹⁰³, peu importe qu'il s'agisse de la nature, des femmes ou des colonies. C'est pourquoi le terme *Pédagogie de la cruauté* est employé

d'animaux, Paris, Wesmael-Charlier, 1964 ; Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, op. cit.

⁹⁹ Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ « L'Autre » fait ici référence à un vaste spectre de la société qui inclut la nature, la femme, l'enfant et le non-blanc.

¹⁰² Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, op. cit.

¹⁰³ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 24.

par l'intellectuelle argentine « pour nommer tous les actes et pratiques qui enseignent, habituent et programment les sujets à la transformation des formes de vie en choses »¹⁰⁴.

De son côté, C. Merchant a montré de manière exemplaire le rôle que le discours scientifique a joué dans la construction de l'imaginaire de la nature comme matière inerte. Elle trouve chez F. Bacon l'un des origines de la normalisation (c'est-à-dire de l'établissement en norme) de la violence comme mode de se rapporter à la nature. L'auteure montre ainsi le lien souterrain que le discours baconien entretient avec le processus d'infériorisation des femmes. Selon Merchant, le fait que le fondateur de la méthode inductive « traite la nature comme une femme à torturer par des inventions mécaniques »¹⁰⁵ est un clair indice de l'influence que les interrogations de sorcières et les dispositif mécaniques employés pour les torturer ont eu sur l'épistémologie baconienne¹⁰⁶. Tout comme les méthodes inquisitoriales peuvent être utiles à la mise en lumière des crimes commis par des accusées, elles peuvent également contribuer à la révélation des secrets de la nature. Désormais, l'homme scientifique ne doit plus penser que l'inquisition de la nature est d'aucune manière interdite, « [u]n homme ne doit pas non plus se faire scrupule d'entrer et de pénétrer dans ses trous et ses coins, quand l'inquisition de la vérité est tout son objet »¹⁰⁷. La nature, de même que la femme, deviennent ainsi un objet de domination qui doit être « rendu “esclave”, mis en “contrainte” et “moulé” par les arts mécaniques »¹⁰⁸. À partir de ce moment, l'idée, encore dominante au Moyen Âge, de la nature comme un grand organisme vivant auquel l'homme appartient, est successivement remplacée par celle de la nature comme entité morte.

Or, cette rupture ontologique ne s'explique pas par la simple féminisation de la nature. La reformulation symbolique de la femme a été tout aussi nécessaire. Tant dans l'Europe pré-moderne, que dans les sociétés non-occidentales, l'image de la Nature comme Mère a contribué à l'établissement de rapports symbiotiques, de réciprocité et de soin entre l'humain et la terre. Dans ce sens, l'association nature-féminité n'entraîne pas *a priori* un rapport de domination et d'exclusion. Il y a toujours eu dans l'histoire des

¹⁰⁴ Rita Laura SEGATO, « A Manifesto in Four Themes », *Critical Times*, vol. 1, n° 1, 2018, trad. de Ramsey MCGLAZER.

¹⁰⁵ Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, op. cit., p. 168.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Francis BACON, « De Dignitate et Augmentis Scientiarum » cité par Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, op. cit.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 169.

sociétés à structure *duale*, où les deux termes *homme-femme* sont conçus comme étant ontologiquement complets, bien qu'ils puissent entretenir une relation hiérarchique¹⁰⁹. Dans ces sociétés, aucun des pôles de la relation n'est conçu comme étant en défaut par rapport à l'autre. Leur complétude ontologique n'implique pas pour autant l'autosuffisance, bien plutôt la structure duale « est animée par une réciprocité de fer » dans laquelle les pôles de la relation sont vus comme étant nécessaires l'un à l'autre¹¹⁰.

En réalité, c'est la représentation *dualiste* (et non *duale*) du genre qui a été déterminant dans la normalisation du rapport violent et objectivant de la nature. Car cette représentation suppose une logique *binaire*, pouvant tendre jusqu'à l'exclusion, qui renvoie à l'Un comme norme. Avec l'avènement de la modernité, l'*Homme* se pose comme « Sujet Universel » et « réfèrent universel » de l'humanité¹¹¹. Il parvient ainsi à faire de son autre – femme, nature, non-blanc et non-propriétaire – un terme déficitaire. Comme l'explique Segato, « [d]ans le monde binarisé de la modernité, l'autre de l'Un est destitué de sa plénitude ontologique, et il est réduit à remplir la fonction d'*alter*, l'autre de l'Un comme représentant et réfèrent de la totalité »¹¹².

Bien entendu, cette prétendue autosuffisance n'est qu'une illusion fantasmée. Ainsi que le détaille Segato à la suite de Saïd, « le rôle de l'Autre devient la condition de possibilité de l'existence de l'Un. Sa taxation, le don [*dádiva*] de l'être qui en est extrait, coule vers le centre, plateforme du *sujet humain universel*, pour le constituer et le nourrir »¹¹³. Chez Segato, l'image du flux du tribut de la *périphérie* vers le *centre* n'est donc pas une simple métaphore de la constitution de l'identité européenne. L'Homme européen s'est littéralement construit grâce au sacrifice des vies humaines et non-

¹⁰⁹ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 93. Voir aussi Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, coll. « Colección Nociones comunes », 2018, p. 40 et suiv.

¹¹⁰ Segato emploie le terme le « monde villageois » pour nommer cette forme d'organisation sociale, elle lui oppose le « monde État ». Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 93.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹¹² *Ibid.*, p. 93-94. Le passage du monde-villageois au monde-État marque ainsi le passage, selon Segato, d'un « patriarcat de basse intensité » vers un « patriarcat de haute intensité ». Pour Segato, le patriarcat de basse intensité n'existait pas seulement en Europe avant 1492, il structurait déjà la plupart des sociétés colonisées avant l'intrusion européenne. Segato base cette hypothèse sur l'analyse structurelle des mythes existants dans des sociétés de différentes régions du monde. Ces analyses coïncident avec les études historiques de S. Federici sur les transformations des rôles des femmes en Europe avec l'émergence du mercantilisme et de la modernité. A cet égard, voir Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit. Pour une position différente à celle de Segato, dans laquelle il est affirmé que le patriarcat émerge avec la conquête et n'existait donc pas auparavant dans les sociétés colonisées. Voir à cet égard : Oyèrónké OYÈWÙMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit. ; María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, op. cit.

¹¹³ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 93-94.

humaines, son luxe et son mode de vie impliquent l'extraction des richesses de la terre et de la force de travail des corps racisés.

Dans la même veine que Segato, et à la suite de C. Merchant, V. Shiva explique qu'au Moyen Âge et jusqu'au XVI et XVII^{ème} siècles, en Europe

[L]'image de la terre nourricière a agît comme une contrainte culturelle sur l'exploitation de la nature. On ne tue pas facilement une mère, on ne creuse pas ses entrailles et on ne mutile pas son corps. Mais les images de maîtrise et de domination créées par le programme baconien et la révolution scientifique ont supprimé toute retenue et ont fonctionné à la manière de sanctions culturelles pour la dénudation de la nature¹¹⁴.

En résumé, on peut donc dire que la féminisation de la nature et la naturalisation de la féminité sont deux opérations complémentaires, renvoyant l'une à l'autre et qui produisent chez l'homme européen le désir de domination. Toutes deux ont comme base une troisième opération qui consiste à faire de l'Autre un objet inférieur, extérieur et dépourvu de rationalité. Les féministes du Sud ancré, comme Segato et Shiva, effectuent une critique du mode moderne de se rapporter à l'Autre, en mettant en lumière les effets que ce rapport a eu sur les colonisés. Force est alors de constater que les physiocrates proposent une critique similaire. Mais leur singularité consiste à montrer comment ce non-rapport détruit la campagne européenne, la relative autonomie des travailleurs ruraux et la souveraineté du roi français¹¹⁵.

L'objectivation de la nature et des femmes dans l'espace colonial

Le processus d'infériorisation de la féminité n'a pas eu la même logique en Europe et dans l'espace colonial. De même, l'exploitation de la nature a elle aussi suivi des logiques différentes, d'après la géographie. Nous ne pouvons pas nous arrêter à l'analyse des différents méthodes et formes d'infériorisation des femmes au centre et dans la périphérie¹¹⁶. À la suite de Rhoda Reddock, M. Mies et Lugones, soulignons toutefois le fait que les femmes en Europe ont été soumises à un processus de « domestication »¹¹⁷. Par-là, nous entendons le retranchement dans l'espace domestique de la reproduction sociale, conçue comme non-productive, non-politique et, donc comme non digne de

¹¹⁴ Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 16-17.

¹¹⁵ Nous avons discuté cela notamment dans les chapitres 5 et 6 de cette thèse.

¹¹⁶ María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, op. cit. ; Oyèrónké OYÈWÙMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit. ; Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit., p. 88 et suiv.

¹¹⁷ « Housewification » est le terme en anglais employé par M. Mies pour nommer ce processus. Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit.

rémunération salariale. Les femmes colonisées quant à elles ont été réduites à n'être que des sauvages, ainsi exclues du domaine de l'humanité, leur seule fonction étant de travailler sans rémunération. Certes, les femmes européennes étaient infériorisées à travers une idée binaire du genre, qui les expulsa de l'économie et de la politique. Mais il n'en demeure pas moins que les femmes colonisées ont été damnées à la zone du non-être, et qu'elles ont été réduites à une condition animale sans genre, dans le sens d'être conçues comme ayant un sexe dépourvu des caractéristiques de la féminité¹¹⁸. La divergence entre les formes de domination des femmes européennes et des femmes colonisées n'est donc pas sans lien avec la différence d'intensité, avec laquelle les États européens ont exploité la nature au sein de leur géographie et en dehors celle-ci. De la même manière que les femmes colonisées étaient assimilées aux animaux de travail, la nature de l'espace colonial a été représentée comme dégénérée ou incomplètement développée.

Ces asymétries servent à expliquer le fait que les territoires coloniaux ont été investies d'une violence inouïe, transformant en profondeur les géographies soumises à la conquête européenne dans un court laps de temps. D'après l'historien K. Pomeranz, la place centrale occupée par l'Europe au sein du système-monde à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle s'explique en grande partie par « l'extraordinaire supplément [*bounty*] écologique que les européens ont tirée du Nouveau Monde »¹¹⁹ durant les premiers siècles de la modernité. Alors que les puissances asiatiques avaient des contraintes écologiques marquées par la limitation de leur géographie, l'Europe du XVIII^{ème} siècle s'est ainsi retrouvée avec un très grand espace où se développer, ayant externalisé l'exploitation écologique vers ses colonies deux siècles auparavant¹²⁰. La conquête et la colonisation européennes de l'Amérique n'ont pas suivi « le modèle "normal" d'expansion au sein de l'Europe (par exemple, le défrichement et le peuplement de la plaine hongroise ou de l'Ukraine, ou des forêts allemandes) »¹²¹. L'abondance du Nouveau Monde a connu une ampleur si exceptionnelle qu'elle ne peut s'expliquer par la simple richesse biologique de

¹¹⁸ María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, op. cit., p. 94.

¹¹⁹ Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, op. cit., p. 11.

¹²⁰ *Ibid.*, chap. 5.

¹²¹ Selon Pomeranz, « [l]e défrichement de nouvelles terres agricoles en Hongrie et en Ukraine avait des parallèles avec le Sichuan, le Bengale et de nombreux autres endroits de l'Ancien Monde ; ce qui se passait dans le Nouveau Monde était très différent de tout ce qui se passait en Europe ou en Asie » Notre traduction. *Ibid.*, p. 11.

sa géographie. Bien plutôt a-t-elle était liée aux « aspects exceptionnellement coercitifs de la colonisation et de l'organisation de la production »¹²² dans l'espace colonial.

A. Escobar parle à juste titre d'une « colonialité de la nature » pour nommer le rapport singulier que la modernité-colonialité a introduit avec la nature¹²³. En effet, le caractère exceptionnel de la violence, employée d'abord contre la nature durant la conquête et la colonisation de l'Amérique, deviendra par la suite un schéma qui n'aura cessé d'agir dans d'autres géographies, à d'autres moments du colonialisme, et jusqu'après les indépendances politiques des anciennes colonies. Jacques Pouchepadass, historien postcolonial de l'Inde, explique ainsi que dans les premiers temps de la colonisation de l'Algérie et de Ceylan au XIX^{ème} siècle, « la déforestation va de pair avec les opérations militaires »¹²⁴. La destruction écologique ne cesse néanmoins de se répéter, et de s'intensifier dans les nouvelles phases de la colonisation : « [p]lus radical est l'arasement des forêts, avec le consentement des autorités coloniales, en vue du développement des plantations, de l'agriculture de traite ou de l'élevage »¹²⁵. Dans la même veine, l'historien de l'environnement R. Grove a montré que la destruction coloniale des écosystèmes non-européens a été si intense qu'elle a conduit à l'émergence d'une conscience environnementale conversationniste de la part des États coloniaux¹²⁶. Grove va ainsi jusqu'à montrer qu'entre les formes symbiotiques de se rapporter à la nature des populations colonisées d'un côté, et les ravages écologiques produits par les colons de l'autre, le contraste était si évident qu'il a conduit à l'adoption de formes autochtones de gestion de l'environnement par les administrations coloniales. Dans le cadre de la justice environnementale, et sous la forme de ce que Martínez-Alier appelle un « écologisme des pauvres », les mouvements sociaux du Sud ancré ne cessent encore aujourd'hui de dénoncer l'extrême violence qui s'effectue contre leurs territoires et qui, à cause de son impact et des méthodes qu'elle emploie, n'est aucunement identifiable avec les dégâts écologiques du nord¹²⁷.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Arturo ESCOBAR, « Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007.

¹²⁴ POUCHEPADASS, « Colonisations et environnement », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, op. cit., p. 12.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁶ Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit.

¹²⁷ Eduardo GUDYNAS, *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, op. cit. ; Joan MARTÍNEZ ALIER, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, op. cit.

L'histoire moderne-coloniale, assujettissant la nature, les corps colonisés et les corps féminisés en imposant la logique de l'Un, binaire et excluante, n'est toutefois pas sans fractures. À la suite de C. Merchant et E.F. Keller¹²⁸, V. Shiva soutient dans un exercice critique de la mémoire historique et à l'exemple des discours scientifiques, que « [l]a période de la révolution scientifique elle-même était pleine d'alternatives au projet masculin de la science mécaniste et réductionniste, et elle était également pleine de luttes entre la science genrée et non genrée »¹²⁹. Shiva, Merchant¹³⁰ et Keller¹³¹ citent toutes le cas de la philosophie hermétique en général, et de Paracelse en particulier, comme exemple d'un paradigme scientifique non genré et non dualiste, qu'elles opposent à celui de Bacon et de la future science mécaniste cartésienne. Les auteures expliquent en outre que leur divergence scientifique était également une différence dans leurs positions de classe. Bacon était en effet du côté des marchands, tandis que Paracelse était du côté des paysans. Nous avons déjà vu que des courants scientifiques vitalistes s'étaient développés au XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècle en France¹³². Ceux-ci furent ouvertement anti-mécanicistes et anti-dualistes, comme le montre les exemples des écoles de médecine de Paris et de Montpellier, qui ont influencé la pensée de Quesnay¹³³. Nous pouvons par conséquent inclure la pensée de Quesnay du côté de la tradition hermétique si bien expliquée par Merchant. Bien que nous ne trouvions pas de références explicites aux femmes dans ses analyses, la façon de penser la relation avec l'Autre (nature, colonies, paysans, travailleurs, etc.) révèle une logique différente de celle qui caractérise le patriarcat moderne. Selon cette logique, la réciprocité, l'interdépendance et le soin de la régénération de la terre constituent les piliers fondamentaux de la société¹³⁴.

Dans cette section, nous avons vu la manière dont la modernité-colonialité introduit une nouvelle forme de rapport à l'Autre. Celle-ci offre à voir trois caractéristiques

¹²⁸ Evelyn Fox KELLER, *Reflections on gender and science*, édition numérique, New Haven, Yale University Press, 1995.

¹²⁹ Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 19.

¹³⁰ Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, op. cit., chap. 5.

¹³¹ Selon Keller, « Si l'image fondamentale de Bacon était un mariage chaste et légal entre l'esprit et la nature qui liera la nature au service de l'homme et en fera son esclave, l'accent était mis sur la contrainte, sur la disjonction entre l'esprit et la nature, et finalement sur la domination. En revanche, l'image fondamentale des alchimistes était le coït, la conjonction de l'esprit et de la matière, la fusion du mâle et de la femelle » Notre traduction. Evelyn Fox KELLER, *Reflections on gender and science*, op. cit., chap. 3.

¹³² Voir le chapitre 1 de cette thèse.

¹³³ Voir le chapitre 1 de cette thèse.

¹³⁴ Cette idée se rapproche des féminismes du Sud global selon lesquels le féminin est conçu comme une fonction sociale axée sur le soin des conditions qui rendent possible la reproduction sociale. Nous analyserons en détail cette idée dans le chapitre 8 de cette thèse.

principales. Premièrement, sa structure est binaire, dualiste et hiérarchique. L'Autre est ainsi constitué comme inférieur par nature, dans la mesure où sa différence n'est représentée autrement que comme constituant une déviation par rapport à la norme. De plus, le rapport à l'Autre se joue sur le plan de l'imaginaire. Ainsi, son identité est construite à partir de projections du Même produisant des représentations qui n'entretiennent pas de rapport avec la réalité effective de l'Autre en tant que tel. Troisièmement, les discours sur l'Autre sont produits, et produisent en retour l'identité narcissique européenne, ainsi que le rapport de domination qu'elle entretient avec le reste du monde. Or, force est alors de constater que la lecture de l'*Analyse du gouvernement des Incas de Pérou* et *Despotisme de la Chine* de Quesnay laisse entrevoir une manière de se rapporter à l'Autre bien différente de celle que l'on trouve chez les auteurs modernes tels que Sepúlveda, Buffon ou Montesquieu. C'est ce que nous allons discuter dans ce qui suit.

7.2. La fonction critique de l'Autre chez les physiocrates

En 1767, F. Quesnay publie *Analyse du gouvernement des Incas de Pérou* et *Despotisme de la Chine* dans le premier volume des *Ephémérides du citoyen*, la revue officielle de la physiocratie. Ces ouvrages portent sur l'organisation politico-économique de deux sociétés non occidentales. La première, l'Empire Inca, avait été détruite par la conquête et le colonialisme espagnol. La seconde était alors le centre du marché mondial, que la France visait à gagner à travers le mercantilisme : l'Empire Chinois. Que ces textes aient été choisis par Quesnay pour inaugurer la publication du nouvel organe éditorial de l'école physiocratique ne doit pas être pris à légère. N'oublions pas que l'école avait été réduite au silence deux ans plus tôt, lorsque Dupont de Nemours avait été renvoyé de son poste de rédacteur en chef du *Journal de l'agriculture*. Il faut donc voir dans cette décision éditoriale de la part de Quesnay un message adressé à la société française. Notre hypothèse est que ce message a une portée décidément critique. En effet, la référence faite aux sociétés non-européennes ne veut guère saluer les politiques du gouvernement français, mais bien au contraire servir de moyen pour démystifier la direction prise par l'Europe depuis le XVI^{ème} siècle.

Trois éléments soutiennent une telle hypothèse de lecture. Premièrement, Quesnay affirme que les empires Inca et Chinois sont parvenus à accomplir l'ordre naturel, alors que les sociétés modernes européennes l'ont dérégulé. Deuxièmement, la référence aux

sociétés chinoise et inca ne sert pas à réaffirmer une image rassurante de l'Europe, mais à critiquer la direction que celle-ci a entreprise depuis l'avènement de la modernité. Troisièmement, les termes couramment employés au XVIII^{ème} siècle pour renforcer l'édifice complexe colonial tels que « civilisation » ou « despotisme » se trouvent, dans les textes de Quesnay et de Mirabeau, détournés de leur sens commun, ouvrant la place à la critique de l'Europe et à la déstabilisation des identités coloniales. Quesnay et Mirabeau parviennent ainsi à créer un véritable *index locorum* – le terme est de Michel de Certeau¹³⁵ –, c'est-à-dire une redistribution de l'espace culturel, en même temps qu'ils rendent explicite leur lieu d'énonciation.

7.2.1. Le « Despotisme de la Chine » de Quesnay et la critique envers Montesquieu

La référence aux civilisations inca et chinoise n'est pas une originalité quesnaysienne. Nous avons vu au contraire qu'un tel renvoi dans les textes philosophiques est monnaie courante durant la première modernité, durant laquelle les récits de voyage au sujet de l'Amérique et de l'Asie sont à l'ordre du jour. La singularité de la lecture de Quesnay se trouve plutôt dans la fonction critique, voire démystifiante que le physiocrate fait jouer à ces sociétés. Rôle démystifiant tant de l'Autre (en l'occurrence de la Chine et des sociétés amérindiennes du Pérou), couramment dépeint comme un sauvage barbare, que du Même (c'est-à-dire de l'Europe), traditionnellement décrit comme le sommet de la civilisation. En annonçant ainsi la portée critique qui vise à déconstruire les imaginaires des modernes, Quesnay ouvre son *Despotisme de la Chine* par les mots suivants :

L'empereur de la Chine est un despote ; mais en quel sens lui donne-t-on cette dénomination ? Il me paraît qu'assez généralement en Europe on a des idées peu favorables sur le gouvernement de cet empire ; je me suis aperçu, au contraire, par les relations de la Chine, que sa constitution est fondée sur des lois sages et irrévocables, que l'empereur fait observer, et qu'il observe lui-même exactement¹³⁶.

Aussi, Quesnay dédie l'entièreté du chapitre VII de cet opuscule à la démonstration du caractère mensonger des « défauts attribués au gouvernement de la Chine »¹³⁷. Ce chapitre vise autant à dévoiler le caractère fictif des représentations sur la Chine élaborée

¹³⁵ Michel de CERTEAU, « Le lieu de l'autre. Montaigne : "Des Cannibales" », dans *Pour Léon Poliakov. Le racisme: mythes et sciences*, Bruxelles, Complexe, 1981.

¹³⁶ François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 564.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 622 et suiv.

par Montesquieu, qu'à dénoncer le lien que ses « sophismes spécieux »¹³⁸ – l'expression est de Quesnay – entretiennent avec les intérêts économiques des marchands européens.

La déconstruction de l'imaginaire colonial passe chez Quesnay d'abord par la mise en évidence du caractère fictionnel de l'asymétrie introduite par les récits occidentalistes et orientalistes. Montesquieu dépeint l'empire chinois comme régime barbare, dans la mesure où il s'agirait là selon lui d'un peuple « qui ne fait rien qu'à "coups de bâton" »

¹³⁹. Face à cette affirmation Quesnay de répondre :

La charge n'est pas ménagée dans ce tableau ; les coups de bâton sont, à la Chine, une punition réservée aux coupables, comme le fouet, les galères, etc., sont de même dans d'autres royaumes des punitions. [...] Y a-t-il aucun gouvernement sans lois pénales ? [...] Le silence de M. de Montesquieu, à cet égard, est une preuve bien manifeste de son exagération et de son intention décidée à nous représenter les Chinois comme des hommes serviles et esclaves sous une autorité tyrannique¹⁴⁰.

Montesquieu présente les chinois comme des sauvages, parce qu'ils montrent une mauvaise foi dans le commerce extérieur. Quesnay retourne la question de Montesquieu, lui demandant s'il est prêt à juger « avec un pareil échantillon [...] de la vertu des autres nations, surtout de celle [*la France de Colbert*] où tout le commerce extérieur est en monopole sous la protection des gouvernements ? »¹⁴¹. Montesquieu dépeint l'empereur chinois en homme intolérant, à cause des procès que celui-ci avait infligé aux princes ayant adopté le christianisme. Mais Quesnay lui rétorque qu'il ne prend pas en compte que cet empire « n'a presque jamais exercé de cruautés pour cause de religion »¹⁴². Pour lui, cela constitue bien entendu un contraste on ne peut plus clair vis-à-vis de la France, qui avait aboli l'Édit de Nantes. Quesnay souligne en outre le fait que Montesquieu occulte la conspiration des princes chinois contre l'empereur, conspiration qui avait été impulsée par quelques missionnaires jésuites¹⁴³. En réalité, dit Quesnay, Montesquieu est avide de faits reprochables, mais il n'en rapporte aucun¹⁴⁴. Il est donc peu attentif à la vérité, et « son raisonnement implique contradiction », dans la mesure où « une grande population ne peut s'accumuler que dans les bons gouvernements ; car les mauvais gouvernements anéantissent les richesses et les hommes »¹⁴⁵.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 622.

¹³⁹ Montesquieu cité par *Ibid.*, p. 627.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 623.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 624.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 625.

Pour Quesnay, l'ordre naturel inscrit dans la *phusis* doit régir en tout temps et tout endroit. À la différence de Montesquieu, le physiocrate considère que son accomplissement ne dépend pas du type de climat, ni de l'évolution géologique de la terre, comme c'était par exemple le cas pour Buffon. Pour Quesnay, le principe vital, qui prend la forme de l'âme végétale, traverse toutes les géographies. Ainsi, son exécution ne dépend que d'un bon exercice de la liberté humaine, notamment des gouvernements. À partir de ces postulats ontologiques et politiques, Quesnay peut alors ériger les empires inca et chinois en exemples de deux monarchies qui ont réalisé, quoique par des moyens différents, l'ordre naturel. Le physiocrate va alors jusqu'à dire que l'organisation de ces sociétés l'emportent sur les royaumes européens. Lisons Quesnay :

C'est au fameux Marc Paul, Vénitien, qu'on dut, dans le XIII^{ème} siècle, les premières connaissances de la Chine ; mais tout ce qu'il rapportait de l'ancienneté de cette monarchie, de la sagesse de ses lois et de son gouvernement, de la fertilité, de l'opulence, du commerce florissant, de la multitude prodigieuse d'habitants qu'il attribuait à cet empire, de la sagesse de ce peuple, de sa politesse, de son goût pour les arts et les sciences, parut incroyable. [...]

On trouvait de l'absurdité à croire qu'il pût exister à 3000 lieues de nous, un empire si puissant qui remportait sur les États les mieux policés de l'Europe. [...] Les temps dissipèrent ces préjugés ; les premiers missionnaires qui pénétrèrent là la Chine, vers la fin du quinzième siècle, publièrent quelques relations de ce royaume ; elles s'accordaient avec celles de Marc Paul¹⁴⁶.

On pourrait certes rétorquer que Quesnay, tout comme ses contemporains, construit un récit sur l'Autre non pas à partir de la voix de l'Autre, mais à partir du regard du Même, en l'occurrence les missionnaires européens. Mais la manière de traiter ces récits diffère profondément de celle de l'Orientalisme ou de l'Occidentalisme régnants. En effet, au lieu de présupposer que les récits de voyage sur la Chine saisissent complètement la complexité de ces peuples, Quesnay les présente comme relevant d'une perspective limitée¹⁴⁷. Aussi, la prétention de Quesnay n'est pas de juger sur l'ensemble de ces sociétés, mais d'analyser leur organisation politico-économique. Ainsi que l'explique Baudeau dans une remarque préliminaire au *Gouvernement des Incas*,

[L]'histoire des Incas de Pérou, par Acosta Garcillaso, contient des détails très curieux et très importants sur cette ancienne monarchie, détruite en 1577 par les Espagnols : l'analyse de

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 565.

¹⁴⁷ Quesnay écrit ainsi dans son *Despotisme de la Chine* que « [d]epuis cette époque [le XV^{ème} siècle], le nombre des relations s'est multiplié à l'infini ; cependant on ne peut se flatter de connaître assez parfaitement cet empire et ses productions pour avoir des notions parfaitement exactes de cette belle contrée ». [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

leur gouvernement, [...] n'en rapporte que des particularités qui concernent la distribution des biens et des richesses entre les différents ordres de cet État¹⁴⁸.

L'explicitation d'une telle limite est un indice du fait que la prétention de Quesnay n'est pas d'objectiver les sociétés extra-européennes pour les encapsuler. Cette démarche typiquement coloniale, qu'on retrouvera au XX^{ème} siècle et qui s'exprimera dans des formes existantes qui nient l'agence historique de l'Autre¹⁴⁹, est parfaitement absente des textes de Quesnay.

7.2.2. L'« Analyse du gouvernement des Incas de Pérou »

À la différence du discours orientaliste, Quesnay ne revient pas vers ces sociétés afin d'affirmer leur incommensurabilité avec l'Europe, en critiquant leurs fondements ontologiques ou historiques, comme c'est le cas d'autres auteurs occidentaux modernes. Les récits sur les sociétés Inca et Chinoise visent au contraire à remettre en question la direction prise par les gouvernements européens depuis le XVI^{ème} siècle, et à montrer que la prospérité a émergé là où les gouvernements ont décidé de s'accorder à l'ordre naturel. Ainsi, Quesnay se concentre dans le *Gouvernement des Incas* sur l'examen du mode de production de ce peuple. Cela vise à montrer le profit que l'Europe pourrait tirer de la leçon qu'offrent les manières de production et de distribution des richesses parmi les différentes classes de cette société. La structure du texte est en effet organisée sous la forme d'une comparaison entre les Incas et la France moderne, qui fait ressortir la mauvaise organisation de cette dernière, en face de la splendeur de cet empire détruit par les espagnols. À cet égard, l'épigraphe d'Horace, choisit par Quesnay pour ouvrir le texte, résume bien le plan du texte, à savoir « *Quid pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non* »¹⁵⁰ (« ce qui est beau, ce qui est laid, ce qui est utile et ce qui n'est pas »).

Quesnay commence le texte par un paragraphe qui a dû choquer les âmes mercantilistes :

Il s'était formé dans l'Amérique méridionale, sous le gouvernement des Incas du Pérou, un royaume de 1500 lieux ; d'une extrémité à l'autre, cet empire était abondant en or et en argent ; mais ces métaux n'y servaient pas à d'autres usages qu'à ceux de l'orfèvrerie où nous avons coutume de les employer. Les Péruviens n'avaient ni monnaie, ni écriture, ni sciences approfondies, ni commerce extérieur. On ne trouvait parmi ce peuple très nombreux ni fainéants, ni pauvres, ni voleurs, ni mendiants ; la *loi naturelle* avait dicté les lois de l'État,

¹⁴⁸ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 558 (note préliminaire écrite par N. Baudeau).

¹⁴⁹ Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, op. cit., p. 42-43.

¹⁵⁰ François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 555.

elle réglait les *droits* et les *devoirs* du souverain et de ses sujets : on ne connaissait au Pérou pour vraies richesses, que les productions de la terre, nécessaires à la subsistance des hommes¹⁵¹.

Certes, ce passage laisse entrevoir une parfaite ignorance de la part de Quesnay quant aux savoirs des Incas¹⁵², qui pourrait être prise comme preuve d'une colonialité du savoir. Mais il est alors intéressant de noter que dans ce passage, le prétendu « manque » n'est pas utilisé comme preuve d'une infériorité supposée. L'absence de monnaie, de commerce et d'écriture sont tout bonnement laissés de côté comme non pertinents. L'accent est au contraire mis sur la connaissance de la loi naturelle par les Incas, qui se traduit – selon Quesnay – dans la bonne organisation économico-politique de cette société. Aux yeux de Quesnay, ce savoir est le plus important de tous. Les Incas constituent à cet égard de véritables sages, allant jusqu'à en faire un paradigme duquel l'Europe devrait apprendre.

Dans l'analyse que Quesnay fait du gouvernement Inca, l'empire est présenté comme étant beaucoup plus grand et plus riche que les royaumes européens. Face à l'organisation des européens un tel gouvernement le remporte, car il n'a ni pauvres, ni voleurs ou vagabonds. Bien entendu, cette situation contraste pour lui avec celle de la France du XVIII^{ème} siècle, où – nous l'avons vu dans le chapitre 5 – les débats sur les mendiants étaient à l'ordre du jour. Or, la richesse et la grandeur de cet empire ne sont pas expliqués par Quesnay par la possession que les Incas avaient des métaux précieux, mais d'une part par le rôle central qu'ils accordaient dans l'organisation de leur société à l'agriculture, et d'autre part par la correcte distribution des produits de la terre.

En résumé, l'inexistence, chez les Incas, de mécanismes reconnus en Europe comme les expressions de la véritable civilisation, n'enlève en rien à la grandeur de cet empire. Nous savons par exemple qu'au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècles, les théories sur le commerce comme mécanisme à travers lequel se développe le caractère social de l'humain est presque un lieu commun, notamment dans les écrits des mercantilistes. De même, l'absence d'écriture chez les amérindiens avait été soulevé comme preuve de leur arriération dans les discussions sur la guerre juste au XVI^{ème} siècle. Le fait que Quesnay

¹⁵¹ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, op. cit.*, p. 555.

¹⁵² Cette ignorance s'explique en grande partie par le récit construit par Garcilaso de la Vega. Dans ses *Comentarios reales*, le chroniqueur espagnol écrit: "L'astrologie et la philosophie naturelle atteints par les Incas furent rares ; car ils n'ont pas eu de lettres, quoique parmi eux il y eut des hommes de bonne pensée qu'on appelait *amautas*, ils ont philosophé de choses utiles [...]" Notre traduction. Garcilaso DE LA VEGA, *Comentarios reales*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 179-185.

n'accorde aucune importance à l'absence de ces éléments chez les Incas, montre bien qu'il essaie de se déplacer par rapport aux lieux communs de son époque. Il redistribue ainsi l'espace culturel en le dotant des nouvelles significations. Nous pouvons désormais approfondir les éléments de la société inca que Quesnay met en valeur.

L'agriculture comme base de l'économie politique inca

Pour Quesnay, le rôle central accordé dans l'empire Inca à l'agriculture explique sa grandeur impériale. La manière d'organiser les rites et les autres activités économiques, comme la chasse, la pêche et l'artisanat, est louée par le père de la physiocratie. En effet, quoique chacune de ces activités avait bien lieu au sein de l'empire, l'organisation de la société était telle qu'elle parvenait à limiter leur extension par différents moyens. Ainsi, la majeure partie de la population se dédiait à l'agriculture, la classe des artisans ne constituant qu'une partie réduite de la population. Cet équilibre été atteint grâce au fait que les agriculteurs étaient tenus à produire leurs propres vêtements et instruments, de telle sorte que les artisans ne vendaient leurs produits qu'aux nobles et au souverain. Aussi, Quesnay loue la manière dont la chasse et la pêche étaient intégrées à l'économie inca. Selon le physiocrate, « [d]ans chaque province [*de l'empire Inca*] la chasse était divisée par cantons ; il se faisait successivement chaque année, dans un de ces cantons seulement, une chasse générale par les habitants qui s'assemblaient pour cette expédition »¹⁵³. Pourtant, « il était défendu à tous les sujets de chasser dans d'autres temps, de crainte que cet exercice ne favorisa la paresse et ne détournât de la culture des terres ou des autres occupations du ménage »¹⁵⁴. Cette organisation sociale des activités économiques rendait possible, selon Quesnay, la consommation de viande tout au long de l'année, sans pour autant laisser de côté l'agriculture.

Le régime de propriété sur la terre des Incas

Aux yeux de Quesnay, la distribution des terres chez les Incas est également digne d'admiration. Ainsi constate-t-il que la possession de la terre dans cet empire « était partagée à trois sortes de possesseurs chargés de les cultiver, ou de les faire cultiver à leurs dépens. Un tiers appartenait au sacerdoce, un tiers au souverain, un tiers aux colons

¹⁵³ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 561.

¹⁵⁴ *Ibid.*

et aux nobles ou seigneurs des provinces »¹⁵⁵. Aussi, « [u]n assez petit nombre d'habitants formaient une classe des salariés non-cultivateurs, composée d'artisans, de militaires, d'officiers publics, etc. »¹⁵⁶. Au premier abord, nous pourrions penser que Quesnay ne fait rien de plus que de projeter la division de classes de son *Tableau économique* sur la société inca, et qu'il ne fait en conséquence que reproduire la structure coloniale qui réduit l'Autre au Même. Pourtant, Quesnay soulève une différence majeure en termes économiques entre les Incas et sa théorie, à savoir la manière dont ils conçoivent la propriété. Lisons Quesnay :

Les terres n'étaient point des biens patrimoniaux possédés en propriété ni par droit d'hérédité ; leur partage variait continuellement, selon les changements qui arrivaient dans le nombre des personnes de chaque famille, ce nombre des personnes était la mesure qui réglait équitablement le partage des portions ; chacun avait la sienne. Les produits de ces terres et les troupes étaient les seules richesses particulières des Péruviens¹⁵⁷.

Malgré ces différences, la propriété communale n'est pas prise par Quesnay comme l'indice d'un défaut des Incas. Au contraire, il y voit une manière réussie d'accomplir la loi naturelle par des moyens différents de ceux de sa propre théorie. Le physiocrate attribue en effet à une telle organisation l'existence d'une égalité réelle parmi les Incas (car fondée sur des conditions matérielles d'existence), et l'absence de pauvres. Dans les termes de Quesnay, grâce à « ce partage des terres, personne n'était dans l'indigence ; l'état ou la fortune de chaque habitant était toujours assuré avec une sorte d'égalité, entretenue par ce partage même et par l'émulation dans le travail »¹⁵⁸. La reconnaissance de l'efficacité de la propriété communale Inca montre ainsi que Quesnay n'occulte pas la différence, et que sa notion d'ordre naturel ne correspond pas à l'universalisme abstrait, propre des théories coloniales visant à une homogénéisation parfaite. S'il en est ainsi, c'est que la divergence entre la notion inca de la propriété et celle quesnaysienne¹⁵⁹ n'est pas traitée ici comme une déviation, mais simplement comme de possibles moyens de respecter l'ordre naturel.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 558.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 561.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Rappelons que chez Quesnay la propriété a des éléments qui correspondent à la notion de la propriété privée, comme le droit d'hérédité, mais qu'elle a également des éléments d'une propriété publique, car tout propriété sur la terre est copropriété avec l'État.

La justice distributive chez les Incas

Le second point qui attire l'attention de Quesnay de l'organisation Inca est la manière dont les produits de la terre sont distribués parmi les différentes classes de la société. Hormis les fruits de la chasse et de la pêche, qui « se distribuaient régulièrement à chacun, et [*qu'on*] [...] préparait de manière qu'elles pouvaient se conserver et fournir de la viande pendant l'année »¹⁶⁰, Quesnay concentre son analyse sur la distribution des produits agricoles, car celle-ci lui permet d'établir un parallèle avec l'organisation économique de la France. Le premier élément de la société inca qu'il loue est le fait que seulement le produit net du produit total (c'est-à-dire la quantité qui excède le nécessaire pour cultiver la terre de nouveau) est distribué. Quesnay met ainsi en lumière le fait que chez les Incas la distribution de terres parmi les trois types de possesseurs n'impliquait pas de droit absolu de ces classes sociales sur les produits agricoles. Au contraire, ces classes avaient des devoirs spécifiques qui mettaient en évidence leur respect de la loi naturelle de réciprocité. Ces devoirs peuvent se résumer en deux catégories : ceux envers la terre, et ceux envers le reste de la société. Parmi les deux, la première est la plus sacrée. Elle s'explique, selon le physiocrate, par le fait que les Incas avaient bien compris que la subsistance de la société dans son ensemble dépendait de la terre.

Ainsi, Quesnay détaille que chez les Incas, le sacerdoce doit fournir la semence et les frais de culture, c'est-à-dire ce qui est nécessaire à la subsistance des colons qui cultivent la terre. Il a en outre à sa charge « la construction des temples, l'entretien des prêtres, la subsistance de tous ceux qui étaient occupés au service de la religion »¹⁶¹. La seconde classe de possesseurs, au sein de laquelle se trouve le souverain, reçoit également un tiers des produits des terres. Tout comme le sacerdoce, « on prélevait avant tout autre emploi la subsistance des colons et les semences »¹⁶². Le produit net

était employé aux dépenses de son service [*du souverain*] et des princes du sang royal ; à celles de la guerre ; à la construction des magasins publics dispersés dans tout le royaume ; aux bâtiments, ouvrages, chemins et autres travaux publics ; à la subsistance des officiers du prince¹⁶³.

Enfin, les produits des terres accordées aux nobles et aux colons impliquaient également des devoirs de deux sortes. Le premier était celui de restituer les semences nécessaires à

¹⁶⁰ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 561.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 559.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

la terre et au travail des agriculteurs. Le second devoir était de payer l'impôt. Il n'y avait de plus que les nobles qui étaient obligés à payer l'impôt. Mais Quesnay souligne également le fait que le produit de la troisième portion des terres de l'empire Inca n'était pas exclusivement accordé aux nobles, car « les malades, les impotents, les caducs, les veuves, les orphelins et les soldats en temps de guerre avaient aussi leur part dans la distribution de ces terres »¹⁶⁴. Plus intéressant encore, dit Quesnay, « ces portions privilégiées des citoyens réduits à l'impuissance de les faire valoir eux-mêmes étaient cultivées gratis avant toutes les autres terres par les *colons* »¹⁶⁵.

Peut-être bien que cette disposition a attiré à tel point l'attention de Quesnay, qu'il s'en est inspiré pour rédiger le passage sur la justice distributive de son opuscule *Droit naturel* ? Dans ce dernier en tout cas, Quesnay explique que, dans l'ordre naturel, avant même de l'existence de l'État, dans les sociétés familiales,

chacun contribue selon sa capacité aux avantages de la société. Les uns et les autres y contribuent diversement, mais l'emploi des uns est à la décharge de l'emploi des autres [...], et ceux qui ne sont pas en état d'y contribuer, doivent y participer à raison de l'aisance que cette société particulière peut se procurer¹⁶⁶.

Aussi, Quesnay admire le fait que les colons qui cultivaient les terres jouissaient chez les Incas de la plus grande partie des produits totaux des terres, en raison de leur travail agricole. Les cultivateurs y

avaient pour eux la totalité du produit de leurs terres, et leur subsistance était fournie pendant le temps du travail qu'ils donnaient à la culture des autres terres ; ainsi leur portion était environ la moitié du produit de la totalité des terres cultivées ; [...] et ils avaient part à la chasse, à la pêche, etc., qui fournissait encore à leur subsistance ; par conséquent, ils avaient abondamment de quoi satisfaire à leurs besoins actuels et aux besoins imprévus¹⁶⁷.

En d'autres termes, Quesnay valorise le fait que le produit du travail des travailleurs agricoles soit approprié par ceux-ci. Ce point se trouve on ne peut plus à l'opposé de la manière de procéder des manufactures et du commerce européen, qui selon Quesnay opèrent en volant aux travailleurs.

Aussi, dans les trois classes, Quesnay rencontre toujours le même modèle. Chaque classe doit retourner à la terre les semences et la quantité de produits nécessaires pour

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 560.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ François QUESNAY, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 50.

¹⁶⁷ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 560.

assurer le travail de la terre. Une partie du produit est destinée à des travaux publics, que ce soit à la création de lieux sacrés, d'œuvres publics ou de travaux d'agriculture « gratuits » en faveur de personnes qui sont dans l'impossibilité de travailler. Enfin, chaque classe doit réserver une partie du produit net pour les moments de disette¹⁶⁸. À en croire Quesnay, cette distribution des produits de la terre explique l'aisance de la société inca. En tous les cas, elle contraste avec la désorganisation de la société française.

Cette manière d'organiser la société inca fait d'elle une société de l'abondance. Cette abondance est l'expression du respect de la loi naturelle. Elle ne doit pas être confondue avec un luxe inutile, voire avec l'accumulation de biens qui ne sont pas directement consommés. Quesnay met au contraire en lumière le niveau d'autonomie des colons, une caractéristique qui les différencie de ceux des nobles et du souverain. Car les colons « étaient obligés de faire eux-mêmes leurs logements, leurs vêtements, leurs chaussures, leurs meubles et leurs instruments de culture »¹⁶⁹. L'organisation contraste donc avec celle des gouvernements européens modernes.

Les Incas comme miroir critique de la France moderne

La manière dont la production agricole est distribuée en France au sein de la classe des propriétaires est pour Quesnay la preuve de la normalisation de l'arbitraire. De manière similaire aux Incas, la propriété des terres est distribuée en France parmi le clergé, le souverain et les nobles. Cependant, la proportion que chacun de ces groupes s'approprie excède largement celle des Incas. Celle-ci ne correspond qu'à peu près à un cinquième de la production du royaume. De plus, aucun de ces groupes n'a le devoir de retourner ni à la terre, ni à la société une partie du produit. Ainsi que l'explique Quesnay pour le cas du clergé,

[c]hez nous le clergé tire en dîme à peu près le septième du produit *net*, son droit étant perçu à raison de la production totale, sans compter les frais ni la semence : il y a de plus les bienfonds qui lui appartiennent, les honoraires qui lui sont payés, et ce qui lui revient par la mendicité, etc. Ainsi, la portion de notre sacerdoce surpasse de beaucoup le quart du produit des terres du royaume, et le clergé est exempt de la dépense que cause la construction des temples et des presbytères¹⁷⁰.

Quesnay décèle la même disproportion dans la quantité du produit du royaume approprié par le souverain :

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 559-560.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 558.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 559.

Si chez nous la portion du souverain était réglée aux deux septièmes du produit *net*, la semence prélevée et abstraction faite des biens patrimoniaux de la couronne, elle surpasserait de beaucoup la portion des rois du Pérou qui étaient chargés de remettre la semence, et qui n'assujettissaient leurs sujets à nulles autres charges ou redevances¹⁷¹.

À la différence des Incas, le roi de France n'entretient pas de rapport de réciprocité avec son peuple, car le système fiscal indirect mis en place au XVII^{ème} siècle retire au peuple son nécessaire pour le donner au roi¹⁷².

Par rapport aux cultivateurs enfin, Quesnay n'établit certes aucun parallèle avec la réalité française, mais bien avec l'état des cultivateurs d'après le *Tableau économique*, c'est-à-dire avec un gouvernement ordonné. Il explique en effet que, dans ce cas, la classe des cultivateurs « retirerait les trois cinquièmes de la totalité du produit des terres ; c'est un sixième de plus que dans l'autre cas »¹⁷³. En principe, l'organisation du *Tableau* quesnaysien sont tenus de dépenser un tiers du produit net dans l'achat des produits à la classe stérile. Mais cette classe, à la différence de la classe comparable chez les Incas, « ne partage pas aux produits de la chasse, de la pêche, etc. »¹⁷⁴. Et Quesnay de conclure que « la subsistance ne serait pas aussi ample chez nous pour la classe des cultivateurs qu'elle l'était dans ce royaume »¹⁷⁵.

Le renversement : la « civilisation » des Incas et les « pirates civilisés » de l'Europe

Quesnay établit également un parallélisme entre la politique de conquête des Incas et celle du souverain français, notamment en employant une figure à l'époque récurrente pour faire référence aux états européens modernes, Rome. Ce rapport vise à faire ressortir non seulement la brutalité et l'injustice des politiques coloniales européennes, mais encore leur inefficacité. Le parallèle s'ouvre par le passage suivant : « Les conquêtes des rois du Pérou furent beaucoup plus rapides et beaucoup plus étendues que celles des Romains ; aussi ne tendaient-ils qu'à *civiliser* les hommes, qu'à les rendre heureux et bienfaisants »¹⁷⁶. Il suit un commentaire sur les méthodes et les objectifs de ces conquêtes. Mais avant de pouvoir nous plonger dans cet argument, il est d'abord nécessaire

¹⁷¹ Emphase dans l'original. *Ibid.*

¹⁷² Nous l'avons vu au chapitre 5.

¹⁷³ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, op. cit.*, p. 560.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 561.

¹⁷⁶ [Souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*

d'examiner le sens du terme « civilisation » dans le texte de Quesnay. Cette analyse nous permettra en effet de mieux saisir sa portée critique.

La notion physiocratique de la civilisation

Mirabeau a été le premier, dans les temps modernes, à introduire un infléchissement du sens « civilisation »¹⁷⁷. D'après C. Larrère, « [l]e mot dans son sens actuel, fait sa première apparition en 1756, dans *L'Ami des hommes*, de Mirabeau »¹⁷⁸. Il emploie ce terme pour désigner la sociabilité¹⁷⁹. Avant Mirabeau, ce terme était employé avant tout dans le lexique juridique pour désigner « l'acte de justice qui rend civil un procès criminel »¹⁸⁰. Toutefois, même avant l'usage précis du mot, l'idée moderne du terme se développait déjà au sein des cercles mercantilistes. Mélon, Cantillon, Gournay et Montesquieu construisent ainsi l'idée du commerce (notamment du commerce du luxe) comme moyen par excellence à travers lesquels les rapports sociaux se développent¹⁸¹. Mirabeau ne fait donc qu'intervenir dans cette discussion, adoptant alors le terme de civilisation dans le sens de sociabilité. Or, à la différence des défenseurs du doux commerce et à la suite du christianisme agrarien¹⁸², le physiocrate prend comme domaine de référence l'agriculture.

À l'encontre des mercantilistes, Mirabeau formule ainsi une « critique du commerce de luxe, de l'argent et de la corruption qu'il introduit »¹⁸³ même avant sa rencontre avec Quesnay. Comme le note Larrère, « [a]ux circuits long du commerce et des échanges monétaires, Mirabeau oppose les circuits courts de la vie locale, agricole,

¹⁷⁷ Catherine LARRÈRE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, op. cit., p. 83.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Dictionnaire de Trévoux (1771) cité par Catherine LARRÈRE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, op. cit.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 87-90.

¹⁸² Pour une explication du christianisme agrarien en France au XVII^{ème} siècle, voir Lionel ROTHKRUG, *Opposition to Louis XVI. The Political and social Origins of the French Enlightenment*, New Jersey, Princeton University Press, 1965, chap. V. Il s'agit d'un des deux courants qui adressent une critique aux politiques mercantilistes et protectionnistes misent en place par Louis XVI. Le premier courant est constitué par des négociants cherchant la liberté du commerce, donnant ainsi lieu à l'école connu sous le nom du « doux commerce ». Le second courant est celui des agrariens critiques de la politique manufacturière détruisant l'agriculture, du développement inégal de la ville en détriment des campagnes et des monopoles commerciaux. Selon C. Larrère, Mirabeau s'inspire notamment de la conception agrarienne de la société proposée par Argenson (Catherine LARRÈRE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, op. cit.).

¹⁸³ Catherine LARRÈRE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, op. cit., p. 91.

campagnarde »¹⁸⁴. Il appelle à un renversement : « vider les villes (excroissances montreuses) pour peupler les campagnes, remplacer l'argent par les services »¹⁸⁵.

Dans un geste qu'on retrouvera dans bien des textes physiocratiques par la suite, Mirabeau emploie le terme de « civilisation » de manière à établir une différence entre ses formes vraies et fausses. Ainsi, dans *L'Ami des hommes*, Mirabeau évoque non sans ironie l'oxymoron « pirates civilisés »¹⁸⁶ pour dénommer ce « qu'on appelle nations commerçantes »¹⁸⁷, nations qui chercheraient à attirer l'or de l'Espagne au sein de leurs territoires, à travers le commerce mercenaire¹⁸⁸. Selon Mirabeau, l'objectif de ces puissances maritimes ne serait donc pas de développer les bonnes mœurs et les liens d'humanité, mais plutôt « d'enchaîner le monde entier en envoyant des hommes dans des boîtes menacer la terre de cracher dessus »¹⁸⁹. Ces sociétés présentent l'étrange particularité de ne tenir à rien et de ne trouver en rien une limite, car « le luxe n'a pas de borne, il augmente avec le progrès de l'industrie »¹⁹⁰ et nourrit sans cesse les fantaisies ; elles ressemblent donc à une « plante aquatique et marécageuse en feuilles flottantes et sans appui, tandis que le tronc est nul, et que les racines ne tiennent à rien »¹⁹¹.

Selon Mirabeau, la vraie civilisation se trouve du côté de la simplicité qui naît de la vie rurale. Celle-ci, au lieu d'être définie par le mouvement d'un prétendu progrès indéfini qui se révèle être destructif, s'inscrit dans « l'ordre éternel des champs »¹⁹². Elle

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, vol. II, Avignon, 1756, p. 9.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Mirabeau introduit dans *L'Ami des hommes* la distinction entre le « commerce de propriétaire » digne d'une nation agricole et le « commerce mercenaire » ou de revendeur qui doit être laissé aux sociétés marchandes qui n'ont pas la capacité de produire par elles-mêmes. *Ibid.*, p. 6. Cette distinction sera reprise par Quesnay et approfondie dans la *Philosophie rurale*. Dans le chapitre 5 de cette thèse nous approfondissons la critique physiocratique du commerce mercantiliste.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁰ Catherine LARRERE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les équivoques de la civilisation*, op. cit., p. 91.

¹⁹¹ Victor Riquetti MIRABEAU, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, op. cit., p. 11. Au contraire, les sociétés agricoles ressemblent aux arbres qui ont des racines fortes « qu'il faut cultiver et amender sans cesse, que les branches doivent être proportionnées au tronc », car elles ont une base agricole forte et l'industrie et le commerce, représentées par les branches et les feuilles, fleurissent de manière proportionnelle aux racines et au tronc qui représente la population. *Ibid.*, p. 7, 11. La critique formulée par Mirabeau à l'économie détériorisée mercantiliste n'est pas sans lien à l'ontologie des modernes qui, comme l'explique le philosophe français Jean-Christophe Goddard, produit une anthropologie du « flottement ». Selon J.C. Goddard, « Le problème des Blancs, c'est qu'ils y tiennent dur comme fer à leur débilité abasique, leur asthénie visuelle, autant que l'Indien tient à sa marche, mais autrement : sans tenir. Toujours suspendus en l'air. [...] Par débilité, parce qu'ils ne voient rien sans eux-mêmes flotter, et rien d'autre qu'un flottement, ils migrent sans cesse, sur la mer et dans les airs. [...] progresser dans un élément fluide, jamais sur la Terre » Jean-Christophe GODDARD, *Brésilien noir et crasseaux*, Sao Paulo, n-1 éditions, 2017, p. 96-97.

¹⁹² Catherine LARRERE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les équivoques de la civilisation*, op. cit., p. 93.

suit ainsi le mouvement cyclique de la régénération de la terre¹⁹³. Dans ce sens, « il n'y a pas réelle adéquation entre le mot [*tel qui est employé par Mirabeau*] et son contexte [*mercantiliste*] »¹⁹⁴. À la suite de J. Moras, Larrère affirme que ni le terme, ni le sens de civilisation n'ont été repris par l'école physiocratique. Selon la philosophe française, le mot ne se trouve pas « chez les principaux théoriciens de l'École : ni chez Quesnay, ni chez Mercier de la Rivière, ni chez Le Trosne »¹⁹⁵. Or, *L'Analyse du gouvernement des Incas* contredit cette affirmation. La ré-signification du sens de la sociabilité effectuée par Mirabeau à partir du contexte agrarien, ainsi que l'emploi qu'il donne au signifiant « civilisation », impliquent en conséquence une redistribution de l'espace culturel. Le parallèle effectué par Quesnay entre la manière de conquérir des Incas et celle des européens ne fait qu'approfondir ce geste.

Au rebours des discours occidentaliste et orientaliste, Quesnay non seulement met en évidence que le projet civilisateur européen n'en est pas un, mais s'attaque en outre contre l'idée coloniale selon laquelle la civilisation est une caractéristique privative de l'Europe. En atteste un passage, dans lequel Quesnay écrit que les Incas, dans leurs conquêtes, « ne tendaient [...] qu'à *civiliser* les hommes »¹⁹⁶. Le physiocrate introduit ouvertement un contraste avec une autre forme de conquête qui, suivant la structure en parallèle du texte, correspond à celle des européens. Cette forme de conquête est alors définie par sa portée purement combative et destructive. À la différence des européens, lorsque les Incas « trouvaient de la résistance, ils temporaient et parvenaient enfin à les [*aux peuples colonisés*] gagner par des propositions qui annonçaient les avantages et l'excellence de leur gouvernement »¹⁹⁷. En d'autres termes, contrairement aux européens qui dominaient par la pure violence, les Incas employaient des méthodes visant à avoir le consentement des peuples. Une fois la conquête établie, ils déployaient ensuite des méthodes ayant pour objet l'enrichissement et l'autonomie des peuples conquis, au lieu de viser la destruction de l'autre. Loin de tout prendre et de tout ravager, l'empereur Inca s'attachait à cultiver les espaces non cultivés par les populations colonisées : « pour ne rien ôter à ses nouveaux

¹⁹³ Luiz Roberto MONZANI, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso, op. cit.*, p. 22-23.

¹⁹⁴ Catherine LARRERE, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation, op. cit.*, p. 84.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹⁶ [Souligné par nous, *ndlr*]. François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, op. cit.*, p. 561.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 562.

sujets, [il] s’arrogeait, pour sa part et pour celle du sacerdoce, les terres qu’il y avait à défricher »¹⁹⁸. Quesnay explique que les premiers soins des Incas

étaient de visiter les provinces conquises, d’exciter leurs nouveaux sujets aux travaux de l’agriculture, de leur procurer les secours nécessaires, de faire défricher les terres incultes, de former des colonies dans les contrées dépourvues d’habitants ; de faire faire des chemins de communication, des canaux et des aqueducs pour conduire les eaux nécessaires à l’arrosage des terres ; de faire construire des magasins, des temples et autres édifices publics ; d’établir des écoles pour apprendre à cultiver la terre, pour les *civiliser*¹⁹⁹.

Pour Quesnay, « civiliser » ne signifie donc pas de subjuguer une nation pour « spolier[r] les richesses de l’agriculture des pays soumis à la domination »²⁰⁰, comme le font les états coloniaux modernes représentés dans ses textes par l’image de Rome. Bien plutôt, le terme « civiliser » est rapproché par Quesnay de la notion de « gouverner », qui consiste à chercher la prospérité d’une nation à travers le respect de l’ordre inscrit dans la *phusis*, notamment en accordant la priorité à l’agriculture dans l’organisation du politique. Quesnay peut ainsi conclure que la constitution politique des Incas « [r]enferme des vues si sages et si profondes qu’on y trouve, par compte et par mesure, l’ordre radical d’un gouvernement le plus prospère et le plus équitable »²⁰¹.

On pourrait certes soulever deux problèmes dans l’analyse de Quesnay. D’abord, l’image quesnaysienne de l’empire inca semble relever d’une idéalisation, voire d’une sorte d’exotisme qui fige, par d’autres moyens, l’Autre. Ensuite, le passage cité de Quesnay semble être à l’origine des arguments productivistes qui seront utilisés un siècle plus tard dans les colonies américaines pour exproprier les populations amérindiennes. Afin de parer à de telles critiques, il nous faut donc désormais examiner chacune de ces objections.

7.2.3. Exotisme des Incas ou activation de la capacité réflexive grâce à l’image de l’Autre ?

Sans aucun doute, l’opuscule de Quesnay sur l’empire Inca produit une certaine idéalisation de ce dernier. Celle-ci ne relève toutefois pas d’un exotisme qui viserait à figer l’Autre pour ensuite le dominer. Souvenons-nous que l’objectif de l’exotisme est de simplifier une culture afin de faire de l’Autre non pas un agent d’une histoire, mais une

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 559.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 562.

²⁰⁰ François QUESNAY, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 319.

²⁰¹ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 562.

chose²⁰². L'analyse quesnaysienne a au contraire pour objectif la confrontation de l'identité fantasmée de l'Europe, c'est-à-dire la production d'un choc au sein même de l'imaginaire européen moyennant le détour par l'Autre. Dans ce cas, l'image de l'Autre sert à déstabiliser un tel imaginaire pour le transformer. Nous y trouvons de fortes résonances avec les études sur la gouvernance réflexive de la recherche développées ces dernières années par le philosophe belge Marc Maesschalck. Il faut maintenant examiner un tel rapport, dans la mesure où cela peut contribuer à éclaircir la portée critique du texte quesnaysien.

La gouvernance réflexive de M. Maesschalck : le trouble comme condition de possibilité d'une identité changeante et du mouvement de l'histoire

Dans un ouvrage paru en 2017, M. Maesschalck explique que l'un des objectifs de la gouvernance réflexive de la recherche est de « sortir de la répétition qui contribue au maintien d'un rapport imaginaire à soi »²⁰³. Le but est d'instituer à sa place une « forme d'attention au sens de la non-identité à soi »²⁰⁴ qui permettrait de garder « ouvert un élargissement des possibles distinct du pouvoir de répétition »²⁰⁵. En d'autres termes, la gouvernance réflexive vise à éviter la répétition qui renforce les clôtures identitaires, pour instaurer à sa place une réflexivité caractérisée par l'ouverture, qui devient ainsi un levier du changement²⁰⁶.

Pour ce faire, il est nécessaire de construire une puissance réflexive dont le point de départ ne peut pas être l'*ego* cartésien, qui présuppose une identité solide, limpide, auto-suffisante, claire et certaine d'elle-même, mais le rapport à la non-identité, à une identité clivée qui reconnaît le manque inscrit dans le sujet²⁰⁷. Tout l'enjeu est alors de savoir comment une telle opération est déclenchée et comment la raison peut s'entraîner à

²⁰² Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, op. cit.

²⁰³ Marc MAESSCHALCK, *Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante*, op. cit., p. 104.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁰⁷ *Ibid.*, chap. V. Les rapports de la théorie de la gouvernance réflexive avec les analyses sur l'altérité coloniale et décoloniale de R. Segato sont on ne peut plus clairs, ce qui s'explique sans doute par les références communes à Lacan et à la pensée décoloniale latino-américaine. Pour Segato comme pour Maesschalck, l'élargissement d'une conscience et le mouvement de l'histoire dépendent de la capacité des sujets individuels et collectifs à se rappeler qui les constitue. Aussi, ce rappel ne suffit pas à lui seul. L'Autre agit alors comme un miroir déclencheur d'un choc, dans la mesure où il renvoie une image qui, au lieu d'être apaisante, montre ce qui a été refoulé par le sujet. Enfin, pour Segato comme pour Maesschalck, ce rapport à l'Autre a des effets de limitation de la toute-puissance imaginée par le sujet. À cet égard voir : Rita Laura SEGATO, « La economía del deseo en el espacio virtual: hablando sobre religión por internet », dans *Las estructuras elementales de la violencia*, op. cit.

développer une telle puissance, dans la mesure où celle-ci n'est pas donnée *a priori*. Selon Maesschalck, la genèse de l'opération réflexive est constituée par cinq étapes. Parmi celles-ci, le rapport à une vérité extérieure à soi, vérité historique et incorporée par l'Autre, joue un rôle central.

Le premier moment de ce processus est celui de l'identification d'un Réel manqué²⁰⁸. En se rapportant à ce Réel qui excède le sujet, le collectif parvient à se mettre en alerte et à identifier les « différentes logiques d'action en présence, celles qui paraissent dominante ou dominée, celles qui sont obliérées, marginalisée ou délaissées aussi »²⁰⁹. En dépit du fait qu'elle « met en tension le sujet avec l'impossibilité d'en boucher le trou »²¹⁰, cette première phase n'entraîne pas de manière automatique une transformation du sujet. Elle conduit au contraire le sujet à chercher l'équilibre face au manque au sein d'une identité imagée, dans le *statut quo* qui préserve l'unité d'action et cherche à la réitérer. C'est au sens de ce « rapport déformé au manque »²¹¹ que l'Autre fait irruption en tant que vérité extérieure à soi, troisième moment de la genèse de la puissance réflexive de la raison.

Pour dépasser le rapport imaginaire au Réel, il est nécessaire de « donner place au tiers symbolique »²¹². Selon Maesschalck,

le rapport au tiers permet un premier déplacement de l'identité en fonction d'une recomposition des représentations du milieu. La traduction symbolique ouvre à la complémentarité des points de vue et à la possibilité d'un jeu coopératif des différentes identités²¹³.

Grâce à l'Autre, le sujet prend conscience de son pouvoir d'itération, voire de changement.

C'est ainsi que peut avoir lieu la quatrième étape. Celle-ci consiste à incorporer les intérêts d'autres groupes, mais non pas sous la forme d'une contrainte qu'il faut satisfaire ou supprimer. Cela signifierait en effet que l'Autre continuerait à être perçu comme étant extérieur à soi. Il s'agit ici au contraire d'incorporer l'élément qui sert à créer une « distanciation interne par rapport aux intérêts propres et à leurs interprétation

²⁰⁸ « L'identité d'action se modifie en fonction d'un rapport au Réel. La première étape qui joue un rôle décisif est celle du signalement d'un Réel manqué » Marc MAESSCHALCK, *Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante*, op. cit., p. 125.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

habituelles »²¹⁴. Ainsi, la règle auparavant idéalisée et qui fait partie du *statut quo*, peut être remise en question, car le sujet s'est alors aperçu de son intérêt à changer la situation grâce à la médiation de l'intérêt de l'Autre.

L'Autre n'est donc plus un objet extérieur sur lequel s'exerce une action, pas moins qu'il n'est identifié de manière absolue au soi. Il est bien plutôt ressenti comme faisant partie de l'identité sous la forme du non-identique. Au sein de l'identité demeure toujours l'entre-deux, la non-identité, ce qui rend l'identité instable et dynamique. Cette non-identité est incarnée par un Autre grâce auquel une confrontation de soi devient possible. Le cinquième moment enfin est celui de « l'itération identitaire proprement dite, c'est-à-dire celle d'une tentative de repositionnement dans l'action en fonction de la médiation exercée à partir de l'incertitude commune »²¹⁵. Or, l'analyse quesnaysienne sur le gouvernement des Incas a précisément pour objectif de déclencher un processus d'auto-transformation de l'identité européenne mercantiliste et narcissique à travers une remise en question de soi, moyennant la fonction cathartique d'une vérité extérieure à soi, en l'occurrence les Incas et l'empire chinois.

Les Incas de Quesnay et leur puissance d'activation de la capacité réflexive

L'image des Incas dans le texte de Quesnay opère à la manière de ce que Maesschalck appelle la « vérité extérieure à soi ». Au lieu d'être réduite au Même, qu'il s'agisse du Même représentée par l'Europe mercantiliste construite par les récits orientalistes comme ceux de Montesquieu et des défenseurs du doux commerce, ou encore du Même de la société agrarienne présentée dans le *Tableau économique* de Quesnay, l'empire Inca est ici présentée comme une société dépassant les formes européennes d'organiser le social. Dans la différence de l'Autre, Quesnay ne voit pas un élément à rejeter ou à inférioriser pour le contrôler, comme nous avons pu le constater dans son analyse de la propriété communautaire inca. Il y décèle bien au contraire un élément qui excède l'identité et la pensée européennes, les invitant à se dépasser et à en apprendre pour se transformer. Lisons Quesnay :

Ce gouvernement d'un peuple puissant et courageux, dont un événement funeste causa la ruine, a existé pendant plusieurs siècles dans le pur état de nature ; et il était si conforme à l'ordre de la nature même, qu'il surpasse toutes les spéculations des philosophes et de ces

²¹⁴ *Ibid.*, p. 126-127.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 127.

savants législateurs de l'Antiquité, célébrés avec tant de vénération dans l'histoire de notre continent²¹⁶.

Le rapport s'y établit à partir de la reconnaissance d'une injustice commise par l'Europe, et de l'admiration vis à vis de l'Autre. En mettant en lumière l'organisation politique et économique des Incas, l'analyse de Quesnay déplace l'attention des européens. Celle-ci était en effet obsédée par les récits de pratiques cannibales des amérindiens²¹⁷, tout en se rendant aveugle vis-à-vis d'autres aspects de ces sociétés et des logiques anthropophagiques à l'œuvre dans leur propre territoire. Le geste critique de Quesnay se trouve ainsi dans la manière dont il emploie les mêmes récits de voyage que ses contemporains employaient pour arriérer l'Amérique et pour affirmer la prétendue supériorité de l'Europe²¹⁸, pour leur donner un usage tout à fait différent. En ce faisant, Quesnay parvient à déstabiliser profondément les rôles attendus. Ce processus a ceci de singulier : *il vise à déclencher un travail sur soi, et non sur l'Autre, grâce à la confrontation qui se met en place avec les croyances que l'Europe a d'elle-même et des autres moyennant l'Autre.*

C'est cette même opération réflexive critique qu'on voit à l'œuvre dans la *Philosophie rurale* de Mirabeau, lorsqu'il affirme que ce n'est pas le cannibalisme d'autres sociétés qui devrait porter souci aux gouvernements européens. Pour Mirabeau, c'est bien plutôt la manière dont les gouvernements européens ont institutionnalisé le monopole sur les denrées alimentaires qui devrait être objet de réflexion. Ainsi qu'il l'explique lui-même : « la politique des grains est plus funeste, plus monstrueuse, plus impie, en ce qu'elle détruit infiniment plus d'hommes que ne firent jamais les sacrifices de Saturne, de Teutatès et des Mexicains »²¹⁹. Pour reprendre les termes de Segato, on peut alors affirmer que grâce « au miroir de l'autre »²²⁰, au « miroir de la règle méchante »²²¹, l'Europe parvient à voir dans ces textes une image critique d'elle-même qui parvient à lui montrer la vérité d'elle-même. Ce processus se démarque clairement de

²¹⁶ François QUESNAY, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 562.

²¹⁷ Pour une lecture critique du rôle de l'image du cannibale dans le processus de la production de l'identité de l'Amérique en général, et de sa conquête et de sa colonisation en particulier, voir Carlos A. JAUREGUI, *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

²¹⁸ Pensons par exemple aux chroniques de Garcilaso de la Vega.

²¹⁹ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 196.

²²⁰ Rita Laura SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., p. 12.

²²¹ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 89.

la colonialité européenne qui consiste à s'imposer comme « miroir de l'avenir de toute les autres sociétés et cultures »²²² et qui produit un mirage de soi et des autres, au lieu de chercher l'image de la vérité de soi ²²³.

Le despotisme légitime de la Chine et le despotisme illégitime de l'Europe

Ne nous arrêtons pas à l'analyse de *Despotisme de la Chine*, car on y retrouve une structure similaire à celle de *L'analyse du gouvernement des Incas de Pérou*. Nous voudrions simplement mettre en lumière quelques éléments critiques qu'on retrouve dans la lecture de Quesnay et qui ont influencé les textes de Mirabeau. Dans ce texte, Quesnay commence par établir une distinction entre le despote légitime et le despote arbitraire. Celui-là est le souverain qui « exerce un pouvoir absolu *réglé par les lois* », tandis que celui-ci a « usurpé un pouvoir arbitraire qu'il exerce en bien ou en mal sur des nations dont le gouvernement n'est pas assuré par des lois fondamentales »²²⁴. Par conséquent, la différence entre l'un et l'autre se trouve dans le fait que le despote légitime reconnaît la préexistence de normes, au lieu de se prendre lui-même pour la source de la loi. Ces normes, nous l'avons vu, non d'avoir comme source la simple raison humaine, sont plutôt inscrites dans la *physis*, et reconnues par la raison humaine : « La puissance législative, souvent disputée entre le souverain et la nation, n'appartient *primitivement* ni à l'un ni à l'autre ; son origine est dans la volonté suprême du Créateur et dans l'ensemble des lois de *l'ordre physique* le plus avantageux au genre humain »²²⁵.

Une fois cette différence établie, Quesnay peut affirmer que l'empereur de la Chine est un despote *légitime*, contrairement à ce que l'on en dit en Europe. Tout l'argumentaire de son analyse visera alors à montrer d'un côté par quels moyen les chinois sont parvenus à maintenir pendant des siècles l'ordre naturel et, de l'autre, à mettre en évidence que les despotes arbitraires et prédateurs sont en réalité les monarchies modernes européennes. Ainsi, au rebours de Montesquieu et de sa théorie des climats, Quesnay d'écrire que

[t]outes les inductions qu'on peut tirer de leurs rapports, c'est que la nature offre en ces climats la même sagesse, la même intelligence et la même variété que dans le nôtre, avec cette différence qu'elle semble avoir rassemblé dans cette seule contrée presque toutes les

²²² Quijano, *Colonialidad y modernidad-racionalidad* (1992) cité par Rita Laura SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit., p. 238.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 564.

²²⁵ *Ibid.*, p. 642.

productions qu'on trouve dispersées dans le reste de l'univers ; cette bienfaisance de la nature n'a pas permis aux missionnaires de nous donner sur ces objets une instruction complète²²⁶.

Quesnay va même jusqu'à préciser que « la diversité des climats n'exige pas différentes formes de gouvernements »²²⁷. Pour lui, les conditions géographiques ne déterminent pas de manière automatique la forme de gouvernement, même si elles sont toutefois les guides principales pour déterminer la manière d'organiser la société²²⁸. Lisons Quesnay :

Les lois naturelles de l'ordre des sociétés sont les lois physiques mêmes de la reproduction perpétuelle des biens nécessaires à la subsistance, à la conservation et à la commodité des hommes. Or, l'homme n'est pas l'instituteur de ces lois qui fixent l'ordre des opérations de la nature et du travail des hommes, qui doit concourir avec celui de la nature à la reproduction des biens dont ils ont besoin. Tout cet arrangement est de constitution physique, et cette constitution forme l'ordre physique qui assujetti à ses lois les hommes réunis en société et qui, par leur intelligence et par leur association, peuvent obtenir avec abondance par l'observation de ces lois naturelles, les biens qui leur sont nécessaires²²⁹.

C'est précisément cette idée, cette manière de s'allier à la nature que l'empire chinois a bien saisi. À cause de cette conscience, Quesnay considère que cet empire « mérite de servir de modèle à tous les États »²³⁰.

Les enseignements que l'Europe devrait tirer de l'empire chinois

Quesnay déplore le fait que les gouvernements européens se donnent pour point de départ la raison abstraite, car cela les fait facilement tomber dans des illusions. Bien plutôt devraient-ils prendre l'empire chinois comme exemple. Celui-ci est selon Quesnay un gouvernement qui part du plus concret, de l'échantillon d'où la vie se régénère, à savoir la terre, pour élargir ensuite ce modèle à l'ensemble de la société. Cela lui a permis de construire des politiques qui seraient tout aussi profitables à l'Europe. En partant du récit des voyageurs et des historiens sur la chine, Quesnay déduit la règle suivante pouvant guider d'autres gouvernements :

Dans le gouvernement économique de la culture des terres d'une ferme, qui est un échantillon du gouvernement général de la nation, les cultivateurs n'ont d'autres lois que les connaissances acquises par l'éducation et l'expérience. Des lois positives qui régleraient décisivement la régie de la culture des terres, troubleraient le gouvernement économique du cultivateur et s'opposerait au succès de l'agriculture : car le cultivateur assujetti à l'ordre naturel ne doit observer d'autres lois que les lois physiques et les conditions qu'elles lui

²²⁶ *Ibid.*, p. 566.

²²⁷ *Ibid.*, p. 578. Quesnay cite de manière explicite les références à la Chine de Montesquieu et

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 642.

²³⁰ *Ibid.*, p. 636.

prescrivent ; et ce sont aussi ces lois et ces conditions qui doivent régler l'administration du gouvernement général de la société²³¹.

L'agriculture devient ainsi un modèle tant pour le gouvernement politique d'une société, dans la mesure où le cultivateur apprend dans cette activité à agir d'après les lois de la terre, que pour la science économique, dont le véritable objet est de saisir la meilleure manière d'assurer la régénération des véritables richesses et leur juste distribution. Ce n'est que par « l'étude physique des lois fondamentales de la société instituées invariablement et à perpétuité par l'Auteur de la nature »²³², c'est-à-dire par l'étude de l'activité agricole, « que les hommes peuvent faire des progrès dans la science économique, qui est une grande science et la science même qui constitue le gouvernement des sociétés »²³³.

L'alliance entre les gouvernements et la nature se reflète, selon Quesnay, dans l'organisation de l'agriculture et dans la construction des villes autour des sources naturelles d'eau :

Si la Chine jouit d'une heureuse abondance, elle en est redevable autant à la profondeur et à la bonté de ses terres qu'à la grande quantité de rivières, de lacs et de canaux dont elle est arrosée. Il n'y a point de ville, ni même de bourgade, surtout dans les provinces méridionales, qui ne soit sur les bords ou d'une rivière ou d'un lac, de quelque canal ou d'un ruisseau²³⁴.

Quesnay vante également le fait qu'en Chine le laboureur agricole soit plus reconnu que les artisans et les commerçants, alors qu'en Europe « l'on regarde les laboureurs comme des simples paysans, manouvriers, et l'on a fixé leur rang au-dessous du bas peuple des villes »²³⁵. Il loue aussi le système fiscal chinois, dont « l'usage est que le propriétaire de la terre prend la moitié de la récolte, et qu'il paye les taxes ; l'autre moitié reste au laboureur pour ses frais et son travail »²³⁶, ce dernier ne devant pas payer la dîme ecclésiastique, inexistante dans cet empire.

En ce qui est des techniques agricoles, Quesnay applaudit le système de terrasses. À la différence des techniques modernes européennes, ce système chinois met à profit les recoins inattendus de telle sorte « qu'on voit avec surprise des montagnes qui ailleurs produiraient à peine des ronces ou des buissons, devenir ici une image riante de

²³¹ *Ibid.*, p. 644.

²³² *Ibid.* Une étude que Quesnay qualifie aussi à cet endroit de « libre exercice de la raison ».

²³³ François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit., p. 644.

²³⁴ *Ibid.*, p. 578.

²³⁵ *Ibid.*, p. 601.

²³⁶ *Ibid.*, p. 601, 610.

fertilité »²³⁷. Selon l’auteur, le système pour ainsi dire de « recyclage » des déchets des villes sert à fertiliser les terres et à entretenir la propreté des villes²³⁸. En termes strictement politiques, Quesnay met en lumière le fait que les empereurs chinois font d’abord passer l’intérêt de leur peuple avant leur intérêt personnel. Il cite à cet égard le cas de l’empereur Yao qui, conscient des vices de son fils, ne lui avait pas donné le trône, qu’il avait plutôt accordé à Xun, un homme laboureur²³⁹. Quesnay souligne également les mécanismes institutionnels prévus pour changer les lois positives, ainsi que le fait qu’il y a une constitution fondamentale que l’empereur ne peut pas changer selon sa volonté²⁴⁰.

Ainsi, cette lecture de la place accordée par Quesnay à la Chine permet de mieux comprendre le frontispice de la *Philosophie rurale* de Mirabeau (Voir l’image N° 1 ci-dessus), dans la mesure où cette image montre la possible influence que le modèle chinois a eu dans l’élaboration de la pensée physiocratique. Dans cette image on voit l’empereur de Chine, accompagné du corps religieux et noble, ainsi que de travailleurs agricoles, travailler la terre.

Le frontispice de Philosophie rurale : l’image d’un bon gouvernement



Frontispice de la *Philosophie rurale* de Mirabeau. Image 1.

²³⁷ *Ibid.*, p. 600.

²³⁸ *Ibid.*, p. 601.

²³⁹ *Ibid.*, p. 573-574.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 607.

Dans cette image, le roi est au même niveau que les autres classes de citoyens. Il est le seul à travailler la terre, symbolisant ainsi la dignité du travail agricole physique. Les offrandes apportées par les religieux rendent sensible à l'œil du lecteur le caractère spirituel et sacrée de la terre. Enfin, ce n'est pas le corps humain qui contient la nation et qui s'impose sur la nature. C'est au contraire un beau paysage naturel qui contient la société humaine. Celle-ci n'est pas coupée du reste de la nature, avec laquelle elle entretient un rapport symbiotique. Nous sommes donc là en présence de l'image d'une *économie de la terre habitée*²⁴¹.

Cette image contraste bien entendu avec celle du frontispice du *Léviathan* de Hobbes. Dans celui-ci, le souverain demeure extérieur au territoire. Aussi, c'est un gigantesque corps humain qui contient l'ensemble du peuple (composé exclusivement d'humains), et qui domine à son tour un énorme paysage. Dans l'image de Hobbes, on est frappé par la division tranchante qui existe entre la partie rurale et le centre, constitué par une ville fortifiée.

Le frontispice de la *Philosophie rurale* est de plus intéressant, dans la mesure où les êtres humains qui y sont représentés n'ont pas les traits d'hommes blancs européens, mais bien d'hommes chinois. Le rapport établi avec l'empire chinois n'a donc pas pour objectif de cliver les sociétés humaines, mais bien d'établir un rapport de communauté. C'est la terre qui relie ici l'une et l'autre des sociétés. En effet, dans *Despotisme de la Chine*, Quesnay affirme que la nature offre la même sagesse, là-bas comme ici. Pourtant, ce rapport n'a pas pour objet d'occulter ou de maîtriser absolument la différence. Voilà pourquoi Quesnay peut affirmer qu'il y a une nature plus diversifiée en Chine, inconnue de l'œil européen, ce qui se traduit par les limitations des chroniques des voyageurs²⁴².

7.2.4. L'objection du productivisme physiocratique et sa réception en Amérique latine

La lecture que Quesnay fait de la civilisation inca a pu être interprétée à la manière d'une vision productiviste de l'économie. Dans ce cas, les analyses de Quesnay ont été comprises comme une manière de justifier les politiques de colonisation qui visaient à

²⁴¹ Nous empruntons ce terme au philosophe camerounais F. Eboussi-Boulaga, qui l'a présenté dans un séminaire à l'Université de Toulouse Jean Jaurès en 2016. Il l'a alors utilisé en faisant référence à l'importance de repenser l'économie, et à l'urgence de relire aujourd'hui la physiocratie pour la mettre en rapport avec des conceptions non européennes et non capitalistes de l'économie. Malheureusement, il n'a publié aucun travail sur cette notion.

²⁴² François QUESNAY, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, op. cit.

rendre « productifs » les territoires colonisés. La vision productiviste de l'économie a notamment été mis en place par les gouvernements coloniaux en Amérique latine à partir du XVIII^{ème} siècle, lors de l'arrivée de la maison de Bourbon en Espagne. Cette conception a alors servi à exproprier les communautés amérindiennes de leurs terres.

La prise de pouvoir de la maison de Bourbon au XVIII^{ème} siècle marque assurément une rupture dans la manière de gouverner les colonies espagnoles. Le gouvernement des Bourbons introduit une modification dans le régime fiscal, ainsi qu'une réorganisation de l'économie, qui vise désormais à faire de l'Amérique des territoires productifs, rattachés à l'économie mondiale. Cette politique impliquera par conséquent une série de mesures : l'expulsion des Jésuites de l'Amérique ; l'établissement d'une série de politiques visant à rendre le sol et la main d'œuvre plus productifs ; le renforcement des projets agricoles et miniers. Cette profonde transformation de l'économie dans l'espace colonial est alors doublée d'une transformation de son statut juridique. Malgré la violence avec laquelle les colonies avaient été gouvernées, elles étaient jusque-là considérées comme des « règnes » espagnols. Avec les Bourbons, les territoires américains deviennent à proprement dire des *colonies*.

En Espagne, les fonctionnaires Floridablanca, Campomanes et Jovellanos reprennent les théories des physiocrates et influencent la pensée des *criollos*, de grands propriétaires terriens, comme Luis de Astigárraga et Pedro Fermín de Vargas de la vice-royauté de la Nouvelle Grenade, ou Belgrano de la vice-royauté du Río de la Plata. Pour ces propriétaires, l'agriculture est la branche économique la plus importante d'une société, elle doit être guidée par des principes d'efficacité, de productivité et d'utilité, et elle se doit d'en finir avec l'agriculture de pure subsistance²⁴³.

Dans *Tierra y comunidad*, Diana Bonnett Vélez analyse le cas d'une réserve (*resguardo*) amérindienne, et le processus à travers lequel on a exproprié les populations amérindiennes pour donner leurs terres aux métisses pauvres. Bonnett Vélez montre que la justification du processus d'expropriation était le manque de productivité des populations autochtones. En dépit du fait que l'influence des physiocrates dans un tel processus n'a pas été complètement attestée, on y retrouve selon l'historienne colombienne des arguments liés aux thèses de cette école économique.

L'enquête de la réception de la théorie physiocratique dans les colonies latino-américaines excède l'objectif de cette thèse. Toutefois, l'objection faite en particulier à

²⁴³ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit., p. 249-261. Ces idées peuvent être retracées dans les *Informes de visitas de virreyes*.

l'opuscule sur les Incas de Quesnay peut être résolue à l'aide de deux arguments. Au niveau purement conceptuel tout d'abord, l'économie politique des physiocrates est une économie qui vise la satisfaction des besoins humains, qui critique le luxe, et qui va à l'encontre de l'accumulation de capital. C'est ce que nous avons pu montrer dans le cinquième chapitre de cette thèse. Ces idées amènent alors Quesnay à critiquer les politiques mercantilistes, basées sur le commerce de long circuit. Selon le physiocrate, ce commerce non seulement ne contribue pas à la satisfaction des besoins, implique surtout un gaspillage de ressources. En outre, Quesnay met en évidence que les politiques économiques françaises détruisent la terre et empêchent sa régénération, parce qu'elles accordent une prééminence au commerce et à la manufacture. Par conséquent, la conception quesnaysienne de l'économie ne peut pas être dite productiviste, du moins dans un sens capitaliste du terme. Pour Quesnay, une véritable économie productive serait celle qui, à l'exemple des Incas ou des chinois, permet la régénération de la terre, soumet le commerce et l'industrie aux rythmes de cette dernière, et satisfait les besoins de tous les membres de la société.

Le second argument servant à répondre à l'objection productiviste est de l'ordre de l'histoire de la réception des idées. Il est fort possible que les *criollos* en Amérique latine aient faits une interprétation capitaliste de la physiocratie. Cela peut s'expliquer par la capture des thèses les plus critiques de Mirabeau et Quesnay, une capture qui commence par ailleurs déjà avec Du Pont de Nemours, et qui s'approfondit avec Turgot. En ce cas, une telle réception coloniale serait donc liée à l'histoire d'une occultation de la physiocratie qui commence en France, mais elle n'en serait pas plus un argument contre l'opuscule des Incas de Quesnay en tant que tel. De cela résulterait qu'il faudrait plutôt analyser de manière attentive la différence entre l'interprétation que les *criollos* du futur État de Colombie ont fait de la physiocratie, et celle effectuée en Argentine par Belgrano. Nous ne pouvons pas effectuer une telle analyse dans le cadre de ce travail. Mais il est néanmoins important de souligner que des anthropologues s'intéressant à l'histoire de l'indépendance de l'Argentine ont récemment montré que Belgrano, le traducteur de Quesnay, était un indigéniste²⁴⁴. Cette histoire a été occultée par le récit républicain, qui a

²⁴⁴ C'est la thèse avancée notamment par l'anthropologue argentin Marcelo Fontán. Voir, par exemple : Marcelino FONTÁN, « Genocidio de los pueblos indígenas y desaparición cultural de la generación americanista de la Independencia: ¿Punto final? » [en ligne], URL : http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2011/10/mesa_6/fontan_mesa_6.pdf, consulté le 1 septembre 2020. Nous tenons à remercier chaleureusement R. Segato de nous avoir indiqué cette nouvelle interprétation de l'histoire de l'indépendance argentine et ses possibles effets sur l'interprétation des physiocrates.

opéré en colonisant la mémoire et en produisant l'idée d'une nation « blanche ». Si tel est le cas, on pourrait imaginer au contraire que la physiocratie a contribué à la mise en valeur d'une économie non capitaliste, inspiré des modes de vie amérindiens, comme c'est le cas du texte sur l'empire Inca de Quesnay.

7.2.5. La nature comme maîtresse de l'humain et mère commune

Dans le premier chapitre de cette thèse, nous avons discuté l'opposition de Quesnay à la conception mécaniciste de la nature comme simple objet à dominer. Plus proches des conceptions chrétiennes animistes, Quesnay affirme l'existence d'un principe vital qui s'exprime à travers l'âme végétale qui traverse et anime toutes les créatures du cosmos. Qui souhaite connaître la nature doit donc apprendre à lire la *phusis*, entièrement rationnelle dans tous les coins du monde, quoique variable selon les géographies. Ainsi, au lieu d'employer l'analogie baconienne des tribunaux et des outils, Quesnay et Mirabeau renvoient à l'agriculture comme forme paradigmatique de la connaissance.

Au lieu de forcer la terre selon ses désirs ou ceux du commerce et la manufacture, l'agriculteur doit apprendre à composer avec tous les agents qui interviennent dans le processus de régénération : la terre, certes, mais aussi les animaux²⁴⁵. Dans ce sens, et comme nous l'avons montré dans le chapitre 4, Mirabeau parle de faire une *alliance* avec la terre, qui n'appartient pas à l'humain, en ce qu'il ne l'a pas créé. Bien au contraire, c'est ce dernier qui appartient à la terre. La *phusis* n'est donc pas réduite à un objet passif, comme dans les discours modernes sur la nature. Elle a au contraire une agence propre, et que les gouvernements doivent s'attacher à connaître afin d'assurer leur bonheur, qui n'est autre que celui de leur peuple. Chez les physiocrates, la référence à l'agriculture n'est pas une simple analogie. En effet, le savoir agricole fournit chez Quesnay les bases de la science économique, qui est d'emblée politique et morale : l'*œconomie* naturelle est liée à l'économie politique à travers l'économie agricole,

Précisément, Quesnay vante la manière dont l'empire chinois entretient, à partir de l'agriculture, un lien étroit entre les différentes sphères qui composent la société humaine. À ses yeux, la préservation d'une telle hiérarchie est fondamentale, mais guère en raison d'une décision arbitraire qui reviendrait au souverain. Bien plutôt s'explique-t-elle par des raisons ontologiques. Car par une décision divine qui échappe à l'entendement

²⁴⁵ [Souligné par nous, *ndlr*]. Victor Riquetti 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*, *op. cit.*, p. 33.

humain, la terre est le seul étant en mesure de régénérer la matière, et d'assurer ainsi la conservation de *toute* l'espèce humaine et du reste des vivants.

Il n'est donc pas surprenant que Quesnay et Mirabeau utilisent la figure de la mère lorsqu'ils font référence à la terre. Dans sa *Philosophie rurale*, Mirabeau décrit l'économie politique comme « l'évaluation économique, distribuée *par la nature* [et non *par la raison de l'homme*], et calculée sur les plans de cette *mère commune* »²⁴⁶. La terre est à ses yeux une « bonne mère »²⁴⁷, une mère généreuse. Toutefois, elle a besoin du travail humain et du retour de matière pour sa régénération : « Le produit [*net*] provient de deux agents combinés. Ces deux agents sont le travail de l'homme, et le don de la nature. Cette *bonne mère* double, triple et découple quelquefois ce que le travail de l'homme lui a confié »²⁴⁸. L'humain de son côté est conçu comme un être radicalement interdépendant, dont la vie, dans le sens le plus matériel mais aussi le plus spirituel, lui vient d'ailleurs : de la terre. Celle-ci relie tous les humains et toutes les sociétés. C'est pourquoi le bien-être ou le malheur d'une d'entre elles porte le bonheur ou le malheur des autres. Chez les physiocrates, la *phusis* est donc pensée sous la forme d'un principe féminin, de telle sorte que la féminité est mise en valeur.

7.3. Conclusion du chapitre septième

La compréhension physiocratique de la nature comme agent vivant ; l'idée selon laquelle les empires Inca et Chinois sont parvenus, par des moyens différents, à vivre d'après l'ordre naturel ; et l'idée suivant laquelle les gouvernements européens devraient apprendre de la terre et des gouvernements non-européens, ces trois éléments mettent en évidence l'existence d'un rapport à l'Autre qui se différencie de celui construit par la modernité-colonialité. L'Autre, *phusis* ou société humaine non-européenne, est en effet reconnu comme étant étroitement lié à soi sans pour autant être réduit au Même.

L'emploi que Quesnay fait des sociétés non-européennes a en outre pour objectif le déclenchement d'une critique sur l'Europe. Dans ce sens, la méthode de Quesnay est similaire à celle que Marx emploiera un siècle plus tard dans le volume I du *Capital* pour démystifier le mode de production capitaliste. Elle consiste à examiner les modes de production existants dans d'autres sociétés et à établir un parallélisme avec le mode de

²⁴⁶ Victor Riquetti 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*, op. cit.

²⁴⁷ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 119.

²⁴⁸ *Ibid.*

production propre, ce qui permet de dévoiler ses dimensions problématiques et leur caractère contingent. Ainsi, Marx explique dans le chapitre I du *Capital*, que

[c]'est précisément ce genre de formes qui constituent les catégories de l'économie bourgeoise. Ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande. *Si donc nous nous échappons vers d'autres formes de production, nous verrons disparaître instantanément tout le mysticisme du monde de la marchandise, tous les sortilèges qui voile d'une brume fantomatique les produits du travail accompli sur la base de la production marchande*²⁴⁹.

On pourrait rétorquer que les deux ouvrages de Quesnay que nous citons (*Despotisme de la Chine* et *Analyse du gouvernement des Incas de Pérou*) sont construits à partir de chroniques réalisés par des hommes européens. Cela reviendrait alors à dire que Quesnay n'écoute pas vraiment la voix de l'Autre. En effet, *Despotisme de la chine* est basé sur les récits de voyages de missionnaires jésuites, et l'opuscule sur l'Empire Inca reprend les *Comentarios reales* d'Antonio Garcilaso de la Vega. Il serait toutefois inexact de n'y voir autre chose que la répétition de la structure coloniale. Car les représentations de l'Autre présentées dans ces textes ont pour but le gonflement de la structure complexe coloniale, dans laquelle l'Européen se voit comme supérieur et l'Autre comme inférieur²⁵⁰. En d'autres termes, c'est précisément l'usage que l'auteur fait des chroniques employées, qui rend ces textes quesnaysiens critiques. De plus, l'Autre n'est pas ici le « subalterne » sans voix²⁵¹, dans la mesure où il n'est pas du tout dépeint comme celui qui n'a rien à dire à l'Europe. Chez Quesnay, l'Autre prend au contraire la forme d'une vérité extérieure qui est en mesure de mettre en cause l'action du colon, et donc de briser sa structure narcissique.

Sous la plume de Quesnay, cette voix de l'Autre ne demeure pourtant pas entièrement extérieure, car la transformation à laquelle elle appelle n'est pas celle d'une action *sur l'Autre* pour des raisons moralistes de charité. Elle n'appelle pas non plus à une imitation exotique de l'Autre, imitation qui par ailleurs reproduirait la structure coloniale qui ne

²⁴⁹ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 87. On retrouvera également cette manière de développer une théorie critique chez des historiens de l'économie comme Polanyi. Voir Karl POLANYI, *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 2009, trad. de Maurice ANGENO, chap. 4. Selon Polanyi les principes de redistribution, réciprocité et autarchie sont caractéristiques des économies non-capitalistes. Afin d'expliquer le principe de redistribution Polanyi prend comme exemple les empires chinois et inca, précisément les deux empires qui exemplifient l'ordre naturel selon Quesnay.

²⁵⁰ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 27.

²⁵¹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam et Multitudes, 2020, trad. de Jérôme VIDAL.

conçoit comme valide qu'un seul mode de vie²⁵². Au rebours des argumentations paternalistes, les analyses de Quesnay portant sur les « Autres » de l'Europe visent au contraire à montrer l'intérêt que l'Europe a d'effectuer un changement au sein de sa propre histoire. Certes, cela entraîne un changement sur les autres à cause de l'interdépendance radicale entre les sociétés que Quesnay présume. Mais le changement doit venir de l'Europe elle-même, car c'est elle le problème. En outre, l'approche quesnaysienne de l'Autre ne vise pas à effacer les différences et les singularités dans les manières d'organiser le politique au sein de chaque société. Il s'agit plutôt pour Quesnay de montrer une continuité entre les sociétés. Son objectif est ainsi de trouver dans différentes sociétés des éléments qui peuvent contribuer au bien-être des humains, sans que cela n'implique une imitation de l'Autre.

²⁵² Rappelons les mots tranchants de Fanon : « Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi « malade » que celui qui les exècre » Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 26. Sur l'exotisme comme forme de racisme, voir aussi : Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, *op. cit.*

Chapitre 8

Un dialogue topologique entre la physiocratie et les pensées de la Terre du Sud ancré

Dans un séminaire dédié aux effets politiques du discours de l'émergence en Afrique à l'Université de Toulouse Jean Jaurès¹, Fabien Eboussi Boulaga affirmait l'importance de la formulation de théories économiques élaborées à partir d'une *rationalité topologique* ou *de position* qui prendraient au sérieux le *lieu*². Cette approche s'opposerait à la fiction de l'« Économie » comme science universelle détachée des pratiques concrètes des communautés. Au lieu d'impliquer une clôture identitaire et d'appeler à une prolifération de théories qui ne garderaient aucun rapport l'une avec l'autre, ces théories auraient la particularité d'être à la fois entièrement enracinées dans leur lieu de création³ et d'être liées à d'autres théories économiques provenant d'autres géohistoires. Pour ce faire, expliquait Eboussi Boulaga, il faudrait commencer par déconstruire l'idée selon laquelle la science économique libérale/moderne s'est établie sans contradictions et par mettre en lumière les théories alternatives qui ont été rendues invisibles. Ensuite, il serait nécessaire d'établir un *dialogue topologique* entre ces différentes théories toujours à partir d'une objectivité de position⁴.

Tout au long de cette thèse nous avons essayé de mettre en lumière la dimension disruptive et critique de la physiocratie par rapport aux discours économiques mercantilistes. La physiocratie, notamment la théorie développée par Quesnay et Mirabeau, constitue, selon nous, une *brèche* ou une *fracture* au sein de l'histoire de l'économie moderne européenne. L'ontologie politique non dualiste de Quesnay (décrite dans le chapitre 1 de cette thèse comme appartenant au matérialisme sacramental) ; la conception physiocratique de la liberté qui, au rebours du rationalisme moderne, relie la raison humaine et l'articule à la rationalité inscrite dans la *phusis* (examinée dans les chapitres 2 et 3 de cette thèse) ; la critique physiocratique des politiques fiscales de l'État

¹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « La fabrique de l'émergence et d'autres slogans », *op. cit.*

² Pour une explication de la notion de « rationalité topique », voir ; Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, *op. cit.*

³ Eboussi Boulaga cite en guise d'exemple une *économie comme science africaine*.

⁴ F. Eboussi Boulaga emploie aussi l'expression « dialogue de lieux » pour désigner une telle méthode. Pour une explication de cette notion, voir l'excellente interview de Kisukidi à Eboussi Boulaga : Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, *op. cit.*

français qui dénonce la destruction de l'agriculture en faveur d'une nouvelle classe usuraire pour proposer à sa place une théorie de l'impôt dont le principe directeur est la réciprocité entre la société humaine et la terre et entre les différentes classes de la société (critique analysée dans le chapitre 5 de ce travail) ; la proposition selon laquelle la meilleure forme sociale est celle qui s'organise autour de l'agriculture pour la satisfaction des besoins humains et la critique corrélative des sociétés mercantilistes organisées autour de l'accumulation du capital et du luxe (analysée dans le chapitre 4 de la thèse) ; et, enfin, la fonction critique de l'Autre dans les écrits de Quesnay (lequel a été l'objet d'analyse du chapitre 6 de cette thèse), ces différents éléments dans leur ensemble nous permettent d'arriver à la conclusion que le discours physiocratique constitue, en effet, une fissure au sein du champ desséché et meurtrier de l'économie politique moderne.

Par la suite, nous voudrions nous attacher à tisser des liens entre la physiocratie et d'autres pensées provenant d'autres géo-histoires pour ainsi contribuer à l'élaboration, à nos yeux plus urgente que jamais, d'une manière alternative – mais possible et crédible car enracinée dans les géo-histoires des peuples – de concevoir l'économie. Pour ce faire, nous allons développer un dialogue topologique entre la physiocratie et ce qu'A. Escobar appelle les « pensées de la Terre »⁵. Par ce terme, l'anthropologue colombien désigne les pratiques théoriques et/ou existentielles des communautés qui reconnaissent leur connexion indissoluble avec la Terre et avec tous les êtres vivants⁶. Une précision terminologique est ici nécessaire. Le terme « Terre » ne désigne pas exclusivement le sol. La Terre est un champ relationnel, dynamique constitué par le sol, mais aussi par les plantes, les animaux, les rochers, l'eau, l'air, etc.⁷. De plus, la Terre a une dimension spirituelle, politique et économique. Nous y reviendrons.

Parmi les pensées de la Terre se trouvent les théories indigénistes, comme celle de l'auteur péruvien Carlos Mariátegui, du penseur amérindien Nasa Manuel Quintín Lame ou de l'intellectuel mexicain José Vasconcelos ; les versants écologiques de la théologie, comme celle de Leonardo Boff, Thomas Berry ou Teilhard de Chardin ; et en général, toutes les pensées Amérindiennes, Afro-descendantes ou paysannes élaborées non seulement au travers de documents écrits, mais aussi des pratiques quotidiennes

⁵ Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, Bogotá, D.C., Colombia, Ediciones Desde Abajo, coll. « Biblioteca Vértices colombianos », 2018, p. 54.

⁶ *Ibid.*

⁷ Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, op. cit., p. 61.

(artistiques, rituelles, économiques, politiques, etc.⁸) qui ont rendu possible leur re-existence⁹. Dans ce chapitre, nous allons nous restreindre à un cas paradigmatique qui appartient aux pensées de la terre, à savoir les féminismes du Sud ancré. Toutefois, dans la mesure où ces théories conceptualisent les pratiques existantes dans les communautés rurales du Sud ancré, nous allons examiner la conception de la Terre et de l'économie de ces communautés.

Nous avons choisi cette expression parmi les différentes pensées de la Terre pour des raisons conceptuelles, épistémologiques et politiques. Au niveau conceptuel, les féminismes du Sud ancré mettent au centre de leurs analyses la question de la *reproduction de la vie collective*. Par « reproduction » il ne faut pas entendre exclusivement la procréation des êtres humains. De manière plus large, ce terme fait référence à toutes les tâches liées au soin qui sont indispensables pour assurer la régénération des biens nécessaires au maintien de la vie humaine et non humaine comme l'eau ou les aliments¹⁰. Dans ce sens, ces théories ont l'avantage de comprendre la notion du féminin non pas de manière essentialiste, mais à la manière d'une *fonction sociale*. Au rebours des conceptions essentialistes du genre, le critère pour déterminer le caractère féministe d'une action et/ou d'une théorie est l'engagement dans des pratiques qui visent la préservation collective des conditions nécessaires pour la reproduction de la vie sociale (plus avant nous soutiendrons que le terme « régénération » est plus en accord avec les thèses de ces théories)¹¹.

⁸ À la suite du sociologue colombien Orlando Fals Borda, A. Escobar emploie le terme « senti-penser » pour désigner la rationalité non dualiste qui est à la base des modes de vie des communautés qui ont appris à tisser des rapports symbiotiques, de réciprocité et d'interdépendance avec le lieu où elles habitent. Ce lien est si fort que l'identité (dynamique et historique) de ces communautés est d'emblée comprise comme étant traversée par ces lieux d'existence. Au lieu d'*occuper* des *espaces* comme le font les modernes, les communautés senti-pensantes habitent des territoires de vie. Arturo ESCOBAR, *Sentir-penser avec la terre. L'écologie au-delà de l'Occident.*, op. cit. Pour une excellente analyse phénoménologique qui met en évidence les différences entre ces deux manières d'exister dans l'espace, voir Tim INGOLD, *Une brève histoire des lignes*, Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles, 2011, trad. de Sophie RENAUT.

⁹ Par ce terme, l'artiste colombien A. Albán Achinte désigne la double dimension des luttes des damnées par la colonialité. D'un côté, leurs luttes constituent de véritables contre-pouvoirs qui ont permis aux peuples afro-américains, amérindiens et paysans de résister à la violence du colon et, de l'autre côté, ces luttes n'étaient pas purement réactives mais avaient une dimension créative qui leur a permis de recréer leurs modes d'existence en partant de leurs traditions au sein des situations d'extrême violence. A cet égard, voir le beau livre : Adolfo ALBÁN ACHINTE, *Sabor, poder y saber: comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*, Primera edición, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, coll. « Colección Territorios del saber », 2015.

¹⁰ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 11.

¹¹ Cette manière de concevoir le féminin implique une différence majeure par rapport aux féminismes du Nord global. En effet, malgré la reprise des analyses des théories féministes du Nord, l'enjeu de féministes du Sud global n'est pas celle de la constitution de l'identité subjective à partir des normes sociales qui produisent le genre. Le problème qu'elle visent à répondre est celui des conditions géo-historiques qui ont

Pour de raisons historiques, les femmes ont joué majoritairement le rôle de préserver les conditions matérielles et spirituelles nécessaires à la reproduction de la vie sociale. Dans la mesure où ce rôle est historique, il peut et doit être élargi également aux hommes. Ainsi, R. Gutiérrez parle de l'importance de construire une *politique en clé féminine* et R. Segato montre l'urgence de *domestiquer la politique* au lieu de *politiser la sphère domestique*. De son côté, V. Shiva décrit la perspective de l'éco-féminisme comme une « philosophie non-genrée »¹². S'il en est ainsi c'est que

le principe féminin n'est pas exclusivement incarné chez les femmes, mais c'est le principe d'activité et de créativité dans la nature, les femmes et les hommes. On ne peut pas vraiment distinguer le masculin du féminin, la personne de la nature, Purusha de Prakriti. Bien que distincts, ils restent inséparables dans l'unité dialectique, en tant que deux aspects d'un seul être. La récupération du principe féminin est ainsi associée à la catégorie non patriarcale et non genrée de la non-violence créatrice¹³.

Ensuite, au niveau épistémologique, les féminismes du Sud ancré ont l'avantage de construire leurs théories à partir de la perspective des subjectivités qui, pour ainsi dire, sont à l'extériorité de l'extériorité du système dominant. En effet, les féministes du Sud ancré non seulement théorisent à partir des communautés qui ont été historiquement damnées par le système moderne/colonial/capitaliste (et qui constitue pour ainsi dire une première extériorité). De manière encore plus profonde, les féministes formulent leurs théories sociales à partir de l'expérience des subjectivités qu'au sein de leur propre communautés ont été infériorisées à cause de leur condition de femmes ou de leur association aux tâches féminines. En d'autres termes, les féminismes du Sud ancré pensent à partir de *l'extériorité de l'extériorité du système* ; c'est la perspective des damnées des damnés.

Ce faisant, ces théories parviennent, tout d'abord, à mettre en lumière les formes de domination qui demeurent invisibles pour ceux qui en dépit d'être damnés conservent certains privilèges construits sur l'infériorisation de femmes¹⁴. D'après ces théories, la sphère de la *reproduction sociale* (aussi appelée la sphère domestique ou du soin)

rendu possible l'installation d'un système qui détruit les conditions de subsistance des communautés, ainsi que l'exploration d'alternatives réelles, voire existantes, à un tel système.

¹² Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 50.

¹³ Notre traduction. *Ibid.*

¹⁴ Pour une description des mécanismes à travers lesquels l'appareil colonial a coopté les hommes colonisés en les amenant à contribuer à la domination des femmes colonisées, voir : Oyèrónké OYÈWÚMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit. ; María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, op. cit. ; Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit.

constitue le lieu concret où l'exploitation des corps féminins et féminisés est réalisée. En conséquence, l'exploitation des femmes et des corps féminisés n'est pas une forme de domination parmi d'autres, le patriarcat constitue « la base qui fonde toutes les inégalités et les expropriations de valeur qui construisent le bâtiment de tous les pouvoirs – économique, politique, intellectuel, artistique, etc. »¹⁵. Pour reprendre les termes de V. Gago, « [l]a reproduction est la condition transcendantale de la production »¹⁶. En conséquence, le fait d'adopter cette perspective permet de mieux saisir les autres formes d'exploitation. Or, l'objectif n'est pas, pour les féministes que nous allons discuter, d'entamer une concurrence pour le titre de « premières victimes » des structures de domination. Le but est bien plutôt d'offrir un nouveau regard théorique à partir duquel on peut mettre en lumière d'autres formes d'exploitation existantes à l'heure actuelle¹⁷. Cette idée est particulièrement intéressante pour notre étude notamment pour une raison : la thèse féministe selon laquelle la modernité a féminisé la nature dans un processus où, en même temps, la féminité était dévalorisée et infériorisée (nous l'avons vu dans le chapitre 5), permet de comprendre et de compléter la critique que les physiocrates adressent au processus de dévalorisation de l'agriculture dans l'organisation sociale au sein des sociétés européennes et qu'ils ne thématisent pas.

Enfin, au niveau politique, grâce au point de départ épistémologique que ces théories se donnent, les féminismes du Sud ancré sont en mesure de faire la critique des structures patriarcales qui sont à l'œuvre au sein même des communautés amérindiennes, afrodescendantes et paysannes à partir de leur propre histoire, ce que les intellectuels et leaders de ces mêmes communautés n'étaient pas capables de faire. Ce faisant, les féminismes du Sud ancré approfondissent le geste réflexif, critique et décolonial (entendu comme processus inachevé et continu), grâce à une mémoire vigilante¹⁸. Cette attitude critique permet, tout d'abord, d'éviter la réification et l'idéalisation de pratiques propres à propos desquelles Fanon et ses interprètes ont bien montré les dangers de ces formes de mémoires mélancoliques et exotisantes¹⁹, contribuant de cette manière au mouvement historique. Ensuite, ce geste contribue à l'élaboration d'une critique ancrée dans les

¹⁵ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 19.

¹⁶ Notre traduction. Verónica GAGO, *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*, 2019, p. 126.

¹⁷ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 111.

¹⁸ Nous empruntons le terme "mémoire vigilante" au philosophe camerounais Eboussi Boulaga. Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie ; essai*, op. cit.

¹⁹ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit. ; Frantz FANON, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, op. cit. ; Lewis GORDON, « Décoloniser le savoir à la suite de Foucault », *Tumultes*, vol. 2, n° 31, 2008.

propres géohistoires et traditions qui ont été historiquement damnées. Ce faisant, ces théories évitent les conceptions universalistes qui voudraient imposer des changements dans les sociétés à partir des modèles complètement extérieurs à celles-ci. Enfin, l'épistémologie située des féminismes du Sud ancré²⁰, leur permet de cartographier et de rendre visible l'existence de technologies de sociabilité²¹ qui peuvent contribuer à la formulation d'alternatives aux modes de vie deshumanisants et terricides²². Selon ces théories, à travers leurs luttes historiques, les communautés rurales du Sud ancré sont parvenues à créer des rapports symbiotiques avec la Terre. Ces luttes témoignent de l'effort pour préserver et recréer le rôle central de la fonction sociale féminine. Ainsi, elles constituent un lieu d'apprentissage pour les sociétés modernes qui doivent, aujourd'hui, faire une transition vers des manières moins destructrices d'organiser la société.

Notre hypothèse consiste à dire que la physiocratie et les féminismes du Sud ancré sont des pensées qui partagent la conception de la terre comme entité vivante. Pour eux, la terre est la condition de possibilité de l'existence humaine. Elle doit, en conséquence, avoir une place centrale au sein de la société. Aussi, ces théories voient-elles dans le système capitaliste/colonial une forme historique meurtrière qui en tant que telle peut et doit être transformée. Toutefois, il ne s'agit pas pour nous d'établir une identité parfaite entre l'une et l'autre théories sociales. Au contraire, il y a des différences majeures qui s'expliquent par la divergence de contextes et de traditions auxquelles elles appartiennent. Pensons, par exemple, à la manière de concevoir les institutions politiques au sein de chacune de ces théories : alors que les physiocrates font le pari pour la construction d'une société agricole structurée sous la forme État, les féminismes du Sud ancré proposent l'organisation des formes autonomiques ou/et communales. Bien entendu, la notion d'État des physiocrates n'est pas celle de l'État-nation moderne fondé sur des bases mercantilistes et individualistes, mais il serait une erreur d'assimiler les deux théories. Aussi, ces théories se différencient par le régime de propriété qu'elles proposent : alors que la physiocratie propose un régime de copropriété entre le souverain et les

²⁰ Bien entendu, le caractère situé des féminismes du Sud n'est pas une caractéristique exclusive de ces féminismes. Chez des auteures post-féministes on trouve la même idée. Nous pensons notamment à l'influent essai de D. Haraway, « Situated Knowledges ». Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, op. cit.

²¹ Le terme est de Segato. Voir, par exemple : Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit.

²² Ce terme est emprunté à la leader amérindienne Weychafe Moira Millán du *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* de l'Argentine. Voir, par exemple, Vanessa DOURADO, « Terricidio: mujeres indígenas luchando por justicia y construyendo sueños colectivos » [en ligne], *Revista Amazonas*, op. cit.

propriétaires terriens, les auteures féministes du Sud ancré proposent de régimes communaux de la propriété. Enfin, nous pouvons penser à la différence la plus évidente, à savoir que les physiocrates ne construisent pas leur théorie à partir de la perspective de la situation de femmes de leur époque. Pourtant, leur ontologie politique non dualiste, et leur économie fondée sur la terre, leur permettent de comprendre que l'absence de réciprocité avec la terre implique l'exploitation et l'autodestruction de l'humain, une idée qu'on retrouve chez les féministes.

Ces divergences ne doivent pas être conçues de manière négative. Au contraire, elles permettent d'explorer les avantages et les désavantages de chaque modèle, ainsi que leur possibles convergences. Plus important encore, ces différences permettent de mettre en évidence la possibilité de parvenir à la construction de sociétés véritablement soutenables par des moyens hétérogènes. Finalement, ces théories attestent de l'existence de modèles alternatifs d'organisation de la société par rapport non seulement au système capitaliste, mais encore par rapport aux alternatives proposées par la gauche traditionnelle qui partage avec la pensée libérale l'idée d'un progrès axé sur le développement industriel²³.

Avant d'entamer le dialogue topologique entre ces pensées, nous allons, tout d'abord, faire une parenthèse méthodologique qui explique la raison pour laquelle nous avons décidé de mettre en rapport la physiocratie et les féminismes du Sud ancré. Ensuite, et dans la mesure où toute la thèse a expliqué de manière détaillée notre interprétation de la physiocratie, nous allons esquisser les thèses les plus importantes des féminismes du Sud ancré. Cela nous permettra de commencer à éclaircir l'importance de ces théories dans l'élaboration d'une compréhension alternative de l'économie.

8.1. Parenthèse méthodologique : pourquoi un dialogue topologique est-il nécessaire ?

Le dialogue topologique constitue une proposition méthodologique qui vise à donner corps à un « désir d'attester une humanité contestée ou en danger [...] qui exclut la violence et l'arbitraire »²⁴, notamment dans les géographies qui ont été marquées par la blessure coloniale. Le dialogue topologique nécessite d'une rationalité topique ou de

²³ Les critiques de la conception marxiste axée sur le développement industriel sont nombreuses. Récemment, nous avons vu émerger des propositions fort intéressantes qui reprennent des idées marxistes, tout en faisant la critique du développement et de l'industrialisation qui ne tient pas en compte la régénération de la terre. Citons, par exemple, le travail de Michael LÖWY, *Écosocialisme: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste* [en ligne], *op. cit.*

²⁴ Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie ; essai*, *op. cit.*, p. 7.

position²⁵ en mesure de bouleverser les champs de la pratique et du savoir²⁶. Selon Eboussi Boulaga, la topique renvoie à un lieu « comme milieu de vie, de pensée et d'action dans lequel un individu ou un groupe se reconnaît, dote ce qui l'entoure de sens et se dote lui-même de sens, met en route un processus identificatoire et identitaire »²⁷. Le lieu est, donc, à la fois un espace « objectivement organisé et culturellement inventé »²⁸, « comme relation entre un groupe et une trame de lieux hiérarchisés et interdépendants »²⁹. Le lieu est « une référence indestructible, parce qu'il gère la médiation, à la fois biologique et sociale, de notre double relation au monde et à l'altérité, aux autres »³⁰.

Ce lieu existentiel dans lequel émerge et se constitue une société a une dimension épistémologique, précisément à cause de sa dimension structurante des identités. Le lieu est, chez Eboussi, un opérateur critique dans la double acception du terme. Tout d'abord, le lieu a une fonction négative qui vise à renouer avec la géohistoire pour confronter les fantômes des savoirs prétendument non situés³¹. Ensuite, le lieu a une fonction positive qui consiste à ancrer l'attention des parties concernées dans leurs endroits de vie pour

²⁵ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit.

²⁶ Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie ; essai*, op. cit., p. 7.

²⁷ Y. Barel cité par Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 155. On retrouvera également, chez les penseurs latino-américains de la décolonialité et chez les auteurs caribéens anticoloniaux, l'idée du lieu comme opérateur épistémologique critique. En effet, et pour ne mentionner que quelques exemples, Fanon effectue une « fracture épistémique spatiale » – le terme est de Mignolo (Walter D. MIGNOLO, « Frantz Fanon y la opción de colonial: el conocimiento y lo político », dans *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit.) – et propose l'approche sociogénétique qui intègre l'axe spatial et temporel (pour une explication de l'importance de l'espace chez Fanon, voir Lina ALVAREZ VILLARREAL, « La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon : une contribution décoloniale au matérialisme historique », *Interpretationes*, op. cit.). Tlostanova et Mignolo, quant à eux, formulent la notion de « géo-corps-politique » (« *geo-body politics* » en anglais) (Walter D. MIGNOLO, Madina V. TLOSTANOVA, « Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge », *European Journal of Social Theory*, op. cit.). Escobar, à l'instar de Gonçalves Porto, Adolfo Achinte et W. Halcourt, propose la notion de « territoire » comme lieu de r-existence (Arturo ESCOBAR, *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press, 2008.), ainsi que celle de « politiques du lieu » (« *políticas del lugar* » en espagnol) (Arturo ESCOBAR, Wendy HARCOURT (éds.), *Women and the Politics of Place*, Boulder, Kumarian Press, 2005).

²⁸ Y. Barel cité par Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 155.

²⁹ Y. Barel cité par *Ibid.*

³⁰ Y. Barel cité par *Ibid.*

³¹ C'est-ce que D. Haraway dénonce comme le « *God trick* » de la science moderne (Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, op. cit.) et Castro-Gómez quelques années plus tard « l'*hubris* du point zéro » Santiago CASTRO-GOMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit.

rendre visible les urgences de ceux-ci³². Ce faisant, il est possible de mettre en lumière les alternatives existantes ou qui ont existé dans le passé face aux formes de domination qui sont à l'œuvre.

Dans ce sens, l'emploi de catégories spatiales (telles que « lieu » ou « topique ») pour nommer la méthode et le type de raison qui leur appartiennent constitue déjà un acte performatif cherchant à contrecarrer les illusions modernes d'une science universelle car détachée de ses coordonnées géo-historiques (comme chez Kant) ou d'un savoir qui, malgré l'incorporation de l'axe temporel se pose comme étant le centre et le sommet de l'histoire (comme chez Hegel). L'usage du terme « lieux », au pluriel, est à cet égard significatif : il vise à montrer une pluralité de centres à partir desquels le dialogue doit être entretenu, sans présupposer de la supériorité *a priori* d'aucune des parties. Inutile de le dire, chez Eboussi, le rapport entre les différents lieux n'est pas idéalisé. Au contraire, tout l'objectif d'accorder une fonction épistémologique au lieu est de faire rentrer la géohistoire dans le champ du savoir, avec ses rapports de force et les asymétries qu'elle a créés entre les différentes parties. L'asymétrie construite géo-historiquement devient ainsi le point de départ du dialogue, reconnue par les parties concernées et visant à être transformée.

On peut parler à cet égard d'un effort pour introduire une troisième voie qui échappe tant à l'universalisme abstrait, qu'au particularisme, car tous les deux relèvent d'une idéalisation de l'identité fantasmée. Le lieu est un opérateur épistémologique critique qui vise à répondre à la double exigence de reconnaître la singularité de chaque histoire et donc son caractère situé. Simultanément, le lieu vise à affirmer le caractère relationnel, non clôt, de ces endroits et de ces identités qui se construisent au fil du temps dans un rapport concret à l'endroit de l'existence.

Pour Eboussi Boulaga, « [l']important n'est pas positionnement pour ceci ou pour cela, ni de croire autre chose ou le contraire, mais de croire autrement, non juste l'opposé des dogmes ou des partis pris adverses. Tout est dans la manière »³³. Dès lors, il ne peut plus s'agir de « provincialiser » l'Europe, comme le propose D. Chakrabarty³⁴. Cette proposition est insuffisante, car

³² Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 155.

³³ Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, op. cit., p. 86.

³⁴ Dipesh CHAKRABARTY, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, trad. de Olivier RUCHET, Nicholas VIEILLESCHAZES.

[/]le centre ne se voit pas (ou plutôt il ne se perçoit) que de la périphérie. Or, comment tenir pour périphérique ce qui occupe vos journées, vos années, votre pensée active ? Comment « provincialiser » le discours philosophique du centre pour le centre ? Est-ce la quadrature du cercle ?³⁵.

Au lieu de provincialiser, Eboussi propose de multiplier les centres et les mettre en dialogue les uns les autres d'après une « rationalité de position en interactions »³⁶. Celle-ci s'articule à partir d'un travail sur soi et d'une réciprocité de perspectives³⁷.

Avant de continuer avec l'exposition des prémisses théoriques des féminismes du Sud ancré, nous voudrions faire quelques avertissements sur l'objectif de notre dialogue. Pour ce faire, il convient de commencer par expliquer ce que nous ne voulons pas faire. Tout d'abord, l'objectif de ce dialogue n'est pas de poser la pensée de Quesnay et Mirabeau comme *la* solution aux graves problèmes que la discipline économique dominante a produits, bien au contraire il s'agit pour nous de renouer avec d'autres traditions critiques pour déplacer les frontières dominantes – ou simplement supposées admises – du possible et de l'impossible. L'objectif n'est pas non plus de faire des modes de vie non-européens les nouveaux modèles à suivre, car cela impliquerait de retomber dans la logique dualiste de l'exclusion et de l'imitation aliénante. Ce faisant, on changerait les termes de l'équation mais pas l'équation en tant que telle : « Le Noir qui veut blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc »³⁸ écrivait Fanon en 1952. Pire encore, malgré la bienveillance d'une telle démarche, cela conduirait à une idéalisation exotisante qui répéterait le geste colonial par d'autres moyens : « Pour nous – écrivait Fanon en 1952 –, celui qui adore les nègres est aussi malade que celui qui les exècre »³⁹. Le problème, en effet, c'est que dans une telle idéalisation on enlève l'agence humaine (entendue comme la capacité de choisir et donc de commettre des erreurs).

Si nous voulons qu'il y ait un véritable changement, général et durable dans le temps, chaque tradition, y compris la tradition européenne, doit faire le travail de partir de sa propre histoire pour y trouver des alternatives aux structures de domination actuelles. Cela ne veut pas dire qu'un tel travail puisse faire l'économie de se penser à partir des rapports qu'elle a entretenus historiquement avec les autres traditions. Les traditions dont

³⁵ Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 100.

³⁶ *Ibid.*, p. 101.

³⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁸ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 26.

³⁹ *Ibid.*

nous parlons sont reliées les unes aux autres par des rapports asymétriques introduits par une histoire violente de domination coloniale. En conséquence, c'est de cette asymétrie qu'il faut partir au moment d'entamer le dialogue. Dès lors, l'un des objectifs de ce dialogue, et de cette recherche en général, est de mettre en lumière qu'il y a toujours eu des conceptions de l'économie préoccupées par le soutien et la régénération de la vie, tant en dehors de l'Europe qu'au sein de celle-ci.

Parcourir la mémoire longue de l'Europe à partir des origines du discours économique, nous a permis de voir dans la physiocratie une fissure au sein de ce puissant dispositif de pouvoir. Il s'agit maintenant de le mettre en rapport avec d'autres manières de penser et pratiquer l'économie qui ont été construites au sein de géographies qui sont les premières victimes du système moderne/colonial/capitaliste, mais qui grâce à leur créativité sont parvenues à préserver et à construire des alternatives au système dominant. Enfin, nous pouvons dire que l'objectif de ce dialogue n'est pas de trouver des accords absolus, ni d'essayer de trouver de ressemblances pour effacer les différences entre les théories. Au contraire, la rationalité topique qui prend la forme d'un dialogue topologique « expose à subir l'épreuve de l'autre comme intraduisible et incomparable à certains égards. Elle invite néanmoins à construire des comparables, des traduisibles, en procédant à de nouveaux recadrages »⁴⁰. Ainsi, en mettant en rapport la physiocratie avec d'autres pensées sur l'économie et la terre, nous aspirons à jeter une nouvelle lumière sur ce discours qui paraît d'une évidence apodictique, l'« Économie ».

8.2. Les féminismes du Sud ancré

Par « féminismes du Sud ancré », nous désignons **1)** un ensemble de théories sociales provenant des différentes géographies, **2)** théories qui ont été construites de la perspective des communautés paysannes, amérindiennes ou afrodescendantes et, plus concrètement, de la perspective des femmes qui appartiennent à ces communautés ; pour à partir de là **3)** analyser les structures de pouvoir modernes. **4)** Les intellectuelles qui appartiennent à ce courant accordent une importance fondamentale à la production moderne de deux sphères sociales qui sont conçues comme étant profondément séparées l'une de l'autre. Ces sphères sont : la *sphère publique* qu'on considère comme étant la seule authentiquement politique et comme étant la seule où l'activité économique s'exerce ; et

⁴⁰ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 156.

la *sphère dite « privée »* apolitique et où a lieu la reproduction de la vie qu'on considère comme une activité non-économique. Enfin, elles partagent le projet politique de 5) transformer les structures de domination à *partir du domaine de la reproduction sociale* (ou sphère domestique) historiquement assigné aux femmes⁴¹.

Les féministes du Sud ancré mettent au centre de leurs analyses la question de la *reproduction de la vie collective* dans un double but. Chacun de ces objectifs correspond aux deux dimensions de toute pensée critique, à savoir la dimension négative ou dénonciatrice d'injustices et la dimension positive ou propositionnelle. D'abord, il s'agit pour ces théories de mettre en lumière la sphère de la reproduction sociale comme le principal pilier à partir duquel se sont construits les différents pouvoirs – économique, politique, intellectuel, etc. –. Cette sphère est donc à la base de « toutes les inégalités et les expropriations de valeur »⁴² aujourd'hui. Ensuite, il s'agit de proposer des alternatives aux structures de domination à partir de la sphère de la reproduction sociale historiquement assignée aux femmes. Ainsi que l'explique V. Shiva, par « reproduction sociale », il ne faut pas entendre exclusivement la procréation des êtres humains. De manière plus large, l'idée de reproduction fait référence à toutes les tâches liées au soin qui sont indispensables pour assurer la régénération des conditions nécessaires au maintien de la vie humaine et non humaine comme l'eau ou les aliments⁴³. Commençons, donc, par examiner la première de ces deux dimensions, pour ensuite esquisser les propositions des féminismes du Sud ancré. Ce parcours nous permettra de saisir, dans un troisième moment, quels sont les principes d'une économie en clé féminine.

⁴¹ Dans ce sens, nous incluons dans cette catégorie des auteures qui, tout en étant d'origine européenne, ont élaboré leurs théories en prenant en compte la perspective des populations colonisées et ont accordé explicitement un rôle fondamental à ces expériences dans leurs théories. Ainsi, nous incluons dans ce groupe à R. Segato, Julieta Paredes, Vandana Shiva, Raquel Gutiérrez, mais aussi à Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen et Claudia von Werholf qui ont élaboré leur théorie de la *perspective de la subsistance* à partir de leurs expériences en Inde, Costa Rica, Salvador et Mexique, ou encore S. Federici qui a été profondément influencée par son séjour au Nigéria et par son engagement avec les mouvements sociaux en Amérique latine comme le zapatisme. Ainsi l'explique Federici dans l'introduction de son ouvrage *Caliban et la sorcière* : « Peu après la publication de *Il Grande Calibano*, j'ai quitté les États-Unis pour occuper une poste d'enseignante au Nigéria. [...] [L]es circonstances de mon séjour au Nigéria ne m'ont pas laissé l'occasion d'oublier ce travail. [...] Au Nigéria, j'ai réalisé que la lutte contre l'ajustement structurel faisait partie de la longue lutte contre la privatisation de la terre et les enclosures, non seulement des terres communales, mais aussi des rapports sociaux, qui remonte à l'origine du capitalisme dans l'Europe et l'Amérique du XVI^{ème} siècle. [...] La force que j'en ai tirée provenait aussi de ma rencontre avec les Women in Nigeria ». Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 13, 14.

⁴² Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 19.

⁴³ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 11.

8.2.1. De l'occultation de la reproduction sociale : les origines modernes de la capture de l'*oikonomia* par l'économie, de la politique par le public et de la scission économie et politique

Malgré la dimension patriarcale des sociétés prémodernes, le système capitaliste/colonial introduit un infléchissement au sein de la structure patriarcale. Ce tournant se produit à travers l'instauration d'un clivage profond entre, d'un côté, la sphère domestique de la reproduction de la vie, désormais comprise comme un domaine privé propre aux femmes ; et de l'autre côté, la sphère de la production et de la politique, identifiée au domaine public propre aux hommes⁴⁴. Cette rupture constitue un mécanisme central de ladite « accumulation primitive » (accumulation que comme l'a bien montré R. Luxembourg n'a pas cessé d'être reproduite) et de l'instauration et la reproduction du système colonial. Mariarosa Dalla Costa et Selma James, les premières, ont montré le rôle central qu'a joué l'exploitation de femmes dans l'accumulation capitaliste⁴⁵. Le travail de reproduction effectué par les femmes y est essentiel, car elles produisent la force de travail. Et pourtant, à la différence des hommes dits « libres » qui vendent leur travail en échange d'un salaire, le travail de femmes n'est pas payé car il n'est pas reconnu comme tel. À la suite de Dalla Costa et James, Federici a montré le processus historique à travers lequel, à partir du XVI^{ème} siècle, s'est installée la division sexuelle du travail en Europe pour ensuite être exportée en Amérique⁴⁶. De leur côté, les intellectuelles latino-américaines ont montré la manière dont le patriarcat européen a été employé comme mécanisme de pouvoir pour dominer les peuples colonisés, ainsi que la spécificité que la structure patriarcale prend au sein du contexte colonial⁴⁷.

⁴⁴ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit. ; Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit. ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit. ; Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit. ; Mariarosa DALLA COSTA, Selma JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the community*, op. cit.

⁴⁵ Mariarosa DALLA COSTA, Selma JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the community*, op. cit.

⁴⁶ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit.

⁴⁷ En ce qui concerne le rapport patriarcat-genre, il y a deux interprétations divergentes au sein des études féministes. La première est exprimée dans l'ouvrage de la nigérienne Oyèrónké Oyewùmí et de l'argentine María Lugones. Selon cette lecture, les sociétés non-européennes n'avaient pas des structures patriarcales. Pour elles, cette forme de domination est une invention européenne imposée aux peuples colonisés à travers la conquête, la mise en esclavage et la colonisation (Oyèrónké OYEWUMI, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit. ; María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, op. cit.). La seconde interprétation est celle élaborée par R. Segato et par l'intellectuelle aymara Julieta Paredes. D'après Segato, dans les sociétés pré-intrusion non-européenne il y avait des hiérarchies entre les hommes et les femmes, mais la conquête, la colonisation et le capitalisme introduisent un tournant radical dans la structure patriarcale qui s'explique par la divergence des projets historiques de

Malgré les divergences, ces versants théoriques (l'interprétation des marxistes italiennes et celles des intellectuelles latino-américaines) coïncident dans l'idée selon laquelle à partir du XVI^{ème} siècle, avec le processus d'accumulation du capital fondé sur la colonisation de territoires extra-européens, le patriarcat prend de nouvelles formes. Ce tournant transforme et approfondit le rapport hiérarchique entre les genres, désormais marqué par la violence. Voyons la manière dont le patriarcat a connu des transformations au sein de l'espace européen, pour ensuite examiner les effets que ce système a eu dans l'espace colonial.

La transformation de la structure patriarcale en Europe

La transformation du travail reproductif en un travail féminin extérieur au circuit productif est le résultat d'un processus violent qui a commencé en Europe avec le passage du système féodal au capitalisme, avec l'abolition d'une économie de subsistance, et la conquête des territoires non-européens. Dans son livre *Caliban et la sorcière*, l'historienne italienne montre qu'au Moyen-Âge les femmes jouissaient d'une relative indépendance par rapport aux hommes⁴⁸. Selon l'historienne, « la division sexuelle du travail y était moins prononcée et moins discriminante que dans la ferme capitaliste »⁴⁹. Dans la mesure où la ferme servile était organisée sur la base de l'autosubsistance, il n'y avait pas une dévalorisation des tâches domestiques, celles-ci étant effectuées par les hommes et par les femmes. Selon Federici,

[d]ans le village féodal, aucune séparation sociale n'existait entre la production de biens et la reproduction de la force de travail : tout travail contribuait à la

chacune de ces sociétés. Ainsi, l'anthropologue argentine établit une différence conceptuelle entre le patriarcat de basse intensité et celui de haute intensité. (Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, op. cit.*). De manière similaire, Paredes considère que tant dans les sociétés amérindiennes précolombiennes, que dans la société médiévale européenne il y avait des structures patriarcales, mais la condition sociale des femmes était meilleure dans celle-là que dans celle-ci. Avec la colonisation, se produit un « assemblage de patriarcats » (« *entroncamiento de patriarcados* » en espagnol) qui affecte profondément la condition de femmes colonisées (Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México, El Rebozo, Zapatéandole, Lente flotante, En corticoque's pa largo et Alifem, 2013.). Cette seconde interprétation nous semble plus réaliste et mieux documentée par les recherches historiques que la première, de telle sorte que nous allons nous concentrer sur ces analyses par la suite.

⁴⁸ Cette indépendance de la femme médiévale s'explique par l'existence de deux phénomènes : d'abord, par une économie de subsistance qui accordait à la paysannerie une propriété foncière communale donnant lieu à une agriculture collective, que l'on connaît sous le nom de « terres communales ». Grâce à ces terres les femmes avaient accès aux fruits de leur travail sans dépendre de leurs maris. Le deuxième élément qui explique l'indépendance des femmes consiste dans la maîtrise que celles-ci exerçaient sur leurs corps, notamment grâce au contrôle qu'elles avaient sur leur fonction reproductive. Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive, op. cit.*, p. 46, 59, 82, 138-139.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

subsistance de la famille. Les femmes travaillaient dans les champs, en plus d'élever les enfants, de faire la cuisine, de laver, de filer, et de tenir un jardin de simples : leurs activités domestiques n'étaient pas dévalorisées et n'impliquaient pas des rapports différents de ceux des hommes⁵⁰.

La Conquête de l'Amérique et l'exploitation des ressources naturelles des terres non-européennes et de leurs populations autochtones qui s'en est suivie, mettent fin à l'économie de subsistance propre au féodalisme et donne lieu à une énorme « expropriation terrienne »⁵¹ qui contribue à la paupérisation de la paysannerie européenne. À sa place une économie monétaire est introduite, basée sur l'accumulation de richesses monétaires. Une telle transformation bouleverse tous les niveaux de l'ordre social dans l'espace européen et, par le biais de la colonisation, dans le monde entier. Afin de rendre possible ladite « accumulation primitive », une division radicale entre le domaine de la reproduction de la vie et celui de la production des biens est introduite. La séparation entre les deux sphères a été effectuée au travers des mécanismes hétérogènes qui produisent l'avalissement des femmes et deviennent un moyen de contrôle de l'État et des employeurs sur le travail des femmes. Parmi ces mécanismes se trouvent la promulgation des lois qui autorisaient le viol de femmes des classes populaires, la privatisation ou « enclosures » de terres communales et l'interdiction des réunions des femmes fondées sur l'imaginaire du *sabbat* comme moment d'adoration féminine du diable conduisant à la justification de la chasse aux sorcières.

Cette division qui implique en même temps l'avalissement des femmes a permis, tout d'abord, d'exercer un contrôle sur la fonction reproductive de femmes pour ainsi augmenter l'armée de réserve et avoir de la main d'œuvre bon marché. Ensuite, en faisant de la sphère de la production de biens la seule reconnue en tant que travail digne de salaire, le capitaliste parvenait à avoir un taux de profit plus élevé, car il ne devait pas payer le travail effectué par les femmes pour la reproduction de la force du travail⁵². Enfin, cette division basée sur le genre a contribué à introduire un clivage au sein de la classe prolétaire européenne, tout comme elle le ferait au sein des colonisés, car on fera croire au travailleur homme qu'il est du moins propriétaire d'une chose : sa femme⁵³. Selon Federici,

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Ce terme est de Federici. *Ibid.*, p. 128.

⁵² *Ibid.*, p. 148.

⁵³ Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit., p. 69.

Aussitôt que la terre fut privatisée et que les rapports monétaires commencèrent à dominer la vie économique, elles [*les femmes*] eurent plus de difficultés que les hommes à subvenir à leurs besoins, étant progressivement confinées au travail reproductif, au moment même où ce travail était complètement dévalorisé⁵⁴.

La séparation entre production et reproduction qui a eu lieu en Europe sera exportée à travers la colonisation aux Amériques. Elle a constitué une stratégie efficace du pouvoir colonial. Dans les termes de Federici, « tout changea avec l'arrivée des Espagnols, qui apportèrent avec eux des conceptions misogynes et restructurèrent le pouvoir économique et politique en y favorisant les hommes »⁵⁵. Lors de la transition vers le capitalisme, une continuité s'établit « entre l'assujettissement des populations du Nouveau Monde et celui des populations en Europe, en particulier des femmes »⁵⁶. À partir de ce moment, divers mécanismes convergent vers la destruction de l'indépendance relative des femmes européennes, ainsi que de celles qui habitaient les territoires colonisés⁵⁷. Ce processus a engendré la séparation du *travail reproductif* du *travail productif* ayant découlé de deux séries d'opérations distinctes, bien qu'étroitement liées⁵⁸. D'abord, il y a eu une série d'opérations sur l'espace, par lesquelles le domaine du foyer a été forgé en tant qu'espace privé et féminin ; ensuite, il y a une deuxième série d'opérations sur et contre les corps des femmes.

L'assemblage des patriarcats et la colonisation de la sphère domestique

La conquête et la colonisation de l'Amérique introduisent aussi une mutation de la structure patriarcale qui existait dans les sociétés américaines avant l'intrusion coloniale⁵⁹. Certes, dans les sociétés précoloniales il y avait de relations patriarcales, car

⁵⁴ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 148.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 402.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 380.

⁵⁷ Toutefois, cette convergence ne doit pas nous conduire à penser que l'exploitation des femmes provenant du Sud global et du Nord global s'effectue de la même manière ou qu'elles poursuivent exactement les mêmes buts. Alors que les femmes provenant du Nord global sont assujetties, au pouvoir des hommes et à celui du capital, les femmes provenant du Sud Global le sont au pouvoir des hommes, au pouvoir du capital et au pouvoir que le Nord exerce sur le Sud. Il ne s'agit pas des formes de dominations qui se superposent l'une à l'autre, elles sont construites de manière simultanée et inséparable. À cet égard les analyses de Lugones sur l'intersectionnalité sont intéressantes : María LUGONES, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, op. cit.

⁵⁸ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit. ; Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit. ; Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, op. cit.

⁵⁹ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 111 et suiv. ; Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, op. cit., p. 71 et suiv. ; Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 400 et suiv.

la masculinité était dotée d'un plus grand prestige que la féminité. Toutefois, les femmes y étaient en position de pouvoir et les tâches qu'elles développées étaient reconnues comme « complémentaires dans leur contribution à la famille et à la société »⁶⁰. Alors qu'aux hommes correspondaient les tâches liées au déplacement comme la chasse, la guerre ou les négociations avec d'autres peuples⁶¹, les femmes étaient en charge des travaux attachés au lieu comme l'agriculture, la préparation des aliments ou le tissage⁶². En d'autres termes, la masculinité et la féminité dans les sociétés préinvasion - ou pour employer le terme de Segato du « monde-villageois »⁶³ – étaient conçus sous la forme de la dualité⁶⁴, donnant lieu à un « patriarcat de basse intensité »⁶⁵. Avec l'irruption coloniale, le rapport dual est remplacé par le dualisme avec sa logique binaire. Désormais s'installe un « patriarcat de haute intensité ».

Malgré les divergences entre ces deux formes de patriarcat, l'infériorisation de tout ce qui est identifié au féminin les relie. Ce point en commun a joué un rôle central dans la capture coloniale des peuples non-européens⁶⁶. Les structures patriarcales existantes dans les sociétés précolombiennes ont profité à la « stratégie délibérée des autorités [coloniales] pour répandre la terreur, annihiler les résistances, réduire au silence des communautés entières et dresser les gens les uns contre les autres »⁶⁷. Cette stratégie a

⁶⁰ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 401.

⁶¹ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 115.

⁶² Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 402.

⁶³ Par « monde-villageois » (« *mundo-aldea* en espagnol) Segato désigne les rapports sociaux qui existaient avant l'invasion coloniale dans les sociétés américaine. Ce qui caractérise ces sociétés n'est pas l'absence de hiérarchie entre les genres, laquelle existait au sein de celles-ci, mais une organisation communautaire et collectiviste de la vie où les différents rôles assignés à la masculinité et à la féminité sont conçus comme étant complémentaires. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 110.

⁶⁴ Selon les féministes décoloniales et anticoloniales, dans le monde-villageois il y avait une plus grande porosité entre les genres, ce qui rendait possible une circulation entre leurs rôles. *Ibid.*, p. 112 ; Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, op. cit., p. 71. « L'invasion européenne a bouleversé ce code masculin-féminin inscrit dans la création du social, mais il ne parviendra à l'éteindre complètement » Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 55.

⁶⁵ Nous empruntons ce terme à Segato. Rita SEGATO, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit. ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit.

⁶⁶ Chez le théologien de la libération et de l'écologie, L. Boff, nous trouvons également la thèse selon laquelle le patriarcat commence avec le néolithique produisant une irruption dans les rapports symbiotiques avec le reste de la Nature et instaurant une relation de domination avec celle-ci. Voir à cet égard : Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, op. cit., p. 67. L'intérêt des lectures décoloniales de Segato ou Paredes, ainsi que des théories des historiennes féministes autonomistes comme Federici se trouve dans la manière dont elles montrent le clivage produit par la colonisation et le capitalisme. Certes, le patriarcat est plus ancien que la colonisation moderne, mais la modernité a introduit une transformation radicale au sein même de cette structure de pouvoir.

⁶⁷ Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 382 ; Oyèrónké OYÈWÚMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit., chap. IV.

consisté à l'élection des hommes amérindiens comme interlocuteurs privilégiés des colonisateurs⁶⁸. Ce faisant, selon Segato, les hommes racisés ont été à la fois émasculés par le pouvoir colonial (car leur assujettissement au colonisateur « leur montre la relativité de leur position masculine »⁶⁹) et catapultés dans leur position de pouvoir à l'intérieur de leur communauté (car leur rôle de négociateurs avec les colonisateurs « leur donne accès privilégié aux ressources et aux connaissances sur le monde du pouvoir »⁷⁰). Ce processus est intrinsèquement violent, « puisqu'il opprime ici et responsabilise dans le village, obligeant à l'homme racisé à reproduire et à montrer la capacité de contrôle inhérente à la position de sujet masculin dans le seul monde désormais possible, pour restituer la virilité endommagée sur le front extérieur »⁷¹. Au XVI^{ème} siècle, l'affirmation de la virilité des chefs amérindiens s'est effectuée à travers l'interdiction faite aux femmes de l'usage de la terre et de l'eau⁷², c'est-à-dire à travers la précarisation des conditions de vie des femmes amérindiennes. À juste titre, J. Paredes parle d'un d'un « *entroncamiento de patriarcados* » (« assemblage de patriarcats » en français)⁷³ où le patriarcat constitue le maillon qui a rendu possible la coopération même des colonisés dans l'entreprise coloniale⁷⁴.

Désormais, les tâches des femmes sont dévalorisées, jugées comme non-productives et identifiées à la sphère privée non-politique. Inversement, les tâches masculines sont survalorisées, car jugées comme les seules productives et identifiées à la sphère publique. Lisons l'anthropologue argentine :

L'homme avec minuscule, avec ses devoirs et son espace particuliers au sein du monde tribal, devient l'Homme avec majuscule, synonyme et paradigme de l'Humanité, de la sphère publique coloniale-moderne. [...] À partir de cette mutation historique de la structure de genre, en même temps que le sujet masculin devient modèle de l'humain et sujet d'énonciation paradigmatique de la sphère publique, c'est-à-dire de tout ce qui est doté d'un sens politique [*politicidad*], d'intérêt général et de valeur universelle, l'espace des femmes, tout ce qui est lié à la scène domestique,

⁶⁸ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 115 ; Arlette GAUTIER, « Mujeres y colonialismo », dans *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La esfera de los libros, 2005 ; Oyèrónké OYEWÚMÍ, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit., chap. IV.

⁶⁹ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 116.

⁷⁰ Notre traduction. *Ibid.*, p. 115.

⁷¹ Notre traduction. *Ibid.*, p. 116.

⁷² Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit., p. 402. Pour voir une généalogie détaillée de la manière dont l'appareil colonial a produit l'exclusion des femmes dans les sociétés africaines, notamment chez les Yoruba de Nigéria, voir Oyèrónké OYEWUMI, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, op. cit., chap. 4.

⁷³ Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, op. cit., p. 71 et suiv.

⁷⁴ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 115.

est vidé de son sens politique [*politicidad*] et des liens corporatifs dont celle-ci jouissait au sein de la vie communale devenant la marge et le reste de la politique⁷⁵.

La république : forme du politique patriarcal et terricide

R. Gutiérrez Aguilar élargit la généalogie des mécanismes de colonisation de la sphère domestique en mettant en lumière que la division binaire entre l'espace privé et l'espace public est à la base de la « séparation, typiquement capitaliste, entre économie et politique »⁷⁶. Pour ce faire, Gutiérrez établit un dialogue avec la théorie politique d'Arendt, ce qui lui permet de montrer la double origine d'une telle scission : **1)** une origine historique ; et **2)** une origine conceptuelle. Par rapport à l'origine historique, Gutiérrez propose l'indépendance états-unienne et la création conséquente de la république comme nouvelle forme de gouvernement⁷⁷. Par rapport à l'origine conceptuelle, la conception arendtienne de la politique constitue une des origines proches qui contribuent à la reproduction d'une telle scission. Examinons ces deux arguments.

Les origines historiques de la division privée-public

Selon Arendt, la Guerre d'Indépendance des États Unis a créé « un lieu spécifique pour la production de la décision collective sur des sujets généraux »⁷⁸ donnant lieu à une nouvelle forme de gouvernement, la république⁷⁹. D'après la philosophe allemande, la création d'un tel espace du politique a été possible grâce à la « modification préalable de la "texture sociale" héritée » (c'est-à-dire la transformation des inégalités matérielles), notamment à travers l'acquisition des terres par les colons européens⁸⁰. Ainsi, les « révolutionnaires indépendantistes » ont pu, selon Arendt, se

concentrer sur les aspects éminemment politiques de la révolution, bornant leur attention et dirigeant la discussion à la construction d'une structure de gouvernement qui [...] garantisse la possibilité et la capacité – du moins de quelques-uns – de participer dans la production de la décision sur les affaires publiques⁸¹.

⁷⁵ Notre traduction. *Ibid.*, p. 20.

⁷⁶ María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., p. 133.

⁷⁷ Cette idée est partagée avec Segato qui centre ses analyses dans la formation des républiques latino-américaines au XIX^{ème} siècle suite à leur indépendance. Voir, par exemple, Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 103 et suiv.

⁷⁸ María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., p. 133.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁸⁰ Notre traduction. *Ibid.*

⁸¹ Notre traduction. *Ibid.*, p. 131.

La sphère dite privée est exclue de la compréhension républicaine, voire libérale de la politique. Par « privée », il n'y faut pas entendre exclusivement la sphère domestique où une partie importante de la reproduction matérielle de la vie sociale a lieu. Dans le contexte républicain auquel Arendt fait référence, ce terme désigne principalement « la sphère générale du marché, c'est-à-dire le terrain des "business", des transactions et des interactions mercantiles de tout genre, orientées à la production et l'accumulation du capital »⁸². Ainsi, la fondation de la république états-unienne constitue une des origines historiques de la séparation public-privé fonctionnelle du capitalisme.

Dans la même veine que Gutiérrez Aguilar, mais en se focalisant sur l'histoire des républiques latino-américaines, Segato soutient que le clivage public-privé « est en lien avec la constitution des États républicains dont le fondement est fortement axé sur le patrimoine, voire construit afin que les élites puissent administrer et décider du destin des ressources de la nation »⁸³. En conséquence, la fondation de ces États n'introduit pas une véritable nouveauté ou une rupture par rapport à la logique coloniale, mais elle ne fait que reproduire la même logique binaire cette fois-ci effectuée par les ex-colonisés eux-mêmes, contre leur propre gens et territoires⁸⁴.

En d'autres termes, la république est une politique en « clé masculine » non pas tant dans le sens que les hommes soient majoritairement les leaders politiques (car il y aussi des femmes qui ont occupé ces charges bien que de manière minoritaire), mais dans le sens que la vie est administrée comme si elle était un objet extérieur à celui qui l'administre et comme si elle était un simple moyen pour accroître le capital d'un groupe privilégié. La république est une politique en « clé masculine », car cette forme institutionnelle reproduit l'idée d'un gouvernement à distance, encourage la formation d'institutions bureaucratiques et s'inscrit dans le projet historique de l'accumulation de choses où la notion de bonne vie ou de bonheur devient un concept privé⁸⁵ et borné à l'appropriation individuelle des biens matériels.

La notion arendtienne du politique : une des origines de la division privé-public

L'acceptation de la compréhension exclusive du politique, ainsi que sa mise en valeur par le texte arendtien contribue, dès la sphère discursive, à l'approfondissement du geste

⁸² Notre traduction. *Ibid.*, p. 134.

⁸³ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 103.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁵ Pensons, par exemple, à la théorie de la justice de Rawls.

moderne qui sépare la dimension privée de la dimension publique. Ce faisant, cette notion contribue à occulter l'importance sociale de la sphère privée, ne serait-ce que de manière inavouée. Selon Gutiérrez, la définition du politique de la philosophe allemande, reproduit et accorde une valeur normative à la manière libérale, voire républicaine, de pratiquer et concevoir le politique.

Selon Gutiérrez Aguilar, deux éléments de la compréhension du politique arendtien posent problème. Tout d'abord, la définition d'Arendt du politique comme « lieu spécifique pour la production de la décision collective sur des affaires générales »⁸⁶ auquel les membres d'une communauté accèdent une fois que leurs besoins matériels ont été satisfaits. Ensuite, l'idée selon laquelle l'espace public doit limiter son intervention au sein de la sphère privée afin de rendre possible l'épanouissement de cette sphère⁸⁷. Pour Gutiérrez Aguilar, ces idées contribuent à la séparation « de manière drastique des processus quotidiens associés à la reproduction matérielle de la vie sociale »⁸⁸. Ce qu'Arendt loue de ladite « révolution » états-unienne comme étant véritablement politique, à savoir la création d'un espace de participation pour prendre de décisions sur les affaires publiques séparé de la sphère privée, est jugé par Gutiérrez Aguilar comme vecteur d'injustice et mécanisme d'occultation d'une des scènes où la violence est perpétrée⁸⁹.

En réalité, le problème de la théorie arendtienne de la politique, selon Gutiérrez Aguilar, est son acceptation acritique des distinctions public-privé, politique-social et politique-économie. Pour Gutiérrez, ces distinctions typiquement libérales occultent

les questions liées à l'accumulation de capital, ainsi que la concurrence parmi différents secteurs du capital et, surtout, l'antagonisme entre ceux qui produisent le capital à travers leur travail et ceux qui en profitent en l'administrant et en cherchant son élargissement continu⁹⁰.

Ce voilement contribue à la naturalisation de l'organisation capitaliste de la société. La sphère publique implique un paradoxe, car en même temps qu'elle est la seule reconnue comme étant productive, voire économique, car médiée par le salaire, l'économie ne doit pas être l'objet d'un contrôle politique. Ainsi, la sphère publique, dont la forme politique aboutie est la république, se retire doublement de la sphère sociale vitale pour la société,

⁸⁶ Notre traduction. María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., p. 133.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁸⁸ Notre traduction. *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 142 et suiv.

⁹⁰ Notre traduction. *Ibid.*, p. 138.

à savoir de la sphère de la reproduction de la vie et de la sphère dite « économique » de la production. De même, la tradition socialiste a reproduit la séparation politique-économie, en laissant de côté les questions relatives à la construction de structures de participation politique. La proposition de Gutiérrez face aux traditions libérale et socialiste est de partir de la sphère que Hegel appelait « sociale-naturelle » située à l'interstice du domaine civil (où les échanges mercantiles ont lieu dans les sociétés capitalistes qu'il décrit) et du politique (où les membres d'une société prennent les décisions générales sur des sujets qui sont de l'intérêt de tous, car ils affectent à tout le monde)⁹¹. Cette sphère est celle de la reproduction de la vie et donne lieu à une politique en clé féminine. Nous y reviendrons.

8.2.2. Dépatriarcaliser l'économie et la politique

Pour les féminismes du Sud ancré, la transformation de nos sociétés patriarcales doit partir de la sphère de la reproduction (ou sphère domestique) *historiquement* assignée aux femmes⁹². La raison en est que, comme l'explique Segato, la division sociale du travail basée sur le genre n'a pas seulement opéré à la manière d'un vecteur de domination. C'est plutôt l'accumulation de l'expérience des femmes tout au long de leur histoire qui a rendu possible le développement de « technologies de sociabilité » spécifiques, ainsi que des « styles de négociation, de représentation et de gestion »⁹³ non patriarcales. Insistons sur le fait que, pour les féministes du Sud ancré, le terme « féminin » ne désigne pas une essence qui appartient exclusivement aux femmes. L'appel à construire de sociétés dont le pilier est une logique féminine ne doit pas être compris de manière essentialiste comme s'il s'agissait de construire des communautés où les femmes prédominent sur les hommes. Cela signifierait de maintenir la logique de domination patriarcale. Il s'agit en réalité d'un appel à changer de perspective⁹⁴, à construire la société à partir d'une « conception différente de la vie qui, au lieu d'être fondée sur la domination et les hiérarchies, est basée sur le tissu relationnel de la vie »⁹⁵. Or, la construction d'une telle perspective ne demande pas une création à partir de rien, elle existe dans l'histoire de toutes les sociétés et elle est

⁹¹ *Ibid.*, p. 69.

⁹² Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 44.

⁹³ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 25.

⁹⁴ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit.

⁹⁵ Notre traduction. Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 32.

encore présente dans la plupart des communautés damnées par le colonialisme qui sont parvenues pour autant à réinventer leurs modes de vie.

Le terme « féminin » désigne, donc, une *rôle social* construit durant la longue histoire de l'humanité et qui a été effectué la plupart du temps par les femmes. Ce rôle consiste à produire et reproduire la vie non seulement biologiquement, mais aussi à travers l'activité nourricière⁹⁶ vitale pour toute société. Le terme « nourriture » doit être ici compris *à la lettre*, car ce sont les femmes qui effectuent aujourd'hui dans les communautés rurales du Sud le travail de conservation de la variété biologique des semences, ainsi que les savoirs nécessaires pour leur culture et, donc, pour leur reproduction. Cette tâche qui a été bien si bien mis en lumière par R. Segato, V. Shiva, Maria Mies, entre autres intellectuelles féministes, fait partie de l'histoire de longue durée de l'humanité. En effet, l'anthropologie des années 70 a bien documenté le rôle des femmes dans la préservation des communautés humaines développant un rôle central dans l'alimentation de leurs communautés. À l'encontre du « mythe de l'homme chasseur » selon lequel les sociétés du néolithique et celles qui les ont précédées auraient survécu grâce au travail de chasse développé par les hommes, plusieurs anthropologues ont mis en évidence que la principale source d'alimentation de ces sociétés provenait du travail de collecte des fruits et de l'agriculture lequel était développé par les femmes. E. Fisher a même démontré que la révolution agricole du néolithique a été possible grâce aux technologies de cueillette et de préservation d'aliments qui étaient dans les mains des femmes, notamment l'invention de paniers de feuilles ou de pots⁹⁷.

En résumé, pour les féministes du Sud ancré le trait caractéristique du féminin en tant que fonction sociale est la préservation et la régénération de la vie, ce qui est accompli grâce à l'établissement de liens entre tous les êtres peuplant le cosmos⁹⁸. C'est à partir de là qu'il faut repenser l'économie, la politique et en général toute la manière d'organiser le social aujourd'hui. La puissance politique de ces théories se trouve dans leur caractère non-utopique, mais matérialiste. En effet, la construction de sociétés en clé féminine est possible, car cette logique s'est construite dans l'histoire de l'humanité. En conséquence,

⁹⁶ Shiva emploie le terme « *sustenance* » en anglais. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 41.

⁹⁷ Pour un excellent résumé de cette littérature, voir Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit., p. 53 et suiv. Je remercie chaleureusement à R. Segato de m'avoir indiqué et expliqué l'importance de ces études anthropologiques dans la formulation des pensées féministes du Sud global et notamment l'influence que celles-ci ont eues chez elles dans l'élaboration de son concept « politique en clé féminine ».

⁹⁸ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 83-85.

il est aujourd'hui urgent de cartographier ces techniques, car elles sont en mesure de « sauver la vie de l'espèce et du planète »⁹⁹.

Dans les termes de Shiva :

Le drame de la violence et de la fragmentation ne peut être soutenu et la récupération du principe féminin devient ainsi indispensable pour libérer non seulement les femmes et la nature, mais aussi les catégories réductionnistes patriarcales qui donnent lieu au mal développement¹⁰⁰.

Ainsi, Shiva propose un retour à une économie ancrée dans la Terre grâce à une *oikonomia*¹⁰¹. Dans une veine similaire, R. Segato et R. Gutiérrez insistent sur l'importance de la construction d'une *politique en clé féminine*¹⁰², dont Segato affirme en outre qu'elle doit être basée sur *l'oikonomia*¹⁰³. M. Mies et V. Bennholdt-Thomsen appellent de leurs vœux l'élargissement des principes développés par les communautés paysannes du Sud ancré en proposant une *économie de la subsistance*¹⁰⁴. La leader afro-colombienne Francia Márquez, quant à elle, rappelle que la lutte de sa communauté pour la défense de son territoire contre les projets extractivistes est celle de la défense de la *casa grande* (« grande maison), c'est-à-dire de la Terre. Enfin, S. Federici voit dans la *politique des communs* une alternative à l'économie meurtrière patriarcale qui est le capitalisme.

8.2.3. Conclusion intermédiaire : Relier l'économie à la terre

En résumé, avec l'avènement du colonialisme moderne, le patriarcat de basse intensité caractérisé par des rapports hiérarchiques est substitué par un patriarcat de haute intensité où la logique englobante et binaire (et pas seulement hiérarchique) devient la norme. La damnation de la sphère domestique du domaine public, son infériorisation et sa chosification rendent possible l'exploitation illimitée des femmes et de la nature au profit des branches commerciales et industrielles. Cette opération du pouvoir qui date d'il y a cinq siècles et qui n'a pas cessé de se répéter à l'heure actuelle (quoiqu'avec des

⁹⁹ Notre traduction. *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁰ Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 44.

¹⁰¹ Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit. ; Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit. ; Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, op. cit.

¹⁰² Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 26 ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., chap. 3.

¹⁰³ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁴ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, María MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit.

nouveaux moyens qui intensifient la violence jusqu'à l'amener au paroxysme¹⁰⁵) est à la base de l'identification meurtrière entre économie et accumulation de capital. Elle est aussi à la base de l'occultation de la véritable fin de l'économie et du politique : la régénération de la vie et la satisfaction des besoins humains et non humains. La généalogie de la séparation privé-public met en évidence la manière dont la modernité a produit une double capture : de la politique par la sphère publique et de l'*oikonomia* par l'économie. Ces opérations entretiennent un lien avec le processus de détachement progressif de l'économie politique de l'*œconomie* de la nature¹⁰⁶ ou des lois naturelles. Cela inclut la séparation progressive de l'économie et la politique. Une fois que la dimension politico-économique de l'espace domestique a été occulté, celui-ci acquiert une fragilité singulière. En effet, le voilement de l'importance sociale des tâches qui y sont effectuées, ainsi que leur dénigrement l'expose à la violence arbitraire. Son exploitation illimitée est désormais devenue possible.

Pourtant, la colonisation des peuples non-européens n'a pas été entièrement aboutie. Bien au contraire, maintes pratiques quotidiennes n'ont pas pu être capturées au cours de cette entreprise. Les femmes ont joué un rôle central dans un tel processus de re-existence. En effet, elles sont en effet parvenues à donner lieu à un projet historique d'ancrage dans la terre, recréant en cela des espaces d'existence non-coloniale ; projet alternatif à l'exploitation aliénante capitaliste. Tout l'enjeu des féminismes du Sud consiste à trouver, dans l'histoire de la sphère domestique, des alternatives au binarisme *public-privé* et *production-reproduction* qui est basé sur le clivage *Homme-femme* et *Humain-nature*. Il s'agit d'un projet qui vise à réinscrire dans le champ du visible¹⁰⁷, du possible et du

¹⁰⁵ Pour une analyse des transformations de la façon dont le capitalisme et le néocolonialisme ont connu des mutations tout en gardant leur matrice raciale et patriarcale, notamment durant le XX^{ème} siècle, voir les analyses de Segato sur les nouvelles formes de guerre contre les corps des femmes, l'émergence de structures paraétatiques et le développement d'économies illégales qui communiquent avec les économies légales : Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., chap. 2. Pour une analyse généalogique du discours du développement et de son rapport avec le passage d'une économie coloniale à une économie/politique impérialiste, ainsi que de la manière dont le développement a introduit de nouvelles formes de domination des femmes et de la nature, voir Arturo ESCOBAR, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, op. cit., chap. V ; Wolfgang SACHS (éd.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, op. cit. ; Ashish KOTHARI, Ariel SALLEH, Arturo ESCOBAR, et al. (éds.), *Pluriverse: A Post-development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019.

¹⁰⁶ Margaret SCHABAS, Neil DE MARCHI, « Introduction to Oeconomies in the Age of Newton », dans *Oeconomies in the Age of Newton*, op. cit.

¹⁰⁷ Ce projet rejoint en cela la proposition de la sociologie des absences et des émergences de l'auteur portugais Boaventura de Sousa Santos. À cet égard, voir Boaventura de Sousa SANTOS, « La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes », dans *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*, 1. ed, Buenos Aires, CLACSO, coll. « Colección Edición y distribución cooperativa », 2006 ; Boaventura de Sousa SANTOS, *Una*

désirable la construction de rapports sociaux basée sur la régénération de la vie¹⁰⁸, l'interdépendance radicale, le soin et la réciprocité. Voilà pourquoi dans la formulation de leur notion du politique elles s'inspirent de la manière dont certaines communautés du Sud pratiquent et comprennent l'économie. Nous allons dorénavant examiner les principes qui sont à la base de ces économies.

8.3. L'économie vue de la perspective des communautés rurales du Sud ancré

Nous commencerons d'abord par une parenthèse méthodologique. On ne peut comprendre pleinement la teneur de la proposition féministe concernant l'économie politique de la terre que si l'on prend en considération les théories dans lesquelles ces féminismes eux-mêmes puisent. Nous pensons, bien entendu, aux théories des communautés rurales du Sud ancré (par lesquelles nous entendons les communautés paysannes, amérindiennes et des afro-descendantes) qui à travers une théorisation de leurs propres pratiques historiques sont parvenues à formuler une économie de la terre habitée. Qui donc souhaite pleinement appréhender la proposition de l'économie féministe doit discuter ces pensées. Bien entendu nous ne pourrions pas discuter en profondeur l'ensemble des théories proposées au sein des communautés rurales. Nous nous bornerons donc ici à la discussion de quelques propositions exemplaires de ces pensées, telles que celles formulées par Carlos Mariátegui qui influence la pensée de Segato ou les chroniques de l'Inca Waman Puma qui influencent la pensée de Rivera Cusicanqui. La raison de ce choix est, d'une part, que les théories féministes analysées ici se réfèrent explicitement à ces travaux. Mais nous avons décidé, d'autre part, d'inclure également l'exemple des communautés Misak et Nasa, deux peuples amérindiens situés dans le département du Cauca en Colombie, ainsi que les conceptualisations élaborées par une hétérogénéité d'auteurs dont le point commun est leur engagement avec les pensées de la terre. Nous pensons notamment aux chercheurs du PRATEC en Bolivie et Pérou, une institution qui encourage les pratiques paysannes des communautés de ces nations, aux réflexions des intellectuels amérindiens Simón Yampara, sociologue Aymara, ou Glenn Coulthard, politologue Yellowknife ; aux anthropologues S. Gudeman, A. Rivera et A. Escobar ou encore au sociologue O. Fals Borda.

epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social, México D.F., CLACSO, 2009, chap. 3.

¹⁰⁸ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 25.

8.3.1. Liminaire méthodologique : pourquoi est-il nécessaire de comprendre préalablement les pensées de la Terre du Sud ancré ?

Même si les pensées de ces intellectuels et des communautés Misak et Nasa n'ont pas été discutées explicitement par les féministes, elles peuvent néanmoins servir d'exemple à la compréhension de ce à quoi peut ressembler une économie de la terre. Il ne faut pas oublier que ces pensées-là ne se plient guère au registre et conventions de la pensée scientifique occidentale moderne. Elles forment au contraire un registre épistémique autonome. Bien entendu, il ne s'agit aucunement d'affirmer que toutes les pensées du Sud ancré se valent, loin de-là. Le problème ne se situe pas du côté de ces pensées, mais bien plutôt du registre épistémique auquel nous sommes soumises. Le danger réside dans leur homogénéisation (voire leur simplification) et dans la simple identification aux concepts modernes, ce qui effacerait leur altérité. Afin de parer à ce danger épistémologique majeur, nous avons réalisé un travail de terrain chez les Misak. Le but de ce travail n'était pas de traduire la pensée amérindienne en de « vrais » concepts économiques, mais au contraire de comprendre la signification des concepts physiocratiques grâce et à travers l'enseignement de cette communauté.

Une dernière précision doit être effectuée : nous allons analyser la *forme* de ces économies. Cela veut dire que, afin de clarifier leur spécificité au niveau conceptuel, nous devons employer – comme l'a fait Marx dans son analyse du mode de production capitaliste – « la force d'abstraction »¹⁰⁹ pour y dévoiler leur singularité dans toute leur pureté. Nous devons, en conséquence, laisser de côté, les rapports et les influences de l'économie capitaliste au sein de ces sociétés. Il est, toutefois, pour nous, évident que « dans la réalité, les choses ne se passent de manière pure »¹¹⁰. Au contraire, l'une des tactiques qui a permis à ces communautés de maintenir en vie leur traditions consiste à apprendre à faire avec des logiques économiques étrangères sans pour autant se laisser capturer, à « bricoler » dirait M. Certeau¹¹¹. Il s'agit, dans les termes de Segato, de sociétés amphibies. Ainsi, nous partons de la prémisse suivante : à la différence de l'économie bourgeoise dont la « forme économique cellulaire »¹¹² est la « forme-marchandise », pour les économies rurales du Sud ancré c'est la Terre. En d'autres termes, notre analyse n'a pas de prétentions ontologiques, mais conceptuelles. À la

¹⁰⁹ Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 4.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹¹¹ Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Nouvelle éd, Paris, Gallimard, coll. Michel de Certeau; 1, 2010.

¹¹² Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 4.

différence des auteurs qui s'inscrivent dans le tournant ontologique¹¹³, nous considérons que les économies des sociétés rurales ne découlent pas d'une ontologie-autre, mais – à la suite de Segato – d'un *projet historique* en sécession avec le projet historique capitaliste. Avant de discuter en détail la proposition spécifique des féministes du Sud ancré, nous allons donc dorénavant esquisser la compréhension de l'économie des communautés rurales du Sud ancré, en partant de l'éclaircissement de leur notion « Terre ».

8.3.2. La terre, élément constitutif de l'identité sociale

“Primero fue la tierra y junto con ella estaba el agua”
Cosmovisión Misak¹¹⁴

« El hombre es tierra que anda »
Atahualpa Yupanqui¹¹⁵

L'un des éléments qui caractérise les modes de vie de certains groupes ruraux du Sud ancré est leur rapport singulier à la Terre. La notion de Terre pour ces communautés ne se borne pas au simple sol, mais renvoie au cosmos dans son entièreté. La Terre « fonctionne à la manière d'un cadre ontologique pour comprendre les relations sociales »¹¹⁶, lesquelles impliquent les humains et les non humains. D'après le politologue Yellowknife Glenn Coulthard, la Terre a trois fonctions ou significations pour les communautés amérindiennes. Tout d'abord, elle est comprise à la manière d'une

¹¹³ Nous pensons aux travaux excellents, mais néanmoins problématiques d'E. Viveiros de Castro, M. Blaser et M. de la Cadena. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses univ. de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009, trad. de Oira BONILLA ; Mario BLASER, « Political Ontology: Cultural Studies without “cultures”? », *Cultural Studies*, vol. 23, n° 5-6, 2009 ; Marisol de la CADENA, *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Duke University Press, coll. « The Lewis Henry Morgan lectures » 2011, 2015 ; Marisol de la CADENA, Mario BLASER (éds.), *A world of many worlds*, Durham, Duke University Press, 2018. Malgré le fait qu'A. Escobar utilise lui aussi la notion d'ontologie politique, la manière dont il développe ses analyses le différencie des auteurs que nous venons de citer. En effet, « A l'instar de [*de l'ontological turn, Escobar*] considère que les sociétés humaines construisent leur monde à travers des pratiques qui sont traversées par des pré-compréhensions de ce qu'est le réel de telle sorte que le monde renvoie à une pluralité de mondes. Toutefois, à la différence de ce tournant, Escobar introduit les ontologies dans l'épaisseur de la géohistoire. Escobar commence par situer ces ontologies dans une scène politique concrète, celle d'une extrême violence menée par le grand capital et commise contre l'ensemble du vivant (humains et non-humains) en Amérique latine. [...] Escobar met ainsi en avant le fait que ces ontologies sont marquées par cet événement traumatique qu'est le (néo)colonialisme moderne, la dimension irréductiblement politique de celles-ci et les rapports d'asymétrie qu'elles entretiennent » Lina ÁLVAREZ VILLARREAL, « Compte rendu d'Escobar, Arturo, Sentir-penser avec la terre », *Actuel Marx*, vol. 2, n° 66, 2019, p. 203.

¹¹⁴ « Au début était la terre, et avec elle était l'eau » Notre traduction. Abelino DAGUA HURTADO, Misael ARANDA, Luis Guillermo VASCO, *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, Bogota, CEREC, 1998, p. 19.

¹¹⁵ « L'homme est terre qui marche » Atahualpa Yupanqui.

¹¹⁶ Notre traduction. Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, op. cit., p. 60.

ressource matérielle nécessaire pour leur subsistance. Ensuite, la Terre a une dimension normative sociale, car elle est vue comme « un système de relations et d'obligations *récioproques* qui a la capacité de leur apprendre à mener les pratiques entre les humains, et entre les humains et la nature de manière non-dominante et à l'écart des formes d'exploitation »¹¹⁷. Enfin, la terre est conçue comme constituant une partie essentielle de leur identité.

Pour les communautés amérindiennes de l'Amérique du Sud, la Terre, appelée aussi *Pachamama*, est l'entité vivante qui rend possible la vie de tous les êtres du cosmos et qui les relie. À la suite du *Mouvement amérindien de Jujuy* (Argentine), Gerónimo Alvarez Prado explique une telle conception dans les termes suivants :

Eh bien, nous sommes le soleil, la terre, l'air et l'eau, des éléments qui génèrent la vie. Sans eux, nous n'existons pas. Ces éléments sont ceux qui sont contenus dans un seul mot : Pachamama ! [...] PACHA : c'est le Tout, le temps et l'espace. MAMA : c'est la Mère de la Nature de la planète Terre¹¹⁸.

La Pachamama fait référence au Tout, y compris à l'être humain, dont les composants « sont reliés les uns aux autres de manière complémentaire et réciproque »¹¹⁹.

La Pachamama fait partie de l'identité collective dans un double sens. Tout d'abord, dans le plus matérialiste des sens, le soutien de la vie humaine n'est possible que grâce à l'alimentation que la terre pourvoit et parce que le corps humain est un composé d'éléments naturels. Ensuite, dans un sens symbolique, car les rites à travers lesquels la communauté tisse ses liens sont directement liés à la Terre. En d'autres termes, la Terre a un caractère à la fois matériel et divin. Bien entendu, dans la pratique, les deux sens sont indissociables, car les conceptions religieuses et la manière de concevoir le monde détermine la manière d'organiser les rapports politiques, économiques et culturels.

Ainsi, dans un exercice de remémoration historique et d'ancrage dans la tradition, l'intellectuel péruvien Carlos Mariátegui rappelle que pour le peuple Inca « la vie vient de la terre »¹²⁰. De même, aujourd'hui, pour les peuples amérindiens il est clair que des entrailles de la Terre viennent non seulement les fruits nourriciers, mais également l'être

¹¹⁷ [Notre traduction et souligné par nous, *ndlr*]. *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁸ Notre traduction. Mouvement amérindien de Jujuy cité par Gerónimo ÁLVAREZ PRADO, « ¿Qué es eso de la Pachamama? » [en ligne], *Otramérica*, 2012, URL : <http://otramerica.com/temas/que-es-eso-de-la-pachamama/2235>, consulté le 12 août 2020.

¹¹⁹ Notre traduction. Mouvement amérindien de Jujuy cité par Gerónimo Álvarez prado, « ¿Qué es eso de la Pachamama? ».

¹²⁰ Notre traduction. José Carlos MARIÁTEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 42.

humain en tant qu'être spirituel, social et physique¹²¹. Ce postulat ontologique était à la base de l'organisation sociale Inca, déterminant les travaux publics, les rites et les activités journalières. À la suite de l'historien et anthropologue Luis Valcárcel, l'Amauta explique que l'organisation économique des Incas, notamment le régime de propriété, était déterminée par la conception que ce peuple avait de la terre et par leur ontologie duale :

La terre [...] dans la tradition régnicole est la mère commune. [...] La terre accorde tous les biens. Le culte à la Mama Pacha va de la main avec l'héliolatrie. De même que le soleil n'appartient à quelqu'un en particulier, la planète ne le fait pas non plus. Ces deux concepts allant ensemble dans l'idéologie aborigène, l'agrarianisme est né. Celui-ci est la propriété communautaire sur les champs et la religion universel de l'astre du jour¹²².

La priorité accordée à la terre était à la base de la construction des liens sociaux et donc de la communauté. Précisément, selon l'Amauta, le fait de concevoir la communauté comme émanant de la nature lui confère un caractère singulier. Lisons Mariátegui :

Le communisme moderne diffère du communisme Inca. [...] [L]'un et l'autre communismes sont un produit de différentes expériences humaines. Ils appartiennent à des époques historiques différentes. Ils constituent l'élaboration de civilisations dissimiles. Celle des incas fut une civilisation agrarienne. Celle de Marx et Sorel est une civilisation industrielle. Dans celle-là l'homme se soumettait à la nature. Dans celle-ci, parfois, la nature est soumise à l'homme¹²³.

De manière similaire, S. Rivera Cusicanqui décrit les actions des premiers gouvernements Inca à la manière d'une « *polis* soucieuse [*cuidadora*] du cosmos »¹²⁴.

La référence à la civilisation Inca chez Mariátegui ne doit pas être comprise comme une évocation nostalgique d'un passé oublié. Au contraire, cette évocation fait partie d'un travail théorico-politique qui consiste à situer la pensée dans sa tradition, comme point de départ pour lire le présent et penser le futur. Malgré l'entreprise coloniale qui a œuvré à détruire les systèmes de référence des peuples amérindiens, ceux-ci ont réussi à

¹²¹ *Ibid.* ; Marcos YULE YATACUÉ, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa »*, 1. ed, Toribío, Cauca [Colombia], Cabilido Etnoeducativo Proyecto Nasa, Toribío, 2004 ; Hugo PORTELA GUARÍN, *El arco, el cuerpo y la seña: cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2018.

¹²² Notre traduction. Valcárcel, *Del Ayllu al Imperio*, cité par José Carlos MARIÁTEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*, p. 43.

¹²³ Notre traduction. *Ibid.*, p. 63.

¹²⁴ Notre traduction. Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, *op. cit.*, p. 45. La référence de Rivera Cusicanqui au gouvernement Inca ne doit pas être comprise à la manière d'une lecture qui idéalise la société Inca. En tant qu'intellectuelle matérialiste, Rivera Cusicanqui explique dans le passage que nous venons de citer la manière dont, à partir de la conquête de l'Inca Yupanki s'instaurent des « relations de pouvoir plus verticales et contentieuses et pactes des soumission plus hostiles » *Ibid.*, p. 46.

sauvegarder durant la période coloniale et républicaine, « l'esprit et la matière de leur ancienne civilisation »¹²⁵. En effet, écrit Mariátegui, « [l']amérindien, malgré les lois de cent ans de régime républicain, n'est pas devenu individualiste »¹²⁶. Les différentes manières de réarticuler la communauté d'après et en dépit des régimes économiques imposés, « démontrent la vitalité du communisme amérindien lequel impulse de manière invariable les aborigènes à une variété des formes de coopérations et d'associations »¹²⁷.

Dans la même veine que Mariátegui, mais de manière plus récente, un groupe croissant d'intellectuels et d'activistes ont mis en lumière l'importance de la communauté dans la vie des peuples latino-américains, ses racines ancestrales et la manière dont cette catégorie est mise à jour d'après les besoins historiques. Malgré le caractère dynamique de la catégorie « communauté », un élément demeure inchangé, à savoir la conscience de l'interdépendance radicale entre l'être humain et la Terre, la priorité ontologique de celle-ci par rapport à la société humaine et sa compréhension comme entité vivante¹²⁸. Si nous avons mis l'accent sur les cosmovisions amérindiennes, cette conception de la Terre comme partie constitutive de l'identité d'une communauté se retrouve aussi dans d'autres communautés paysannes et afro-descendantes rurales. Elle existait aussi en Europe, même si on l'a oublié à cause de la colonisation intérieure qu'elle a subie.

En se référant aux communautés afro-brésiliennes rurales, le géographe brésilien Carlos Porto Goçães affirme qu'il est plus adéquat de parler de « territoire » au lieu de « terre ». Selon lui, le territoire « présuppose un espace géographique qui est approprié »¹²⁹. À travers son appropriation sont créées les conditions pour la formation et

¹²⁵ Notre traduction. José Carlos MARIÁTEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 63.

¹²⁶ Notre traduction. *Ibid.* On trouvera une idée similaire chez certains auteurs latino-américains, qui proposent l'alternative du système communal comme une contribution propre aux sociétés amérindiennes. À cet égard voir : Félix PATZI PACO, *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA, 2004 ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit. ; Arturo ESCOBAR, *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, op. cit.

¹²⁷ Notre traduction. José Carlos MARIÁTEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 67. De plus est, selon Mariátegui, l'amérindien réarticule sans cesse les formes de coopération et de solidarité collective, car celles-ci s'érigent en mécanisme de défense et de survie. Il s'agit d'une stratégie de re-existence.

¹²⁸ Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 31.

¹²⁹ Notre traduction. Carlos Porto Goçães, *Da geografia as geografias* (2002) cité par Arturo ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA, 2014, p. 91. Pour le peuple Nasa de la Colombie, « le territoire est un véritable livre *historique* qui maintient en vie la tradition de ceux qui l'habitent. Le territoire comme maison représente et décrit les principes et les pratiques de notre culture. [...]« [L]e territoire est un processus à travers lequel chaque peuple s'approprie et se réapproprie un espace physique. Une telle appropriation n'est pas la même pour tous, elle a lieu au travers des tendances qui sont parfois contradictoires. Il est une élaboration de la pensée humaine

la transformation des identités, mais dans la mesure où le territoire est traversé et transformé par des rapports politiques, sociaux et économiques, l'identité elle-même est dynamique et actualisée selon la géohistoire¹³⁰. Ainsi, par exemple, le *Proceso de Comunidades Negras* (PCN), une organisation militante de Colombie composée de différentes communautés d'afrodescendantes, définit le territoire comme l'« espace collectif, composé par tout l'endroit nécessaire et indispensable où hommes et femmes, jeunes et adultes, créent et recréent leurs vies. [...] C'est un espace de vie où l'on garantit la survie ethnique, historique et culturelle »¹³¹.

L'acte de réciprocité que l'humain doit entretenir avec la terre implique, donc, pour ces communautés, beaucoup plus que la simple conservation matérielle de la communauté. De manière plus profonde, la conservation des semences et leur échange implique et rend possible la conservation des savoirs culturels construits et transmis de génération en génération, donnant lieu à ce que V. Shiva appelle les « polycultures de la pensée »¹³². Voilà pourquoi, pour les communautés rurales du Sud ancré, la protection des rapports qu'elles entretiennent avec la Terre est conçue comme le pilier de leur autonomie politique. Ainsi, ils conçoivent leur autonomie à la manière d'une « souveraineté alimentaire »¹³³, un terme qui dépasse la simple conservation physique.

Pour nous, cette idée est devenue plus claire grâce au séminaire sur les semences dictées dans l'Université Misak au début de l'année 2019. Dans une de ses séances, le professeur Misak et agro-écologue James Montano, a expliqué que la question des semences est une urgence du premier ordre pour la communauté Misak, car « ce qui traverse nos tripes est ce qui nous maintient en vie »¹³⁴. Par-là, J. Montano voulait dire que la question des semences et de l'agriculture ne peut pas être réduite à la simple survie biologique. De manière plus profonde, la préservation de semences implique un système

ou d'un peuple qui définit sa relation avec un territoire, son fondement étant la culture et le paysage physique. Le territoire est une interprétation sociale de la signification et de l'utilité sociale d'un espace » Notre traduction. Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kuxpxi'zenxi: nasa üsa's txi'pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa », op. cit., p. 122.*

¹³⁰ Carlos Porto Gonçalves, *Da geografía as geografías* (2002) cité par Arturo ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, op. cit., p. 91.

¹³¹ Notre traduction. *Proceso de Comunidades Negras*, 2007, cité par *Ibid.*, p. 88.

¹³² Vandana SHIVA, « Monocultures of the Mind », *Trumpeter*, op. cit.

¹³³ Laura GUTIÉRREZ ESCOBAR, « Food Sovereignty », dans Ashish KOTHARI, Ariel SALLEH, Arturo ESCOBAR, et al. (éds.), *Pluriverse: a post-development dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019.

¹³⁴ James MONTANO, CALAMBAS TROCHEZ, Javier FAYAD, et al., « Séminaire sur les semences. Première séance. », 2019. Nous remercions monsieur Montano qui nous a communiqué son mémoire de master en Études interdisciplinaires du développement. James MONTANO, *KASRATØ ELLMARØP AMPAMIK PARØPØRAMØNTRAP. La importancia de sembrar para comer y estar contentos. Conversas sobre agricultura, resistencia y crianza agro-cultural. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, Popayan, 2019.

de croyances, une série des pratiques quotidiennes qui mettent au jour l'identité du peuple Misak et la préservation d'une spiritualité dont sa base est la relation profonde et interdépendante avec la nature¹³⁵. C'est que, comme l'ont expliqué les professeurs Javier Fayad et Eyder Calambas, les semences sont traversées par le politique¹³⁶. En effet, la logique accumulatrice du marché capitaliste et colonial – laquelle est impulsée par le gouvernement national au travers de subsides, de politiques fiscales¹³⁷ et de la force militaire et paramilitaire (mais aussi par des agents comme les guérillas également capturées par la logique du capital¹³⁸) – encouragent la production de cultures pour le marché (légal et illégal) et donc la création de monocultures qui impliquent des « monocultures de la pensée »¹³⁹. Ainsi, concluaient Fayad et Calambas, la relation directe entre la monoculture de semences et la monoculture des savoirs impliquerait la mort de l'identité Misak¹⁴⁰.

La conception de la Terre comme mère du vivant de laquelle tout vient et grâce à laquelle la vie demeure, ainsi que l'idée selon laquelle l'identité collective se construit à partir et en relation avec celle-ci, explique bien pourquoi les communautés rurales du Sud ancré, en dépit de l'extrême violence qu'on leur inflige, persistent dans la défense de leur territoire. C'est qu'elles ont parvenu à incorporer, et donc à éprouver, l'idée selon laquelle « la terre n'appartient pas à l'être humain, l'être humain appartient à la terre ; [car] l'être

¹³⁵ James MONTANO, *KASRATØ ELLMARØP AMPAMIK PARØPØRAMØNTRAP. La importancia de sembrar para comer y estar contentos. Conversas sobre agricultura, resistencia y crianza agro-cultural. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, *op. cit.* Voir aussi : Eyder CALAMBÁS TRÓCHEZ, *Definiciones inexactas para una ecología implícita. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, Popayan, 2020. Nous remercions chaleureusement le professeur Calambás qui nous a communiqué son mémoire de master sur la pensée écologique Misak.

¹³⁶ James MONTANO, *et al.*, « Séminaire sur les semences. Première séance. », *op. cit.* Voir aussi : Nathalia HERNÁNDEZ VIDAL, Laura GUTIÉRREZ ESCOBAR, « Resistencias epistémico-políticas frente a la privatización de las semillas y los saberes colectivos », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 55, n° 2, 2019 ; Diego SILVA GARZÓN, Laura GUTIÉRREZ ESCOBAR, « Revolturas: resisting multinational seed corporations and legal seed regimes through seed-saving practices and activism in Colombia », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 47, n° 4, 2020.

¹³⁷ Pour une analyse de l'influence des politiques fiscales comme mécanisme du pouvoir colonial et capitaliste à partir d'une perspective décoloniale, voir José Carlos MARIATEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *op. cit.*

¹³⁸ Pour une explication des logiques capitalistes qui sont à la base des pratiques des groupes légaux et illégaux en Amérique latine voir : Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, *op. cit.*, p. 57-90. Pour une analyse axée sur les logiques meurtrières du capital dans le département de Cauca en Colombie et la manière dont celles-ci s'attaquent aux populations amérindiennes de la région, voir : Vilma ALMENDRA, *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*, Mexico, Pueblos en camino, Grietas, Pensaré Cartonerá, En cortito que's pa'largo, 2017.

¹³⁹ Vandana SHIVA, « Monocultures of the Mind », *Trumpeter*, *op. cit.*

¹⁴⁰ James MONTANO, *et al.*, « Séminaire sur les semences. Première séance. », *op. cit.*

humain n'a pas créé le tissu de la vie, il n'en est qu'une fibre ; et si les êtres humains crachent sur la terre, ils se crachent dessus »¹⁴¹.

8.3.3. La terre, fondement d'une normativité enracinée

« La tierra manda, el pueblo ordena, y el gobierno obedece ».
Communautés autonomes Zapatistes citées par A. Escobar¹⁴².

De manière similaire à la compréhension physiocratique de la « loi naturelle », chez les communautés amérindiennes l'origine des normes qui structurent la société ne sont pas d'origine humaine, leur source est la terre. La Terre est conçue comme source de la normativité sociale, car elle est perçue comme un agent vivant qui fait partie la vie sociale, ainsi que comme une entité supérieure à l'humain¹⁴³. Comme l'explique Coulthard, pour les peuples amérindiens, la Terre a une dimension sociale, voire politique, car

en tant que mode de *relation* réciproque (laquelle est à son tour informée par de pratiques ancrées dans le lieu et les formes associées de savoirs) [*la Terre*] devrait nous enseigner à vivre nos vies en relation avec les autres et avec notre entourage de manière respectueuse [*et*] non dominante¹⁴⁴.

La Terre est conçue à partir de sa relation avec l'être humain, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit perçue comme étant égale à l'humain. Il y a un ordre hiérarchique qui découle du fait que « la terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la terre »¹⁴⁵. Une telle supériorité est attestée par les pouvoirs que seule elle possède, à savoir sa capacité productrice et régénératrice¹⁴⁶ (nous y reviendrons), ce qui fait de la Terre une

¹⁴¹ Lettre du chef Seattle citée par Drewermann EUGEN, *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock, 1993, p. 127.

¹⁴² « La terre commande, le peuple ordonne et le gouvernement obéit ». Notre traduction. Communauté autonomes Zapatistes, « Diez principios del buen gobierno » cité par Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 59.

¹⁴³ « Tous les êtres qui existent sont ordonnés, organisés. Par conséquent, tous les êtres y compris l'être humain ont le droit d'exister et d'évoluer, le droit de se développer selon leur propre dynamique naturelle » Notre traduction. Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi' zenxi: nasa üsa's txi'pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa »*, op. cit., p. 144.

¹⁴⁴ Notre traduction. Emphase dans l'original. Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, op. cit., p. 60.

¹⁴⁵ SEATTLE, « Lettre du Cheff Seattle » [en ligne], Paiva Netto, URL : <https://www.paivanetto.com/fr/developpement-durable/la-lettre-du-chef-seattle>, consulté le 22 août 2020.

¹⁴⁶ Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., chap. 2 ; Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 49 et suiv. Nous trouvons cette idée chez les communautés Misak du sud de la Colombie, pour lesquelles « [l]'eau est vie, l'eau donne de la vie. Comme elle, toute la nature est vivante. Et comme tout ce qui est vivant, elle parle. Ainsi, l'eau, ses êtres et leurs chemins constituent le fil conducteur qui structure et relie toute la vision du monde [Misak] » Abelino DAGUA HURTADO, et al., *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, op. cit., p. 14.

entité sacrée¹⁴⁷. Une telle caractéristique confère à la normativité une portée universelle et son caractère matériel en fait une normativité concrète et hétérogène, car ancrée dans le lieu. La Terre, avec ses rythmes et sa logique, est le point de repère à partir duquel les activités productrices, les rites religieux, les institutions et les mesures publiques sont établies. Coulthard emploie le terme « normativité ancrée » [*grounded normativity*] ou « normativité enracinée » pour désigner cette manière non-rationaliste, ni anthropocentrée de concevoir la norme. La Terre sert comme guide à l’agir humain, car on reconnaît qu’elle est porteuse d’une rationalité plus profonde que celle des humains, ainsi que le fait que de son bien-être implique le bien-être humain. Or, il ne s’agit pas d’une normativité qui serait imposée de l’extérieur sur l’humain. Sa légitimité vient au contraire du fait que l’humain appartient à la terre de telle sorte que l’intérêt de l’un et l’autre convergent. Dès lors, la connaissance de la normativité (appelée aussi « loi naturelle »¹⁴⁸) provient de l’établissement d’une relation entre les deux.

La manière de connaître la normativité enracinée

Que la normativité sociale soit inscrite dans la Terre signifie qu’elle peut être connue par l’être humain. La manière d’accéder à un tel savoir demande une attitude d’écoute et de contemplation, ainsi qu’un dialogue réciproque avec cette entité sacrée. Aussi, dans la mesure où la normativité s’inscrit dans la matérialité de la nature, le processus d’apprentissage implique la corporalité ; et compte tenu que cette matérialité est sacrée, elle engage aussi les sentiments. À la suite du sociologue colombien O. Fals Borda, A. Escobar emploie le terme « sentir-penser » pour désigner cette rationalité non-instrumentale, non-dualiste et non-anthropocentrée. Il s’agit d’une pensée « qui sait,

¹⁴⁷ « La Nature est le Livre de Dieu et la Science de Dieu est infinie, alors que la Science de l’homme est finie » Manuel Quintín LAME CHANTRE, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, 1. ed, Cali, Colombia, Editorial Universidad del Cauca : Universidad del Valle, coll. « Biblioteca del Gran Cauca », 2004, p. 151. Et Quintín Lame insiste sur le fait que « [l]’humanité est passée devant l’intelligence infinie qui a élevé l’humanité [...], cette humanité n’est pas parvenue à comprendre ce qui est écrit dans ce beau livre, *Le Livre de Dieu* » *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁸ Manuel Quintín LAME CHANTRE, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, *op. cit.*, p. 170. L’idée selon laquelle la nature a des lois que la société humaine doit respecter figure dans toutes les cultures du monde et à toutes les époques de l’histoire. J. Bellamy Foster a mis en évidence la priorité que Marx accordait aux lois de la nature dans l’échange (ou le métabolisme) que l’être humain entretient avec le reste de la nature. Ainsi, Foster cite le passage suivant de Marx : « La grande propriété foncière réduit la population agricole à un minimum toujours décroissant et la confronte à une population industrielle toujours croissante, entassée dans les grandes villes ; elle produit ainsi des conditions qui provoquent une rupture irréparable dans le processus interdépendant du métabolisme social, un métabolisme prescrit par les lois naturelles de la vie elle-même » Notre traduction. Foster citant Marx, *Le Capital* V. I, John Bellamy FOSTER, « Marx’s Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology », *American Journal of Sociology*, vol. 105, n° 2, 1999, p. 379.

parce qu'elle sent, que tout dans l'univers est vivant, que la conscience n'est pas l'apanage des humains mais une propriété distribuée dans tout le spectre de la vie »¹⁴⁹. Cette rationalité est basée sur **1)** une ontologie relationnelle ; **2)** elle donne lieu à une épistémologie relationnelle ; et **3)** elle a une portée politique spécifique.

La rationalité senti-pensante est basée sur une ontologie qui reconnaît une rationalité cosmique à laquelle appartient la rationalité humaine. Dans les termes d'Escobar, cette rationalité « existe dans la pensée cosmocentrique qui sous-tend les tissus et les réseaux qui composent la vie »¹⁵⁰. Ce postulat ontologique donne lieu à une épistémologie non rationaliste. En effet, la rationalité senti-pensante conçoit l'apprentissage comme un processus qui, au lieu de concevoir les pôles de la relation gnoséologique en termes d'objet-sujet, voit les deux termes de la relation (en l'occurrence l'être humain et le reste de la nature) comme des agents actifs et créatifs qui s'affectent l'un l'autre et qui ne sont que le résultat de la relation elle-même¹⁵¹. Aussi, au lieu de voir la séparation entre l'objet à connaître (en l'occurrence la nature) et le sujet connaissant comme condition nécessaire de l'objectivité du savoir, voire comme critère de validité épistémologique, la rationalité senti-pensante met en valeur leur mise en rapport, leur proximité. En d'autres termes, la rationalité senti-pensante s'oppose à l'épistémologie moderne qui met en valeur la distance, l'éloignement, l'extériorité et qui identifie objectivité et neutralité, pour à sa place accorder une véritable valeur à ce que R. Segato appelle la « rationalité de liens » [*racionalidad vincular*]¹⁵².

On trouve la conception de la Terre comme lieu d'apprentissage et agent de la connaissance chez différentes communautés rurales d'Amérique Latine. Ainsi, l'agronome Grimaldo Rengifo Vásquez, connaisseur des pratiques agro-culturelles des communautés amérindiennes et paysannes de la région andine de Pérou et de la Bolivie, attire l'attention sur le fait que « [d]ans les Andes, c'est courant, aujourd'hui, d'entendre

¹⁴⁹ Notre traduction. Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 64. Rappelons que le sociologue colombien Orlando Fals Borda a formulé le concept de « sentipenser » afin de désigner l'épistémologie des communautés riveraines du nord de la Colombie qui sentent et pensent grâce à leurs sens qui sont connectés à la nature, au territoire qu'elles habitent et à leurs savoirs ancestraux. Víctor Manuel MONCAYO, « Presentación: Fals Borda: hombre hicatea y sentipensante », dans *Una sociología sentipensante para América Latina. Orlando Fals Borda. Antología*, Buenos Aires et Bogota, CLACSO et Siglo del hombre, 2009.

¹⁵⁰ Notre traduction. Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 64.

¹⁵¹ D'où le rapport qu'Escobar établit entre les ontologies relationnelles des communautés rurales du Sud global et l'ontologie relationnelle deleuzienne.

¹⁵² Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 84.

les éleveurs d'alpagas dire : “[t]out comme nous élevons [*criamos*¹⁵³] des alpagas, ils nous élèvent”, ou encore: “tout comme nous cultivons [*criamos*] des pommes de terre, elles nous cultivent”¹⁵⁴.

L’emploi de la notion « *criar* » (« élever » ou « cultiver » dans notre traduction) dans le passage cité est révélateur de la normativité enracinée. Cette notion implique, tout d’abord, un rapport dont l’objectif est le soutien ou l’alimentation de la vie (humaine et non humaine) afin qu’elle puisse s’épanouir. Ensuite, l’apprentissage comme *crianza* « n’est pas un attribut de la communauté humaine, mais de la nature et de tout ce qui peuple le monde »¹⁵⁵. Nous retrouvons cette idée dans la pensée de M. Quintín Lame, le leader amérindien colombien qui s’est impliqué dans les luttes agraires de son peuple dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Le leader amérindien Nasa explique en effet que la Nature l’a éduqué de la même manière qu’elle a appris les oiseaux à chanter et à voler¹⁵⁶. Aussi, cette notion évoque un rapport de réciprocité entre la vie humaine et non-humaine. Cela signifie qu’il y a un intérêt pour le bien-être de l’autre et donc un rapport de soin qui demande de la proximité et qui engage les sentiments¹⁵⁷. Rengifo Vasquez peut ainsi écrire que,

[c]e qu’on constate dans l’échange entre la communauté humaine, les divinités et la nature andines est un dialogue réciproque, une relation qui ne présuppose pas la

¹⁵³ En espagnol leverbe « *criar* » est employé pour désigner la production de quelque chose, l’acte maternel de nourrir un enfant humain ou un animal, l’acte d’élever des animaux, l’acte d’éduquer quelqu’un. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, article « *Criar* » [en ligne], dans *Diccionario de la lengua española*, 2019, URL : <https://dle.rae.es/criar?m=form>, consulté le 20 août 2020.

¹⁵⁴ Notre traduction. Grimaldo RENGIFO VÁSQUEZ, « Educación en Occidente moderno y en la cultura andina », dans *¿Desarrollo o descolonización en Los Andes?*, Lima, PRATEC, 1993, p. 167. Voir aussi: James MONTANO, *KASRATØ ELLMARØP AMPAMIK PARØPØRAMØNTRAP. La importancia de sembrar para comer y estar contentos. Conversas sobre agricultura, resistencia y crianza agro-cultural. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, op. cit. ; Eyder CALAMBÁS TRÓCHEZ, *Definiciones inexactas para una ecología implícita. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, op. cit.

¹⁵⁵ Notre traduction. Grimaldo RENGIFO VÁSQUEZ, « Educación en Occidente moderno y en la cultura andina », dans *¿Desarrollo o descolonización en Los Andes?*, op. cit., p. 167.

¹⁵⁶ « Voici la pensée du fils des forêts qui l’ont vu naître. Il a été élevé et éduqué dans celles-ci tout comme les oiseaux sont éduqués pour chanter [...], pour employer la sagesse que la Nature elle-même nous a apprise. Car ici, dans ce bois solitaire, se trouve le livre des Amours, le livre de la Philosophie [...], car là la Nature a une chorale de chants et ils sont interminables ». Notre traduction. Manuel Quintín LAME CHANTRE, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, op. cit., p. 149.

¹⁵⁷ Pour le peuple Nasa de la Colombie, pour bien vivre il faut suivre l’ordre naturel, appelé aussi « loi d’origine ». Cela s’explique par le fait que « tout a une signification et un sens d’être, car tout ce qui existe est nécessaire et offre un service, car l’on profite l’un de l’autre et ce faisant l’on se complète. C’est ainsi que la vie est dynamisée. Les oiseaux nous rendent heureux grâce à leurs chants, le ver fertilise la terre, les fourmis nettoient l’environnement [...]. Nous avons tous besoin les uns des autres » Notre traduction. Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi’zenxi: nasa üsa’ s txi’pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa »*, op. cit., p. 144.

distance et l'objectivation des dialogueurs, mais une attitude d'affection, de compréhension et de respect envers la vie d'autrui¹⁵⁸.

Enfin, il s'agit d'un apprentissage enraciné dans la matérialité sacrée de la nature : celle-ci est son point de départ et sa fin. Cette sagesse n'est pas l'apanage de l'humain et elle a une utilité concrète : la conservation et épanouissement de la vie. « Le dialogue andin est un dialogue qui cultive, qui fait germer et contribue au flux de la vie, c'est personnel, engendrant, séminal, c'est un dialogue pour la vie »¹⁵⁹.

Nous avons pu constater et apprendre de cette épistémologie-autre durant notre séjour en février 2018 dans la communauté amérindienne Misak de Guambia en Colombie. En effet, dans le séminaire sur les semences¹⁶⁰, le doyen de l'université Misak, M. Jesús María Aranda expliquait que pour les Misak, la semence a un esprit qui rend possible la relation avec la plante. Cette relation est de l'ordre de la réciprocité et du soin, car « je dois veiller de prendre soin de la semence, car en retour elle prendra soin de l'individu et de sa communauté »¹⁶¹ expliquait Aranda. On y trouve des questions politico-éthiques et économiques. Politico-éthiques d'abord, car la communauté s'interroge et doit s'interroger sur ses devoirs face à la semence, laquelle agit comme élément médiateur d'un cosmos ou d'une totalité. Ainsi, Aranda invitait les participants du séminaire à se poser la question suivante : « comment peut-on rétribuer à la semence ce qu'elle nous a donné et ce qu'elle donne en retour à la terre ? La terre de laquelle proviennent les Misak et qui est un de leur ancêtres »¹⁶². Questions d'ordre économique également, car l'acte de rétribuer implique l'acte d'administrer la semence. Or, tout l'enjeu est de savoir quel est le but de cette administration : « est-ce qu'on va l'administrer pour faire du business, pour la connaissance abstraite et désintéressée ou pour la vie ? »¹⁶³.

¹⁵⁸ Notre traduction. Grimaldo RENGIFO VÁSQUEZ, « Educación en Occidente moderno y en la cultura andina », dans *¿Desarrollo o descolonización en Los Andes?*, *op. cit.*, p. 167.

¹⁵⁹ Notre traduction. *Ibid.*, p. 170.

¹⁶⁰ L'Université amérindienne Misak n'a pas encore été reconnue par l'État colombien comme établissement officiel d'éducation. J'ai assisté aux quatre premières séances du séminaire consacré au thème des semences. Ce sujet a été abordé à partir de quatre approches qui constituent les axes fondamentaux du programme d'études, à savoir l'administration, l'économie, le droit et le contexte socio-politique. Le sujet était examiné d'après les besoins et potentialités des territoires de provenance de chacun des participants.

¹⁶¹ Notre traduction. Jesús María ARANDA, *et al.*, « Séminaire sur les semences. Seconde séance. », *op. cit.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.* Selon la communauté amérindienne Nasa l'administration consiste à « à maintenir, à préserver ce qui existe au sein de *Yat Wala*, la Grande Maison, c'est-à-dire les êtres qui vivent en famille et qui s'orientent selon un PLAN DE VIE ». Cela implique une pluralité d'actions, entre autres celles consistant à « organiser les activités, ordonner et diriger les travaux dans le temps ; veiller et prendre soin du territoire en tant que maison et semence ; distribuer, redistribuer ce qui est produit, les semences ; protéger et défendre ce qui existe, à savoir la vie et le territoire ; sélectionner le meilleur et séparer ce qui n'est pas bon ; conserver ce qui est produit, les semences ; partager : accompagner dans le travail, la joie, la tristesse

La rationalité senti-pensante ne doit pas être conçue comme un trait naturel des sociétés rurales du Sud ancré, encore moins comme leur patrimoine exclusif. Comme l'explique Escobar, la rationalité senti-pensante existe « depuis que les peuples ont appris qu'ils étaient Terre et relation, qu'ils étaient expressions de la force créatrice de l'univers, que chaque être est être-Terre » ¹⁶⁴. De même, le théologien de la libération L. Boff, rappelle dans son livre *El cuidado esencial* que

[d]epuis des temps immémoriaux, tous les peuples et toutes les cultures ont fait preuve de vénération pour la réalité du divin qui imprègne l'univers entier ; ils ont expérimenté le sens sacré de toutes choses et ont cultivé la spiritualité comme cette vision intérieure qui unissait tout à sa source divine¹⁶⁵.

La préservation et mise à jour de cette rationalité chez les communautés rurales du Sud ancré résulte d'une stratégie de survie qui a été déployée par les peuples (ex)colonisés pour, d'un côté, faire face à l'extrême violence du projet moderne/colonial/capitaliste et, de l'autre, donner libre cours à leur propre projet historique. L'histoire de ces peuples montre bien le caractère dynamique et stratégique de cette rationalité. En effet, depuis le colonialisme, l'expropriation violente de leurs terres et le déplacement forcé a été constante. Pourtant, ils ont su mettre à jour leurs savoirs dans les nouveaux endroits où ils devaient s'installer, créant leurs traditions dans des nouveaux endroits et redonnant vie à leurs communautés¹⁶⁶. Le projet de la « Libération de la Mère Terre » des communautés amérindiennes de Colombie exprime bien cette idée¹⁶⁷. Ce projet consiste à occuper les plantations de canne à sucre, à couper la canne, à semer à la place d'autres plantes comestibles de différentes variétés. Ce programme a permis aux peuples amérindiens de la région du Cauca de recréer des espaces de vie grâce à la récupération de leurs terres, pour ainsi réintroduire l'équilibre de l'ordre naturel perturbé par la colonialité¹⁶⁸. Dans ce

et les rêves ; déléguer le travail ; profiter de ce qui existe de manière respectueuse » Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi*. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa », *op. cit.*, p. 190.

¹⁶⁴ Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁵ Notre traduction. Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶⁶ À cet égard, voir les compréhensions politiques et non idéalistes du marronnage proposées par les intellectuels et mouvements sociaux afro-descendants de Colombie, notamment les analyses sur le *cimarronismo organizativo* de Betty Ruth LOZANO LERMA, *Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*, Quito, Madrid, Abya-Yala, Universidad Bolívar de Ecuador, 2019, chap. 3.

¹⁶⁷ Voir à cet égard : « Notre lutte » [en ligne], 2020, URL : <https://liberaciondelamadretierra.org/fr/notre-lutte/>.

¹⁶⁸ Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi*. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa », *op. cit.*, chap. 2.

sens, nous pouvons dire que la rationalité sentipensante fait partie de ce que Segato appelle « technologies de sociabilité »¹⁶⁹. Elle résulte d'une décision collective de résister activement à la capture et à la destruction des modes de vie amérindiens par le projet capitaliste et sa raison instrumentale, utilitariste et rationaliste¹⁷⁰.

Aussi, le fait que cette stratégie soit ancrée dans la tradition de chaque communauté ne signifie pas qu'elle soit statique ou anhistorique. Au contraire, les damnés de la terre ont appris que « [l']a condition de l'incrément véritable et de la créativité est de s'ancrer d'abord pour se faire plus ancien et ainsi plus neuf »¹⁷¹. En effet, la rationalité sentipensante est ancrée dans une longue histoire qui précède la période coloniale et que les communautés du Sud ancré ont su mettre à jour au fil du temps. Ainsi le montre les analyses de S. Rivera Cusicanqui de l'œuvre de l'Inca Waman Puma de Ayala. La sociologue bolivienne souligne le caractère à la fois matérielle et sacrée des savoirs chez les Incas, dont la Terre était le centre. L'image de l'amérindien astrologue (voir figure No. 1 ci-dessous), écrit Rivera Cusicanqui, « nous montre la matérialité des connaissances cosmiques, elle nous révèle que l'activité productive est un fait sacré et non seulement terrestre »¹⁷². Or, la sacralité n'est pas dépourvue de matérialité et d'importance sociale : « l'amérindien astrologue et poète a un savoir sur le soleil et la lune et pratique ses arts pour cultiver la nourriture, depuis l'antiquité »¹⁷³. En résumé, il s'agit d'un rapport de soin réciproque et de la cocréation des savoir *pour la vie et à partir* de la vie, fondé sur une logique de la dualité.

Loin des conceptions préservationnistes et conservationnistes de la nature (dont l'origine se trouve dans l'histoire coloniale et a été nécessaire au déroulement du capitalisme¹⁷⁴), les pensées de la Terre du Sud ancré dont nous parlons pensent cette entité

¹⁶⁹ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 83 ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 28, 105-106.

¹⁷⁰ Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 57 et suiv.64. Précisément, le projet de l'Université Misak et celui de l'Universidad Autónoma Intercultural Indígena dirigée par le CRIC (Conseil régional des amérindiens du Cauca) partent du constat de la vulnérabilité de leurs traditions (c'est-à-dire de leur caractère historique et fini), ainsi que du danger auquel elles sont exposées en raison du caractère dysfonctionnel de leur mode de vie pour le capitalisme. Ces universités, organisées de manière très différente de celle des universités d'inspiration moderne, visent à transmettre les savoirs ancestraux et à récupérer ceux qui ont été perdus à travers un processus de remémoration collective.

¹⁷¹ Felwine SARR, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 147. Cette stratégie de re-existence est connue sous le nom, dans certaines communautés, d'« ancestralité ».

¹⁷² Notre traduction. Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 49.

¹⁷³ Notre traduction. *Ibid.*

¹⁷⁴ Richard GROVE, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, op. cit. ; Joan MARTINEZ ALIER, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, op. cit., chap. 1.

comme une terre *habitée* par les humains, les animaux, les plantes et les esprits. La sagesse de la nature a une utilité : le soutien et la régénération de la vie. En conséquence, les vivants doivent apprendre à déchiffrer cette sagesse et à l'employer en faveur de leur soutien, lequel implique à son tour le soutien du tissu de la vie en général. Le passage suivant de Quintin Lame est éclairant à cet égard :

Voici la pensée du fils des forêts qui l'ont vu naître. Il a été levé¹⁷⁵ et éduqué sous ces forêts de la même manière que les oiseaux s'éduquent pour chanter, et que les poussins se préparent en battant leurs ailes pour voler [...]. Avec une intelligence extraordinaire les oiseaux prennent leur envol, le mâle et la femelle, et utilisent la sagesse que la Nature elle-même nous a enseigné¹⁷⁶.

Le rapport établi ici entre l'apprentissage des humains et celui des oiseaux ne doit pas être interprété à la manière d'une métaphore, mais il doit être compris à la lettre. Car tous les êtres vivants apprennent de la nature et possèdent en conséquence une sagesse d'origine divine. Cette sagesse a une utilité, elle rend possible le cycle de la vie.

Dans ce sens, la sacralité de la Terre n'implique pas que celle-ci soit érigée en une sphère séparée des activités journalières humaines. La dimension sacrée de la Terre implique plutôt des obligations vis-à-vis de la nature que l'humain doit respecter lorsqu'il effectue ses différentes activités, des rites à réaliser et des normes qu'il ne peut pas créer sans tenir en compte l'ordre de la nature. Particulièrement importante pour notre recherche est la manière dont l'idée d'une normativité enracinée dans la Terre intègre les activités économiques, c'est-à-dire les activités liées à la production et la distribution des biens nécessaires à la subsistance de la communauté.

Nous pouvons ainsi décrire la conception amérindienne de la Terre (Pacha Mama) comme une forme de matérialisme sacramental. Il s'agit d'un trait partagé par les sociétés qui sont conscientes de l'interdépendance qui existe entre l'humain et la terre, ainsi que de la priorité ontologique et épistémologique de celle-ci par rapport à l'humain¹⁷⁷. Cette idée donne lieu à une conception des activités sociales comme étant reliées d'emblée au tissu de la vie ; et dans la mesure où elles sont toutes liées à la vie, les différentes dimensions de la sphère sociale sont reliées les unes aux autres. Ainsi, par exemple, la sphère économique a une portée spirituelle et se trouve reliée à la sphère politique, pédagogique, etc.

¹⁷⁵ « *Criado* » en espagnol.

¹⁷⁶ Notre traduction. Manuel Quintín LAME CHANTRE, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, op. cit., p. 148.

¹⁷⁷ L'on trouve l'idée de la Terre comme entité sacrée grâce à laquelle l'être humain dans les différentes communautés amérindiennes, depuis le sud de l'Amérique jusqu'au nord du Canada.

En résumé, l'idée selon laquelle la Terre peut *enseigner* à l'humain, qu'un tel enseignement nécessite l'établissement d'une *relation* dont la caractéristique principale est la *réciprocité* signifie plusieurs choses. D'abord, **1)** la terre est conçue comme une entité vivante et créative ; **2)** elle a une sagesse ou rationalité supérieure à celle de l'être humain ; **3)** cette supériorité n'implique pas qu'elle soit incompréhensible ou indéchiffrable pour l'humain, car dans la mesure où il y a une continuité entre la nature et l'humain, celui-ci peut apprendre de la nature ; **4)** pour ce faire, l'humain doit s'intégrer et suivre les dynamiques de la nature ; **5)** cette apprentissage s'effectue à partir de pratiques quotidiennes qui permettent d'établir une relation avec la nature ; **6)** la relation n'est pas univoque, mais réciproque : malgré la supériorité de la terre, l'humain doit donner en retour à la terre ; **7)** cette relation implique l'établissement d'un rapport de soin entre les deux termes de la relation dont l'objet est la satisfaction des besoins de chacun de ceux-ci.



Figure No. 1. Amérindien, astrologue, poète¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Waman Puma, Nueva crónica y buen gobierno cité par Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 49.

8.3.4. La terre comme mode de subsistance

Les communautés rurales du Sud ancré voient la nature comme une entité sacrée. Seule elle a la capacité de se régénérer ou, pour employer les termes de M. Mies, de « faire pousser les choses »¹⁷⁹. Cette capacité *régénérative* fait de la terre et ses produits, notamment de l'agriculture¹⁸⁰, le centre de l'activité économique¹⁸¹. Une telle centralité s'explique également par le fait que l'agriculture, « implique un échange avec les divinités, non seulement avec les êtres humains »¹⁸². Certes, le commerce et l'artisanat ont une place importante, mais ces activités sont subordonnées à l'agriculture. Aussi, les décisions politiques prennent en compte le bon déroulement de la sphère agricole de laquelle dépend le Bien Vivre¹⁸³ ou le vivre savoureux¹⁸⁴ de la communauté. Enfin, l'activité agricole est conçue comme un moment d'échange avec les divinités. En quoi consiste la régénération de la terre ? Quelle est son rapport avec le travail humain ? Quelle est l'objectif de l'économie ? Et quelle est la notion de richesse qui est à la base de ces économies ? Voilà les questions examinées dans cette section.

« *Reproduction* » ou « *régénération* » ?

Avant de continuer, il convient de faire une précision terminologique. Les intellectuels qui ont conceptualisé les conceptions économiques des communautés du Sud

¹⁷⁹ « [T]o make things grow » en anglais Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit., p. 53 et suiv.

¹⁸⁰ Bien entendu, les communautés du sud global qui entretiennent un rapport symbiotique avec la terre ne sont pas toutes des sociétés agricoles. Il existe aussi des communautés qui ont pour activités centrales la chasse ou la pêche, notamment à cause des zones géographiques dans lesquelles elles vivent. Les sociétés agricoles sont, en ce sens, l'une des formes de sociétés possibles au sein de celles qui se structurent autour de la Terre.

¹⁸¹ Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., p. 18 ; José Carlos MARIÁTEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 42.

¹⁸² Notre traduction. Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 49.

¹⁸³ « *Buen vivir* » en espagnol. Alberto ACOSTA, Eduardo GUDYNAS, « La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa », *Utopías y praxis latinoamericana*, op. cit. ; Mónica CHUJI, et al., « Buen Vivir », dans Ashish KOTHARI et al. (éds.), *Pluriverse: a post-development dictionary*, op. cit. Voir aussi : Marcos YULE YATACUÉ, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa's txi'pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa »*, op. cit., p. 143 et suiv. Pour le peuple Nasa, bien vivre signifie agir et organiser la société de telle façon que puisse exister un équilibre naturel. Il s'agit d'« équilibrer [...], de bien mesurer ce qu'on emploie [...] Cela constitue le EW FXI'ZENXI la «bonne vie», celle-ci étant comprise comme la Loi, la norme naturelle pour bien vivre. La vie en tant que telle constitue la Loi. [...] Il existe un ordre naturel, qui est à la fois loi et norme, nous le comprenons comme le chemin tracé par les premiers grands parents, les créateurs de la vie des êtres » Notre traduction. *Ibid.*, p. 143.

¹⁸⁴ « Vivir sabroso » en espagnol. Jesús María ARANDA, et al., « Séminaire sur les sémences. Seconde séance. », op. cit. ; Betty Ruth LOZANO LERMA, *Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*, op. cit.

ancré emploient normalement les termes « reproduction » pour montrer l'importance sociale accordée aux activités qui rendent possible la préservation de la vie humaine et non-humaine. Nous préférons employer le terme de « régénération » à la place de celui de « reproduction », car ce terme permet de mettre en évidence le fait que la conception de l'économie de ces communautés qui s'articulent autour de la Terre s'inscrit dans une épistémè différente de celle de l'économie moderne. En effet, même lorsqu'il s'agit de problématiser et d'élargir les analyses de Marx¹⁸⁵, la notion de « reproduction » prend comme cadre épistémologique la théorie marxienne, c'est-à-dire une théorie qui a vu le jour au XIX^{ème} siècle en l'Europe industrialisée du Nord. En conséquence, l'épistémè à laquelle appartient ce terme est celle qui s'articule autour de la figure de l'Homme et qui accorde, en conséquence, une place centrale à la notion du travail humain¹⁸⁶.

Le problème se trouve dans le fait que les économies des sociétés qui s'organisent autour de la Terre ne prennent pas comme point de départ le travail humain, mais l'activité régénératrice de la nature, ce qui a des implications majeures en termes théoriques et pratiques. Le terme « régénération » renvoie à une épistémè différente (ou en tout cas à un régime d'énonciation alternatif), notamment pour trois raisons. Tout d'abord, la notion de régénération a une connotation cyclique et renvoie directement aux processus naturels, plutôt qu'à ceux de la production industrielle dont le centre est le travail humain. Ensuite, le terme évite les connotations exclusivement matérialistes et permet d'inclure la dimension spirituelle de la matérialité. Enfin, ce terme évite la connotation productiviste du terme « production », permettant d'indiquer à travers le langage que l'enjeu principal n'est pas celui de reconnaître le rôle du travail féminin dans la reproduction de la force de travail ; l'enjeu principal est celui du soutien de la vie dans son entièreté.

¹⁸⁵ Nous pensons notamment aux analyses développées par les féministes autonomistes qui montrent la manière dont l'exploitation du travail de reproduction réalisé majoritairement par les femmes a été mise du côté par les analyses de Marx. À cet égard voir : Mariarosa DALLA COSTA, Selma JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the community*, op. cit. ; Silvia FEDERICI, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit. ; Maria MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, op. cit.

¹⁸⁶ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, op. cit. Pourtant ce n'est pas que chez ces seules auteures que le terme « reproduction » est employé pour désigner le travail de soin des conditions qui rendent possible la régénération de la vie. Les intellectuelles qui conceptualisent les notions politiques et économiques des sociétés amérindiennes, paysannes et des afro-descendantes emploient également le terme d'inspiration marxienne de « reproduction ». Nous pensons, par exemple, aux travaux de Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit. ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit. ; María Raquel GUTIERREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit.

8.3.5. La Terre comme force régénératrice

À l'encontre de conceptions modernes de l'économie qui font du travail humain (comme dans les théories classiques) ou des désirs subjectifs (comme dans les théories de l'utilité marginale) la source de la valeur, pour les communautés rurales du Sud ancré seule la terre a la capacité de (ré)générer des richesses. Comme l'expliquent les anthropologues S. Gudeman et A. Rivera dans leur étude sur les économies paysannes des Andes colombiennes, « les paysans soutiennent que la terre, et *seulement la terre*, fournit la force pour la vie »¹⁸⁷. Cette force « est contenue dans les cultures [,] elle est transmise aux humains dans les aliments » et son origine est divin¹⁸⁸. De manière similaire, S. Rivera Cusicanqui explique que, pour les communautés héritières de la tradition Inca, la Pacha Mama est sacrée, car « ce sont les nœuds sacrés de la terre qui facilitent la possibilité d'articuler de vastes espaces productifs à travers la célébration du rituel de l'abondance et le bonheur collectif »¹⁸⁹. Dans ces sociétés, la Nature – incarnation et manifestation du principe féminin – est caractérisée par sa « **(a)** créativité, activité, productivité ; **(b)** diversité dans sa forme et son aspect ; **(c)** connectivité et interrelation de tous les êtres y compris l'humain ; **(d)** continuité entre l'humain et le naturel ; [...] **(e)** sainteté de la vie »¹⁹⁰ et **(f)** générosité et abondance. Dans la mesure où la Terre est généreuse et la société doit imiter la nature, l'économie politique doit également être une économie de l'abondance.

8.3.6. Le travail humain : une manière de réciproquer avec la Terre

La terre fournit de manière généreuse les moyens matériels qui rendent possible la satisfaction des besoins de la société et donc sa survie¹⁹¹. Aussi, elle a la capacité de régénérer ces mêmes moyens, rendant possible à son tour la régénération de la société. Certes, le travail humain joue un rôle fondamental dans ce processus, mais il n'est pas la cause première, car il dépend des produits de la terre pour pouvoir s'effectuer. En effet, l'humain tire sa force des aliments que la terre offre. Or, la générosité de la terre

¹⁸⁷ [Traduit et souligné par nous, ndlr]. Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., p. 2.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 2, 18, 25. Une conception similaire de la terre existe dans les communautés paysannes de l'Inde. Voir à cet égard Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit.

¹⁸⁹ Notre traduction. Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 50.

¹⁹⁰ Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 39.

¹⁹¹ Les paysans de la partie orientale de la Colombie disent que « la terre donne » [« la tierra da » en espagnol]. Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., p. 25.

régénératrice ne signifie pas que l'humain ne doit rien donner en retour. La réciprocité est une obligation nécessaire dans cette relation, car « quand on redonne de la matière organique à la nature, elle continue de nous donner de la nourriture »¹⁹². Le rôle du travail humain est précisément d'« accompagner »¹⁹³ la nature pour ainsi « aider la terre à donner de nouvelles récoltes »¹⁹⁴. Le travail d'administration a ici une place importante. En effet, une bonne administration est celle qui assure le retour des dons de la nature à la terre, ainsi que l'emploi de l'excédent pour d'autres usages. Pour ce faire, il faut suivre un ordre dans l'administration : d'abord, assurer le retour des matières nécessaires aux animaux et aux cultures, car celles-ci sont la base de la vie sociale, pour ensuite employer l'excédent dans d'autres usages¹⁹⁵. En d'autres termes, le travail agricole est une activité dont l'objectif n'est pas de « remplacer la nature, ni de s'y opposer »¹⁹⁶, son objectif est plutôt « de dialoguer et réciproquer avec elle »¹⁹⁷.

8.3.7. Travail, richesse et valeur ajouté

La conception de la terre comme la seule force véritablement régénératrice de richesses et donc comme fondement de l'économie indique que la notion de richesse et l'objectif de l'économie n'est pas l'accumulation progressive du capital. Il y a ici l'idée d'une économie *nourricière*, dont l'objectif est l'alimentation de la vie¹⁹⁸. Selon l'intellectuel Aymara Simon Yampra, les communautés amérindiennes comprennent « le travail comme source de vie. [...] 'Faire' signifie de faire quelque chose pour nourrir la

¹⁹² Notre traduction. Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

¹⁹³ Eduardo GRILLO FERNÁNDEZ, « La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna », dans *Cultura andina agrocéntrica*, Lima, PRATEC, 1991, p. 18.

¹⁹⁴ Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., p. 18-25.

¹⁹⁵ Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit.

¹⁹⁶ Notre traduction. Eduardo GRILLO FERNÁNDEZ, « La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna », dans *Cultura andina agrocéntrica*, op. cit., p. 18.

¹⁹⁷ Notre traduction. *Ibid.*

¹⁹⁸ L'alimentation joue un rôle central au sein de la communauté Misak. Celle-ci n'est pas comprise comme une simple façon de garantir la subsistance matérielle/organique de la communauté, mais plus profondément elle est comprise comme « médiateur » ou fil essentiel du tissage social. Au niveau de leur spiritualité, les Misaks se conçoivent, en effet, comme un peuple qui est né de l'eau et du maïs ; au niveau géographique, lorsqu'on parcourt le territoire Misak de Guambia, l'on se rend compte que chaque maison a un « ya-Tul » ou potager ; au niveau architectural, où l'on reçoit les visites et où l'on passe la majeure partie du temps est situé autour du fourneau (« *fogón* » en espagnol ou *Nak-chap* en namrik) ; à l'université les cours qui ont lieu sur place se font autour du feu ; au niveau politique les Misak ont entrepris, depuis les années 70, la tâche de récupérer la terre afin de tout récupérer, cette récupération des terres s'effectue à travers la réalisation des *mingas* (travaux collectifs) où l'on coupe la canne à sucre des monoculture pour à sa place cultiver différents types de plantes. Voir notamment : James MONTANO, *KASRATØ ELLMARØP AMPAMIK PARØPØRAMØNTRAP. La importancia de sembrar para comer y estar contentos. Conversas sobre agricultura, resistencia y crianza agro-cultural. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, op. cit.

vie »¹⁹⁹. Afin d'atteindre un tel objectif, il est nécessaire d'articuler le travail biologique – aussi appelé « travail vivant » ou « travail de la nature » – avec le travail physique effectué par l'humain. Par « travail biologique », S. Yampara entend « la manière de faire pousser les moyens de chacun »²⁰⁰, il s'agit de l'énergie qui accorde au vivant la puissance de vivre. Pensons, par exemple, à « l'arbre qui pousse devant les forces physiques » ou aux « oiseaux qui mangent des graines »²⁰¹. Par « travail physique », Yampara entend le travail qui implique une dépense physique. Par exemple, remuer la terre implique une dépense. Or, lorsque le travail physique s'articule avec celui du vivant, c'est-à-dire lorsque le travail physique a comme objectif la vie, la dépense devient une puissance de vivre. Cela veut dire, en retour, que la vie, voire le travail vivant, est bien employé :

Lorsqu'on dit : « ils vivent pour travailler et en retour ils vivent en travaillant », le travail physique pour vivre et le travail biologique ou vivant s'articulent. L'un est pour l'autre. On dépense de l'énergie physique lorsque l'on remue la terre, mais au moment où les plantes de maïs ou de pommes de terre poussent, l'énergie biologique transforme une telle dépense en puissance et l'énergie initiale augmente²⁰².

L'augmentation de la puissance initiale s'explique, selon Yampara, par la création d'une « valeur ajoutée »²⁰³. Cette notion qui rappelle la notion physiocratique de produit net, est décrite par l'intellectuel aymara comme « ce qui a été créé par les humains qui travaillent en communauté »²⁰⁴. Ce passage semblerait renvoyer à une conception de l'économie axée sur l'humain. Mais il n'en est rien. Par « communauté », Yampara ne fait pas référence à une association d'humains²⁰⁵, mais aux « réseaux tissées dans les structures de l'*ayllu* [ou terrain de culture] [...], à la communauté du monde écobiologique »²⁰⁶.

Dans la mesure où le travail agricole implique un échange avec l'entité vivante qui est la Terre, il contribue de manière particulière au bonheur humain. Yampara établit dans ce sens un contraste avec d'autres types de travail qui ne sont pas régénératifs comme le travail minier :

Pour le minier, le travail est une sorte d'usure, une dépense d'énergie. Par contre, pour le « *comunero* », le travail est une sorte de divertissement, de joie, d'expérience et de

¹⁹⁹ Notre traduction. Simon YAMPARA, Dominique TEMPLE, *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*, La Paz, Altu Pata et El Alto, 2008, p. 106.

²⁰⁰ Notre traduction. *Ibid.*

²⁰¹ Notre traduction. *Ibid.*

²⁰² Notre traduction. *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 107.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁶ Notre traduction. *Ibid.*, p. 119.

coexistence avec les autres membres de la nature. Celui-ci met au jour, il réalise sa vie : en pâture les animaux, il recrée des espaces ; en cultivant de pommes de terre et de savoirs, il crée le monde végétal, il recouvre et habille la Pacha Mama²⁰⁷.

L'importance politique du travail agricole est aussi majeure. Grâce à la médiation de la terre, aux liens tissés au sein de la structure agricole, « les intérêts privés s'harmonisent avec les intérêts communautaires »²⁰⁸. En effet, aider à la Terre à donner ses fruits garantit à la fois la subsistance de l'individu et la régénération de la terre, condition matérielle et spirituelle de la société.

8.3.8. Économies sacrées et cosmogonies duales

Les trois dimensions de la terre que nous avons explorées, nous permettent de décrire, à la suite de S. Rivera Cusicanqui, ces économies rurales comme des économies sacrées²⁰⁹. Celles-ci se caractérisent par l'articulation du matériel au spirituel sous le principe de la dualité (et non du dualisme)²¹⁰. Rappelons que la dualité est un principe ontologique revendiqué par les féministes du Sud ancré et qui se trouve dans les cosmologies des communautés rurales du Sud. Dans les termes du théologien de la libération, Leonardo Boff « [l]a dualité existe et révèle la complexité du réel. Le dualisme diffère de la dualité. Alors que le dualisme considère les choses comme étant séparées, la dualité les voit ensemble comme les dimensions d'une même et unique réalité »²¹¹.

Suivant la conception duale du cosmos, celui-ci est traversé par de principes qui s'opposent, sans pour autant être indépendants l'un de l'autre. Parmi les couples duaux, l'on trouve le masculin et le féminin, la terre et le soleil, le matériel et le spirituel, entre autres ; ontologiquement complets quoiqu'interdépendants. Selon Shiva, les principes duaux « [b]ien que distincts, restent inséparables dans l'unité dialectique, en tant que deux aspects d'un seul être »²¹². De son côté, l'intellectuelle aymara Julieta Paredes explique que

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit.

²¹⁰ Rivera Cusicanqui propose la notion de « ch'ixi » pour désigner l'articulation d'éléments, qui bien que contraires, s'articulent en faveur du mouvement de la vie. *Ibid.*

²¹¹ Notre traduction. Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, op. cit., p. 66.

²¹² Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 50. J. Paredes partage un point de vue similaire, lorsqu'elle affirme que la lutte féministe consiste à aller au-delà du genre, car historiquement, le genre s'est construit à partir des exclusions : « le genre masculin est tel, car il est construit comme meilleur et supérieur au genre féminin » Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, op. cit., p. 64.

l'humanité [...] a deux parties (ou personnes) différentes qui configurent des identités autonomes, mais qui à leur tour constituent et construisent une identité commune. Le déni d'une des parties sous la forme de la soumission et l'asservissement, constitue également un attentat contre l'existence de l'autre partie²¹³.

Enfin, pour Segato,

[L]'un et le deux de la dualité indigène sont des possibilités du multiple. Bien que l'un et le deux puissent y fonctionner de manière complémentaire, et qu'ils soient inégaux en valeur et en prestige, ils sont ontologiquement complets et dotés d'une dimension politique. Le second de cette dualité hiérarchique n'est pas un problème qui demande la conversion, [*il n'a pas besoin*] d'un traitement par la grille d'un équivalent universel, il n'est pas non plus ce qui reste de la transposition à l'Un, mais il en est plutôt un autre, un autre complet, irréductible²¹⁴.

Ainsi, par exemple, dans les sociétés pré-intrusion (c'est-à-dire les sociétés précoloniales) comme dans les communautés rurales contemporaines, la dimension matérielle n'exclut pas la dimension spirituelle. Aussi, le féminin n'y est pas conçu comme étant en défaut par rapport au masculin. Cette idée informe toutes les différentes sphères du social, y compris celle de l'économie. S. Rivera Cusicanqui cite en guise d'exemple la cosmologie duale du monde andin préhispanique. Dans ce monde,

le couple avec la position sociale la plus élevée était le guerrier et la tisserande. La violence de celui-là devient visible dans la tête saignante qu'il soutient dans sa main droite [*Rivera Cusicanqui est en train d'analyser des images de la chronique de Waman Puma*]. Le mandat de la vie incarnée par elle dans sa lente et détaillée labour textile n'était pas seulement le pôle opposé. Les cheveux du guerrier vaincu s'entretissaient avec les figures des animaux et de plantes pour ainsi donner de la fertilité aux cultures et beaucoup de bébés aux lamas, lesquelles à leur tour rendaient aux tisserandes leur toison aux tisserandes²¹⁵.

Les économies rurales du Sud ancré sont enracinées dans les traditions et la spiritualité de chaque peuple. Ces économies nourrissent, en retour, la spiritualité des peuples, donnant lieu à « une spiritualité absolument liée au *quantum* de la vie matériel (dualité, *Ch'ixi*) : la production de biens, la fertilité de la terre, la quantité d'offres, la réciprocité rigoureusement calculée »²¹⁶.

8.3.9. Conclusion intermédiaire

Lorsqu'on élargit notre perspective **1)** en prenant en compte l'histoire dans sa longue durée, au-delà de la modernité ; et **2)** en détournant notre attention de l'espace géographique européen à d'autres géohistoires, il devient évident que le sentiment

²¹³ Notre traduction. Julieta PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, op. cit., p. 87.

²¹⁴ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 119.

²¹⁵ Notre traduction. Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 55-56.

²¹⁶ Notre traduction. *Ibid.*, p. 60.

séparation ou d'extériorité face à la Terre est l'exception et non la règle. Pour employer les termes de L. Boff, « [c]e n'est qu'au cours des quatre derniers siècles qu'un type d'humanité aveugle [*aux dimensions vivante et sacrée du cosmos*] est apparu »²¹⁷. La date de naissance de l'épistémologie de la distance et de l'ontologie dualiste est 1492. Aussi, elle n'est pas absolue si l'on prend en compte toutes les populations qui continuent aujourd'hui à construire des modes de vie symbiotiques avec leur entourage. La différence entre la société moderne occidentale et les sociétés rurales senti-pensantes réside dans les manières véritablement soutenables d'organiser la société de ces dernières, desquelles découle la conscience d'interdépendance radicale. Grâce à leurs stratégies des luttes, les communautés du Sud sont parvenues à éviter une capture totale de leurs modes de vie, ce qui n'a pas été atteint par les communautés du Nord. Dès lors, le travail politique ne consiste pas à imiter damnés, mais à apprendre de celles-ci, ainsi qu'à faire un travail de remémoration à partir de chaque histoire/tradition. Escobar explique ainsi que « [l]e grand défi pour la gauche et l'autonomisme c'est d'apprendre à senti-penser avec la Terre, à écouter profondément à la fois le cri des pauvres et le cri de la Terre »²¹⁸.

L'attachement au sol, à la matérialité sacramentelle de la Terre des communautés rurales du Sud ancré constitue un pilier fondamental de leurs régimes économiques et implique une divergence majeure avec les conceptions de l'économie moderne/capitaliste²¹⁹. Au lieu de voir la Terre comme un ressource à exploiter, elle a une triple signification. Tout d'abord, la terre est conçue comme faisant partie de l'identité de ces sociétés, une identité qui se construit au fil du temps, au travers des activités journalières qui impliquent un échange avec la Terre. Ensuite, la terre a une dimension normative. Dans la mesure où la Terre n'appartient pas à la l'humain, mais où l'humain appartient à la Terre, elle doit être traitée avec respect, tout comme doit l'être ses fils (humains ou non-humains). C'est que, comme l'explique Eboussi Boulaga, « [p]aradoxalement, on ne se respecte si et seulement si, à certains égards, on ne

²¹⁷ Notre traduction. Leonardo BOFF, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, op. cit., p. 22.

²¹⁸ Notre traduction. Arturo ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, op. cit., p. 64.

²¹⁹ Arturo ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, op. cit. ; Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit. ; José Carlos MARIÁTEGUI, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit. ; Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, op. cit. ; Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit. ; Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit. ; Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit.

s'appartient pas, si l'on institue effectivement le fait que chacun est donné à lui-même, que nul n'est sa propre mère ou son propre père »²²⁰. Enfin, la terre est conçue comme la source principale de la subsistance matérielle de la société. S'il en est ainsi c'est qu'elle est revêtue de la capacité de générer et régénérer les matériaux nécessaires au soutien de la vie humaine et non humaine. Toutefois, malgré la générosité de la Terre qui donne ses fruits aux vivants, l'humain peut et doit contribuer au processus de régénération au travers de son travail. Ce travail est second par rapport à la Terre dans deux sens : d'abord parce qu'il n'est pas productif au même titre que la Terre ; et ensuite, parce qu'à fin qu'il soit profitable au réseau de la vie et à la société, il doit apprendre de la Terre.

Grâce à cet échange qui articule le travail humain et les forces naturelles, se produit un excédent de fruits qui garantissent le « vivre savoureux » ou le « bien vivre » de la communauté. Dans un exercice de traduction épistémique, on pourrait employer les termes marxistes et décrire ces économies comme étant basées sur la valeur d'usage plutôt que sur la valeur d'échange. Si une telle caractérisation ne serait pas erronée, le terme n'en est pas moins problématique, car il fait référence à une dimension purement matérielle, occultant la dimension spirituelle de ces économies.

Les économies rurales du Sud ancré sont des *économies de vie et pour la vie*. S'il en est ainsi c'est que le pilier de la structure sociale est la Terre, une entité active, vivante, généreuse et sacrée. Elle donne vie à l'humain et en prend soin. En retour, l'être humain doit veiller à la régénération de la Terre. Ainsi, l'être humain assure le bien vivre de la communauté qui s'articule avec son intérêt individuel et entre en rapport avec les divinités. Une telle conception de l'économie n'a donc pas comme point de départ l'individu – principe de l'économie/politique mercantiliste – mais le rapport d'interdépendance entre l'humain et le reste de la nature. Aussi, malgré la priorité ontologique de la Terre par rapport à l'humain à cause de son caractère divin, le rapport entre les deux est pensé en termes de soin réciproque.

Enfin, ces économies reconnaissent l'importance sociale du principe féminin. En effet, la capacité régénérative y est conçue comme l'expression du principe féminin. En témoigne la dénomination que les cultures amérindiennes de l'Amérique du Sud donnent à la Terre, à savoir la Pacha *Mama*. Cela implique, en retour, que la féminité est perçue comme un principe actif et dynamique, nécessaire à la société, à l'inverse des conceptions modernes du féminin.

²²⁰ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 168.

Nous pouvons alors comprendre pourquoi les féministes du Sud ancré revendiquent les pratiques (théoriques et non théoriques) des communautés rurales du Sud comme étant un espace épistémologique et politique privilégié. C'est que ces sociétés ont compris que l'exploitation de la Terre implique l'exploitation de l'humain et, à l'inverse le bien-être de la Terre signifie le bonheur humain. Grâce à cette conscience de l'interdépendance cosmique, elles sont parvenues à réinventer, au milieu de contextes génocidaires et terricides²²¹, des formes de construire le social à partir de principes vivifiants et nourriciers tels que la relationalité, la proximité, le soin et la réciprocité ; c'est-à-dire à partir des principes qui constituent la définition du féminin selon les féminismes du Sud ancré.

En effet, même si on trouve des rapports patriarcaux au sein de ces communautés, pour V. Shiva, « [t]outes les sociétés écologiques d'habitants de la forêt et de paysans, dont la vie est organisée selon le principe de la durabilité et de la reproduction de la vie dans toute sa richesse, incarnent également le principe féminin »²²². Or, pour de raisons historiques, voire d'organisation sociale, ce sont les femmes qui au sein de leurs sociétés ont été « en charge de la garde du projet historique de leur peuple »²²³. C'est grâce à elles que les alternatives ont pu continuer à exister. Il s'agit donc pour les théories féministes de cartographier ces alternatives historiques ou contemporaines. L'objectif n'est pas de les idéaliser, mais d'identifier les pratiques libératrices, de les nommer pour ainsi les faire apparaître dans le registre du visible et donc du possible et du désirable²²⁴. Voyons maintenant en quoi consisterait, selon les féminismes du Sud, une économie en clé féminine.

²²¹ Ce terme est emprunté à l'intellectuelle Weychafe Moira Millán.

²²² Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 41.

²²³ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 99. À cet égard, Segato explique qu'il existe de pratiques qui, du point de vue des féminismes eurocentriques, apparaissent comme aliénantes. Or, il s'agit de pratiques qui permettent l'ancrage des femmes dans leurs traditions et la protection de leur projet historique : « les femmes des sociétés autochtones sont les femmes de l'enracinement ; dans beaucoup de peuples on leur interdit de parler la langue du colonisateur, l'espagnol ou le portugais, jusqu'après l'âge de sept ans. Cette prohibition [...] préserve leur rôle, car elle garantit qu'elles resteront enracinées et en charge de la garde du projet historique de leur peuple qui se différencie de celui de la nation » Notre traduction. *Ibid.* Au contraire, à cause de « la 'position charnière' des hommes entre deux mondes : avec un pied parmi leur congénères et un pied dans le rapport avec le blanc [...], ils ont été plus facilement conquis, cooptés et séduits par le blanc » Notre traduction. *Ibid.*, p. 98. Dans le même sens que Segato, Shiva explique que malgré l'existence de communautés qui sont parvenues à préserver le principe féminin comme pilier de la société, « [h]istoriquement, cependant, lorsque ces sociétés ont été colonisées et éclatées, les hommes ont généralement commencé à participer à des activités destructrices de vies ou ont dû migrer ; les femmes, quant à elles, continuent généralement à être liées à la vie et à la nature à travers leur rôle de pourvoyeuses de nourriture et d'eau. L'accès privilégié des femmes au principe de soutien a donc une base historique et culturelle, et pas seulement biologique ». Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 41.

²²⁴ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 84.

8.4. *Oikonomias* en clé féminine

Pour les féminismes du Sud ancré, la transition du projet historique moderne qui exclut et occulte l'importance sociale de la sphère domestique vers un projet historique autre qui mette dans son centre la régénération de la vie ne présuppose pas la création d'une avant-garde politique. La transition a besoin d'une *nouvelle perspective*, la perspective des damnées de damnés²²⁵. S'il en est ainsi c'est qu'elle peut permettre non seulement de mettre en lumière les violences et les mécanismes de pouvoir à travers lesquels le projet meurtrier du capitalisme s'est installé, mais elle permet également, dans un registre prospectif, de mettre en évidence l'existence des alternatives réelles et d'ores et déjà existantes à un tel projet²²⁶. D'où l'importance que les féminismes dont nous parlons accordent aux pratiques des communautés rurales du Sud.

D'après les éco-féministes Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, lorsqu'on prend la perspective des femmes du Sud rural, on parvient à démystifier les récits sur l'économie qui ont été créés à partir des centres du pouvoir²²⁷. Ce processus ouvre la voie à la re-sémantisation de termes tels que « richesse », « pauvreté », « besoin », « vie bonne », « subsistance » et « économie ». Ainsi, la perspective des femmes du Sud peut contribuer à penser à d'autres conceptualisations du bonheur, en ouvrant la possibilité à la co-construction des projet historiques moins meurtriers²²⁸.

À partir des savoirs des communautés rurales du Sud en général, et des femmes rurales en particulier, les féminismes du Sud ancré proposent l'élargissement à l'ensemble de la société des *oikonomias*, à savoir des logiques de gestion de la sphère

²²⁵ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 4, 62-64.

²²⁶ À cet égard, R. Segato explique qu'une épistémologie féministe implique une rationalité *topique* qui s'oppose à une pensée *utopique*. Cette rationalité est ancrée dans le présent et s'attache à cartographier les alternatives qui sont déjà à l'œuvre au sein de la société, au lieu d'être obsédée par le futur. Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 16 ; Rita Laura SEGATO, « Coronavirus: todos somos mortales. Del signifiante vacío a la naturaleza abierta de la historia » [en ligne], *Al poniente*, 2020, URL : <https://alponiente.com/coronavirus-todos-somos-mortales-del-signifiante-vacio-a-la-naturaleza-abierta-de-la-historia/>. On retrouve la notion de rationalité topique chez le philosophe Eboussi Boulaga. Voir à cet égard : Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit. ; Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, op. cit. De même, mais sous une optique sociologique, l'intellectuel portugais Boaventura de Sousa Santos propose pour sa part le développement d'une sociologie des absences et des émergences. Voir notamment : Boaventura de Sousa SANTOS, « La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes », dans *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*, op. cit. ; Boaventura de Sousa SANTOS, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, op. cit.

²²⁷ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit.

²²⁸ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit.

domestique. Malgré leur hétérogénéité les *oikonomias* sont fondées sur quatre principes, à savoir **1)** l'*interdépendance radicale* entre les humains d'une part et entre humains et non humains d'autre part ; **2)** le *soin* de tout ce qui soutient la vie collective et sa régénération ; **3)** la *corporalité* qui fait de l'économie politique de l'*oikos* une pratique située, ancrée dans le lieu ; et **4)** la spiritualité, car les pratiques *oikonomiques* quotidiennes (c'est-à-dire celles qui portent sur le soin des conditions matérielles d'existence) ont une dimension sacrée, dans le sens où elles impliquent une communication/dialogue avec les divinités.

L'emploi du terme « *oikonomia* » est intéressant, car, de manière cohérente avec la logique para-consistante²²⁹ qui informe les féminismes du Sud ancré, il permet de retisser des rapports sociaux en prenant en compte deux dimensions, à savoir la dimension historico-politique et la sphère épistémologique. Quant à la dimension historico-politique, l'*oikonomia* permet de relier de traditions géo-historiques hétérogènes, notamment l'histoire de l'Occident et des traditions non-occidentales, en reprenant les aspects libérateurs de chacune de celle-ci, sans pour autant effacer leurs rapports asymétriques. Ces traditions sont liées à cause de l'histoire colonial et capitaliste, laquelle a produit des blessures profondes partout où elle a eu lieu, tant pour les sociétés coloniales que pour les sociétés colonisées. Ainsi, dans un article récent, V. Shiva soutient que « l'économie, pour être fidèle à son nom et à ses racines, devrait être soin et gestion de la Terre celle-ci étant compris comme notre maison »²³⁰. À la suite d'Aristote, Shiva explique que l'« *oikos* » désigne l'espace *domestique* ou de la *maison*, avec ses opérations journalières et ses formes de gestion nécessaires à son maintien²³¹. De même, afin d'élargir la compréhension de l'espace domestique au-delà de la dimension humaine, la philosophe indienne rappelle que la particule *oikos* a été employée par Ernest Herschel, créateur du terme « *écologie* » au XIX^{ème} siècle, pour désigner l'habitat des organismes vivants. Elle explique enfin que cette tradition qui a été oubliée pourrait renouer avec les savoirs des paysannes du Sud ancré qui participent et dirigent des mouvements écologiques²³². S'il

²²⁹ La logique para-consistante est celle qui, au lieu d'exclure, inclut sans viser l'homogénéisation des différences. R. Segato fait une description de la logique para-consistante comme caractéristique d'une politique en clé féminine. Celle-ci s'oppose à la logique dualiste et binaire qui traverse la colonialité et les sociétés capitalistes. Voir, par exemple, Rita Laura SEGATO, « Las 8 virtudes de la desobediencia, según Rita Segato al inaugurar la FIL de Buenos Aires » [en ligne], 2019, URL : <http://wmagazin.com/relatos/las-8-virtudes-de-la-desobediencia-segun-rita-segato-al-inaugurar-la-fil-buenos-aires/>, consulté le 27 août 2020.

²³⁰ Notre traduction. Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

²³¹ *Ibid.*

²³² Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 45 et suiv.

en est ainsi, c'est parce que, malgré l'existence jadis au sein même de l'Europe, de sociétés respectueuses de la « grande maison », l'histoire capitaliste y a détruit profondément ces modes de vie, en colonisant la mémoire de ces peuples et en parvenant à homogénéiser de manière efficace les subjectivités qui habitent ce continent. Paradoxalement, malgré la violence extrême à laquelle les communautés du Sud ancré ont été exposées, et particulièrement les femmes de ces communautés, elles sont parvenues à recréer de modes de vie moins violents et plus symbiotiques avec la terre²³³. En conséquence, ces sociétés constituent aujourd'hui un lieu politique et épistémologique privilégié dont on peut apprendre²³⁴. Cette façon de retisser les liens détruits par la violence coloniale pourrait contribuer aujourd'hui à « voir l'«*oikos*» tout à la fois à la manière de nos maisons particulières dans des endroits particuliers, ainsi que de la planète en tant que notre maison commune, et la famille de la Terre comme une famille qui inclut tous les êtres et les personnes sur la Terre »²³⁵.

Quant à la dimension épistémologique et épistémique, la notion d'*oikonomia* permet de relier des sphères de la société que l'histoire capitaliste et coloniale a scindées. Concrètement, ce terme permet de relier la sphère domestique avec celle dite « publique » en faisant de la première le paradigme d'une nouvelle compréhension du politique²³⁶. En même temps, dans la mesure où l'objet principal du politique est la régénération des conditions matérielles nécessaires à la reproduction de la vie sociale, cette politique est d'emblée économique. Enfin, les normes de cette *politique oikonomique* renvoie à la Terre et non seulement à l'humain, car on part du postulat que celui-ci ne peut pas *exister* sans elle. Ainsi, la sphère humaine est de nouveau enracinée dans la Terre, en même temps que la Terre devient le lieu à habiter.

²³³ Cela s'explique par diverses raisons, qui incluent tout à la fois la logique coloniale qui a su profiter de la prolifération des différences sociales (en articulant différents modes de production sous l'égide du capitalisme) et les luttes de la re-existence des communautés colonisées qui ont évité une capture totale de leurs modes de vie.

²³⁴ Shiva l'explique dans les termes suivants : « La plupart des travaux sur les femmes et l'environnement dans le tiers monde se sont concentrés sur les femmes en tant que victimes spéciales de la dégradation de l'environnement. Pourtant, les femmes qui participent et dirigent des mouvements écologiques dans des pays comme l'Inde ne parlent pas seulement en tant que victimes. Leurs voix sont les voix de la libération et de la transformation qui fournissent de nouvelles catégories de pensée et de nouvelles directions exploratoires ». Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 45.

²³⁵ Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

²³⁶ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit. ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., chap. 3.

8.4.1. Domestiquer la politique : l'*oikonomia* comme paradigme d'une société-autre

Dans des ouvrages et de manière séparée, R. Segato et R. Gutiérrez Aguilar appellent de leurs vœux la constitution des sociétés à partir d'une « politique en clé féminine ». Par ce terme, les intellectuelles latino-américaines désignent un projet de transformation des structures patriarcales/coloniales/capitalistes grâce à l'organisation de la société à partir de trois axes : **1)** le *soin*, compris comme « l'engagement collectif avec la reproduction de la vie dans son ensemble, humaine et non humaine »²³⁷ ; **2)** la *réciprocité*, entendue comme la réappropriation ou la redistribution sociale de la richesse et des biens produits collectivement et qui garantissent la reproduction de la vie²³⁸ ; et **3)** l'*enracinement* dans les lieux d'existence²³⁹. Au lieu de constituer une proposition utopique, la proposition de la politique en clé féminine est ancrée dans l'histoire des femmes qui « non par essence, mais par expérience historique accumulée »²⁴⁰ ont développé un type singulier de « gestion »²⁴¹, « d'administration de ressources disponibles »²⁴² et de « résolution de conflits »²⁴³. Cette manière alternative de penser et d'agir collectivement constitue une *oikonomia* à partir de laquelle un apprentissage est possible²⁴⁴. La politique en clé féminine est un paradigme-autre de la politique.

La notion de « politique » employée par ces auteures comprend à la fois **1)** la sphère matérielle de reproduction des conditions matérielles d'existence de la société²⁴⁵ qui est – aux yeux des théories féministes – une sphère économique ; et **2)** elle vise également à ouvrir la voie aux mécanismes de participation dans la prise de décision collective qui

²³⁷ Notre traduction. María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., p. 70 et 72.

²³⁸ *Ibid.*, p. 72 ; Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 16, 83 ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 105-106, 186.

²³⁹ Ce troisième axe est explicitement proposé par R. Segato : Rita Laura SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, op. cit. ; Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit. ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit. On ne la trouve pas énoncée dans l'ouvrage de Gutiérrez Aguilar mais l'ensemble de ses analyses nous permettent d'affirmer qu'il est un postulat de sa proposition.

²⁴⁰ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, op. cit., p. 67.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 25.

²⁴⁵ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit. ; Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit. ; Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

soient alternatifs à ceux axés sur la forme État²⁴⁶, notamment en privilégiant les organisations communales non étatico-centrées²⁴⁷. Ces deux dimensions de la politique ne constituent aucunement deux sphères séparées. Car la reproduction des conditions matérielles d'existence de la communauté constitue le noyau même de la politique. C'est uniquement en garantissant ces conditions qu'une communauté peut attendre sa véritable autonomie²⁴⁸.

L'objectif n'est donc pas de parvenir à faire rentrer les questions dites « privées » des femmes au sein de la sphère publique, mais bien plutôt d'introduire la logique féminine élaborée au sein de la sphère domestique dans les différentes sphères de la société²⁴⁹. À la différence des féministes du Nord global²⁵⁰, l'enjeu pour les féministes latino-américaines n'est pas celui de l'inclusion dans le cadre institutionnel de l'État, dont les piliers demeurent inchangés, et qui ne ferait qu'engloutir et traduire dans les termes publics la logique de l'*oikos* qui est tout à fait différente²⁵¹. La voie proposée par une intellectuelle comme R. Segato,

n'est pas celle d'une traduction du domestique en termes publics, [*ce n'est pas*] la digestion [*de la sphère domestique*] par la grammaire publique pour atteindre ainsi un certain degré de politisation. [*Je propose*] la voie inverse : « domestiquer la

²⁴⁶ La forme État se caractérise par un gouvernement à distance, la bureaucratie et l'exclusion des damnées. Afin d'expliquer le nœud qui relie, d'un côté, ce que les féministes entendent par sphère de la reproduction sociale considérée comme étant économique et de l'autre côté, ce que dans la modernité on entend par « politique », à savoir la sphère de la prise de décision sur les affaires sociales, Gutiérrez précise que ce qu'elle appelle « politique en clé féminine » ou encore « politique des besoins » correspond à la sphère que Hegel appelait « sociale-naturelle » et qu'il situait entre le domaine civil (où les échanges mercantiles ont lieu dans les sociétés capitalistes qu'il décrit) et celui du politique (où les membres d'une société prennent les décisions générales) María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., p. 69.

²⁴⁷ Pour une description de cette manière de pratiquer et penser la politique dont l'origine se trouve dans les communautés amérindiennes latino-américaines, voir : Félix PATZI PACO, *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal*, op. cit. ; Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, op. cit. ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., chap. 5 et 6.

²⁴⁸ María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., p. 71.

²⁴⁹ L'enjeu est celui d'introduire un « tournant dans la compréhension du slogan féministe des années 1970 “le privé est politique” ». Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 25.

²⁵⁰ Pensons, par exemple, à la proposition de Nancy Fraser basée sur le principe de la « parité de participation » : Nancy FRASER, « Recognition without Ethics? », *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n° 2-3, 2001. Le problème de ce modèle politique « c'est qu'il ne problématise pas le rôle de l'État dans la (re)production d'injustices et de subjectivités colonisées » Lina ÁLVAREZ, Brendan COOLSAET, « Decolonizing Environmental Justice Studies: A Latin American Perspective », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 31, n° 2, 2020, p. 10. Pour une critique fanonienne de la conception de Fraser, voir : Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, op. cit.

²⁵¹ Pour voir une bonne explication du projet décolonial et interculturel qui est proche des objectifs de Segato, voir : Catherine WALSH, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008.

politique », la débureaucratiser, l'humaniser en clé domestique, grâce à une domesticité repolitisée²⁵².

Domestiquer la politique signifie élargir la rationalité domestique, ainsi que ses technologies de sociabilité et de gestion domestique au-delà des frontières imposées par la modernité/colonialité. La rationalité domestique est une rationalité affective et topique, car ancrée dans le lieu²⁵³. Les technologies de sociabilité, quant à elles, sont non-productivistes et non-consuméristes, fondées sur le principe de réciprocité et elles contribuent à la préservation de la vie à travers le renouement des liens sociaux entre les humains d'une part et entre les humains et les non-humains d'autre part. Parmi ces technologies, se trouvent la redistribution des biens matériels dans la communauté, laquelle donne lieu à l'établissement de relations de proximité²⁵⁴.

La proposition des auteures latinoaméricaines s'articule bien avec les postures éco-féministes, qui visent à construire des économies de « soutenance »²⁵⁵ ou de « subsistance »²⁵⁶. Dans les deux cas, l'axe central est la régénération de la vie. Aussi, tant les auteures latino-américaines²⁵⁷, que les éco-féministes formulent leurs théories à partir des pensées et pratiques des femmes du Sud ancré. Pourtant, elles diffèrent dans la dimension de la sphère sociale sur laquelle leurs analyses se sont concentrées. Car les éco-féministes se sont surtout focalisées sur les pratiques de production et redistribution de produits qui garantissent la régénération de la terre et de la société, tandis que Segato et Gutiérrez ont axé leurs analyses avant tout dans la dimension liée à la participation dans la prise de décisions sur des sujets d'intérêts général²⁵⁸. La proposition des éco-féministes peut être comprise comme une des technologies de sociabilité qui fait partie d'une politique en clé féminine.

²⁵² Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 25 ; Rita Laura SEGATO, « A Manifesto in Four Themes », *Critical Times*, op. cit., p. 204 et suiv.

²⁵³ Rita Laura SEGATO, « Coronavirus: todos somos mortales. Del significant vacío a la naturaleza abierta de la historia » [en ligne], *Al poniente*, op. cit.

²⁵⁴ María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, op. cit., chap. 3.

²⁵⁵ Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

²⁵⁶ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit.

²⁵⁷ Segato en tant que féministe décoloniale et Gutiérrez en tant que féministe communautaire.

²⁵⁸ Bien entendu, le terme politique inclut la dimension économique, pourtant ni Segato ni Gutiérrez ont développé en profondeur cette dimension du social.

8.4.2. La proposition des « économies de subsistance »

En prenant comme point de départ de leurs analyses les modes de vie des femmes rurales de l'Inde, d'El Salvador, du Venezuela et du Mexique, les éco-féministes proposent comme alternative à l'économie capitaliste une « économie de la subsistance »²⁵⁹. Ce qui caractérise leur mode de vie est le contrôle que ces femmes ont sur leurs moyens de subsistance²⁶⁰, un contrôle qui rend possible la reproduction de la vie sociale. Aussi, une telle perspective met en évidence que la notion capitaliste et moderne de la bonne vie, axée sur l'accumulation croissante de choses, est tout simplement insoutenable. En effet, la bonne vie ici **1)** n'est possible que pour une petite minorité ; et **2)** pour avoir lieu, elle a besoin de l'exploitation des gens et de la nature²⁶¹. L'alternative à ce mode de production insoutenable provient d'une perspective de la subsistance, laquelle demande une approche différente du monde.

La perspective de la subsistance, selon Mies et Bennholdt-Thomsen, « est plus ancienne et, en même temps, plus nouvelle que le capitalisme patriarcal »²⁶². Cette dernière s'enracine dans les traditions des communautés rurales, lesquelles mettent à jour leurs pratiques en fonction de leurs besoins historiques. Ce qui caractérise une telle perspective est la place centrale accordée à « la vie, ainsi qu'[à] tout ce qui est nécessaire pour produire et soutenir la vie dans ce planète »²⁶³. Un tel postulat donne lieu à une économie de la subsistance dont les piliers sont : **1)** l'interdépendance entre l'humain et la nature ; **2)** l'indépendance conçue à la manière de l'autonomie ; **3)** l'autosuffisance qui s'oppose à l'expansionnisme ; et **4)** la confiance en soi compris comme la valorisation de l'identité sociale propre²⁶⁴. Tous ces éléments se structurent autour de l'idée du contrôle des moyens qui rendent possible la régénération de la vie grâce à la coopération humaine avec l'ordre existant au sein de la nature²⁶⁵.

²⁵⁹ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit. De manière similaire à Mies, Shiva parle des « sustenance économies ». Voir à cet égard : Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit. ; Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

²⁶⁰ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 3.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Notre traduction. *Ibid.*, p. 4-5.

²⁶³ *Ibid.*, p. 4,5.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 10, 64. Cette idée est aussi partagée par l'écoféministe indienne, Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit.

À l'encontre de ce que l'on pourrait croire de prime abord, la notion de subsistance ne doit pas être identifiée à la rareté, à la détresse ou à l'idée de vivre avec le minimum nécessaire. Dans cette perspective « *abondance* est synonyme de *subsistance* »²⁶⁶. Ceci résulte du fait que la nature et l'humain sont conçus de manière radicalement différente par rapport à leur appréhension dans l'économie moderne. Rappelons que l'idée de la rareté comme postulat économique appartient à l'épistémè moderne du XIX^{ème} siècle, pour laquelle la nature est une matière inerte et l'humain a de désirs illimités²⁶⁷. Dans la perspective de la subsistance au contraire la nature est conçue comme une entité vivante et généreuse. À son tour l'être humain est certes considéré comme un être aux besoins, mais à la différence du mythe moderne de l'individu insatiable, les éco-féministes soutiennent que « [t]ous nos besoins basiques de nourriture, vêtement, logement, échauffement, etc. peuvent être satisfaits. [...] Même lesdits "besoins élevés" [...] ne sont pas infinis »²⁶⁸. L'idée selon laquelle les besoins humains sont illimités sont déjà l'indice d'une société dérèglée, voire malade²⁶⁹. Comme disait M. Gandhi, « [i]l y en a assez dans le monde pour satisfaire aux besoins de chacun, mais pas pour l'avidité de certains »²⁷⁰.

Aux yeux des éco-féministes, les besoins changent selon la géohistoire, mais ceux-ci ne sont pas déconnectés de la matérialité de la nature et du corps. Précisément, la notion de *subsistance* « exprime la continuité [...] entre la nature et l'histoire »²⁷¹ et elle met en lumière « la dépendance vis-à-vis le monde de la nécessité »²⁷². L'importance accordée au corps fait du besoin une catégorie qui ne se borne pas à la sphère humaine. Elle intègre, au contraire les besoins de tous les êtres vivants de la planète. La dépendance face à l'autre « ne doit pas être vue comme un malheur ou comme une limitation, mais comme une bonne chose et comme la condition de notre bonheur et liberté »²⁷³. S'il en est ainsi c'est

²⁶⁶ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit.

²⁶⁷ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 269.

²⁶⁸ Notre traduction. Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 55.

²⁶⁹ Voir, par exemple, Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, op. cit., p. 76.

²⁷⁰ Notre traduction. Gandhi cité par Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 5.

²⁷¹ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 20.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

que la nature sert de guide à la détermination des véritables besoins, ainsi qu'à la manière de distribuer les fruits de la nature pour les satisfaire. Cela nous amène au problème de la liberté comme responsabilité.

Une économie morale

De manière intéressante, la liberté n'est pas conçue ni dans le sens libéral d'un droit de faire ce que l'on veut avec ce qui nous appartient, ni dans un sens rationaliste de prescrire des lois d'action d'après la simple réflexion. La liberté demande bien plutôt la reconnaissance préalable de l'origine non exclusivement humaine des normes, lesquelles doivent guider l'action humaine. Cette origine est vivante et matérielle, car ancrée dans la terre²⁷⁴. Aussi, avant d'être conçue en termes de droits, la liberté est pensée à partir de la responsabilité envers le tissu du vivant et elle demande une réflexion sur ce qui convient non seulement à l'humain, mais aussi aux autres vivants. En d'autres termes, la liberté ne peut avoir lieu que là où l'on conserve « la capacité de voir la vie de la nature comme une condition préalable à la survie humaine ; et l'intégrité de l'interdépendance dans la nature comme une condition préalable à la vie »²⁷⁵.

Dans ce sens la question « quelle est notre responsabilité envers d'autres espèces ? »²⁷⁶ soulevée par V. Shiva ne doit pas être comprise comme une question posée par un agent extérieur au tissu de la vie et qui agirait sur celle-ci, ne serait-ce que de manière bienveillante. Le sens de la liberté et de la responsabilité qui est ici à l'œuvre résulte de la reconnaissance de l'interdépendance entre tout ce qui existe. La responsabilité envers l'autre implique une conscience du fait que le bien-être d'autrui implique le bien-être propre, non pas à cause d'un calcul utilitariste mais parce que tous les êtres sont interconnectés. C'est l'idée formulée par le chef Seattle selon laquelle « la terre n'appartient pas à l'être humain, l'être humain appartient à la terre ; [car] l'être humain n'a pas créé le tissu de la vie, il n'en est qu'une fibre ; et si les êtres humains crachent sur la terre, ils se crachent dessus »²⁷⁷.

Il y a donc une conception de l'économie comme « économie morale », dont la caractéristique principale est que l'agir humain est conçu à partir de la responsabilité pour

²⁷⁴ Marcos YULE YATACUÉ, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi*. « La métamorphose de la vida. Cosmovisión Nasa », *op. cit.*, p. 140 et suiv.

²⁷⁵ Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, *op. cit.*, p. 45.

²⁷⁶ Notre traduction. Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, *op. cit.*, p. 73.

²⁷⁷ [Souligné par nous, *ndlr*]. SEATTLE, « Lettre du Cheff Seattle » [en ligne], *Paiva Netto*, *op. cit.*

et devant la vie²⁷⁸. Le rôle de l'être humain est celui d'être gardien du bon déroulement de la vie et non celui de produire de la valeur comme dans les économies classique et néo-classique²⁷⁹. Il s'agit également d'une économie de l'abondance, car les besoins de tous les êtres peuvent être satisfaits. Ainsi, à la suite de Rivera Cusicanqui, il est possible de dire que l'axe des *oikonomias*,

n'est autre que l'éthique du bien commun, compris non seulement comme ce qui rend possible la survivance humaine et la reproduction du sociale, mais encore la guérison de la planète et la reconnexion de nos petites angoisses avec les battements du cœur et les souffrances de la *pacha*²⁸⁰.

Ces caractéristiques sont exemplifiées dans la pratique des femmes paysannes en Inde, lesquelles « laissent de la nourriture pour les fourmis devant leurs portes, alors même qu'elles créent le plus bel art des *kolams*, des *mandalas* et des *rangoli* avec de la farine de riz »²⁸¹.

Justice distributive et réciprocité

Être responsable envers l'ensemble du vivant signifie aussi apprendre à agir suivant l'harmonie naturelle, une harmonie qui intègre l'humain tout en le précédant. Ce faisant,

²⁷⁸ « Ce que nous devons faire : de la même manière que nous recevons, nous devons redistribuer, offrir, payer avec le respect et prendre soin des êtres qui vivent dans notre maison (la Terre), travailler, nous reposer, nous divertir, aider, rendre des services à la communauté [...]. Voilà les obligations que nous avons envers les autres êtres et envers l'environnement » Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kux fxi zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa », op. cit., p. 144.*

²⁷⁹ Dans les économies modernes l'homme est conçu comme source de la valeur (que ce soit la force de travail comme chez Ricardo ou le désir subjectif de même que dans la théorie de l'utilité marginale de Walras et de Jevons). Dans ces théories, les lois proviennent du marché, une institution déracinée d'origine exclusivement humains.

²⁸⁰ Notre traduction. Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis, op. cit., p. 51.*

²⁸¹ Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos., op. cit., p. 30.* De manière similaire, les communautés amérindiennes du département de Cauca en Colombie partagent une légende qui montre bien le rôle de l'humain au sein des économies rurales. La légende porte sur une poule qui vit dans un champ de maïs dont elle se nourrit (rappelons le caractère sacré du maïs pour la plupart des cultures amérindiennes). Un jour, un animal arrive pour manger le maïs et la poule le tue. Un être humain arrive ensuite et la poule décide de lui donner le maïs afin que l'homme puisse s'en occuper. La poule explique à l'homme qu'elle n'a pas de bras et donc qu'elle ne peut pas tondre le maïs. La poule explique à l'homme qu'elle lui offre le maïs, car elle sait que s'il en prend soin, il prendra soin également des autres animaux et tous iront bien (nous avons trouvé cette légende dans l'archive de la bibliothèque de l'*Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca*. Nous remercions chaleureusement le personnel de cette bibliothèque qui nous a permis d'avoir accès à ces documents). Les principes de cette légende sont appliqués dans les sociétés amérindiennes. Durant notre séjour à Guambia, chez la communauté Misak, un homme de la communauté Misak nous a en effet raconté qu'il avait décidé d'acheter un terrain où naissent deux sources d'eau (rappelons que dans leur cosmologie, les Misak sont décrits comme les fils de l'eau). Il l'a fait, car ainsi il pouvait prendre soin de l'eau, de lui et de ceux qui y vivent. Il avait, en effet, semé, dans le terrain, des cultures dont une partie était destinée sa consommation et l'autre aux animaux qui voudraient venir manger.

l'être humain peut trouver le meilleur moyen pour satisfaire ses besoins et ceux des autres vivants²⁸². Selon Shiva, « la reconnaissance de l'harmonie naturelle et l'action pour la préserver sont de conditions de la justice distributive »²⁸³. Cette notion de justice distributive a ceci de particulier : elle ne se limite pas à distribuer les richesses parmi les humains mais inclut la Terre. La clé de la bonne et juste distribution est directement liée à l'attachement des êtres humains aux cycles naturels à travers la coopération. Dans sa conceptualisation des économies paysannes en Inde Shiva explique en effet que,

[d]ans les cultures agricoles écologiques, les technologies et les économies sont basées sur l'intégration entre l'agriculture et l'élevage de bétail. Les déchets de l'un contribuent à la nutrition de l'autre de manière mutuelle et réciproque. [...] Les cultures ne produisent pas exclusivement du grain, mais encore de la paille, laquelle fournit le forage et matière organique. Les cultures constituent, donc, nourriture pour les êtres humaines, les animaux et les multiples organismes qui habitent le sol. Ces sol nourris organiquement sont le foyer de milliard de microorganismes qui cultivent et améliorent la fertilité du terrain²⁸⁴.

Cette idée résonne avec l'ontologie physiocratique exprimée de manière synthétique dans l'idée de Mirabeau de faire un traité avec la nature²⁸⁵. Dans le deux cas le principe qui est à l'œuvre est celui de la réciprocité²⁸⁶. Par ce terme il faut entendre à la fois **1)** la reconnaissance des besoins d'autrui et les obligations envers celui-ci (c'est le sens moral ou plutôt politique du terme) ; et **2)** la réappropriation par tous les membres de la société (humains et non humains) des richesses produites par celle-ci. Tous les deux renvoient à une matérialité vivante à partir de laquelle la normativité sociale, en l'occurrence la normativité económico-politique, est réfléchie.

L'idée de justice distributive qui se trouve dans l'harmonie naturelle ne doit pas être identifiée à l'inaction humaine. Le passage que nous venons de citer montre bien que l'objectif est de parvenir à articuler l'action humaine et ses technologies aux cycles de la nature, au lieu de les concevoir comme de mécanismes pour dominer la nature et la

²⁸² « [D]e la même manière que nous recevons, nous devons redistribuer. [...] Lorsqu'on prend en compte la loi d'origine, la norme naturelle nous devenons NASANAS, c'est-à-dire des êtres dans un sens humain. [...] Lorsque nous perdons la condition naturelle d'être humain en lien avec les autres êtres de la nature, dans la mesure où nous ne prenons pas en compte le naturel nous bouleversons notre vie, notre conduite, nous déséquilibrons l'environnement, nous tombons malades » Notre traduction. Marcos YULE YATACUE, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi*. « *La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa* », *op. cit.*, p. 144.

²⁸³ Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, *op. cit.*, p. 5.

²⁸⁴ Notre traduction. *Ibid.*, p. 78.

²⁸⁵ Voir le chapitre 4 de cette thèse.

²⁸⁶ L'idée de la réciprocité en tant que pilier d'une politique en clé féministe figure également chez les auteures latino-américaines. Voir notamment: Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, *op. cit.* ; Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, *op. cit.* ; María Raquel GUTIÉRREZ AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, *op. cit.*

corriger. La perspective éco-féministe permet de voir et à la nature et aux tâches humaines liées à la reproduction de la vie comme foncièrement productives²⁸⁷. Dans cette conception éco-féministe de l'économie, l'ontologie qui est à la base n'est pas une ontologie de la limitation où l'humain devrait s'autolimiter face à la nature. Il s'agit au contraire d'une ontologie qui conçoit le rapport entre les deux termes en termes de coopération ou collaboration, mettant donc l'accent sur la relation et non sur l'un des pôles de celle-ci. En d'autres termes, c'est une ontologie de l'alliance.

Le détachement de la nature comme cause des maux économiques, sociaux et écologiques

Dès lors, selon les éco-féministes, l'impossibilité de satisfaire les besoins de tous les membres de la société n'est pas une fatalité naturelle qui s'expliquerait par la rareté de ressources. De manière similaire à la notion de quesnoysienne du dérèglement de l'ordre naturel, Shiva considère que la pauvreté – compris comme impossibilité de satisfaire les besoins humains – résulte de la « violation de l'intégrité organique, de l'interdépendance et l'interconnexion des systèmes »²⁸⁸. Une telle transgression « entraîne un processus d'exploitation, iniquité, injustice et violence »²⁸⁹. Ainsi, de manière similaire à la théorie physiocratique, les maux sociaux ont comme cause l'aveuglement humain face à la rationalité naturelle, à sa négligence dans le respect de celle-ci et à son action transgressive. La cause de ces dérèglements se trouve, selon Mies et Bennholdt-Thomsen, dans le fétichisme de l'argent. La même idée est exprimée par Segato dans sa critique de la colonialité en tant que projet historique de l'accumulation de choses. Le problème de cette fausse croyance se trouve dans le fait que « la chose la plus dépourvue de vie, l'argent, est conçue comme étant la source de la vie »²⁹⁰.

La bonne articulation des activités économiques

Affirmer la priorité de la régénération de la terre, et donc de l'agriculture, par rapport au marché, ne signifie aucunement que les économies féministes visent la destruction du commerce ou de l'activité technique. Au contraire, il s'agit de recomposer le rapport entre

²⁸⁷ Précisément, selon Shiva, « [l]e nouvel aperçu fourni par les femmes rurales du tiers monde est que les femmes et la nature sont associées non pas dans la passivité mais dans la créativité et dans le maintien de la vie ». Notre traduction. Vandana SHIVA, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, op. cit., p. 45.

²⁸⁸ Notre traduction. *Ibid.*, p. 5.

²⁸⁹ Notre traduction. *Ibid.*

²⁹⁰ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 17.

l'agriculture, le commerce et l'industrie, de telle manière que ces activités servent à la vie au lieu de la détruire. Pour ce faire, il est nécessaire de retrouver la notion de la technologie comme « un outil qui améliore la vie ; [...] qui au lieu de dominer la nature vise à coopérer avec celle-ci »²⁹¹. Cette tâche demande à son tour de valoriser les savoirs populaires²⁹². Aussi, le critère qui doit régir la branche industrielle, laquelle est déterminée par la technologie, est celui d'accepter seulement les techniques « dont ses effets puissent être soignés ou réparés »²⁹³, c'est-à-dire les effets qui n'aillent pas à l'encontre de la régénération de la Terre.

En ce qui concerne le marché, Cusicanqui soutient qu'il ne s'agit pas de démercantiliser l'économie, mais bien plutôt de décoloniser le travail et le marché²⁹⁴. Le marché, tout comme l'argent, ont toujours existé dans les sociétés humaines. Ce n'est que dans les sociétés capitalistes et coloniales que ces activités sont devenues des mécanismes meurtriers. Décoloniser le marché implique, dans une perspective féministe décoloniale, deux choses. D'abord, cela implique de subordonner le commerce aux besoins de la société²⁹⁵, c'est-à-dire aux nécessités des êtres humains et de la Terre. Ici, « l'argent serait un moyen de circulation, et cesserait d'être un moyen d'accumulation »²⁹⁶. Ensuite, décoloniser le marché signifie de resituer les circuits d'échange²⁹⁷. La relocalisation du marché est une mesure économique non seulement parce qu'elle évite le gaspillage de ressources, mais encore parce qu'elle contribue à la « préservation de la diversité de produits »²⁹⁸ et, en conséquence, à la diversité culturelle. Cela s'explique par le fait que si le commerce reste ancré dans les endroits de production, les fruits à échanger seront nécessairement divers grâce à l'hétérogénéité immanente de la géographie²⁹⁹ ; de mêmes,

²⁹¹ *Ibid.*, p. 62.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 63.

²⁹⁴ Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 67.

²⁹⁵ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 63.

²⁹⁶ Notre traduction. *Ibid.*

²⁹⁷ Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 67 ; Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 63 ; Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit. ; Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, op. cit.

²⁹⁸ Notre traduction. Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 63.

²⁹⁹ Pour une description de la manière dont l'homogénéisation des produits agricoles dictée par la loi du marché produit la destruction des de la diversité culturelle et entraîne de véritables génocides, voir : Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, op. cit. ; Vandana SHIVA, « Monocultures of the Mind », *Trumpeter*, op. cit.

les savoirs nécessaires pour les cultiver seront préservés. De plus, la relocalisation du marché constitue une véritable technologie de sociabilité, car elle contribue à la création des liens sociaux grâce à la proximité que ces types de marchés impliquent et le type des échanges qu'elle nécessite³⁰⁰.

En termes généraux, les économies en clé féminine demandent, tout d'abord, leur re-matérialisation. Cela veut dire que les différentes branches économiques doivent de nouveau s'enraciner dans la terre. La terre, et non le marché de finances, doit être l'axe autour duquel les activités économiques doivent se dérouler. Aussi, l'objectif de ces économies est la satisfaction des véritables besoins, voire des besoins naturels qui sont d'emblée historiques et changeants selon la géographie. Un tel enracinement, qui implique une relocalisation de toutes les activités socio-économiques, contribuerait à réduire les clivages meurtriers que le capitalisme colonial et patriarcal a produit entre les zones urbaines et les zones rurales, entre les Suds et les Nords, entre producteurs et consommateurs³⁰¹.

Dans les sept premiers chapitres de cette thèse nous avons cartographié le lieu de provenance de la physiocratie. Dans ce dernier chapitre nous nous sommes attelés à cartographier les pensées de la Terre du Sud ancré. Nous sommes maintenant en mesure d'établir un dialogue topologique entre ces deux géo-histoires et d'énoncer certains principes généraux d'une économie de la terre habitée³⁰².

³⁰⁰ Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 186.

³⁰¹ Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, Maria MIES, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, op. cit., p. 63.

³⁰² Un tel exercice a déjà été effectué par un groupe d'anthropologues de l'économie. En effet, dans *Conversation in Colombia*, S. Gudeman et A. Rivera suggèrent l'existence d'une relation entre les conceptions économiques des paysans colombiens et celle des physiocrates. Selon eux, les points en commun de ces deux manières de concevoir l'économie sont les suivants : **1)** la conception de la terre (et de la mer) comme la source des richesses, une productivité qui est comprise comme le travail de Dieu ; **2)** l'idée du travail humain à la manière d'une accoucheuse qui aide la terre à produire ses fruits sans pour autant voir le travail comme une activité productive en elle-même ; **3)** la conception des richesses accordées par la terre comme devant circuler dans toute la société (Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., p. 33.). La différence entre l'un et l'autre se trouve, fondamentalement, selon ces auteurs dans le fait que les physiocrates mesurent le flux des richesses à travers l'argent. À la suite de ces auteurs, A. Escobar cite la théorie physiocratique comme une alternative par rapport aux conceptions classiques et néoclassiques de l'économie sans pour autant approfondir ce sujet (Arturo ESCOBAR, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, op. cit., p. 168 et suiv.).

8.5. Conclusion du chapitre huitième : Principes d'une économie de la Terre habitée

Commençons par rappeler que la physiocratie partage avec les pensées de la Terre du Sud ancré le fait d'avoir été voilées par la pensée moderne. Ce voilement n'est pas purement épistémologique. Dans le cas des physiocrates, il a été accompagné de la disparition d'une manière non-capitaliste d'organiser la société basée sur la terre, de destruction des modes de vie paysans et de l'homogénéisation du territoire qui s'en est ensuivi. Ce processus a été accompagné de la production active de l'oubli de ce passé au sein de la mémoire historique des peuples européens³⁰³. En témoigne l'histoire de l'interprétation des théories formulées par Quesnay et Mirabeau. Cette histoire commence avec les propres disciples de Quesnay, notamment avec Nemours qui a occulté des articles critiques de Quesnay. Dans le cas des pensées de la Terre du sud ancré, les études anti-coloniales, postcoloniales et décoloniales ont montré de manière éclairante l'occultation de leur différence et l'extrême violence que la modernité/colonialité a exercé sur les communautés qui ont su re-exister en évitant leur capture totale par le projet meurtrier du capital. Le point de départ de ce dialogue est le trauma qui constitue le système capitaliste/colonial, pour l'histoire de l'humanité entière³⁰⁴ et pour la Terre³⁰⁵. En partant de cette blessure³⁰⁶, nous allons explorer les rapports entre ces deux traditions à partir de cinq dimensions. Cela nous permettra de proposer les principes de ce qui pourrait constituer une économie de la terre habitée. L'objectif de ce dialogue – il convient d'insister sur ce point – n'est pas de réduire sous la forme du Même la diversité de ces pensées qui proviennent de géo-histoires hétérogènes. Au fur et à mesure que nous développerons les différents points de ce dialogue, les similitudes et les différences deviendront évidentes.

³⁰³ D'après Gudeman et Rivera, les physiocrates se sont inspirés du mode de vie des paysans de leur époque (Stephen F. GUDEMAN, Alberto RIVERA, *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*, op. cit., p. 35-36.). Nous n'avons pas effectué une telle analyse dans notre thèse, nous espérons pourtant avoir montré la critique que les physiocrates adressent aux différents dispositifs de pouvoir-savoir qui, dans l'histoire de la modernité européenne, ont en effet contribué à la destruction des économies et modes de vie ruraux européens et à la montée en puissance d'un État centralisé et colonialiste agissant en faveur des élites naissantes.

³⁰⁴ Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, op. cit.

³⁰⁵ Donna HARAWAY, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents. » [en ligne], *Multitudes*, op. cit. ; Jason W. MOORE, « The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis », *The Journal of Peasant Studies*, op. cit.

³⁰⁶ Gloria ANZALDÚA, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute, 1987.

8.5.1. Ontologie

Tant chez les physiocrates, que chez les communautés rurales du Sud ancré le cosmos est conçu à la manière d'une entité vivante, dont les différents êtres qui les composent ont un principe d'organisation rationnel interne et ils sont tous reliés les uns aux autres. Ce principe d'organisation ne provient pas de l'être humain. Au contraire, l'humain est conçu comme faisant partie d'un tout plus grand que lui, lequel est doté d'une rationalité ou d'une sagesse plus profonde que la raison humaine, car son origine est divine. Enfin, la sacralité de cette sagesse n'implique pas qu'elle soit transcendante à la matérialité. Bien au contraire, dans les deux traditions, il s'agit d'une rationalité qui s'exprime dans la matérialité de la nature, reliant et donnant de la vie de manière généreuse au cosmos.

8.5.2. La nature vivante et l'alimentation comme médecine de la société

Dans le premier chapitre de cette thèse, nous avons montré qu'à l'encontre du dualisme moderne, Quesnay soutient l'idée de la *phusis* comme une entité vivante. Pour lui, le principe vital d'origine divine s'exprime à travers l'*âme végétale* en traversant et en reliant tous les êtres du cosmos. La nature précède l'humain et le constitue dans un sens matériel, mais aussi politique. L'humain tire en effet son existence de la nature et elle porte les normes qui doivent guider la société. Aussi, le corps n'est pas méprisé, mais constitue l'unité ontologique primordiale qui est doté d'une rationalité propre. Enfin, héritiers de la tradition hippocratique, le médecin qu'était Quesnay considère que le mécanisme à travers lequel l'âme végétale (ou le principe vital) relie le tout avec le tout est l'alimentation. La nature est donc conçue comme une entité généreuse et abondante qui assure le bien-être de chacun des êtres créés par Dieu.

L'*oikos* physiocratique est la *phusis*. De manière similaire aux Pères de l'Église qui ont été influencés par le stoïcisme, la *phusis* est porteuse du *logos universel cosmique* d'origine divine. À travers celle-ci la providence divine s'insère dans l'histoire humaine, Dieu se fait connaissable par l'ordre du visible et devient l'organe du salut, c'est-à-dire de la conservation humaine. Le caractère vivant de la nature, sa conception comme entité rationnelle et, enfin, l'idée selon laquelle la nourriture qui provient de la terre est la manière divine de veiller au bonheur de la création, nous a conduit à définir l'ontologie des physiocrates à la manière d'un matérialisme sacramental et d'une transcendance dans l'immanence.

Pour les communautés rurales du Sud ancré, nous l'avons vu, la Terre est conçue comme une entité sacrée vivante. De manière similaire à l'idée physiocratique selon

laquelle l'humain provient de la terre et ce à la lettre, pour les communautés rurales du Sud ancré l'humain est fils de la Terre dans un sens physique et symbolique. Ainsi, dans les deux cas, l'activité agricole est conçue comme une manière de se rapporter au sacré. Aussi, tant chez les communautés amérindiennes, que chez les communautés paysannes et celles des afrodescendants, la Terre est conçue comme une entité généreuse, qui pourvoit tout ce qui est nécessaire pour le bonheur humain et non humain. C'est elle qui rend possible le bien vivre des communautés. Or, la générosité n'implique pas pour autant une gratuité de ses fruits, mais implique une série d'obligations qui peuvent être définies en termes de réciprocité. D'où l'importance de préserver les semences et les savoirs que ceux-ci impliquent. Chez les physiocrates aussi la notion d'avance primitif et d'avance annuelle vise à établir le caractère sacré des semences, ainsi que d'autres éléments qui interviennent dans l'agriculture et qui sont nécessaire à la régénération de la terre, ce qui met une limite au pouvoir du gouvernement, notamment à sa prérogative de collecter les impôts.

L'importance accordée aux semences s'explique par la place centrale que l'alimentation occupe dans les deux traditions, ainsi que par leur conception de la santé comme équilibre³⁰⁷. Faire un tel rapprochement ne signifie pas d'effacer les différences. Au contraire, cette idée nous est venue d'une conversation avec le doyen de l'Université Misak, Jesús María Abelardo. Selon lui, s'il fallait construire de ponts avec la tradition occidentale, ce rapport devrait être tissé en rejoignant la pensée Misak de l'alimentation et de la médecine avec la pensée hippocratique. Pour les Misak, comme pour Hippocrate « l'alimentation est la médecine » du corps humain et du corps social, lesquels sont à leur tour des corps enracinés dans la nature. Si l'on tient en compte que Quesnay se déclarait d'Hippocrate et de Galien, la tradition hippocratique peut opérer à la manière d'un « médiateur évanescent » qui sert à relier les *oikonomias* amérindiennes et la théorie physiocratique de l'économie.

8.5.3. Deux théologies différentes en faveur d'un monde pluriel

À la différence de la conception quesnoysienne de la *phusis* d'origine chrétienne, la Pacha Mama n'est pas l'expression d'un seul dieu. La Pacha Mama est une des divinités qui peuplent le cosmos, elle est une de ses ancêtres et elle est pensée comme l'Autre du soleil. Nous pouvons donc parler d'une conception matérialiste sacramentale, comme

³⁰⁷ Marcos YULE YATACUÉ, Carmen VITONAS PAVI, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi*. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa », *op. cit.*

chez les physiocrates, à condition de ne pas oublier que la Terre ne renvoie pas à un seul Dieu qui demeure tout de même transcendant au cosmos comme chez Quesnay. Toutefois, cette différence d'ordre onto-théologique ne signifie pas qu'il y ait des grands écarts en termes politiques. En effet, dans les deux cas, la manière de comprendre le principe qui donne la vie contribue à penser une politique du pluriel. Ainsi, dans les cas des communautés rurales du Sud, le polythéisme empêche la réduction du tout à l'Un. Dans le cas du matérialisme sacramental de Quesnay, le fait que Dieu s'exprime à travers le principe vital qui est l'âme végétative, c'est-à-dire à travers un principe corporel par essence hétérogène, implique que l'Un produit une harmonie non pas à partir d'une unité primordiale, mais à partir de la différence.

Dans ce sens, la divergence onto-théologique entre ces traditions atteste de la possibilité de concevoir la diversité dans l'unité par différentes voies, à travers des organisations sociales divergentes et des croyances spirituelles hétérogènes. Quesnay lui-même l'explique lorsqu'il dit que l'ordre naturel n'est pas un privilège exclusif des chrétiens. Il explique au contraire que l'ordre naturel a été véritablement accompli tant par l'empire chinois dont sa spiritualité relève du confusionnisme, que par l'empire Inca. Il compare une telle réussite avec les gouvernements chrétiens modernes européens qui ont introduit le dérèglement avec le mercantilisme. Quant aux peuples latino-américains, nous trouvons une idée similaire chez les Nasa de Colombie, car, selon eux, « la lutte pour la terre n'est pas un problème ni un devoir exclusif des peuples autochtones, il s'agit d'un mandat ancestral de tous les peuples, de tous les hommes et les femmes qui défendent la vie »³⁰⁸.

8.5.4. Le problème du langage

Enfin, il nous semble important de mettre en lumière que malgré le matérialisme sacramental de la théorie physiocratique, la dimension spirituelle qui est très claire dans les écrits sur l'œconomie de la nature de Quesnay, devient moins explicite dans les écrits strictement économiques. Cela marque une différence avec les *Pensées de la terre du Sud* ancré, notamment en ce qui concerne les pensées amérindiennes pour lesquelles l'importance de la dimension spirituelle est toujours explicite dans toutes les sphères de la société. Sans doute, cette différence s'explique par l'épistémè dans laquelle Quesnay et Mirabeau essayaient d'intervenir pour la critiquer. Leur position semble les situer dans

³⁰⁸ Notre traduction. Peuple Nasa cité par Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 94.

un *double bind*. En effet, lorsque les physiocrates emploient des termes qui visent à critiquer l'anthropocentrisme des modernes (pensons à la caractérisation du travail commercial et industriel comme « stérile » et la définition de la terre comme la seule force régénératrice), ils sont exclus des débats économiques par les mercantilistes, lesquels les décrivent les physiocrates comme une « secte ». Mais de l'autre côté lorsqu'ils emploient des termes employés par les mercantilistes, la capture de leur pensée devient plus facile. L'histoire de la réception de la théorie physiocratie est l'histoire de cette capture.

8.5.5. Anthropologie et conception de la normativité

En ce qui concerne la dimension anthropologique, tant chez les physiocrates que chez les communautés rurales desquelles s'inspirent les féministes du Sud ancré, l'être humain est conçu comme un être corporel qui appartient à la nature. En tant que tel, il a de besoins qui doivent être satisfaits, dont leur satisfaction dépend de la régénération des conditions matérielles d'existence. D'où l'importance que les deux traditions accordent à l'activité agricole. Ces besoins ne sont pas illimités, dans une société ordonnée ils peuvent être satisfaits en abondance grâce à la générosité de la terre. Pourtant, ils peuvent devenir déréglés, lorsqu'ils perdent leur lien avec la corporalité, se transformant en fantaisies. Dans ces cas, tant pour les physiocrates que pour les pensées de la Terre du sud ancré, il est impossible de satisfaire les désirs de tous. Cette idée aura été analysé chez les physiocrates, d'abord, dans le chapitre 3 de cette thèse où nous avons examiné leur notion de liberté ; et ensuite, dans le chapitre 6 où l'on a examiné la critique de l'économie du luxe telle que proposée par les mercantilistes. Dans le cas des pensées de la Terre du Sud ancré, la perspective de la subsistance proposée par M. Mies, V. Bennholdt-Thompsen et V. Shiva nous a montré une idée similaire. C'est que, pour ces pensées, « c'est l'abondance [*compris comme luxe futile*] qui produit le manque, démolissant ainsi ce qui avant satisfaisait et accomplissait la vie »³⁰⁹.

Dans les deux cas, le corps et notamment la Terre sont conçus comme des guides pour l'agir humain. Pour celui qui est prêt à l'écouter, la sagesse de la terre porte la clé d'une véritable justice productrice et distributive. Ainsi, les communautés du Sud considèrent que la Terre est source de la normativité. Cette idée se retrouve chez Quesnay dans l'idée selon laquelle l'*économie de la nature* doit être le fondement de l'*économie politique*, une relation qui s'établit par la médiation de l'*économie agricole*. De manière plus concrète, elle est exprimée dans la conception du droit naturel des physiocrates

³⁰⁹ Notre traduction. Rita Laura SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, op. cit., p. 29.

examiné dans les chapitres 1 et 3. Enfin, elle est traduite dans la manière de concevoir le système fiscal, notamment dans l'idée que celui-ci doit assurer la préservation de richesses nécessaires à la régénération du cycle³¹⁰.

Cette conception de l'humain donne lieu à une théorie non anthropocentrique de la norme où l'humain joue néanmoins un rôle central. Certes, l'être humain appartient au tissu de la vie³¹¹, mais il n'est pas la source de la normativité. Toutefois, dans les deux traditions, l'être humain est conçu comme ayant une place centrale dans la préservation de la régénération de la vie. La singularité de l'humain s'explique, donc, avant tout, par son rôle de gardien de la régénération de la vie. Ainsi, les physiocrates conçoivent la figure du souverain comme celui qui est un bon économiste, c'est-à-dire un bon administrateur des biens accordés par Dieu. L'idée se retrouve dans les pensées de la terre du Sud ancré dans les légendes Nasa, dans les pratiques quotidiennes des membres de la communauté Misak, dans les analyses de Shiva sur les pratiques paysannes indiennes et dans la notion de la politique en clé féminine de Segato et Gutiérrez Aguilar. Cette idée implique non seulement un caractère éco-centré de la normativité sociale, elle indique encore la centralité du principe du soin et de réciprocité chez les deux traditions.

8.5.6. Théorie des institutions politiques

L'idée selon laquelle la normativité sociale s'enracine dans la Terre (comme *phusis*) est partagée par les physiocrates et les pensées de la Terre du Sud ancré. Cette idée donne lieu à une organisation du politique décentralisée par principe. En effet, à la différence des conceptions modernes de la politique, la source de la loi n'est pas le souverain, que ce soit le roi ou la volonté générale du peuple. Le bon gouvernement est celui qui apprend à lire les normes de la *phusis*, pour établir la normativité politique. C'est ainsi que les communautés Nasa affirment que « la terre commande, le peuple ordonne et le gouvernement obéisse »³¹². Les physiocrates, quant à eux, proposent leur théorie comme un gouvernement *de* la *phusis*, non pas *sur* la *phusis* ni *à travers* celle-ci.

La conception non rationaliste de la normativité relie les féminismes du Sud ancré avec les physiocrates à travers leur critique de la forme républicaine. En effet, nous avons vu dans ce chapitre la critique que les féministes latino-américaines adressent au

³¹⁰ Voir le chapitre 4 de cette thèse.

³¹¹ Aussi bien Mirabeau que les communautés amérindiennes emploient l'image du tissu pour exprimer le rapport que l'humain doit entretenir avec la *phusis*.

³¹² Notre traduction. Communautés autonomes Zapatistes, « Diez principios del buen gobierno » cité par Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., p. 59.

républicanisme. Le problème de cette forme du politique se trouve dans le clivage qu'elle introduit entre la sphère privée et la sphère publique, dépolitisant de cette manière la sphère domestique où se déroulent la plupart des activités de reproduction de la vie et abandonnant la dimension « productive » à l'initiative privée. Mirabeau aussi critique les fondements rationalistes de la *Déclaration d'Indépendance de Virginie*. Pour lui, « [l]'idée [physiocrate] d'un ordre rationnel physique, qui correspondait aux lois de l'économie [naturelle] et qui était au-dessus des hommes, est opposée aux principes de la volonté populaire et d'une originelle indépendance des individus »³¹³. Mirabeau regrette la métamorphose d'une physiocratie ancrée dans la terre, « qui aboutit chez Mazzei, Condorcet et Du Pont à la notion de démocratie représentative »³¹⁴.

Il ne s'agit pas pour autant de pensées anti-démocratiques. Au contraire, pour les féministes le problème c'est que la république constitue une véritable oligarchie. Et pour les physiocrates, elle implique l'instauration d'un despotisme illégitime auquel ils opposent le polycentrisme comme façon d'organiser la société. Les féministes et les communautés rurales du Sud proposent la création d'une démocratie radicale non représentative et Quesnay, malgré sa préférence pour la forme monarchique, considère qu'il est également possible d'accomplir l'ordre naturel dans les démocraties. Ce qui est important c'est que l'humain ne croit pas qu'il est la seule source de la loi, mais qu'il reconnaisse l'existence d'une rationalité qui le dépasse et qui a un caractère normatif. La politique excède donc les conceptions anthropocentrées auxquelles nous sommes habituées. Mirabeau appelle ainsi à faire un traité avec la terre. La politique, dans les deux cas, doit inclure, partir et donner une prééminence à la sphère du vivant non-humain ; et les normes sociales (politiques, économiques, culturelles, etc.) doivent toujours partir et tenir en compte de la régénération de la terre.

8.5.7. Théorie de la richesse

La notion de la richesse est similaire chez les physiocrates et chez les pensées de la Terre du Sud ancré. Tout d'abord, et de manière décisivement anti-capitaliste, ces deux traditions considèrent l'argent comme moyen d'échange et non comme source de la

³¹³ Manuela ALBERTONE, « Deux générations autour de l'Amérique », dans *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, Paris, Garnier, 2015, p. 38 ; Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 63-68.

³¹⁴ Manuela ALBERTONE, « Deux générations autour de l'Amérique », dans *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 38 ; Victor Riquetti MIRABEAU, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, op. cit., p. 63-68.

valeur. Nous l'avons vu dans le chapitre 5 de notre thèse, Mirabeau et Quesnay voient dans la conception mercantiliste de l'argent l'origine de tous les dérèglements physiques et sociaux de l'Europe. Pour eux, les gouvernements européens se sont laissés éblouir par l'argent, tombant dans un quiproquo. Car seulement la terre est en mesure de produire de véritables richesses. De manière similaire, les pensées de la Terre du Sud ancré que nous avons examinées considèrent que le projet historique de l'accumulation du capital est à la base des formes de domination moderne.

Selon ces pensées, les véritables richesses sont celles qui servent au soutien de la vie humaine et non humaine. Pour les deux traditions une véritable richesse est celle qui est susceptible de satisfaire les besoins humains et non les désirs. Aussi, une richesse authentique est celle qui permet la régénération de la terre. Enfin, pour les deux traditions, la source de la richesse n'est pas le travail humain, ni la valeur subjective qu'un consommateur déterminé pourrait accorder à un bien dans le marché, mais la Terre. Toutefois, le travail humain est conçu comme une force nécessaire au travail régénérative de la Terre. L'image de l'accoucheuse pour décrire le travail humain – exemple soulevé par Gudeman et Rivera de la culture paysanne de la Colombie – est éclairante. Chez les physiocrates, cette idée est exprimée dans le postulat selon lequel seulement l'agriculture produit de richesses, et le commerce et l'industrie, quoique nécessaires, sont stériles. Cette idée nous amène à examiner la manière dont ces traditions comprennent le rapport entre les différentes branches de l'économie.

Dans les deux cas, les trois branches de l'économie, à savoir l'agriculture, le commerce et l'industrie sont conçues comme devant satisfaire les besoins humains et non humains, au lieu de devoir servir à l'accumulation d'argent. Dans le chapitre 4 de la thèse nous avons examiné la théorie de besoins chez les physiocrates et le rôle central qu'elle joue dans celle-ci. Aussi, nous avons vu la manière dont les physiocrates considèrent que les gouvernements européens ont été capturés par des financiers et des marchands considérés comme d'authentiques vampires. Ceux-ci se nourrissent du sang du peuple, qui est le sang de la terre et l'offrent en sacrifice à leur dieu Moloch, le dieu de l'argent. Dans ce chapitre, nous avons vu que pour les éco-féministes une économie authentique est celle qui assure les conditions matérielles d'existence à tous les membres de la communauté (humains et non humains). Nous n'avons pas eu l'opportunité d'examiner la manière dont les religions populaires de certaines communautés de l'Amérique du Sud caractérisent le capital. Il est toutefois utile de rappeler que chez les travailleurs des

plantations de canne à sucre et par les travailleurs des mines en Bolivie le capital est associé à la figure du diable³¹⁵.

Or, la critique de la notion de la richesse chez les physiocrates et chez les pensées de la Terre du Sud ancré n'implique aucunement un rejet de la production agricole, du commerce et de l'industrie. Ces économies qui peuvent être catégorisées comme des économies de la valeur d'usage, accorde une importance à toutes ces branches. Or, dans la mesure où la terre est la seule entité qui a la capacité de générer et régénérer les richesses, elle est indispensable au soutien de la vie. Voilà pourquoi ces traditions considèrent que l'agriculture doit être le centre de l'activité économique et politique. Pour elles, le commerce doit se subordonner à l'agriculture et non l'inverse comme c'est le cas dans le capitalisme, où la terre est soumise au diktat productiviste afin de produire selon les exigences du marché. Donner la primauté à l'agriculture signifie, dans les deux cas, relocaliser les activités économiques, se limiter à échanger l'excédent, viser l'autonomie alimentaire et assurer la redistribution des richesses, lesquelles doivent parcourir toutes les classes de la société.

Nous retrouvons cette idée dans l'explication de Shiva du sens de la réciprocité chez les économies agricoles écologiques. Cette idée n'est pas sans lien avec la notion de la « grande culture » de Quesnay que nous avons examiné dans le chapitre 4. Dans les deux cas, l'économie vise l'autonomie de la sphère agricole par rapport au marché grâce au bon usage, voire à la bonne articulation des éléments qui intègrent l'activité agricole. Une articulation qui évite le gaspillage de ressources. Certes, Shiva est en train de penser aux économies vertes qui n'auront lieu que jusqu'à la seconde moitié du XX^{ème} siècle et qui ont eu besoin de la révolution en chimie qui a eu lieu au XIX^{ème} siècle. Pourtant, les principes des économies agroindustrielles étaient déjà en train d'émerger au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle, c'est-à-dire dans le temps des physiocrates. À cette époque, nous l'avons vu dans le chapitre 5, la terre n'était pas épuisée par le recours aux produits chimiques, mais l'on généralisait déjà des pratiques terricides comme les plantations afin de satisfaire les besoins de matières bon marché des manufactures de luxe. À l'inverse, tant chez les physiocrates que chez les pensées de la Terre du Sud ancré, l'organisation sociale s'articule et suit l'ordre cyclique, voire circulaire de la nature³¹⁶. Une idée exprimée dans

³¹⁵ Michael T. TAUSSIG, *The devil and commodity fetishism in South America*, 30th anniversary ed, Chapel Hill [N.C.], University of North Carolina Press, 2010.

³¹⁶ Vandana SHIVA, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, op. cit.

le *Tableau économique* de Quesnay, ainsi que dans la compréhension de la technique humaine comme devant s'articuler ou faire avec les logiques naturelles.

Enfin, la primauté accordée à l'agriculture implique, dans les deux traditions, un régime de propriété spécifique. Ce régime constitue, sans aucun doute, la différence majeure entre les deux traditions que nous l'avons analysée. En effet, alors que les physiocrates prônent un régime de propriété avec de classes de propriétaires terriens qui héritent la terre et qui la donnent en usure aux travailleurs de la terre, les pensées de la terre du Sud ancré proposent des régimes collectifs de propriétés de la terre. Ainsi, Mariátegui et Gutiérrez Aguilar parlent des formes communales de propriété de la terre et S. Federici, V. Shiva et M. Mies affirment l'importance d'encourager les *commons*. Cette différence est fondamentale, pourtant elle ne signifie pas que chez les physiocrates le régime de propriété soit un régime libéral. Au contraire, chez Quesnay et Mirabeau la propriété sur la terre est conçue à la manière d'une copropriété entre le souverain, le clergé et les propriétaires terriens. Cette copropriété impose des limites à l'usage de la terre et implique des obligations pour les propriétaires terriens parmi lesquelles se trouvent l'emploi du terrain pour l'agriculture et le paiement de l'impôt. Ce régime a été examiné dans le chapitre 4 de la thèse.

Certes, le modèle proposé par les féministes du Sud ancré nous semble plus démocratique. Pourtant, l'intérêt de la comparaison réside bien plutôt dans la manière dont ces deux modèles démontrent qu'il peut avoir des régimes de propriété différentes qui garantissent néanmoins la régénération de la terre et la redistribution de richesses sans qu'il y ait un accaparement de celles-ci par un groupe privilégié. Dans les deux cas, ce qui est important c'est que l'ensemble des mécanismes sociaux contribuent au bon usage de la terre. Par « bon usage » nous entendons un usage qui garantit sa régénération et la juste distribution de ses fruits. Dans ce sens, les pensées qui sont ici en dialogue se structurent à partir du principe de la réciprocité.

En résumé, au centre de ces économies se trouve la Terre. L'*oikonomia* désigne donc une forme de gestion ou technologie spécifique qui a comme objectif le soin de la Terre de laquelle dépend la vie des sociétés humaines. C'est l'« art de vivre » qui associe les processus générateurs de vie de la nature avec ceux de la société. Cet art, implique une organisation politique singulière, polycentrique qui soit en mesure d'inclure les non-humains comme agents politiques. De plus, dans la mesure où cette normativité relève de l'entité vivante qui est la Terre, changeante selon la géographie, laquelle est à son tour habitée par des sociétés humaines, ces normes sont également dynamiques, multiples et

elles ont une pluralité des centres qui coexistent et entrent en rapport les uns avec les autres. Pourtant, il y a une série de principes qui les relient. Les principes de cette économie sont les suivants :

- 1) L'interdépendance radical entre les humains et le reste des êtres ;
- 2) C'est une économie *oiko*-centrique au lieu d'être anthropocentrique ;
- 3) L'humain n'est pas maître mais gardien de l'ordre naturel ;
- 4) Le critère à partir duquel les activités productives et distributives s'organisent est la *régénération perpétuelle de la terre*
- 5) Cette économie accorde un rôle central à la corporalité, s'opposant aux compréhensions rationalistes de l'économie politique ;
- 6) La production de richesses s'organise autour de la satisfaction de besoins humains, lesquels ne sont pas déconnectés ni en opposition à la logique et aux besoins de la terre ;
- 7) L'agriculture, le commerce et l'industrie s'organisent selon les cycles de régénération de la terre ;
- 8) L'argent est employé comme moyen d'échange et non pas comme source de la valeur ou comme richesse ;
- 9) Cette économie garantit la bonne distribution des produits de la terre parmi tous les membres de la société y compris la terre ;
- 10) L'œconomie de la terre, ou son ordre, est à la base de l'ordre politique ;
- 11) La politique et l'économie sont polycentriques.

Conclusion générale

« Si tu es dans le doute, interroge la terre »

On nous objectera qu'en raison de son objet d'étude, notre démarche constitue une analyse européenocentrée. Mais n'oublions pas que la pensée décoloniale constitue avant tout une nouvelle *approche* de l'histoire moderne. Son point de départ est le trauma instauré par la Conquête, son régime ontologique dualiste et son non-rapport à l'altérité. Par conséquent, une analyse décoloniale parcourt les différentes géohistoires, y compris l'histoire européenne, pour y dévoiler la manière dont le fait colonial a transformé les rapports sociaux et les subjectivités. Ce serait donc une compréhension réductionniste du tournant décolonial que de définir la portée décoloniale d'une analyse en utilisant comme seul critère le lieu de provenance de ses objets. On retomberait dans le piège du manichéisme colonial que l'on souhaitait pourtant contourner. En effet, la tâche décoloniale par excellence consiste à renouer les rapports déchirés par la colonialité, en partant des blessures infligées aux quatre coins du monde, car le monde ne peut pas se faire sans les autres¹. Naturellement, il faut, pour cela, prêter attention au caractère différentiel de ces blessures. Seulement ainsi, la pensée décoloniale parviendra à indiquer l'intérêt qu'il y a de sortir de ce système infernal non seulement pour les damnés, mais tout aussi bien pour ceux qui croient gagner avec ce système qui déshumanise celui qui l'exerce.

À cela s'ajoute une troisième raison, qui est de l'ordre de ce que Foucault appelle « l'ontologie de nous-mêmes ». Nous, les non-européens, aurions beau faire abstraction de la géohistoire européenne et de son histoire économique. Nous n'arriverions à rien. Par le fait colonial, nous avons en effet été engagés depuis longtemps dans ce discours de l'économie dont nous n'avons pas eu l'initiative, et qui a fini par pétrir notre identité. Comment alors pouvons-nous donner un sens au terme « économie » ? Et comment pouvons-nous l'inscrire « dans la trajectoire de la prise en main de [*notre*] propre destin ? »². Ce sont les questions majeures auxquelles nous avons voulu répondre au long de ce travail. L'enjeu a donc consisté à trouver la manière de parler de l'économie

¹ Nous remercions Rosine Bidjeck pour les conversations soutenues qui nous ont permis de saisir l'importance de cette idée au niveau épistémologique.

² Fabien Eboussi BOULAGA, Nadia Yala KISUKIDI, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, op. cit.

politique « sans être un simple écho sonore comme peut l'être un subalterne, un "dépendant" », c'est-à-dire « sans conforter son statut d'assujetti et le discours dominant ou celui des dominants »³. Pour ce faire, il nous a paru nécessaire de parcourir les origines historiques modernes de l'économie politique, qui participe aussi à notre histoire. Cela nous a permis de comprendre le chemin qui nous a conduits à désirer notre propre servitude. Mais il fallait également cartographier la manière dont les peuples situés dans l'espace colonial perçoivent l'histoire de l'économie capitaliste et coloniale, ainsi que la manière dont ils pratiquent eux-mêmes l'économie.

C'est ce qui constitue l'urgence de la tâche de cartographier les origines du discours de l'économie politique au sein de la modernité, et qui nous a conduit à examiner à titre d'archive les textes de la physiocratie, pour les lire à la lumière de l'histoire coloniale et de la perspective des damnés. Nous avons alors été surpris de trouver, en Quesnay et Mirabeau, non pas les « pères » de l'économie moderne porteur d'un discours rationalisant l'accumulation du capital, c'est-à-dire l'exploitation de la nature et de l'être humain, mais, bien au contraire, des critiques acharnés de cette même exploitation. Cette découverte nous a permis de prendre conscience du fait que, tout comme dans les colonies, le puissant dispositif de l'occultation d'Autrui à partir du Même a également eu lieu au sein même de la tradition européenne moderne, si ce n'est qu'avec une légère modification. Il est acquis que les discours et les pratiques provenant de l'espace colonial étaient rejetés d'emblée comme des non-savoirs⁴. Mais ce qu'a permis de montrer une telle analyse de la physiocratie en perspective décoloniale, c'est qu'au sein même de l'Europe, une telle occultation des savoirs dysfonctionnels par rapport au projet historique de l'accumulation des choses a également opéré et cette occultation visait à défigurer les propos de ces discours critiques. Cela seul a permis au pouvoir colonial et capitaliste de désactiver leur puissance critique, pour ensuite les ré-agencer en faveur de cette machine de mort qu'a été le mercantilisme.

C'est donc de manière tout à fait paradoxale, que l'élément nous ayant permis de saisir la dimension critique du discours physiocrate a été l'adoption de la perspective décoloniale. Il s'est agi là de l'adoption d'un point de vue d'extériorité par rapport au

³ *Ibid.*, p. 85.

⁴ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit. ; Samir BOUMEDIENE, *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2016.

système moderne⁵, comme celui des théories qui constituent ce qu'A. Escobar appelle les « pensées de la Terre du Sud ancré »⁶. Grâce à cette perspective, fondée sur des modes de vie qui appartiennent à un régime épistémique divergent de l'épistémè moderne, nous sommes ainsi parvenue à saisir toute la portée anticapitaliste et anticoloniale des énoncés physiocrates, là où les historiens et les philosophes occidentaux de l'économie n'avaient vu que des erreurs scientifiques (notamment l'idée selon laquelle seulement la terre produit des richesses) ou des contradictions insolubles (par exemple la défense de la liberté commerciale et l'affirmation du « despotisme » politique). Un tel rapprochement n'a été possible que grâce à l'opérateur conceptuel qu'est la Terre, comprise comme nature vivante. Nous avons en effet trouvé cette notion formant l'élément pilier au sein des traditions et des théories du Sud.

Ainsi, nous avons pu montrer que le problème des lectures canoniques de la physiocratie réside dans l'adoption d'une seule perspective intra-européenne et intra-moderne. Ce narcissisme épistémologique, qui dénote d'ailleurs simultanément un aveuglement historique, exclut d'entrée de jeu le fait colonial des analyses sur la physiocratie, alors même que nous savons combien l'Europe s'est bâtie sur lui. Cela a empêché les commentateurs de voir que la critique que Quesnay et Mirabeau dirigent contre le mercantilisme constitue une prise de position quant aux piliers économiques, politiques et ontologiques de la modernité. Mais ce narcissisme épistémologique s'est également exprimé dans la manière dont la grande majorité des interprètes de la physiocratie ont adopté presque par principe la pensée moderne comme cadre interprétatif, faisant ainsi des physiocrates notamment les héritiers de la philosophie de Malebranche, Locke ou Leibniz. La possibilité que les physiocrates aient été influencés par des théories non modernes n'y a même pas été examinée, de telle sorte que les nombreuses références aux auteurs anciens (notamment à Hippocrate, Galien et Saint Augustin) et la mise en valeur des sociétés extra-européennes (comme les sociétés Inca et chinoise) n'a à ce jour jamais vraiment été prise en compte de manière développée.

Ces choix herméneutiques se révèlent alors être le symptôme non seulement d'une décadence disciplinaire⁷, mais plus largement d'une conscience narcissique bâtie sur le

⁵ Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, op. cit. ; Marc MAESSCHALCK, « Décolonialité et transmodernité : quels enjeux pour l'Europe ? », présenté à Stage d'été. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, Toulouse, 2016.

⁶ Arturo ESCOBAR, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, op. cit., chap. 3.

⁷ Lewis GORDON, « Décoloniser le savoir à la suite de Foucault », *Tumultes*, op. cit.

phantasme délirant d'une modernité essentiellement européenne, constituée par conséquent de facteurs exclusivement internes à l'Europe⁸. Le manque de questionnement sur l'influence que les pensées antiques ont pu avoir sur les physiocrates révèlent enfin l'absence d'autoréflexion par rapport à l'épistémè dans laquelle les interprètes des physiocrates s'inscrivent. Il ne faut certainement pas sous-estimer que les commentateurs ont en grande partie accepté comme une évidence l'appartenance de la physiocratie à la philosophie moderne. Cela nous semble en effet indiquer que ces interprètes ont entièrement embrassé l'esprit de la modernité consistant en un effort d'auto-fondation détaché de la tradition, voire de son histoire. Cela offre un puissant exemple de la dimension tragique de ce puissant dispositif de pouvoir qu'est la colonialité du savoir, qui va jusqu'à empêcher les européens de voir les alternatives au présent ayant existé au sein de leur propre géohistoire. Ce n'est donc que grâce à l'approche décoloniale que nous avons pu briser cette structure narcissique, pour libérer ainsi ce qui auparavant était enfermé, afin de permettre le renouement de liens entre des traditions blessées par l'histoire moderne. Ainsi, cette perspective nous a permis de mettre en lumière le processus de transformation qui a mené d'une économie consistant en un savoir visant à soutenir la vie en un savoir-pouvoir s'acharnant à sa destruction. Et cela nous a aussi amené à identifier en quoi la théorie physiocratique peut contribuer à la co-construction d'une *œconomie de la terre habitée*⁹.

L'une des premières difficultés rencontrées au moment d'interpréter les textes physiocrates a été de voir que les énoncés physiocrates devenaient contradictoires et parfois dénués de sens, lorsqu'on prêtait à certaines notions la signification qu'on leur accorde aujourd'hui. C'était le cas de termes tels que « *phusis* », « gouvernement », « civilisation », « richesse », « production », « colonie », et très certainement « économie ». Cette difficulté s'explique par la nature même de la langue, dans la mesure où les concepts que l'on rencontre dans les textes physiocrates ne rendent compte ni d'eux-mêmes, ni par eux-mêmes. Bien au contraire, le référentiel se voit soumis au

⁸ Arturo ESCOBAR, « Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American modernity/coloniality research program », *Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 181.

⁹ Il ne s'agit pas pour autant de postuler que la perspective décoloniale saurait être une perspective totale. Cela ne serait qu'une contradiction dans les termes. Il en va bien plutôt d'approcher l'émergence du discours économique à partir d'un autre point de vue, en reprenant certains acquis des interprétations occidentales de la physiocratie. La reconnaissance des limites de chaque perspective et la prise de position explicite au sein du discours, nous permettent de voir que ces limites « se dépassent grâce aux autres qui sont différemment limités » Fabien EBOUSSI BOULAGA, *et al.*, « « Nourrir les esprits » entretien d'Achille Mbembe et Celestin Monga avec Fabien Eboussi Boulaga » [en ligne], *Bonaberi*, *op. cit.*

changement, dès lors qu'il se trouve déterminé par de nouvelles relations de production¹⁰ et de nouveaux modes de vie¹¹. Il ne fait pas de doute que la plasticité inhérente au langage a facilité la capture de la physiocratie par la colonialité du savoir. Car cette plasticité a alors permis de masquer le fait que ces termes, tels qu'ils étaient employés par Quesnay et Mirabeau, appartenaient à une épistémè hétérogène à l'épistémè moderne. Chez les physiocrates, ces notions visaient en effet explicitement à contrecarrer les piliers conceptuels sur lesquels l'économie moderne s'est bâtie, à savoir une nature-chose, un individu-atome capable de se donner des lois à travers l'exercice de sa pure raison, et une économie fondée sur le marché et dont le seul objet serait l'accumulation de capital.

Afin de parvenir à démontrer le caractère anticapitaliste de l'origine de l'économie politique moderne, nous avons procédé, dans la première partie de notre thèse, à une réinterprétation du système physiocrate. Cela nous a permis de contrecarrer une série de malentendus au sujet de cette école, et ainsi donc sur la prétendue nature de l'économie politique. Premièrement, l'école physiocrate n'est point une science de la richesse détachée du politique. Bien plutôt elle réunit économie et politique à partir de la sphère vivante de la nature. Deuxièmement, le point de départ de cette école n'est pas l'individu rationnel et solitaire, mais bien l'être humain en tant qu'être corporel, qui nécessite d'une altérité (qui est en réalité aussi bien d'ordre humain que naturel) pour exister. C'est la raison pour laquelle Quesnay affirme que l'humain est un être social, dont les figures primordiales sont celles de l'enfant nourrie par sa mère, et de la famille qui collecte les fruits de la Mère Terre. Troisièmement, l'objectif de l'école physiocrate n'est pas l'accumulation de capital à travers la production agricole, mais bel et bien la satisfaction des besoins humains grâce à l'alliance avec la terre. Enfin, cette théorie ne conçoit pas les lois naturelles comme des lois opérant de manière mécanique et indéfectible, mais

¹⁰ Guillaume SIBERTIN-BLANC, « Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx » [en ligne], dans *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, p. 236-237, URL : <https://www.cairn.info/marx-et-foucault--9782707188014-page-228.htm> ; Valentin Nikolaevič VOLOSINOV, Patrick SERIOT, *Marxisme et philosophie du langage : les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010.

¹¹ Nous reprenons ici la traduction effectuée par le politologue Yellowknife Glenn Coulthard de la notion marxienne « mode de production » par celle de « mode de vie ». Selon cet auteur, un mode de vie est un mode de production qui implique deux processus sociaux. Ceux-ci ont beaux être distingués analytiquement, ils sont toutefois étroitement liés dans la pratique : « 1) les ressources, les technologies et le travail qu'un peuple emploie pour produire ce dont il a besoin matériellement pour survivre dans le temps ; et 2) les formes de pensée, de comportement et de relations sociales qui conditionnent et sont elles-mêmes conditionnées par ces forces productives ». Notre traduction. Glen Sean COULTHARD, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, op. cit., p. 65.

comme des lois desquelles l'être humain peut se détourner, raison pour laquelle il est un être responsable envers lui-même et envers les autres.

Pour comprendre le régime épistémique de la physiocratie, nous avons commencé par interroger le régime ontologique de la physiocratie. Car la conception de l'être détermine la manière dont on conçoit l'organisation de la société, les membres qui la conforment et le rapport que les uns entretiennent avec les autres. Nous sommes ainsi parvenus à la conclusion selon laquelle la physiocratie s'inscrit dans une épistémè basée sur la Terre et non sur la figure de l'Homme. L'analyse des trois tomes de l'*Essai physique de l'æconomie animale*, nous a permis de montrer que la *phusis* est conçue chez Quesnay à la manière d'une matière vivante pétrie par la rationalité divine. Les deux principes ontologiques à partir desquels Quesnay construit sa pensée sont : **1)** l'âme végétale, principe vital d'origine divin, qui informe et met en mouvement le cosmos dans sa totalité ; et **2)** le corps comme unité ontologique primordiale. Ces deux principes font de la physiocratie une théorie qui conçoit le monde comme étant animé et traversée par une rationalité profonde et foncièrement bonne, qui inclut la rationalité humaine tout en la dépassant, et qui unifie la vie dans la diversité.

Dans ce contexte, le rôle accordé par Quesnay à l'alimentation dans la transmission du principe vital s'avère être particulièrement intéressant. Selon Quesnay, la divinité parcourt l'ensemble du cosmos à travers l'acte nourricier, qui s'engendre dans la transformation des éléments naturels par les plantes, pour traverser ensuite l'ensemble du royaume animal auquel appartient également l'être humain. Par le biais d'un processus corporel qui ne se borne pas pour autant au simple registre biologique, mais qui implique bien au contraire le niveau politique, économique et spirituel, le rôle accordé à l'alimentation dans le cycle de la vie permet ainsi à Quesnay à enraciner l'être humain dans les processus de la nature. Dans la formulation de son ontologie, Quesnay reprend des éléments de la tradition hippocratique et de la pensée stoïcienne des Pères de l'Église. À l'encontre du dualisme ontologique traversant la pensée moderne, Quesnay propose donc une ontologie qui doit être qualifiée de « matérialisme sacramental », et dans laquelle la présence de la divinité est conçue à la manière d'une transcendance dans l'immanence.

Ce matérialisme sacramental de Quesnay se traduit dans une théorie de la norme qui conçoit la nature comme source de normativité de laquelle l'être humain doit apprendre, et que nous avons discuté dans le second chapitre. À la suite des Pères de l'Église, Quesnay reprend le terme d'*oikonomia* pour désigner la manière dont Dieu s'insère dans

le plan historique, et se donne ainsi à voir dans le but de guider et de sauver l'humanité. Loin d'être une sphère ou bien détachée de l'humain, ou bien inférieure à celui-ci, ou bien encore une sphère face à laquelle il faudrait s'imposer, la *phusis* constitue le Livre qu'il faut apprendre à lire si l'on souhaite assurer le bonheur de la société humaine. L'ordre naturel implique un rapport d'harmonie et de bien-être parvenant à unir la diversité du cosmos dans son entièreté. Dans ce contexte, le droit naturel est l'ordre, approché du point de vue de la société humaine. La connaissance de cet ordre en appelle à une expérience tenue d'intégrer la sensation et le sentiment, dans la mesure où ses règles sont inscrites dans la matière vivante de la *phusis*. Ainsi, nous avons pu démontrer l'écart existant entre Quesnay et le *iusnaturalisme* moderne, pour lequel la simple raison est source de la loi et la nature une matière dénouée d'organisation. Au niveau conceptuel, Quesnay parvient à montrer le rapport d'interdépendance qui existe entre l'humain et le reste de la nature, et à défaire la conception moderne de la rationalité conçue comme un caractère exclusivement humain, détaché de toute corporéité.

Ce serait pourtant une erreur que de voir dans l'ontologie physiocrate rien de plus qu'une théorie qui effacerait les spécificités de l'être humain par rapport aux autres êtres. Héritier de la tradition chrétienne volontariste, Quesnay considère que l'être humain se différencie du reste des vivants par sa liberté, qui est faculté de choix, et par sa raison, qui est faculté du temps, qui permettent à l'homme de calculer pour ainsi départager entre le meilleur et l'agréable. D'un point de vue ontologique, ces facultés ne font pas pour autant de l'humain un être supérieur, mais le rendent seulement responsable de l'accomplissement de l'ordre inscrit dans la *phusis*, principe de son bonheur. C'est cette responsabilité envers lui-même et envers les autres, en tant que capacité de suivre l'ordre naturel ou de s'en détourner, qui constitue le trait différentiel de l'être humain. La spécificité du geste quesnaysien réside donc dans la manière de rattacher ces facultés spécifiquement humaines à la *phusis*, et ce de deux manières. D'abord, dans la mesure où la nature sert de guide aux décisions humaines. Ensuite, parce que la nature, en tant que source des richesses, fournit les conditions nécessaires pour que le corps soit dans une bonne disposition pour délibérer. Dans le chapitre 3 de notre thèse, nous avons analysé cette notion de liberté originale que propose Quesnay.

La notion d'ordre naturel est donc bien l'opérateur conceptuel permettant à Quesnay non seulement de relier l'économie à la politique, comme l'a suggéré C. Larrère¹², mais

¹² Catherine LARRERE, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, op. cit.

plus spécifiquement de rattacher l'économie politique à l'œconomie de la nature. C'est ainsi que Quesnay peut proposer deux critères de justice en lien direct avec les deux principes de l'ontologie physiocrate, à savoir **1)** la régénération des cycles agricoles ; et **2)** la conservation du corps moyennant la satisfaction de ses besoins. Le bon gouvernement consiste à garantir la bonne administration des biens nécessaires à la subsistance, de la société en général tout comme de chaque humain en particulier. Cela signifie en retour que le gouvernement doit toujours garantir la *régénération de la terre*, dans la mesure où la terre constitue la véritable et unique source des richesses. Chez Quesnay, la liberté humaine et la politique se trouvent ainsi enracinées dans l'organisation de la nature, s'écartant de cette manière tant des théories déterministes de l'agir humain, que des conceptions décisionnistes de la loi.

Il s'avère ainsi que les physiocrates proposent une philosophie politique matérialiste, que nous avons analysée dans le chapitre 4 de notre travail. Pour eux, il revient en effet au gouvernement d'assurer la bonne organisation de la société, notamment en établissant un système qui capable de garantir le rapport juste à la propriété. Pour ce faire, Quesnay et Mirabeau commencent par déterminer ce qu'est une richesse, pour parvenir ainsi à la définition de ce qui peut être objet d'appropriation. Contre le mercantilisme, ils soutiennent qu'une richesse doit remplir deux conditions, à savoir **1)** que l'objet serve à satisfaire un besoin véritable (il s'agit là de la dimension phénoménologique de la richesse) ; et **2)** que l'objet ou les matériaux qui les constituent soient susceptibles d'être régénérés (une caractéristique renvoyant à la dimension ontologique de la richesse). Dans la mesure où seule la terre a la capacité de régénérer la matière, le régime de propriété au sein d'une société aussi doit veiller à assurer la régénération de celle-ci, et organiser à partir de là les autres formes de propriété.

Les physiocrates concluent que la société agricole est la meilleure manière d'organiser la société. Dans cette forme de société, le commerce et l'industrie jouent un rôle nécessaire à la *transformation* des matières que la terre fournit. Toutefois, ces branches doivent toujours être subordonnées à l'agriculture. Cela s'explique par la constitution ontologique du corps humain. Dans la mesure où il s'agit d'un corps de besoins devant consommer pour vivre, le travail humain ne produit pas de richesses. De plus, et dans la mesure où il est ontologiquement incapable de régénérer et d'accroître la matière, le corps du travailleur ne sert qu'à la transformer. Par conséquent, une société bien ordonnée doit organiser l'ensemble de ses activités économiques selon la production matérielle de la terre, c'est-à-dire à partir du produit net, ou encore de l'excédent obtenu

dans un cycle agricole. La conception quesnaysienne, qui comprend la *phusis* à la fois comme matière vivante d'origine divine, comme source de normativité et enfin comme centre de l'activité économique-politique, nous a ainsi permis de lire sous un nouveau jour le nom de l'école fondée par Quesnay. « Physiocratie » ne signifie ni « gouvernement à travers la nature », ni même « gouvernement *sur* la nature », mais bel et bien « gouvernement *de* la nature »¹³.

Pour les physiocrates, la détermination de la simple structure économique ne suffit pourtant pas pour assurer l'organisation juste de la société. Le grand danger, toujours aux aguets, est qu'en tant qu'institution humaine, la propriété « à peine investie d'une sorte de liberté, aspire également à l'exclusif »¹⁴. Par conséquent, il faut établir un système d'ordre politique qui fasse de la réciprocité le fondement de la société, incitant à la coopération et à la redistribution des richesses, sans toutefois que cela n'ait pour conséquence une intervention continue dans les pratiques quotidiennes du peuple. Dans ce contexte, Quesnay et Mirabeau proposent un régime *sui generis* de copropriété de la terre, dans lequel le souverain est le propriétaire universel et intemporel. Ils soulignent également l'importance qu'il y a à mettre en place un système fiscal fondé sur quatre principes. **1)** L'impôt doit être unique, c'est-à-dire que seuls les copropriétaires de la terre doivent être tenus de le payer, parce qu'ils sont les premiers à recevoir le produit net. **2)** L'impôt doit être direct, c'est-à-dire qu'afin d'éviter des dépenses futiles, il ne doit pas y avoir d'intermédiaires dans sa collecte. **3)** L'impôt doit être limité, dans la mesure où le taux ne peut pas être le fruit de fantaisies arbitraires du souverain, mais doit au contraire être déterminé par le produit net. **4)** Enfin, l'impôt doit être volontaire, dans le sens où le peuple doit le sentir moins comme un poids, et plus comme une contribution. Cela signifie que la détermination de l'impôt ne peut être du ressort exclusif du souverain. Bien plutôt doit-il être établi par les assemblées de villages, et suivant les cycles productifs effectifs de l'agriculture. Selon Quesnay et Mirabeau, un tel système permet non seulement d'affirmer les liens de confiance et de proximité parmi les humains, mais aussi de ratifier de manière continue le traité avec la terre. Or, cela ne peut se faire qu'à travers l'institution d'une organisation politique policentrique, ancrée dans les activités productives locales.

¹³ Je remercie M. Maesschalck d'avoir attiré mon attention sur les implications du régime ontologique de l'école physiocrate pour ce qui est de la signification de son nom.

¹⁴ Victor Riquetti 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*, op. cit., p. 188.

Ainsi, les notions physiocrates de *phusis* et de liberté permettent à Quesnay de trouver une explication politique aux maux sociaux. À l'encontre de conceptions modernes justifiant le mal par l'idée d'un dessein divin préétabli qui justifierait simultanément la souffrance des damnés (comme chez Leibniz), ou encore en ayant recours à une anthropologie pessimiste (comme chez Hobbes), Quesnay suggère que le mal est la privation d'un bien. Dans ce sens, le mal est l'indice d'un désordre qui a été introduit par un mauvais choix humain au sein de l'histoire, et ce notamment par les premiers responsables du bon fonctionnement de la société : les gouvernements. Contre cela, Quesnay et Mirabeau instaure le système physiocrate comme cadre normatif à partir duquel il devient possible de juger les politiques gouvernementales de leur temps. Ce faisant, ils donnent un caractère opératoire, voire critique à leur philosophie. La physiocratie devient ainsi un lieu épistémologique privilégié capable de cartographier le processus de transformation de l'économie politique d'un savoir pour la vie en un outil nécropolitique. C'est à l'examen de cela que nous avons dédié la seconde partie de notre thèse.

Selon les physiocrates, le mercantilisme et ses institutions politiques constituent le renversement de l'ordre naturel. Ce « système de délire »¹⁵ institue l'argent en idole, produisant le dépérissement de l'agriculture et son asservissement vis-à-vis de la manufacture de luxe et le commerce colonial. Il s'agit là d'un pur quiproquo, dans la mesure où les États modernes croient « que c'est l'argent qui fait la valeur »¹⁶, alors que les seules richesses proviennent du travail annuel du sol¹⁷. Le système fiscal et la dette publique sont les mécanismes qui ont rendu possible l'instauration d'un tel désordre. On comprend alors que l'instauration de l'économie marchande n'a pas pu avoir lieu sans la contribution directe de l'appareil étatique, lequel a en retour été complètement défiguré.

Afin de financer les entreprises coloniales dont le monopole avait été accordé aux compagnies des Indes, le souverain dut s'endetter envers des groupes privés. Pour rembourser ces dettes, le souverain privatisa la collecte de l'impôt, notamment en créant la ferme générale. L'avidité d'argent sans limite des fermiers généraux donna lieu à une multiplication hautement injuste des impôts. Une telle mesure signifia non seulement que les travailleurs durent rétrécir leur consommation pour payer les impôts, mais eut encore

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶ Victor Riquetti MIRABEAU, *Théorie de l'impôt*, op. cit., p. 48.

¹⁷ François QUESNAY, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, op. cit., p. 348, maxime XIII.

pour conséquence la perturbation des prix des denrées de consommation basique. Les agriculteurs se virent obligés de s'endetter auprès d'une nouvelle classe sociale, dont l'objet commercial fut l'argent, et qui était libre de déterminer l'intérêt de l'argent. Le rythme de la finance n'étant pas le même que les rythmes de régénération de la terre, les agriculteurs devinrent ainsi incapables de racheter leurs dettes. Ils tombèrent dans la misère et furent forcés d'abandonner leurs terres. Enfin, et afin de collecter leurs injustes tributs, les fermiers généraux employèrent la surveillance et l'appareil judiciaire contre la population, instituant ainsi la guerre de tous contre tous au sein de la nation. C'est donc le système fiscal dérégulé qui fut la véritable cause de la prolifération des mendiants. Malgré cette position foncièrement critique, les thèses de Quesnay et de Mirabeau furent détournées par leur disciples en faveur des riches propriétaires, notamment par Le Trosne. C'est la raison pour laquelle, lorsque nous employons le terme « physiocrates » nous ne faisons référence qu'à ses membres fondateurs, Quesnay et Mirabeau. Ainsi, nous avons pu montrer que les analyses foucauldiennes de la physioocratie sont correctes, dans la mesure où elles prennent pour objet d'analyse les ouvrages des disciples de Quesnay et Mirabeau. Néanmoins, ses conclusions se trouvent radicalement transformées, dès que l'on se tourne vers les œuvres des fondateurs de la physioocratie.

Dans le chapitre 6 de notre travail, la discussion du rapport que les physiocrates établissent entre le monopole des compagnies des Indes d'un côté, et le système fiscal qui produit des effets néfastes sur le peuple français de l'autre, nous a ensuite permis de montrer la manière dont ils parviennent à dévoiler le caractère mensonger du principe pilier du mercantilisme, à savoir la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Contre l'idée colbertienne selon laquelle l'asservissement des colonies profite aux intérêts de la métropole, Quesnay et Mirabeau soutiennent qu'il n'y a en réalité qu'une petite classe de privilégiés pouvant en tirer profit. Selon eux, le mal qu'on inflige aux territoires non-européens implique réciproquement la misère du peuple en métropole. Les produits qu'on extorque aux colonies sont en effet employés en métropole pour bénéficier les propriétaires des manufactures du luxe, lesquels acquièrent leurs matières premières à bas prix. Non seulement d'établir des monopoles en faveur des commerçants, les gouvernements leur permettent en outre l'abaissement arbitraire des salaires des travailleurs. Mais cela ne s'arrête pas là. Car ce nouveau monopole commercial a également pour conséquence d'introduire la guerre généralisée, à travers l'implantation de la police des grains contre le peuple au sein de la métropole, et à travers l'encouragement des monocultures et les interdictions de produire pour leur propre

consommation dans les colonies. Le comble d'un tel système se trouve dans les privilèges fiscaux que les gouvernements accordent aux commerçants, dans la mesure où cela leur permet de prélever toutes les richesses du royaume, sans rien devoir rendre à la société en retour.

Quesnay et Mirabeau parviennent ainsi à mettre en lumière les liens existants entre les colonialismes extérieur et intérieur. La logique de l'exclusif, qui différencie de manière injuste entre la métropole et les colonies, est la même logique qui produit l'antagonisme ville-campagne. Dans les deux cas, le régime du monopole entraînant inévitablement un régime agricole de la monoculture est fondé sur une logique anti-économique du gaspillage et de l'expansion arbitraire. Avec l'avènement du mercantilisme, on voit advenir une culture se limitant exclusivement aux terres les plus fertiles, laissant de côté d'autres terrains potentiellement cultivables. Pour entretenir ce régime irrationnel, les richesses doivent en même temps être investies dans des dépenses stériles, telles l'armée ou la police des grains. Autant de raisons d'affirmer qu'au lieu d'être l'expression historique d'une puissance souveraine, le colonialisme moderne est bien plus l'expression de la pauvreté et de l'incapacité des sociétés européennes à vivre de manière souveraine, voire autonome. Quoi qu'il en soit, l'idée répandue parmi les interprètes des physiocrates selon laquelle les physiocrates se seraient inspiré de l'économie anglaise est donc infondée. D'autant plus que Mirabeau compare les sociétés européennes modernes, dont l'économie est fondamentalement commerciale, à une « plante aquatique et marécageuse en feuilles flottantes et sans appui, tandis que le tronc est nul, et que les racines ne tiennent à rien »¹⁸. Pour eux, les sociétés marchandes modernes européennes ne tiennent donc en réalité à rien et se nourrissent, tels des vautours, de ce qu'elles extorquent aux autres territoires.

Dans les textes physiocrates, on rencontre ainsi une capacité réflexive et critique qui contraste avec la tendance d'occultation de l'Autre à partir du Même ayant cours dans le savoir européen moderne. C'est ce geste physiocrate que nous avons discuté dans la troisième partie de notre thèse. Pour cela, nous avons analysé la manière dont les *Autres* de l'Europe sont représentés dans les textes physiocrates. Contre la tendance, répandue en Europe, visant à inférioriser les sociétés non-européennes, pour s'imposer soi-même

¹⁸ Victor Riquetti MIRABEAU, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, op. cit., p. 11. Jean-Christophe GODDARD, *Brésilien noir et crasseaux*, Sao Paulo, n-1 éditions, 2017, p. 96-97.

comme le modèle d'humanité à suivre, les physiocrates voient dans les sociétés chinoise et Inca des exemples à suivre pour les gouvernements européens, dans la mesure où l'ordre naturel y a été respecté. L'image de l'Autre sert ainsi non pas à conforter une image fantasmée de soi, mais bien au contraire à déclencher une réflexion critique sur sa propre identité. Or seule la manière non-dualiste de se rapporter à la *phusis* peut expliquer une telle manière de se rapporter aux sociétés non-européennes.

Néanmoins, notre démarche serait demeurée inachevée, si nous n'avions pas mis nos analyses sur la physiocratie en rapport avec notre présent, et les urgences et défis que celui-ci impose à la pensée critique. Pire encore, notre travail aurait pu donner lieu à croire que l'objectif de notre démarche aurait été de transformer la physiocratie en un modèle critique à suivre, ce qui aurait simplement eu pour résultat de reproduire la logique européenocentrée selon laquelle un seul mode de vie ou de penser peut-être la solution aux problèmes divers d'autres sociétés. Nous avons souhaité contrecarrer ce danger dans notre dernier chapitre. Pour ce faire, nous avons établi un dialogue topologique entre la physiocratie et les manières dont l'économie a été conceptualisée par les pensées de la Terre du Sud ancré, prenant comme cas paradigmatique notamment les théories des féminismes du Sud ancré.

L'adoption de cette perspective féministe nous a en effet permis d'ajouter à notre généalogie le rôle joué par le patriarcat moderne dans l'exploitation de la nature et sa chosification. Or la mort de la nature n'a pas pu s'effectuer sans l'infériorisation simultanée et du féminin, et des peuples colonisés. Ce geste a ainsi signifié l'exclusion de la sphère publique des femmes, de la nature et des colonisés, et leur abandon simultané à une violence dépouillée. Un tel recours aux féminismes du Sud ancré nous a ainsi permis d'élargir considérablement l'analyse de la pensée physiocrate, axée sur les mécanismes macroéconomiques qui ont rendu possible la subordination de l'activité agricole au marché. Car la juxtaposition de ces deux perspectives a permis de prouver l'universalité de l'affirmation mbembéienne selon laquelle, « [e]n s'opposant au monde des non-humains, l'humanité s'oppose à elle-même »¹⁹. Si donc la perspective féministe introduit une modification à la critique que la physiocratie adresse à l'égard de l'économie moderne, la physiocratie contribue en retour à inquiéter la pensée des féministes du Sud.

Pour cela, nous avons souligné le défi que les pensées féministes imposent à la philosophie politique, à savoir de proposer des transformations en partant de la sphère de

¹⁹ Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 258.

la *reproduction sociale* occultée par la modernité. Nous avons ensuite vu combien la notion physiocrate de « régénération » peut être utile dans ce contexte. Elle s'avère en effet préférable à celle de « reproduction » sociale, au moins pour trois raisons. Premièrement, le mot « régénération » fait allusion aux cycles de la nature, de sorte à évoquer la continuité entre la politique, l'économie et la nature. Ensuite, l'idée de régénération dénote un processus au cours duquel on ne crée pas *ex-nihilo*, mais qui nécessite le retour des éléments pour se réaliser. Enfin, ce terme contribue à proposer une échappatoire possible de l'épistémè moderne, dans laquelle le travail humain est conçu comme source de la valeur, et qu'elle remplace par l'idée selon laquelle seule la terre est source de la valeur. Le travail devient alors le moyen pour entrer en relation avec la Terre et apprendre de celle-ci. Le terme de « régénération » peut ainsi contribuer à contrecarrer l'idée néfaste d'une économie se résumant à une simple science de la croissance, au lieu de laquelle ce terme propose les idées d'équilibre, de matérialité et de réciprocité. Or une telle idée est plus proche de la manière dont les pensées de la Terre du Sud ancré conçoivent l'économie.

Pour finir, nous avons donc analysé la *forme pure* des économies du Sud. Cela nous a permis de voir que pour les économies du Sud ancré, la forme cellulaire est la Terre. Il s'agit là d'une différence majeure par rapport à l'économie capitaliste, fondée sur la forme marchandise. La Terre a ici une triple signification, que l'on retrouvait déjà, quoiqu'avec certaines variations, chez les physiocrates. D'abord, elle est conçue comme une ressource matérielle, nécessaire pour la subsistance de la communauté. Ensuite, elle est perçue comme un système de relations et d'obligations réciproques, et est en cela source de normativité. Enfin, elle est considérée comme constituant une partie essentielle de l'identité de la communauté. La centralité accordée dans les deux traditions à la Terre transforme ainsi le sens même du terme d'économie, entendue comme simple sphère bien délimitée et déconnectée d'autres sphères de la société. Au contraire, celle-ci est un savoir pratique, à travers lequel une société prend *soin* de ce qui rend possible sa subsistance, c'est-à-dire de la terre, grâce à l'établissement de rapports de *réciprocité* qui prennent comme point de départ *l'interdépendance radicale* entre les vivants. Le sens de ces économies s'exprime alors le mieux par le terme d'*oikonomia* ou *œconomie*, dans la mesure où il s'agit bien d'un savoir qui s'enracine dans cet *oikos* qu'est la terre. Par conséquent, cette manière de comprendre l'œconomie constitue une technologie de sociabilité, qui s'oppose à l'économie comme simple technologie de pouvoir. Car elle parvient à renouer les liens entre les humains, et entre les humains et la terre. Une telle

économie peut ainsi contribuer au développement du projet segatien de domestiquer la politique. La prétention de ce savoir serait alors d'élargir les principes qui gouvernent la sphère de la Terre (voire de l'*oikos*), en y incluant également une réflexion sur les manières de pratiquer la politique et l'économie. Car comme l'ont montré les traditions que nous avons analysé, les normes de la Terre varient selon les géographies. Or cela signifie que cette politique domestiquée serait inévitablement une politique plurielle, polycentrique, mais unifiée dans la diversité.

Résultats de la thèse. Affamés au paradis

Le travail que nous présentons aujourd'hui est une semence souhaitant contribuer à la germination de ce champ que d'autres avant nous ont déjà commencé à cultiver. En mettant en rapport la physiocratie et les pensées de la Terre du Sud ancré, nous avons voulu élaborer une « altération alternative » du discours économique, « c'est-à-dire un déportement dans une problématique autre, d'une reconfiguration inédite plus large, plus puissante et mieux à même d'accueillir et d'intégrer les multiples visages du monde et les irréductibles manière d'être juste humain »²⁰. Car il ne peut plus simplement être question de prêcher l'universalité apodictique de l'économie du marché, ni d'affirmer *a priori* le caractère meurtrier de l'économie. Or, un travail sur les archives de la physiocratie et des pensées de la Terre du Sud ancré ouvre la possibilité de penser et de pratiquer des économies pour la vie. Au niveau généalogique, notre travail permet d'élargir notre connaissance des mécanismes de pouvoir qui ont historiquement rendu possible la capture de l'économie en faveur du projet d'accumulation du capital. Au niveau conceptuel, notre thèse contribue à resignifier la notion d'économie en faisant ressortir sa teneur de technologie de sociabilité.

Tel que nous l'avons démontré dans les chapitres 5 et 6 de notre thèse, l'intérêt de la critique physiocrate à l'égard du mercantilisme pour une généalogie décoloniale de l'économie est triple. D'abord, l'analyse que les physiocrates proposent du système fiscal de l'Ancien Régime et de son rapport avec la dette publique et l'économie commerciale leur permet d'objecter l'idée selon laquelle l'économie pourrait faire abstraction de la matière. Contre l'idée selon laquelle c'est l'argent qui produit de l'argent, ils démontrent en effet que les fortunes des riches commerçants résultent de la dépouille des richesses de la terre, ainsi que de la diminution forcée de la consommation des travailleurs. Ensuite,

²⁰ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 157.

la critique physiocrate à l'égard des institutions fondatrices de l'État moderne²¹, apporte la preuve que les États européens ne se sont pas constitués comme des institutions véritablement indépendantes et puissantes. Ils ont au contraire été institués comme marionnettes de groupes particuliers souhaitant accroître leurs fortunes privées, et détournant pour cela les richesses de la circulation et de la consommation sociale. Enfin, le rapport que les physiocrates établissent entre l'assujettissement des colonies, réalisé à travers l'imposition du système de l'exclusif, et la destruction de l'agriculture en Europe, permet aux physiocrates de dévoiler la ligne de continuité entre les maux qui accablent les colonies et ceux qui perturbent la société française. Ils parviennent ainsi à démontrer que ceux qui pourtant croient tirer des privilèges du système colonial, en sont au contraire ses victimes. Il devrait donc être dans leur propre intérêt de transformer un tel système.

Dans son ensemble, la seconde partie nous a permis ainsi d'élargir les généalogies déjà entamées par d'autres auteurs provenant des études féministes²², décoloniales²³ et marxistes²⁴ sur la construction de la dette comme mécanisme de pouvoir employé pour capturer l'État, pour détruire les conditions matérielles nécessaires à la reproduction de la vie, et pour produire des inégalités qui divisent le monde en un centre et une périphérie. Alors que ces auteurs ont très largement limité leurs analyses au XX^{ème} siècle, la lecture des physiocrates nous a permis de déplacer sensiblement l'attention pour interroger l'émergence de ce mécanisme de pouvoir aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Grâce à cela, nous sommes parvenus à mettre en lumière le rôle que la dette a joué dans la formation de l'État moderne, dans une économie déterritorialisée basée sur la finance, et dans son rapport avec le système colonial.

Au niveau conceptuel, les archives des physiocrates et des pensées de la Terre du Sud ancré nous permettent de comprendre qu'il y a toujours eu des manières de comprendre l'économie comme un savoir contribuant à nourrir le projet historique d'accumulation de

²¹ Telles que l'armée professionnelle, la vente de charges publiques, la ferme générale, la police des grains, les compagnies des Indes, etc.

²² Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, op. cit. ; Verónica Gago, Lucía Cavallero, *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vicas, libres y desendeudadas nos queremos!*, Buenos Aires, Traficantes de sueños, 2019.

²³ Arturo ESCOBAR, « Economics and the space of Modernity: Tales of Market, Production and Labour », *Cultural Studies*, op. cit.

²⁴ Saskia SASSEN, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014 ; David HARVEY, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, London, Profile, 2010 ; M. LAZZARATO, *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2011. Voir aussi le travail du Comité pour l'Abolition des Dettes Illégitimes (CADTM) : « CADTM » [en ligne], URL : <https://www.cadtm.org/Publications-263>, consulté le 1 octobre 2020.

rapports. Ces œconomies ne sont point axées autour du marché, ne procèdent guère à partir de calculs abstraits, et leur objectif n'est pas l'accumulation de choses. Certes, elles incorporent à la fois le marché et le calcul. Mais leurs points de départ et d'arrivée sont la Terre, en tant qu'elle est la matière vivante, porteuse d'une normativité qui intéresse l'être humain. Pour ces œconomies, la Terre est l'« [i]nstance souveraine, elle n'appartient qu'à elle-même, et sa réserve de matière germinale, nul ne saurait l'enclorre »²⁵ sans porter de préjudice à soi-même. Les œconomies dont nous parlons sont donc des savoirs sensibles à leurs localités, et conscientes que l'accumulation des relations sociales ne peut avoir lieu que par le biais de la satisfaction des besoins authentiques, aussi bien de l'être humain que de la terre. Au lieu d'être des économies creuses de la pénurie, de l'individualisme et de la rapine, elles forment des œconomies de l'abondance, du partage et de la réciprocité.

À la lumière de ces différentes traditions de pensées, il devient évident que le manque de réciprocité avec la terre implique nécessairement l'exploitation de l'homme par l'homme. L'égoïsme, l'avarice, l'insatiabilité et la violence sont la conséquence inévitable d'une économie pauvre du monde, qui a dû transmuter la vie en chose pour ainsi « pouvoir trafiquer avec les corps et la vie »²⁶. Ce processus n'a en réalité rien de naturel. Au contraire, il a nécessité et nécessite toujours d'extraordinaires doses de violence et de gaspillage d'énergie. Dès lors, « réanimer le monde » est la tâche la plus urgente qui s'impose à nos sociétés actuelles. Pour ce faire, il n'est nullement nécessaire de repartir à zéro. Chaque société doit au contraire s'engager dans un travail de remémoration vigilante de ses propres traditions²⁷, et procéder à un détournement de l'attention vers les pratiques de vie qui réverbèrent aux quatre coins du monde, tout en ayant été rendues invisibles par la colonialité. De restituer la dignité et la pertinence de ces savoirs pour ainsi sortir de la crise civilisationnelle dans laquelle nous nous trouvons à l'heure actuelle, nous permettra de guérir notre rapport à la Terre, c'est-à-dire aux autres.

Ouverture à de nouveaux problèmes. Vers une Terre habitée

Tout au long du présent travail, nous nous sommes bornés à dégager les appartenances similaires de la physiocratie et des pensées de la Terre du Sud ancré à des épistémès

²⁵ Achille MBEMBE, *Brutalisme*, op. cit.

²⁶ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 260.

²⁷ Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie ; essai*, op. cit., p. 143 et suiv.

divergeant de l'épistémè moderne. Nous avons ainsi expliqué les fondements philosophiques de ces théories, les critiques qu'elles adressent à l'égard de la colonialité du pouvoir et les rapports *conceptuels* qu'elles entretiennent par-delà leurs profondes différences. Mais ces traditions ont entretenu des rapports historiques qui n'ont pas encore été suffisamment étudiés, et qui devront par conséquent faire l'objet de travaux à venir. En effet, nous savons que la physiocratie a connu deux réceptions différentes en Amérique latine au XIX^{ème} siècle. La première de ces réceptions est celle qui passe par l'élite intellectuelle de la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade, en faveur d'un projet proto-nationaliste et racial qui cherchait à brancher la production de la région au commerce mondial²⁸. Ce projet a eu besoin de l'expropriation des terres des peuples autochtones pour les rendre « productives »²⁹. En Amérique latine, cette réception a été médiée par l'interprétation de la physiocratie proposée par des économistes espagnols de la couronne des Bourbons. Elle s'inscrit alors dans l'histoire de l'occultation et de la transformation des thèses critiques de Quesnay et Mirabeau.

Mais il y a eu une autre réception, moins connue que la première. Les thèses physiocrates ont en effet voyagé par le biais de Manuel Belgrano, leader indépendantiste argentin et indigéniste acharné, qui a traduit vers l'espagnol, mais sans médiation impériale, l'ouvrage de F. Quesnay. Dans ce cadre, la physiocratie s'est ainsi inscrite dans un projet politique indépendantiste latino-américain qui proclamait la liberté des populations autochtones sur leurs territoires, les exemptaient du paiement de tout impôt, soutenait la création d'une monarchie constitutionnelle dont le roi devait être un Inca, et qui encourageait l'éducation des femmes, dont il reconnaissait la valeur sociale du travail. Cela n'étonnera guère que d'apprendre que cette histoire a été oblitérée à travers les récits républicains des nations latino-américaines, fondées sur un délire de pureté de l'identité nationale. Cette histoire doit être racontée, aujourd'hui plus que jamais.

Mais les archives que nous avons discutées au long de ce travail ouvrent également la voie à la mise au point d'une *anthropologie de la terre habitée*. Celle-ci n'est pas obsédée avec le rêve de transcender nos limites corporelles, mais considère au contraire notre corps comme la condition nécessaire de notre liberté. Ce corps y est compris comme le point d'insertion et de contact avec les autres corps, qui se nourrissent mutuellement

²⁸ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, op. cit., chap. 5.

²⁹ Diana BONNETT VÉLEZ, *Tierra y comunidad: un problema irresuelto: el caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800*, Bogotá, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia : Universidad de los Andes, 2002.

grâce à leur relation partagée. Cette anthropologie ne cherche guère à gommer les différences entre les espèces et entre les peuples humains, mais nous apprend plutôt à penser d'une manière autre la spécificité propre à chaque humain, et de voir dans la différence et nos limites la possibilité de la relation mutuelle. Une telle singularité réside alors dans la liberté, qui fait de l'humain un être responsable de sa conservation, et de la conservation du tissu de la vie auquel il appartient et duquel lui vient la vie. Or cela signifie que la liberté n'est pas pensée à partir de l'autonomie, mais à la manière d'une *hétéronomie sans servitude*³⁰ qui prend comme point de départ le *rapport* à la Terre. Elle y est donc pensée sous la forme d'une dépossession, dans le sens où les règles de l'agir juste n'ont comme source ni la raison, ni le travail humain, mais bien la régénération de la Mère Terre, de laquelle provient tout ce qui a une valeur authentique. C'est que, comme l'explique Eboussi Boulaga, « [p]aradoxalement, on ne se respecte si et seulement si, à certains égards, on ne s'appartient pas »³¹. Cette liberté échappe à la servitude, dans la mesure où l'alliance avec la Terre garantit la satisfaction des besoins corporels (à la fois organiques et spirituels) de tous les membres de l'humanité, ce qui est la condition nécessaire pour pouvoir choisir. Il faut comprendre que, si la liberté humaine s'enracine dans la société, la société authentiquement libre s'enracine à son tour dans la nature. Une telle humanité peut advenir là où les sociétés décident de mettre en place des systèmes politiques polycentrés, qui encouragent la redistribution des richesses et leur retour à la Terre, pour ainsi garantir la régénération perpétuelle de la vie.

³⁰ Nous empruntons cette notion au philosophe brésilien Vladimir Safatle. Vladimir Safatle, « Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão » [en ligne], *Discurso*, vol. 49, n° 2, 2019, URL : <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473>, consulté le 4 décembre 2020.

³¹ Fabien Eboussi Boulaga, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, op. cit., p. 168.



Le « moulin mystique » sur un chapiteau de la nef de Vézelay.
Le grain moulu donne la vie.

D'après un fameux *Upanishad* indien, « tout ce qui naît, naît de l'*anna* [la nourriture]. Tout ce qui existe dans la terre naît de l'*anna*, vie dans l'*anna* et à la fin se fond dans l'*anna*. L'*anna*, en réalité est, de tous les vivants, celui qui est né en premier »³². Dans l'Afrique antique, « le signe manifeste de l'épiphanie qui est l'humanité » était « la graine que l'on fourre en terre, qui meurt, renaît et produit aussi bien l'arbre, le fruit que la vie »³³. Aux origines de la tradition chrétienne, on disait « si tu es dans le doute, interroge la terre, le ciel, le soleil, la lune, interroge les races variées des êtres privés de raison, les semences, les plantes, les poissons qui ne peuvent parler, les rochers, les montagnes »³⁴. Chez les Incas, l'astrologue-poète était le savant qui connaissait le soleil et la lune « et pratiquait ses arts pour semer la nourriture »³⁵. Où que l'on regarde, on s'aperçoit que l'humanité s'est toujours comprise comme appartenant au système nourricier de la Terre. Les cinq derniers siècles ne représentent qu'un clin d'œil de l'histoire humaine. Ils ont pourtant prouvé notre capacité dévoratrice et suicidaire. Pour sortir de ce cauchemar qui transforme les territoires d'existence en géographies de la faim, nous devons apprendre à rêver et à sentir de nouveau comme des êtres humains. La Terre crée toute la vie. Manger, c'est vivre. Mais nous nous répétons.

³² Notre traduction. Taittreya Upanishad, Gorakhpur, Gita Press, p. 124 cité par Vandana SHIVA, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, op. cit., p. 15.

³³ Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 259.

³⁴ Jean CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, op. cit., p. 93 (V, 1).

³⁵ Silvia RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, op. cit., p. 49.

Bibliographie

- ACOSTA, Alberto, GUDYNAS, Eduardo, « La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa », *Utopías y praxis latinoamericana*, n° 53, 2011, pp. 71-83.
- AGAMBEN, Giorgio, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, Paris, Seuil, 2008, trad. de GAYRAUD, Joël, RUEFF, Martin.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, trad. de MARILENE, Raiola.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo, *Sabor, poder y saber: comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*, Popayán, Colombia, Primera edición, Editorial Universidad del Cauca, coll. « Colección Territorios del saber », 2015. F2281.P37 A43 2015., 317 p.
- ALBERTONE, Manuela, « Deux générations autour de l'Amérique », dans *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, Paris, Garnier, 2015, pp. 7-51.
- ALMENDRA, Vilma, *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*, Mexico, Pueblos en camino, Grietas, Pensaré Cartonera, En cortito que's pa'largo, 2017.
- ALQUIE, Ferdinand, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- ÁLVAREZ, Lina, COOLSAET, Brendan, « Decolonizing Environmental Justice Studies: A Latin American Perspective », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 31, n° 2, 2020, pp. 50-69.
- ÁLVAREZ PRADO, Gerónimo, « ¿Qué es eso de la Pachamama? » [en ligne], *Otramérica*, 2012, URL : <http://otramerica.com/temas/que-es-eso-de-la-pachamama/2235>, consulté le 12 août 2020.
- ÁLVAREZ VILLARREAL, Lina, « Compte rendu d'Escobar, Arturo, Sentir-penser avec la terre », *Actuel Marx*, vol. 2, n° 66, 2019, pp. 202-205.
- ALVAREZ VILLARREAL, Lina, « La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon : une contribution décoloniale au matérialisme historique », *Interpretationes*, vol. 6, n° 1-2, 2016, pp. 31-54.
- AMIN, Samir, « Le développement inégal et la question nationale », *L Homme et la société*, vol. 51, n° 1, 1979, pp. 3-48.
- ANDERSON, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New York, Verso, 1979.

- ANDERSON, Perry, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, vol. I, Paris, François Maspero, 1978, trad. de NIEMETZ, Dominique.
- ANONYME, , QUESNAY, François, « Analyse critique de l'Essai Physique sur l'économie animale. Tirée des "Göttinger gelehrte Anzeigen" », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 739-746.
- ANZALDUA, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute, 1987.
- ARANDA, Jesús María, CALAMBAS TROCHEZ, Eyder, MONTANO, James, *et al.*, « Séminaire sur les sémences. Seconde séance. », 2019.
- ARANGO, Laura Aristizabal, « Théorisation de l'accumulation primitive dans L'Impérialisme et dans La condition de l'homme moderne : Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg » [en ligne], *Cahiers du GRM*, n° 14, 2019, URL : <http://journals.openedition.org/grm/1719>, consulté le 1 décembre 2020.
- ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit. Le vouloir*, vol. II, Paris, Presses universitaires de France, 1981, trad. de LOTRINGER, Lucienne.
- ARISTOTE, , *Politique*, vol. I et II, Paris, Les belles lettres, 1960, trad. de AUBONNET, Jean.
- ARNEIL, Barbara, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Oxford, England : New York, Clarendon Press ; Oxford University Press, 1996. JC153.L87 A76 1996., 230 p.
- ARNEIL, Barbara, « John Locke, Natural Law and Colonialism », *History of Political Thought*, vol. 13, n° 4, 1992, pp. 587-603.
- ARQUILLIERE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1972.
- ARQUILLIERE, Henri-Xavier, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1934.
- AUGUSTIN, , *La cité de Dieu*, Gallimard, 2000.
- AVEZ, Peggy, *L'envers de la liberté: une approche historique dialectique* [en ligne], Éditions de la Sorbonne, 2017, URL : <http://books.openedition.org/psorbonne/14160>, consulté le 14 novembre 2019.
- BADE, Charles-Frederic DE, « Abrégé des principes de l'économie politique », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairiede Guillaumin, 1846, pp. 366-385.

- BALAN, Bernard, *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIXème siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- BALAN, Bernard, « Premières recherches sur l'origine et la formation du concept d'économie animale », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 28, n° 4, 1975, pp. 289-326.
- BALIBAR, Étienne, WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Paris, la Découverte, 2018.
- BARDOUT, Jean-Christophe, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1999.
- BASTIT, Michel, *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, 1re éd, Presses universitaires de France, coll. « Léviathan », 1990. K215.F74 B37 1990., 389 p.
- BAUDEAU, Nicolas, « Droit Naturel », dans *Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, vol. III, Paris, Nicolas Augustin Delalain et Lacombe, 1767.
- BAUDEAU, Nicolas, « Essai sur l'histoire du Droit Naturel », *Ephémérides du citoyen*, 1767, pp. 97-168.
- BAUDEAU, Nicolas, « Essai sur l'Histoire du Droit Naturel. Critique de la seconde partie », *Ephémérides du citoyen*, 1767, pp. 113-192.
- BAUDEAU, Nicolas, « Essai sur l'histoire du droit naturel. Critique de la conclusion », *Ephémérides du citoyen*, 1767, pp. 107-206.
- BAUDEAU, Nicolas, *Exposition de la loi naturelle*, Amsterdam, Paris, Lacombe, 1767.
- BAUER, Etienne, « L'article "Hommes" de François Quesnay », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908, pp. 3-5.
- BEER, Max, *An Inquiry into Physiocracy*, Londres, Georges Allen and Unwin, 1939.
- BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika, MIES, Maria, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, Londres, New York, Geelong, Zed Books et Spinifex Press, 2000, trad. de CAMILLER, Patrick, WEIH, Gerd.
- BENTOUHAMI, Hourya, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, Paris, 1re édition, Puf, coll. « Philosophies » 229, 2015. HT1523 .B46 2015., 172 p.
- BENTOUHAMI, Hourya, « L'emprise du corps: Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty », *Cahiers philosophiques*, vol. 138, n° 3, 2014, p. 34.
- BINOCHÉ, Bertrand, « Despotisme » [en ligne], dans Catherine VOLPILHAC-AUGER (éd.), *Dictionnaire Montesquieu*, Lyon, École normale supérieure de Lyon, 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/>, consulté le 18

juillet 2020.

- BLANQUI, Adolphe, *Histoire de l'économie politique en Europe, depuis les anciens jusqu'à nos jours*, vol. II, Paris, Guillaumin, 1842.
- BLASER, Mario, « Political Ontology: Cultural Studies without “cultures”? », *Cultural Studies*, vol. 23, n° 5-6, 2009, pp. 873-896.
- BLOCH, Ernst, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976, trad. de WUILMART, Françoise.
- BODINGTON, Stephen, COATES, Ken, « Introduction », dans *The Theory of Need in Marx*, Londres, Allison & Busby, 1976, pp. 7-22.
- BOFF, Leonardo, *O grito da Terra e o grito dos pobres. Um subsídio da Ordem para o cuidado da Criação*, Roma, Ordo Fratrum Minorum, 2016.
- BOFF, Leonardo, *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, 2002.
- BOFF, Leonardo, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, trad. de CANTALAPIEDRA, Fernando.
- BONANSEA, Bernardine M., « Duns Scotus' Voluntarism », dans Bernardine M. BONANSEA et John K. RYAN (éds.), *John Duns Scotus: 1265-1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy)*, vol. 3, The Catholic University of America Press, 2018, pp. 83-121.
- BONNETT VÉLEZ, Diana, *Tierra y comunidad: un problema irresuelto: el caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800*, Bogotá, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia : Universidad de los Andes, 2002. F2270.1.L3 B66 2002., 318 p.
- BOSCH, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Madrid/Barcelona, Alfaguara, 1970.
- BOUGLE, Celestin, *Socialismes français. Du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle »* [en ligne], Sâguenay, Uqac, 2003, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/bougle_celestin/socialismes_francais/Bougle_socialismes_francais.pdf, consulté le 12 mars 2019.
- BOULAGA, Fabien Eboussi, KISUKIDI, Nadia Yala, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, vol. 81, n° 2, 2014, p. 84.
- BOULNOIS, Olivier, « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, vol. 61, n° 2, 2002, p. 199.

- BOUMEDIENE, Samir, *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2016, 477 p.
- BOUTANG, Yann Moulier, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF, 1998.
- BOUVERESSE, Jacques, *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz: Cours 2009 et 2010* [en ligne], Collège de France, 2013, URL : <http://books.openedition.org/cdf/1785>, consulté le 16 novembre 2019.
- BOYER, Frédéric, PREVOST, Jean-Pierre, SEVIN, Marc (éds.), *La Bible. Nouvelle traduction*, Montrouge, Bayard, 2018.
- BUHLMANN, Pierre, *La liberté de soi. Enquête croisée sur l'attitude critique chez Adorno et Foucault*, Université de Toulouse/ Université de Wuppertal, Toulouse, 2020.
- BUTLER, Judith, « Whats is Critique? An Essay on Foucault's Virtue » [en ligne], 2001, URL : <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>, consulté le 1 octobre 2020.
- CADENA, Marisol de la, *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Duke University Press, coll. « The Lewis Henry Morgan lectures » 2011, 2015. GN564.P4 C34 2015., 349 p.
- CADENA, Marisol de la, BLASER, Mario (éds.), *A world of many worlds*, Durham, Duke University Press, 2018. GN320 .W75 2018., 224 p.
- CALAMBÁS TRÓCHEZ, Eyder, *Definiciones inexactas para una ecología implícita. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, Popayan, 2020.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, 1952, Hachette, 1952.
- CASTRO, Josué DE, *Géographie de la faim. Le dilemme brésilien: pain ou acier*, Paris, Seuil, 1964, trad. de DUPONT, Jean.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, « Michel Foucault y la colonialidad del poder », *Tabula Rasa*, n° 6, 2007, pp. 153-172.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero. ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Bogotá/ Cauca, Universidad del Cauca/ Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.
- CERTEAU, Michel de, *L' invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, Nouvelle éd, Gallimard, coll. Michel de Certeau; 1, 2010, 349 p.
- CERTEAU, Michel de, « Le lieu de l'autre. Montaigne : "Des Cannibales" », dans *Pour*

- Léon Poliakov. *Le racisme: mythes et sciences*, Bruxelles, Complexe, 1981, pp. 187-200. BR845 .C465 2005.
- CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1955.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, trad. de RUCHET, Olivier, VIEILLESCHAZES, Nicholas.
- CHRISTENSEN, Paul, « Fire, motion, and productivity: the proto-energetics of nature and economy in François Quesnay », dans Philip MIROWSKI (éd.), *Natural images in economic thought: « markets read in tooth and claw » ; [papers presented at the Conference on Natural Images in Economics, University of Notre Dame, Sept. 1991]*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 249-288.
- CHRYSTOSTOME, Jean, *Sur la providence de Dieu*, Paris, CERF, 1961, trad. de MALINGREY, Anne-Marie.
- CHUJI, Mónica, RENGIFO, Grimaldo, GUDYNAS, Eduardo, « Buen Vivir », dans Ashish KOTHARI, Ariel SALLEH, Arturo ESCOBAR, Federico DEMARIA et Alberto ACOSTA (éds.), *Pluriverse: a post-development dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, pp. 111-114. HD82 .P58 2019.
- CLEMENT, Alain, « Du bon et du mauvais usage des colonies” : politique coloniale et pensée économique française au XVIIIe siècle », *Cahiers d'économie politique*, vol. 1, n° 56, 2009, pp. 101-127.
- CONCHON, Anne, « La corvée des grands chemins: Mesurer l'efficacité d'une institution au xviiiè siècle », *Histoire & mesure*, n° 1, 2015, pp. 25-42.
- COULTHARD, Glen Sean, *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Indigenous Americas », 2014. E92 .C68 2014., 229 p.
- COURTINE, Jean-François, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris, Vrin-EHESS, 1999.
- DAGUA HURTADO, Abelino, ARANDA, Misael, VASCO, Luis Guillermo, *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, Bogota, CEREC, 1998.
- DALLA COSTA, Mariarosa, JAMES, Selma, *The Power of Women and the Subversion of the community*, Bristol, Falling Wall Press, 1975.
- DE NEMOURS, Dupont, « Première lettre. Correspondance de Dupont de Nemours avec J-B. Say. », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. 1, Paris, Librairie de

- Guillaumin, 1846, pp. 394-416.
- DE NEMOURS, Dupont, « Discours de l'éditeur », dans *Physiocrates: quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, pp. 19-49.
- DEBRU, Armelle, « “Devenir meilleur” chez Galien et Marc Aurèle ».
- DELEUZE, Gilles, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit, coll. « Collection « Critique » », 1988. B2598 .D45 1988., 191 p.
- DENEULT, Alain, *L'économie de la nature*, Montréal, Lux, 2019.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris?, NRF : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005. BD581 .D38 2005., 623 p.
- DESSERT, Daniel, JOURNET, Jean-Louis, « Le lobby Colbert : un royaume ou une affaire de famille ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 30, n° 6, 1975, pp. 1303-1336.
- DIDEROT, Denis, article « Droit naturel » [en ligne], dans Denis DIDEROT et Jean Le Rond D'ALEMBERT (éds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, Chicago, Université de Chicago, coll. « University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project », 2017, p. 5:115-5:116, URL : <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedia1117/navigate/5/606/>, consulté le 25 septembre 2020.
- DIEMER, Arnaud, « Quand le luxe devient une question économique : retour sur la querelle du luxe du XVIIIe siècle », *Innovations*, vol. 2, n° 41, 2013, pp. 9-27.
- DOURADO, Vanessa, « Terricidio: mujeres indígenas luchando por justicia y construyendo sueños colectivos » [en ligne], *Revista Amazonas*, 2020, URL : <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/20/terricidio-mujeres-indigenas-luchando-por-justicia-y-construyendo-suenos-colectivos/>, consulté le 29 août 2020.
- DU BOIS, William Edward Burghardt, *Les âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte, 2007, trad. de BESSONE, Magali.
- DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, Joseph, *Histoire de la Compagnie des Indes avec les titres de ses concessions et privilèges dressée sur les pièces authentiques*, vol. III, Paris, De Bure, 1746.
- DU FRESNE DE FRANCHEVILLE, Joseph, *Histoire générale et particulière des finances, où l'on voit l'origine, l'établissement, la perception & la Régie de toutes les Impositions*, Paris, De Bure, 1738.
- DUMONT CASTAGNE, Véronique, *Fortunes des textiles dans la société méridionale des XVIIème et XVIIIème siècles. D'après les sources d'archives*, Paris, Connaissances et

- savoirs, 2017.
- DUMONT, Louis, *Homo aequalis I : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 2008.
- DUPONT, de Nemours, « Avis de l'éditeur de l'Analyse du Tableau économique », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, p. 56.
- DUPUY, Romuald, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique*, vol. 12, n° 1, 2011, p. 117.
- DUPUY, Romuald, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates » [en ligne], *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, vol. 110, 2009, URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/1984>, consulté le 10 janvier 2018.
- DUPUY, Romuald, « La physiocratie et l'économie de la nature. Une contribution au développement durable », dans Blandine LAPERCHE, Anne-Marie CRETENEAU et Uzundis DIMITRI (éds.), *Développement durable: pour une nouvelle économie*, Bruxelles, Peter Lang, 2009, pp. 49-67.
- DURAND, Yves, *Finance et mécénat. Les fermiers généraux au XVIIIème siècle*, Paris, Hachette, 1976.
- DUSSEL, Enrique, *16 Tesis de economía política. Una filosofía de la economía*, Buenos Aires, Docencia, 2013.
- DUSSEL, Enrique, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity*, vol. 1, n° 3, 2012, pp. 28-59.
- DUSSEL, Enrique, « Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 153-197.
- DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.
- DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro.*, La Paz, Plural, 1994.
- DUSSEL, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
- DUSSEL, Enrique, « Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la filosofía de la liberación) » [en ligne], Mexico, URL : https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf, consulté le 9

septembre 2020.

DUSSEL, Enrique, ANDRADE, Luis Martínez, « “Se deben crear Instituciones que afirmen la vida”: Entrevista a Enrique Dussel » [en ligne], *Marxismo Crítico*, 2013, URL : <https://marxismocritico.com/2013/04/17/se-deben-crear-instituciones-que-afirmen-la-vida/>, consulté le 10 septembre 2020.

DUSSEL, Enrique D., *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1993. B3305.M74 D87 1993., 317 p.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La fabrique de l'émergence et d'autres slogans », Université de Toulouse Jean Jaurès, présenté à Séminaire « Penser les décolonisations », 2016.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La fabrique de l'émergence et d'autres slogans », Université de Toulouse Jean Jaurès, présenté à Séminaire Penser les décolonisations, 2016.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Lecture hérétique de John Rawls », dans *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala/Terroirs, 2011, pp. 151-170.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, MBEMBE, Achille, MONGA, Celestin, « “Nourrir les esprits” entretien d'Achille Mbembe et Celestin Monga avec Fabien Eboussi Boulaga » [en ligne], *Bonaberi*, 2006, URL : <https://www.bonaberi.com/article.php?aid=2434>, consulté le 19 novembre 2020.

EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie ; essai*, Paris, Présence Africaine, 1977, 239 p.

EHRARD, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

ELINOR, Ostrom, « Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems », *The American Economic Review*, vol. 100, n° 3, 2010, pp. 641-672.

ELINOR, Ostrom, « A Polycentric Approach for Coping with Climate Change » [en ligne], dans *Workshop in Political Theory and Policy Analysis*, Indiana University, présenté à 2010 World Development Report: Development in a Changing Climate, 2009, pp. 1-54, URL : https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1494833, consulté le 3 mai 2020.

ELLIOTT, M.W., *Providence perceived: divine action from a human point of view*, Berlin, De Gruyter, coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » Band 124, 2015. BT135 .E555

- 2015., 334 p.
- ELSTER, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Collection Analyse et raisons ; 20 », 1975. HB501 .E5., 253 p.
- ERPELDING, Michel, *Le droit international antiesclavagiste des « nations civilisées » (1815-1945)*, Paris, Institut Universitaire Varaine, 2017.
- ESCOBAR, Arturo, *Sentir-penser avec la terre. L'écologie au-delà de l'Occident.*, Paris, Seuil, 2018.
- ESCOBAR, Arturo, *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, Bogotá, D.C., Colombia, Ediciones Desde Abajo, coll. « Biblioteca Vértices colombianos », 2018. IN PROCESS., 219 p.
- ESCOBAR, Arturo, *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2016, 280 p.
- ESCOBAR, Arturo, *Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA, 2014.
- ESCOBAR, Arturo, *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Bogotá, 1. ed en español, Envió Editores, 2010, trad. de RESTREPO, Eduardo, 386 p.
- ESCOBAR, Arturo, *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press, 2008.
- ESCOBAR, Arturo, « Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American modernity/coloniality research program », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007, pp. 179-210.
- ESCOBAR, Arturo, « Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007, pp. 179-210.
- ESCOBAR, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, El perro y la rana, 2007, trad. de OCHOA, Diana.
- ESCOBAR, Arturo, « Economics and the space of Modernity: Tales of Market, Production and Labour », *Cultural Studies*, vol. 19, n° 2, 2005, pp. 139-175.
- ESCOBAR, Arturo, HARCOURT, Wendy (éds.), *Women and the Politics of Place*, Boulder, Kumarian Press, 2005.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys, GÓMEZ CORREAL, Diana Marcela, OCHOA MUÑOZ, Karina (éds.), « Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres », dans Yuderlys ESPINOSA MIÑOSO, Diana Marcela GÓMEZ CORREAL et Karina OCHOA MUÑOZ (éds.), *Tejiendo de otro modo:*

- feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Colombia, présenté à Coloquio Tejiendo de Otro Modo : Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala, Editorial Universidad del Cauca, 2014, pp. 75-91. HQ1236.5.L29 C45 2012.
- ESTIENNE, Charles, LIEBAUT, Jean, *L'agriculture et maison rustique*, Paris, Jaques du Puys, 1583.
- EUGEN, Drewermann, *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock, 1993.
- FANON, Frantz, « L'Algérie se dévoile », dans *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Découverte, 2011, pp. 15-46.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, coll. « La découverte », 2004.
- FANON, Frantz, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits Politiques*, 2001^e éd., La Découverte, 2001, pp. 38-52.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- FEDERICI, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille/Genève/Paris, Senonevero/Entremonde, 2014, trad. de COLLECTIF SENONEVERO, , GUAZZINI, Julien.
- FONTÁN, Marcelino, « Genocidio de los pueblos indígenas y desaparición cultural de la generación americanista de la Independencia: ¿Punto final? » [en ligne], URL : http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2011/10/mesa_6/fontan_mesa_6.pdf, consulté le 1 septembre 2020.
- FOSTER, John Bellamy, « Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology », *American Journal of Sociology*, vol. 105, n° 2, 1999, pp. 366-405.
- FOUCAULT, Michel, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2013. K5103 .F679 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel » 166, 2010, 400 p.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, vol. III, Paris, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans Daniel DEFERT et François EWALD (éds.), *Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 1381-1397.
- FOUCAULT, Michel, SENELLART, Michel, EWALD, François, et al., *Sécurité, territoire*,

- population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil : Gallimard, coll. « Hautes études », 2004. JC131 .F62 2004., 435 p.
- FOURQUET, François, *Richesse et puissance: une généalogie de la valeur, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, La Découverte, 2002.
- FOX-GENOVESE, Elizabeth, *The origins of physiocracy: economic revolution and social order in eighteenth-century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1976. HB93 .F69., 325 p.
- FRASER, Nancy, « Recognition without Ethics? », *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n° 2-3, 2001, pp. 21-42.
- FUKUOKA, Masanobu, *L'agriculture naturelle. Art du non-faire. Theorie et pratique pour une philosophie verte*, trad. de PIELAT, T.
- GAGO, Verónica, *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*, 2019.
- GAGO, Verónica, CAVALLERO, Lucía, *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vicas, libres y desendeudadas nos queremos!*, Buenos Aires, Traficantes de sueños, 2019.
- GALIEN, Claude, *Œuvres. Sur les facultés des aliments*, vol. V, Paris, Les belles lettres, 2013, trad. de WILKINS, John.
- GALIEN, Claude, *On the Elements According to Hippocrates* [en ligne], Londres, Édition numérique, University College London, Medicina Antiqua, 1998, trad. de LEWIS, W.J., BEACH, J.A., RUBIO-FERNANZ, S., URL : <https://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/Medant/Elem.htm>, consulté le 27 septembre 2020.
- GALIEN, Claude, *On Hippocrates' On the Nature of Man* [en ligne], Londres, University College London, Medicina Antiqua, 1998, trad. de LEWIS, W.J., BEACH, J.A., URL : https://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/tr_GNatHom.html, consulté le 27 septembre 2020.
- GALIEN, Claude, *Œuvres anathomiques, physiologiques et médicales de Galien*, vol. I, Paris, J.B Baillière, 1854.
- GAMMON, Earl, « Nature as adversary: the rise of modern conceptions of nature in economic thought », *Economy and Society*, vol. 39, n° 2, 2010, pp. 218-246.
- GAUTHIER, Florence, « Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 2, n° 20, 2004, pp. 37-59.
- GAUTHIER, Florence, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique », *Actuel Marx*, vol. 32, n° 2, 2002, pp. 51-72.

- GAUTIER, Arlette, « Mujeres y colonialismo », dans *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La esfera de los libros, 2005, pp. 677-723.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, *The Entropy Law and the Economic Process* [en ligne], 1971, URL : <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674281653>, consulté le 1 décembre 2020.
- GILSON, Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, troisième, Vrin, 1949.
- GODDARD, Jean-Christophe, « L'extractivisme capitaliste au miroir de l'anthropologie amérindienne » [en ligne], 2020, URL : https://www.academia.edu/37716945/Lextractivisme_capitaliste_au_miroir_de_lanthropologie_amérindienne?email_work_card=title, consulté le 3 octobre 2020.
- GODDARD, Jean-Christophe, *Brésilien noir et crasseaux*, Sao Paulo, n-1 edições, 2017.
- GONZALEZ, Lélia, « La catégorie politico-culturelle d'amefricanité » [en ligne], *Les cahiers du CEDREF*, n° 20, 2015, trad. de LE DOARE, Hélène, URL : <http://journals.openedition.org/cedref/806>, consulté le 11 novembre 2020.
- GONZÁLEZ, Lélia, « A categoria político-cultural de Amefricanidade », *Tempo Brasileiro*, n° 92/93, 1988, pp. 69-82.
- GORDON, Lewis, « Décoloniser le savoir à la suite de Foucault », *Tumultes*, vol. 2, n° 31, 2008, pp. 103-123.
- GORDON, Lewis R., *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, New York, NY, First edition, Fordham University Press, coll. « Just ideas », 2015. CT2628.F35 G67 2015., 191 p.
- GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, « La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna », dans *Cultura andina agrocentrica*, Lima, PRATEC, 1991, pp. 11-48.
- GROSGOUEL, Ramón, « El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? », *Tabula Rasa*, n° 16, 2012, pp. 79-102.
- GROVE, Richard, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, coll. « Studies in environment and history », 1995. GE195 .G76 1995., 540 p.
- GUDEMAN, Stephen F., « Physiocracy: A Natural Economics », *American Ethnologist*, vol. 7, n° 2, 1980, pp. 240-258.
- GUDEMAN, Stephen F., RIVERA, Alberto, *Conversations in Colombia: the domestic*

- economy in life and text*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1990. HD1531.C6 G83 1990., 207 p.
- GUDYNAS, Eduardo, *Extractivismos: ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Cochabamba, Bolivia, Primera edición, CEDIB, 2015. HD9506.L292 G83 2015., 456 p.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, María Raquel, *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Primera edición, Traficantes de Sueños, coll. « Mapas » 46, 2017.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Sevilla, 1. ed, Tinta Limón Edicioines ; Universidad Internacional de Andalucía, Arte y Pensamiento, coll. « Colección Pensar en movimiento », 2008. F3320.1.G6 G88 2008., 382 p.
- GUTIÉRREZ ESCOBAR, Laura, « Food Sovereignty », dans Ashish KOTHARI, Ariel SALLEH, Arturo ESCOBAR, Federico DEMARIA et Alberto ACOSTA (éds.), *Pluriverse: a post-development dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019, pp. 185-187. HD82 .P58 2019.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, coll. « Verdad e imagen » 30, 1972. BT738 .G86., 399 p.
- HANKE, Lewis, *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the Modern World.*, New York, Literary Licensing, 2011.
- HARAWAY, Donna, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents. » [en ligne], *Multitudes*, n° 65, 2016, URL : <https://www.multitudes.net/anthropocene-capitalocene-plantationocene-chthulucene-faire-des-parents/>, consulté le 7 juillet 2020.
- HARAWAY, Donna, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, pp. 575-599.
- HARVEY, David, *Spaces of Global Capitalism*, London ; New York, Verso, 2019. HB501 .H3598 2019., 154 p.
- HARVEY, David, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, London, Profile, 2010. HB501 .H3596 2010., 296 p.
- HECHT, Jacqueline, « La vie de François Quesnay », dans Christine THERE, Charles LOÏC et Jean-Claude PERROT (éds.), *François Quesnay. Œuvres économiques complètes et autres textes*, vol. II, Paris, Institut National d'Études Démographiques, 2005, pp. 1331-1420.

- HERNÁNDEZ VIDAL, Nathalia, GUTIÉRREZ ESCOBAR, Laura, « Resistencias epistémico-políticas frente a la privatización de las semillas y los saberes colectivos », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 55, n° 2, 2019, pp. 39-63.
- HINKELAMMERT, Franz, « La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoefer », dans Franz HINKELAMMERT (éd.), *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José, DEI, 1990, pp. 45-66.
- HIPPOCRATE, , *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. VI, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1849.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Édition numérique, Gallimard, 2014, trad. de MAIRET, Gérard.
- HORN, Jeff, *Economic Development in Early Modern France: The Privilege of Liberty, 1650-1820* [en ligne], Cambridge, Cambridge University Press, 2015, URL : <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9781107110076>, consulté le 24 juillet 2018.
- INGOLD, Tim, *Une brève histoire des lignes*, Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles, 2011, trad. de RENAUT, Sophie.
- JÁUREGUI, Carlos A., *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008. GN564.L29 J38 2008., 724 p.
- JONES, P.M., *The Peasantry in the French Revolution*, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sidney, Cambridge University Press, 1988.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [en ligne], Chicoutimi, Université de Québec, 2006, trad. de DELBOS, Víctor, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fonde_m_meta_moeurs.pdf.
- KAPLAN, Steven L., *Raisonnement sur les blés. Essais sur les Lumières économiques*, Paris, Fayard, 2017.
- KELLER, Evelyn Fox, *Reflections on gender and science*, New Haven, édition numérique, Yale University Press, 1995.
- KOTHARI, Ashish, SALLEH, Ariel, ESCOBAR, Arturo, et al. (éds.), *Pluriverse: A Post-development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books and Authorsupfront, 2019. HD82 .P58 2019., 340 p.
- KUBOTA, Akitero, « Quesnay, disciple de Malebranche », dans *François Quesnay et la physiocratie*, vol. I, Paris, INED, 1958, pp. 169-196.

- KUBOTA, Akitero, « Quesnay, disciple de Malebranche », *François Quesnay et la physiocratie*.
- LAME CHANTRE, Manuel Quintín, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Colombia, 1. ed, Editorial Universidad del Cauca : Universidad del Valle, coll. « Biblioteca del Gran Cauca », 2004. F2270.L32 P46 2004., 249 p.
- LARRERE, Catherine, « La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes », *Cahiers Philosophiques*, vol. 4, n° 127, 2011, pp. 63-79.
- LARRERE, Catherine, « Mirabeau et la civilisation. Les origines agrariennes de la civilisation », dans Bertrand BINOCHÉ (éd.), *Les equivoques de la civilisation*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2005, pp. 83-105.
- LARRERE, Catherine, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates », *Dix-huitième Siècle*, vol. 26, 1994, pp. 117-138.
- LARRERE, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992.
- LARRERE, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIème siècle: du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1992. HB105.A2 L37 1992., 325 p.
- LARRERE, Catherine, « L'analyse physiocratique des rapports entre la ville et la campagne », *Études Rurales*, vol. 49, n° 50, 1973, pp. 42-68.
- LARRERE, Catherine, LARRERE, Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, 2018.
- LARRERE, Raphaël, « Agriculture : artificialisation ou manipulation de la nature? », *Cosmopolitiques*, n° 1, 2002, pp. 158-173.
- LATOUCHE, Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006. HD75.6 .L377 2006., 302 p.
- LAURENT, Jérôme, « "Peccatum nihil est". Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant », *Cahiers Philosophiques*, vol. 2, n° 122, 2010, pp. 9-20.
- LAURENT, Pierre, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, Vrin, 1982. K457.P82 L38 1982., 262 p.
- LAZZARATO, M., *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2011. HG3701 .L39 2011., 123 p.
- LE MASNE, Pierre, « La colonisation et l'esclavage vus par les physiocrates », *L'économie politique*, vol. 3, n° 71, 2016, pp. 101-112.
- LE MASNE, Pierre, « Les économistes et les colonies » [en ligne], dans , Martinique,

- présenté à Journée d'étude de l'ACGEPE, 2013, pp. 1-24, URL : http://www.charlesgide.fr/sites/default/files/upload/journeesGide/2013/le_masne.pdf, consulté le 11 avril 2020.
- LE MERCIER DE LA RIVIERE, Pierre Paul, « L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques. Vol II. », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates*, vol. II, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846.
- LE MERCIER DE LA RIVIERE, Pierre-Paul, *Le Mercier de la Rivière. Mémoires et textes inédits sur le gouvernement économique des Antilles.*, Paris, CNRS, 1978.
- LE TROSNE, Guillaume-François, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, Paris, P.G Simon, 1764.
- LEFEBVRE, Henri, *La production de l'espace*, Paris, 4. éd, Éd. Anthropos, 2000, 485 p.
- LEIBNIZ, , *Théodicée*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.
- LESHEM, Dotan, *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from JEsus to Foucault*, New York, Columbia University Press, 2017.
- LINNE, Charles de, *Système de la nature*, Bruxelles, Lemaire, 1793, trad. de VANDERSTEGEN, de Putte.
- LOPEZ DE ROMANA, Alfredo, « L'après crise et le nouvel équilibre. De la croissance à l'harmonie », *Interculture*, vol. 22, n° 3, 1989, pp. 5-60.
- LÖWY, Michael, *Écosocialisme: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste* [en ligne], Paris, Mille et une nuits, 2011, URL : http://www.numilog.com/bibliotheque/bnquebec/fiche_livre.asp?idprod=104191, consulté le 2 septembre 2020.
- LOYOLA, Ignace DE, *Exercices Spirituels*, Port-Jérôme-sur-Seine, FV Éditions, 2014.
- LOZANO LERMA, Betty Ruth, *Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeresnegras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*, Quito, Madrid, Abya-Yala, Universidad Bolívar de Ecuador, 2019.
- LUGONES, María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 73-101.
- LUSETTI, Federico, PICKLES, John, KAISER, Wilson (éds.), *The anomie of the earth: philosophy, politics, and autonomy in Europe and the Americas*, Durham ; London, Duke University Press, 2015. JC319 .A566 2015., 260 p.
- LÜTHY, Herbert, *La banque protestante en France. De la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution. De la banque aux finances (1720-1794)*, vol. II, Paris, S.E.V.P.E.N, 1961.
- LUXEMBOURG, Rosa, *L'accumulation du capital*, vol. II, Paris, Maspero, 1967, trad. de

- PETIT, Irène.
- MAESSCHALCK, Marc, *Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante*, 2017.
- MAESSCHALCK, Marc, « Décolonialité et transmodernité : quels enjeux pour l'Europe ? », Toulouse, présenté à Stage d'été. Master Erasmus Mundus Europhilosophie, 2016.
- MALCOLM, Noel, « Hobbes, Sandys, and the Virginia Company », *The Historical Journal*, vol. 24, n° 2, 1981, pp. 297–321.
- MALDONADO TORRES, Nelson, *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality* [en ligne], Paris, Fondation Frantz Fanon, 2016, URL : <https://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>.
- MALDONADO TORRES, Nelson, *Against war: views from the underside of modernity*, Durham, Duke University Press, coll. « Latin America otherwise », 2008. B105.W3 M35 2008., 342 p.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, « On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007, pp. 240-270.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, « Analytique de la colonialité et de la décolonialité ; dimensions élémentaires », dans Lina ALVAREZ, Jean-Christophe GODDARD et Marc MAESSCHALCK (éds.), *Décentrer la géographie de la raison. Séminaire « Penser les décolonisations » (Université Catholique de Louvain la Neuve/Université de Toulouse Jean Jaurès) - 2016-2018*, Toulouse, Europhilosophie, En presse, trad. de TANGORRA, Manuel.
- MALEBRANCHE, Nicolas, « Traité de la nature et de la grâce », dans *Œuvres*, vol. II, Paris, Gallimard, 1992.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres de Malebranche. Méditations chrétiennes.*, vol. II, Paris, Charpentier, 1871.
- MALEBRANCHE, Nicolas, « Entretiens sur la métaphysique », dans GENOUDE et LOUDOUÉIX (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, vol. II, Paris, Librairie de Sapia, 1837, pp. 1-112.
- MALEBRANCHE, Nicolas, « Méditations chrétiennes », dans LOUDOUÉIX et GENOUDE (éds.), *Œuvres complètes de Malebranche*, Paris, Librairie de Sapia, 1837, pp. 115-193.
- MANDEVILLE, Bernard de, *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1990, trad. de CARRIVE, Lucien, CARRIVE, Paulette.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, « El problema de la tierra », dans *Siete ensayos de*

- interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 39-85.
- MARION, Jean-Luc, *Cours sur la volonté* [en ligne], Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, URL : <http://books.openedition.org/pucl/1929>.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, 3. ed. ampl, Icaria, coll. « Antrazyt » 207, 2009, 395 p.
- MARTINEZ-ALIER, Juan, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham, Elgar, 2002, 312 p.
- MARX, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. I, Paris, PUF, 1993, trad. de BALIBAR, Etienne, CORNILLET, Gérard, ESPAGNE, Geneviève, ESPAGNE, Michel, FABRE, Luc, GATHELIER, François-Marie, JEZEWSKI, Vincent.
- MARX, Karl, *Théories sur la plus-value*, vol. I, Paris, Éditions Sociales, 1974, trad. de BADIA, Gilbert, BRIAND, Jean-Pierre, HAJDU-VILLA, Georges, KREISSLER, Félix, LEFRANC, Pierre, MAINFROY, Claude, PATZOLD, Brigitte, RAVEL, Claude, TAILLEUR, Jean, VOLERY, Liliane.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Critiques des Programmes de Gotha et d'Erfurt* [en ligne], Paris, Éditions Sociales, 1972, trad. de BOTTIGELLI, Émile, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/critique_progr_gotha/programme_gotha.pdf, consulté le 28 juin 2020.
- MASSEY, Doreen B., *For space*, London ; Thousand Oaks, Calif, SAGE, 2005. G71.5 .M37 2005., 222 p.
- MATTHYS, Jean, « Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel » [en ligne], *Cahiers du GRM*, n° 11, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/grm/1028>, consulté le 9 juin 2020.
- MBEMBE, Achille, *Brutalisme*, Paris, édition numérique, La Découverte, 2020.
- MBEMBE, Achille, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.
- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015.
- MBEMBE, Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée.*, Paris, La Découverte, 2013.
- MBEMBE, Achille, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 21, 2006, pp. 29-60.
- MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1983.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967.
- MIES, Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International*

- Division of Labour*, Londres, New York, Zed Books, 1998.
- MIGNOLO, Walter D., « Frantz Fanon y la opción de colonial: el conocimiento y lo político », dans *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 309-326.
- MIGNOLO, Walter D., TLOSTANOVA, Madina V., « Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n° 2, 2006, pp. 205-221.
- MINTZ, Sidney W., *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*, New York, Penguin Books, 1986. GT2869 .M56 1986., 274 p.
- MINUTI, Rolando, « Asie » [en ligne], dans Catherine VOLPILHAC-AUGER (éd.), *Dictionnaire Montesquieu*, Lyon, École normale supérieure de Lyon, 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377667827/fr/>, consulté le 18 juillet 2020.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, « Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 », dans Manuela ALBERTONE (éd.), *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, Paris, Garnier, 2015, pp. 59-159.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, « Éloge funèbre de François Quesnay », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, *Lettre à Jean-Jacques Rousseau*, Saint MAur [en ligne], 1767, URL : <https://www.institutcoppet.org/correspondance-du-marquis-de-mirabeau-avec-jean-jacques-rousseau/>, consulté le 26 avril 2010.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, *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, Libraires Associés, 1763.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, *Théorie de l'impôt*, 1760.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, vol. II, Avignon, 1756.
- MIRABEAU, Victor Riquetti, « Éloge Funèbre de François Quesnay par le Marquis de Mirabeau », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 3-14.
- MONCAYO, Víctor Manuel, « Presentación: Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante », dans *Una sociología sentipensante para América Latina. Orlando Fals Borda. Antología*, Buenos Aires et Bogota, CLACSO et Siglo del hombre, 2009, pp. 9-19.

- MONDZAIN, Marie-José, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Editions du Seuil, 1996. N8187.5 .M65 1996., 295 p.
- MONTANO, James, *KASRATØ ELLMARØP AMPAMIK PARØPØRAMØNTRAP. La importancia de sembrar para comer y estar contentos. Conversas sobre agricultura, resistencia y crianza agro-cultural. Tesis de maestría.*, Université du Cauca, Popayan, 2019.
- MONTANO, James, CALAMBAS TROCHEZ, FAYAD, Javier, *et al.*, « Séminaire sur les semences. Première séance. », 2019.
- MONTESQUIEU, Charles, *De l'esprit des lois*, vol. II, Paris, P. Pourrat, 1834.
- MONTESQUIEU, Charles, *Lettres persanes, de Montesquieu, précédées de son Éloge, par d'Alembert*, Paris, Baudouin frères, 1828.
- MONZANI, Luiz Roberto, « Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas », *Discurso*, n° 44, 2014, pp. 9-54.
- MOORE, Jason W., « The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 44, n° 3, 2017, pp. 594-630.
- MUDIMBE, V.Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, coll. « African systems of thought », 1988. B5310 .M84 1988.
- MURALT, André de, *L'unité de la philosophie politique: De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002. JC111 .M87 2002., 198 p.
- NAREDO, José Manuel, « La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales », *Manuscripts*, vol. 22, 2004, pp. 83-117.
- O'CONNOR, James, « On the two contradictions of capitalism », *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 2, n° 3, 1991, pp. 107-109.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. DT515.45.Y67 O94 1997., 229 p.
- PALMIER, Jean-Michel, « Préface », dans *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, Union générale d'éditions, 1978.
- PAREDES, Julieta, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México, El Rebozo, Zapatéandole, Lente flotante, En corticoque's pa largo et Alifem, 2013.
- PATEL, Raj, MOORE, Jason W., *A History of the World in Seven Cheap Things. A Guide*

- to *Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Oakland, University of California Press, 2018.
- PATZI PACO, Félix, *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA, 2004.
- PELLEGRIN, Marie-Frédérique, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006. B1897 .P44 2006., 281 p.
- PIKETTY, Thomas, *Capital et idéologie*, Paris, 2019.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 2009, trad. de ANGENO, Maurice.
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, MA, 2nd Beacon Paperback ed, Beacon Press, 2001. HC53 .P6 2001., 317 p.
- POMERANZ, Kenneth, *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000.
- PORTELA GUARÍN, Hugo, *El arco, el cuerpo y la seña: cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2018.
- POUCHEPADASS, , « Colonisations et environnement », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 80, n° 298, 1993, pp. 5-22.
- PRELORENTZOS, Yannis, « Volonté et liberté : de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques » [en ligne], dans Chantal JAQUET (éd.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Éditions de la Sorbonne, 2004, pp. 97-122, URL : <http://books.openedition.org/psorbonne/122>, consulté le 13 novembre 2019.
- PUFENDORF, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, vol. I, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique Université de Caen, URA, CNRS, 1732, trad. de BERBEYRAC, Jean.
- PUFENDORF, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, vol. II, Caen, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, URA, CNRS, 1732, trad. de BARBEYRAC, Jean.
- PUIG DE LA BELLACASA, María, *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Posthumanities » 41, 2017. BJ1475 .P85 2017., 265 p.
- QUESNAY, François, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908, pp. 137-186. JSTOR.

- QUESNAY, François, « Hommes », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908, pp. 6-88.
- QUESNAY, François, « Fermiers », dans *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 159-192.
- QUESNAY, François, « Grains », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, vol. 1, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 193-249.
- QUESNAY, François, « Observations sur l'intérêt de l'argent », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 399-406.
- QUESNAY, François, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole et notes sur ces maximes », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, Francfort/Paris, Jules Peelman, 1888, pp. 329-358.
- QUESNAY, François, « Droit naturel », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 359-377.
- QUESNAY, François, « Despotisme de la Chine », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 563-660.
- QUESNAY, François, « Évidence », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 764-797.
- QUESNAY, François, « Du commerce, premier dialogue entre M.H. et M.N. », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 446-493.
- QUESNAY, François, « Sur les travaux des artisans », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888.
- QUESNAY, François, « Analyse du gouvernement des Incas de Pérou », dans *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 555-562.
- QUESNAY, François, « Analyse du Tableau économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort/Paris, Joseph Baer

- et Jules Peelman, 1888, pp. 305-328.
- QUESNAY, François, « Remarques sur l'opinion de l'auteur de L'esprit des lois concernant les colonies », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, 1888, pp. 425-436.
- QUESNAY, François, « Dialogues sur le commerce », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, pp. 145-184.
- QUESNAY, François, « Dialogue sur les travaux des artisans », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, vol. I, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, pp. 185-218.
- QUESNAY, François, « Fermiers », dans *Physiocrates* :, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, pp. 219-251.
- QUESNAY, François, « Analyse du Tableau économique », dans *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, Paris, Librairie de Guillaumin, 1846, pp. 57-78.
- QUESNAY, François, *Essai physique sur l'économie animale*, vol. III, Paris, Guillaume Cavalier, 1747.
- QUESNAY, François, *Essai physique sur l'économie animale*, vol. I, Paris, seconde, Cavelier, 1747.
- QUESNAY, François, *Essai physique sur l'économie animale*, vol. II, Paris, 2e éd., Guillaume Cavalier, 1747.
- QUESNAY, François, *Essai physique sur l'économie animale*, Paris, I, Guillaume Cavalier, 1736.
- QUESNAY, François, « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole, et notes sur ces maximes », dans Eugène DAIRE (éd.), *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, L'abbé Baudeau, Le Trosne*, Paris, Librairie de Guillaumin, pp. 80-104.
- QUESNAY, François, « Second problème économique », dans Auguste ONCKEN (éd.), *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Francfort, Paris, Joseph Baer et Jules Peelman, pp. 696-720.
- QUIJANO, Aníbal, « Eurocentrismo y perspectivas epistémicas », *Debates en sociología*, n° 49, 2019, pp. 181-196.
- QUIJANO, Aníbal, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 3, n° 51, 2007, pp. 111-118.

- QUIJANO, Anibal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.
- QUIJANO, Aníbal, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, vol. 13, n° 29, 1992, pp. 11-20.
- QUIJANO, Anibal, LANDER, Edgardo, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.
- QUIJANO, Anibal, WALLERSTEIN, Immanuel, « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System », *International Journal of Social Sciences*, vol. 134, 1992, pp. 549-557.
- RATEAU, Paul, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Les anciens et les modernes Etudes de philosophie » 19, 2015, 399 p.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, , article « Criar » [en ligne], dans *Diccionario de la lengua española*, 2019, URL : <https://dle.rae.es/criar?m=form>, consulté le 20 août 2020.
- RENAULT, Matthieu, *L'Amérique de John Locke : l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014. B1297 .R46 2014., 205 p.
- RENGIFO VÁSQUEZ, Grimaldo, « Educación en Occidente moderno y en la cultura andina », dans *¿Desarrollo o descolonización en Los Andes?*, Lima, PRATEC, 1993, pp. 163-188.
- RISKIN, Jessica, « The “Spirit of System” and the Fortunes of Physiocracy », dans Margaret SCHABAS et Neil DE MARCHI (éds.), *Oeconomies in the Age of Newton*, Durham, Duke University Press, 2003.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, coll. « Colección Nociones comunes », 2018. HN280.Z9 M846 2018., 169 p.
- ROTHKRUG, Lionel, *Opposition to Louis XVI. The Political and social Origins of the French Enlightenment*, New Jersey, Princeton University Press, 1965.
- ROUSSEAU, Michel, *Les Procès d'animaux*, Paris, Wesmael-Charlier, 1964.
- SACHS, Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London ; New York, 2nd ed, Zed Books, 2010. HD75 .D4868 2010., 332 p.
- SAFATLE, Vladimir, « Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão » [en ligne], *Discurso*, vol. 49, n° 2, 2019, URL : <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473>, consulté le 4 décembre

2020.

- SAGNAC, Philippe, « Le crédit de l'État et les banquiers à la fin du XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 10, n° 4, 1908, pp. 257-272.
- SAÏD, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005, trad. de MALAMOUD, Catherine.
- SAINT AUGUSTIN, , *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1964, trad. de TRABUCCO, Joseph.
- SAINT AUGUSTIN, , « Traité du libre arbitre », dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, vol. III, Paris/Bruexelles, Guerin, 1865, pp. 321-391.
- SAINT-LOUIS, Vertus, *Système colonial et problèmes d'alimentation. Saint-Domingue au XVIIIe siècle (1700-1789)*, Montréal, CIDIHCA, 2003.
- SAKATA, Taro, WATANABE, Teruo, « Les études physiocratiques au Japon », *Population*, vol. 6, n° 32, 1977, pp. 1296-1300.
- SALAMITO, Jean-Marie, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de Saint Augustin », dans Daniel MERCURE et Jan SPURK (éds.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 2003, pp. 33-60.
- SALAMITO, Jean-Marie, « Travail et travailleurs dans l'œuvre de saint Augustin », dans Jan SPURK et Daniel MERCURE (éds.), *Le travail dans l'histoire et la pensée occidentale*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 2003, pp. 33-60.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México D.F., CLACSO, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, « La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes », dans *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1. ed, CLACSO, coll. « Colección Edición y distribución cooperativa », 2006, pp. 13-41. HM480 .S25 2006.
- SARR, Felwine, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016.
- SASSEN, Saskia, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014. HM548 .S275 2014., 298 p.
- SCHABAS, Margaret, DE MARCHI, Neil, « Introduction to Oeconomies in the Age of Newton », dans *Oeconomies in the Age of Newton*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 1-13.

- SCHELLE, Gustave, « Impôts par Quesnay. Article inédit, avec notes de Turgot », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, vol. 1, 1908, pp. 137-140.
- SCHMITT, Carl, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris, PUF, 2012, trad. de DEROUCHE-GURCEL, Lilyane, HAGGENMACHER, Peter.
- SCHUHL, Pierre-Maxime, « Malebranche et Quesnay », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 3, n° 4, 1938, pp. 313-315.
- SCHUMPETER, Joseph Alois, *Histoire de l'analyse économique*, vol. I, 2004, trad. de CASANOVA, Jean-Claude, BARRE, Raymond.
- SCOTT, James C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1998.
- SEATTLE, , « Lettre du Cheff Seattle » [en ligne], *Paiva Netto*, URL : <https://www.paivanetto.com/fr/developpement-durable/la-lettre-du-chef-seattle>, consulté le 22 août 2020.
- SEGATO, Rita, « La perspective de la colonialité du pouvoir et le tournant décolonial », dans *Les gauches du XXIe siècle. Un dialogue Nord Sud*, Paris, Le Bord de l'eau, 2016, pp. 91-102.
- SEGATO, Rita, « Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad », dans *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- SEGATO, Rita Laura, « Coronavirus: todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia » [en ligne], *Al poniente*, 2020, URL : <https://alponiente.com/coronavirus-todos-somos-mortales-del-significante-vacio-a-la-naturaleza-abierta-de-la-historia/>.
- SEGATO, Rita Laura, « Las 8 virtudes de la desobediencia, según Rita Segato al inaugurar la FIL de Buenos Aires » [en ligne], 2019, URL : <http://wmagazin.com/relatos/las-8-virtudes-de-la-desobediencia-segun-rita-segato-al-inaugurar-la-fil-buenos-aires/>, consulté le 27 août 2020.
- SEGATO, Rita Laura, « A Manifesto in Four Themes », *Critical Times*, vol. 1, n° 1, 2018, pp. 198-211., trad. de MCGLAZER, Ramsey.
- SEGATO, Rita Laura, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros, 2018. HV6250.4.W65 S43162 2018., 101 p.
- SEGATO, Rita Laura, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Primera edición, Traficantes de Sueños, coll. « Mapas » 45, 2016, 188 p.
- SEGATO, Rita Laura, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires,

- Prometeo Libros, 2015. JV231 .S44 2015., 293 p.
- SEGATO, Rita Laura, « La economía del deseo en el espacio virtual: hablando sobre religión por internet », dans *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, pp. 149-180.
- SEKYI-OTU, Ato, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. H59.F28 S45 1996., 276 p.
- SENEILLART, Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- SERRES, Michel, *Le contrat naturel*, Flammarion, 2009.
- SERRES, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, vol. I, Paris, PUF, 1968.
- SEVE, René, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.
- SHIVA, Vandana, « Oikonomia: Bringing the Economy Back to the Earth » [en ligne], *Jivad. The Vandana Shiva Blog*, 2019, URL : <https://www.navdanya.org/bija-reflections/2019/06/05/oikonomia-bringing-the-economy-back-to-the-earth-dr-vandana-shiva/>, consulté le 10 août 2020.
- SHIVA, Vandana, *Cosecha robada. el secuestro del suministro mundial de alimentos.*, Madrid, Paidós, 2003.
- SHIVA, Vandana, « Monocultures of the Mind », *Trumpeter*, vol. 10, n° 4, 1993, pp. 1-11.
- SHIVA, Vandana, *Staying Alive: women, Ecology and Survival in India*, New Delhi, Kali, 1988.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, « Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx » [en ligne], dans *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 228-243, URL : <https://www.cairn.info/marx-et-foucault--9782707188014-page-228.htm>.
- SILVA GARZÓN, Diego, GUTIÉRREZ ESCOBAR, Laura, « Revolturas: resisting multinational seed corporations and legal seed regimes through seed-saving practices and activism in Colombia », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 47, n° 4, 2020, pp. 674-699.
- SMALL, Albion W., *The Cameralists: The Pioneers of German Social Politiy*, Kitchener, Batoche Books, 2001.
- SPANNEUT, Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Roma à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957.
- SPINOZA, Benedictus de, *Éthique. Œuvres III*, Paris, Flammarion, 2002, trad. de APPUHN, Charles.

- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam et Multitudes, 2020, trad. de VIDAL, Jérôme.
- STEINER, Philippe, « L'économie politique du royaume agricole: François Quesnay », dans Alain BERAUD et Gilbert FACCARELLO (éds.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, vol. I, Paris, Editions La Découverte, 1992, pp. 225-253. HB75 .N675 1992.
- STOKES, Kenneth M., *Man and the biosphere: toward a coevolutionary economy*, Armonk, NY, Sharpe, 1994, 323 p.
- STRAUSS, Leo, « Le droit naturel », *Archives de Philosophie*, vol. 79, n° 3, 2016, pp. 453-484.
- STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.
- TAUSSIG, Michael T., *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill [N.C.], 30th anniversary ed, University of North Carolina Press, 2010. HD82 .T34 2010., 296 p.
- THILS, Gustave, *Théologie des réalités terrestres. Préludes*, vol. I, Paris, Desclée, De Brower, 1946.
- VALASKAKIS, Kimon, « Westphalie II: Pour un nouvel ordre mondial », *Futuribles*, n° 265, 2001, pp. 5-28.
- VARDI, Liana, *The Physiocrats and the World of the Enlightenment.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- VEGA, Garcilaso DE LA, *Comentarios reales*, Madrid, Cátedra, 2016.
- VILLEY, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 2. ed, Presses Univ. de France, coll. « Quadrige Manuels », 2006, 624 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses univ. de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009, trad. de BONILLA, Oira, 206 p.
- VOLOSINOV, Valentin Nikolaevič, SERIOT, Patrick, *Marxisme et philosophie du langage : les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010.
- WALSH, Catherine, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado », *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 131-152.
- WATTE, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Gemblout, J. Duculot, 1974.

- WEULERSSE, Georges, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, vol. 2, Paris, Félix Alcan, 1910.
- WEULERSSE, Georges, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, vol. I, Paris, Félix Alcan et Guillaumin, 1910.
- WILLIAMS, Eric Eustace, *De Christophe Colomb à Fidel Castro: l'histoire des Caraïbes, 1492-1969*, Paris; Dakar, Présence Africaine, 1998, trad. de CONDE, Maryse, PHILCOX, Richard.
- WILLIAMS, Eric Eustace, *Capitalism and Slavery*, Édition numérique, R.P. Pryne (e-book), 1944.
- YAMPARA, Simon, TEMPLE, Dominique, *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*, La Paz, Altu Pata et El Alto, 2008.
- YOUNG, Robert, *Colonial desire: hybridity in theory, culture, and race*, London ; New York, Routledge, 1995. GN254 .Y68 1995., 236 p.
- YULE YATACUÉ, Marcos, VITONAS PAVI, Carmen, *Pees kupx fxi'zenxi: nasa üsa' s txi'pnxi. « La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa »*, Toribío, Cauca [Colombia], 1. ed, Cabildo Etnoeducativo Proyecto Nasa, Toribío, 2004. F2270.2.P3 Y85 2004., 210 p.
- ZARKA, Yves Charles, « Hobbes et la pensée politique moderne », PUF, 2016.

Sites internet :

- « Notre lutte » [en ligne], 2020, URL : <https://liberaciondelamadretierra.org/fr/notre-lutte/>.
- « CADTM » [en ligne], URL : <https://www.cadtm.org/Publications-263>, consulté le 1 octobre 2020.

Table des matières

Introduction	1
Le thème. Qu'est-ce que l'économie ?	3
La question et ses objectifs. Une cartographie des origines de l'économie	7
La structure de notre travail. De l'œconomie à l'économie	10
Liminaire méthodologique	17
L'état de l'art. De la physiocratie et ses lecteurs	17
La généalogie foucaldienne au service de la perspective décoloniale	29
Première partie : Les fondements philosophiques physiocrates. Ordre naturel, phusis et politique	41
Chapitre 1 La phusis des physiocrates	42
1.1. La modernité et l'instauration d'un dualisme de haute intensité	44
1.2. La <i>phusis</i> comme nature vivante chez Quesnay	50
1.3. Le corps chez Quesnay : vers la restitution de l'unité substantielle de la vie	52
1.4. L'hylémorphisme comme principe logique chez Quesnay	53
1.5. La typologie de l'âme : l'âme végétale comme principe vital	60
1.6. La <i>phusis</i> et la génération de la vie : alimentation, interdépendance et abondance	64
1.7. La génération leibnizienne et le problème du proto-évolutionnisme	72
1.8. La conception providentielle de la <i>phusis</i> et le « matérialisme sacramental » des physiocrates	74
1.9. De l'œconomie de la nature à l'œconomie agricole moyennant l'intelligence divine	80
1.10. De l'œconomie de la nature à l'économie politique à travers l'alimentation	84
1.11. Conclusion du chapitre premier	87
Chapitre 2 La théorie du droit naturel des Physiocrates	91
2.1. L'École moderne du droit naturel	96

2.1.1. Hobbes : le décisionnisme politique et la déconnexion entre le <i>conatus</i> et les besoins naturels	100
2.1.2. Loi morale et déconnexion pufendorfienne de la constitution naturelle de l'être humain	105
2.1.3. Conclusion intermédiaire	113
2.2. La théorie physiocratique du droit naturel des physiocrates	114
2.2.1. Les notions physiocratiques d'ordre naturel, de droit naturel et de loi naturelle des physiocrates	117
2.2.2. La restitution du corps humain comme critère de justice	120
2.2.3. Le rapport entre la physiocratie et la théologie de la libération	122
2.2.4. La régénération de la terre comme critère de justice	124
2.2.5. Les physiocrates et la question du bon gouvernement	126
2.2.6. Conclusion intermédiaire	128
2.3. Les origines anciennes de la notion d'ordre des physiocrates : Providence, <i>oikonomia</i> et loi naturelle chez les Pères de l'Église	130
2.3.1. L'influence du Stoïcisme sur la physiocratie	135
2.3.2. La notion de « Providence » des Pères de l'Église	137
2.3.3. Œconomie, dispensatio et dispositio	137
2.3.4. L' <i>oikonomia</i> comme moyen du salut	139
2.3.5. La christologie comme restitution du corps humain (à la base de la théorie physiocratique des besoins)	142
2.3.6. La Providence et la restitution de la rationalité de la nature (à la base de la notion du droit naturel physiocratique)	145
2.3.7. La loi naturelle des Pères de l'Église : l'expression d'un matérialisme sacramental	149
2.3.8. Un paradigme œconomique de la politique : le gouvernement comme service, soin et distribution des biens	155
2.3.9. Conclusion intermédiaire	164
2.4. L'ordre naturel de Quesnay à l'encontre de Malebranche	166
2.4.1. La nature : adversaire ou alliée de l'humain ?	167
2.4.2. La critique quesnaysienne de la Vision en Dieu	168
2.4.3. La conception du mal de Malebranche à l'encontre des physiocrates	172
2.4.4. La compréhension de la souveraineté chez Malebranche	176
2.5. Conclusion du chapitre deuxième	177
Chapitre 3 La notion de liberté des physiocrates	181
3.1. La conception volontariste de la liberté chez Quesnay	183

3.1.1.	La relative détermination de la volonté. Des motifs qui rendent possible la liberté _	185
3.1.2.	Liberté, volonté et attention _____	194
3.1.3.	Préférer le meilleur à l'agréable _____	199
3.1.4.	La liberté animale et la liberté raisonnée _____	203
3.2.	La justice matérielle comme condition préalable de la liberté _____	205
3.2.1.	La propriété, condition de la liberté _____	207
3.2.2.	La juste mesure de la propriété et l'importance de la justice distributive _____	208
3.2.3.	De la justice distributive à la justice productive _____	213
3.3.	La cause du mal _____	215
3.3.1.	L'égoïsme métaphysique. Des origines modernes et épistémologiques du mal _	219
3.3.2.	Le mal n'existe pas _____	220
3.4.	L'écart entre la liberté des physiocrates et la liberté des rationalistes modernes _____	228
3.4.1.	Le débat sur la liberté à l'époque moderne _____	230
3.4.2.	La liberté comme fondement de la responsabilité humaine : la différence avec le déterminisme de Spinoza _____	232
3.4.3.	Le mal n'est pas nécessaire : la différence avec la liberté de Leibniz _____	235
3.5.	Les origines antiques de la liberté des physiocrates _____	244
3.6.	Conclusion du chapitre troisième _____	248
Chapitre 4	La théorie politique des physiocrates _____	253
4.1.	La théorie des besoins des physiocrates _____	255
4.1.1.	L'importance de la structure politique dans l'établissement d'un rapport de propriété juste _____	260
4.1.2.	Richesse, besoin et consommation _____	263
4.1.3.	L'importance de l'équilibre pour la physiocratie _____	266
4.2.	L'origine physiocrate de la société _____	268
4.2.1.	La famille, forme sociale minimale, forme politique principale _____	269
4.2.2.	La typologie physiocrate des sociétés _____	270
4.3.	La société agricole : équilibre et mouvement cyclique au lieu de croissance_	276
4.3.1.	Le Tableau économique selon Mirabeau _____	280
4.3.2.	Apprendre à composer avec la <i>phusis</i> : la réciprocité avec la terre _____	285
4.3.3.	Faire un traité avec la terre _____	288
4.3.4.	Le commerce à l'aune de l'ordre naturel : la réciprocité entre les humains _____	295

4.3.5.	La manufacture à l'aune de l'ordre naturel _____	301
4.3.6.	L'importance des bons salaires _____	303
4.3.7.	La grande culture et la petite culture : une question d'autonomie à l'égard du marché _____	307
4.4.	L'impôt à l'aune du droit naturel _____	312
4.4.1.	Le caractère volontaire de l'impôt : vers un polycentrisme politique _____	314
4.4.2.	Le caractère limité de l'impôt : vers l'établissement d'une mesure matérielle au système fiscal _____	316
4.4.3.	L'impôt doit être unique et direct _____	325
4.4.4.	Le caractère cyclique de l'impôt : réciprocité et régénération perpétuelle _____	329
4.5.	Conclusion du chapitre quatrième _____	332
 <i>Deuxième partie : Impôt, dette publique et mercantilisme. L'ordre naturel dérégulé</i> 337		
<i>Chapitre 5 La destruction de l'agriculture par le système fiscal _____</i>		338
5.1.	La cause première du dérèglement : une fausse idée de la richesse (l'argent n'est pas une richesse) _____	342
5.2.	La dette du souverain et la capture de sa puissance par les financiers _____	349
5.3.	La Ferme générale ou l'appropriation de la puissance souveraine par les fortunes privées _____	354
5.3.1.	La vente de charges publiques et l'appropriation de l'appareil judiciaire _____	358
5.3.2.	La multiplication des impôts et l'impôt indirect à l'origine du dérèglement _____	361
5.3.3.	Système fiscal, endettement des agriculteurs et misère rurale _____	369
5.3.4.	Le renchérissement des denrées et le système fiscal _____	376
5.3.5.	L'endettement des paysans conduit au dépeuplement des campagnes _____	383
5.4.	La ferme générale et l'institutionnalisation de la guerre contre le peuple ____	384
5.5.	Les vagabonds : ennemis ou victimes de la société ? _____	389
5.6.	La capture de la dimension critique de la physiocratie _____	395
5.7.	Conclusion du chapitre cinquième _____	398
 <i>Chapitre 6 Contrer l'attaque épidémique du démon exclusif : la critique physiocratique du mercantilisme _____</i>		403
6.1.	Le mercantilisme, l'exclusif et la balance : l'ordre <i>œconomique</i> dérégulé _____	409
6.2.	Les principes généraux du mercantilisme _____	411

6.3. La critique physiocrate du mercantilisme	434
6.3.1. Le système colonial est une épidémie	437
6.3.2. La critique envers la théorie de la balance et l'exclusif	455
6.3.3. La destruction de la population et de la terre par la manufacture de luxe et le commerce-mercenaire	458
6.3.4. Du monopole à la monoculture : la déprédation de l'agriculture par le mercantilisme	462
6.3.5. Les manufactures de luxe ou la dévastation de la distribution naturelle des richesses	468
6.3.6. La critique du commerce d'argent	472
6.4. Conclusion du chapitre sixième	476
Troisième partie : La physiocratie et ses autres	480
Chapitre 7 Physiocratie et altérité	481
7.1. Colonialité et voilement d'Autrui	482
7.1.1. Les bases de la modernité : la réduction de l'Autre au Même	486
7.1.2. Le discours comme mécanisme de production de l'autre	488
7.1.3. Subjectivité psychopathique et gouvernement à distance	490
7.1.4. La géographie colonisée	493
7.1.5. La construction de la nature comme Autre	498
7.2. La fonction critique de l'Autre chez les physiocrates	506
7.2.1. Le « Despotisme de la Chine » de Quesnay et la critique envers Montesquieu	507
7.2.2. L'« Analyse du gouvernement des Incas de Pérou »	510
7.2.3. Exotisme des Incas ou activation de la capacité réflexive grâce à l'image de l'Autre ?	521
7.2.4. L'objection du productivisme physiocratique et sa réception en Amérique latine	530
7.2.5. La nature comme maîtresse de l'humain et mère commune	533
7.3. Conclusion du chapitre septième	534
Chapitre 8 Un dialogue topologique entre la physiocratie et les pensées de la Terre du Sud ancré	537
8.1. Parenthèse méthodologique : pourquoi un dialogue topologique est-il nécessaire ?	543
8.2. Les féminismes du Sud ancré	547

8.2.1. De l'occultation de la reproduction sociale : les origines modernes de la capture de l' <i>oikonomia</i> par l'économie, de la politique par le public et de la scission économie et politique _____	549
8.2.2. Dépatriarcaliser l'économie et la politique _____	558
8.2.3. Conclusion intermédiaire : Relier l'économie à la terre _____	560
8.3. L'économie vue de la perspective des communautés rurales du Sud ancré _	562
8.3.1. Liminaire méthodologique : pourquoi est-il nécessaire de comprendre préalablement les pensées de la Terre du Sud ancré ? _____	563
8.3.2. La terre, élément constitutif de l'identité sociale _____	564
8.3.3. La terre, fondement d'une normativité enracinée _____	570
8.3.4. La terre comme mode de subsistance _____	579
8.3.5. La Terre comme force régénératrice _____	581
8.3.6. Le travail humain : une manière de réciproquer avec la Terre _____	581
8.3.7. Travail, richesse et valeur ajouté _____	582
8.3.8. Économies sacrées et cosmogonies duales _____	584
8.3.9. Conclusion intermédiaire _____	585
8.4. <i>Oikonomias</i> en clé féminine _____	589
8.4.1. Domestiquer la politique : l' <i>oikonomia</i> comme paradigme d'une société-autre_	592
8.4.2. La proposition des « économies de subsistance » _____	595
8.5. Conclusion du chapitre huitième : Principes d'une œconomie de la Terre habitée _____	603
8.5.1. Ontologie _____	604
8.5.2. La nature vivante et l'alimentation comme médecine de la société _____	604
8.5.3. Deux théologies différentes en faveur d'un monde pluriel _____	605
8.5.4. Le problème du langage _____	606
8.5.5. Anthropologie et conception de la normativité _____	607
8.5.6. Théorie des institutions politiques _____	608
8.5.7. Théorie de la richesse _____	609
Conclusion générale _____	614
« Si tu es dans le doute, interroge la terre » _____	614
Résultats de la thèse. Affamés au paradis _____	628
Ouverture à de nouveaux problèmes. Vers une Terre habitée _____	630
Bibliographie _____	634
Table des matières _____	664

