

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 147 (2015)
Heft: 2

Artikel: Le traité politique de Spinoza : vers une démocratie sans valeurs?
Autor: Ramond, Charles
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-587328>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 11.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE TRAITÉ POLITIQUE DE SPINOZA – VERS UNE DÉMOCRATIE SANS VALEURS ?

CHARLES RAMOND

Résumé

Ne faut-il pas tempérer les comptes démocratiques par le respect de certaines «valeurs» ? Nous montrons ici les difficultés d'un tel panachage, en soi comme chez Spinoza. Les fins de la politique en effet sont inconnues, et les «valeurs» respectées par les régimes ont considérablement varié au cours de l'histoire. Spinoza lui-même a évolué, entre le Traité théologico-politique et le Traité politique, sur les fins ultimes de la politique. En outre, le strict conventionnalisme de Spinoza, selon lequel il n'y a aucun sens à parler du «juste» et de «l'injuste» en dehors de l'existence de lois positives, lui interdit d'opposer des «valeurs» qui pourraient transcender les lois d'un État donné, ou même s'y opposer. Matheron ne décrit pas l'indignation, dans le système de Spinoza, comme la voix d'accès directe à des «valeurs» transcendantes. Il insiste au contraire sur le fait que l'indignation est toujours dénoncée par Spinoza comme le prélude aux pires violences des foules.

Les deux faces du spinozisme

L'originalité du *Traité politique* de Spinoza pourrait être caractérisée par deux traits principaux. D'une part, une vision purement quantitative de la politique et de la démocratie, que j'ai proposé d'appeler «loi du compte» ou «du nombre» et qui, omniprésente dans le *Traité politique*, est soulignée par Spinoza dans certaines formules remarquables, comme par exemple lorsqu'il écrit, en 7/18 : «On doit estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens» (*Nam imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est*) ; ou encore, lorsqu'il déclare, en 2/4 : «Chacun a autant de droit qu'il vaut par la puissance» (*tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet*). Ces formules prennent sens dans le cadre général de la détermination strictement quantitative des «choses singulières». Lorsque Spinoza déclare en effet, en 2/3, que «toute chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir»¹, il se place sur le plan d'une loi universelle de la nature, de laquelle la politique n'est qu'une partie. Or

¹ TP 2/3 : *Hinc sequitur unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum*. Voir TP 6/5 : «Le droit en

cette loi universelle de la nature n'est elle-même que la conséquence d'une détermination des essences des choses singulières, quelles qu'elles soient, comme des *quanta*. Alexandre Matheron faisait donc à très juste titre, de la proposition 6 de la troisième partie de l'*Éthique* («Chaque chose, *autant qu'il est en elle* [*quantum in se est*], s'efforce de persévérer dans son être»²), dès les premières lignes de son *Individu et communauté chez Spinoza*, «l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la politique et de toute la morale de Spinoza»³. Sans doute cette détermination quantitative des choses singulières, et parmi elles de la politique, avait été vue par d'autres commentateurs, notamment Deleuze. Mais là où Deleuze voyait dans le spinozisme une philosophie des quantités intensives, il m'a semblé possible de montrer qu'il était plus conforme aux textes d'y voir une philosophie des quantités extensives, susceptibles d'opérations arithmétiques simples comme l'addition et la soustraction, comme par exemple lorsque Spinoza déclare, en *TP* 2/13, que «[s]i deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément» et que, «plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble»⁴ – ce principe d'addition s'avérant valable pour les cités exactement comme pour les individus⁵.

D'autre part, à la différence de certaines interprétations (par exemple celles d'Antonio Negri, de Gilles Deleuze ou de Laurent Bove) qui voient d'abord dans la politique spinoziste le lieu d'une agonistique ou conflictualité généralisée, le *Traité politique* me semble pouvoir légitimer une lecture du spinozisme principalement tournée vers la paix, que l'on pourrait résumer par la formule «toute existence est alliance». On peut sans doute, en s'appuyant sur *É* IV *axiome*, voir dans le spinozisme une sorte de terrible «lutte pour l'existence», et être sensible à une dimension noire ou absurde de la doctrine, bien présente dans les textes à côté de sa version solaire. Il est cependant possible de concilier dans une certaine mesure ces deux aspects du spinozisme (la guerre et la paix), en lisant le développement progressif de la raison dans des choses singulières toujours plus puissantes et donc plus rationnelles (au premier rang desquelles les corps politiques démocratiques, dont l'humanité globalisée et connectée nous donne peut-être à voir les prémisses dans sa fulgurante ascension actuelle vers la toute-puissance), comme la possibilité d'une «différance indéfinie» de la destruction promise, différence qui, sous les espèces d'une destruction

effet est déterminé par la seule puissance, comme nous l'avons montré au chapitre II» (*Jus enim sola potentia determinatur; ut capite 2 ostendimus*). Toutes les citations et traductions du *Traité politique* sont tirées de notre édition-traduction (Paris, P.U.F., 2005).

² *É* III 6: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*. Sauf mention contraire, nous citons pour l'*Éthique* la traduction de B. Pautrat (Paris, Seuil, 2010).

³ A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 9.

⁴ Voir également *TP* 2/16.

⁵ *TP* 3/12: «si deux Cités veulent se prêter mutuellement assistance, il est absolument indubitable que les deux ensemble ont plus de puissance et par conséquent plus de droit que l'une ou l'autre séparément.»

toujours différée, ou d'une existence toujours prolongée, rendrait équivalents le statut de mortel et celui d'immortel⁶.

Une lecture de la politique spinoziste comme production de la paix par la loi du nombre pourra cependant être interprétée comme a-morale. En effet, s'accordant avec l'exigence immanentiste essentielle du système, elle aura pour conséquence inévitable de voir s'estomper les repères qui permettraient, dans le cadre du spinozisme, de se révolter contre l'ordre des choses.

Il y a en effet deux faces du spinozisme. D'un côté, ce qui nous plaît en lui : la liberté d'expression, la résistance à l'oppression comme à l'idéologie, la valorisation sans exemple de la démocratie comme « régime absolu ». De l'autre, ce qui nous plairait sans doute moins : la brutalité, une certaine insensibilité, la dureté à l'égard des faibles, animaux, enfants, infirmes, malades, fous, etc., et de la moitié dominée de l'humanité (les femmes) dans la toute dernière page que le philosophe ait écrite.

On pourrait décrire cette ambivalence d'une autre manière encore, en soulignant chez Spinoza l'alternative de la « contumace » ou rébellion et de l'« obéissance ». D'un côté Spinoza apparaît souvent comme un « contestataire », un « rebelle », un « résistant », un « dissident », un « hérétique ». Le *Herem* (équivalent juif de l'« excommunication ») dont il est victime en 1656 souligne la dimension diabolique de sa « persévérance » dans l'être ou dans l'erreur. Il fait dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique* le portrait de l'homme de bien prêt à mourir pour la liberté de penser et de s'exprimer. Il veut distribuer le tract *Ultimi barbarorum* (« Les derniers des barbares ») après le lynchage des frères Cornelis et Johan De Witt le 20 août 1672. De l'autre, simultanément et avec une cohérence au moins aussi grande, Spinoza ne cesse de proposer, dans le *Traité théologico-politique* comme dans le *Traité politique*, une philosophie de « l'obéissance » comme point d'appui fondamental et unique du salut des ignorants, et comme définition correcte du « sujet » dans la politique : « Ce n'est pas la raison pour laquelle il obéit, c'est l'obéissance qui fait le sujet », déclare-t-il ainsi au chapitre 17 du *Traité théologico-politique*⁷. Et par ailleurs, Spinoza critique constamment la « rébellion » et l'« insoumission » comme les pires des fautes, qu'il s'agisse de l'assassinat de sa mère par Néron (*Lettre 23*), de l'insoumission des Hébreux dans plusieurs passages du *Traité théologico-politique*, ou encore, dans le *Traité politique* (2/19 et 2/23), de la définition du péché comme de l'illégalité par la « désobéissance » : « est en effet 'péché' (*peccatum*) ce qui ne peut pas être fait de droit, autrement dit ce que le droit interdit, tandis que 'l'obéissance' (*obsequium*) est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun » (2/19).

⁶ Voir C. RAMOND, « Spinoza : Vie, Immortalité, Éternité – Pour une immortalité vulgaire ? », *Kairos*, 28^e année, 2006 (*Spinoza et les philosophies de la vie*, éd. par J.-M. Vaysse), p. 7-26.

⁷ *TTP* XVII [2]; G III 202 3-4 : *Non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit*; LM [= édition-traduction Lagrée-Moreau, Paris : P.U.F.] 537, 21-22).

La lecture immanentiste-quantitative de la politique spinoziste selon la «loi du compte» ne nous oblige pourtant pas à faire de la loi du compte ou de la démocratie une résignation à l'ordre des choses, ou une incitation à toujours obéir. Les démocraties, en effet, sont au plus haut point capables de se réformer et d'évoluer, et leur faiblesse apparente, sur ce point, est en réalité une force. Mais la démocratie comme «loi du compte», par définition, ne pourra jamais consister en l'opposition «morale», fondée sur des «valeurs», à un ordre des choses qui serait conçu ou ressenti comme «immoral». Une action politiquement bonne ne sera pas une action morale, mais une action qui aura recueilli le plus grand nombre de suffrages. Il ne s'agit pas même du fameux «renversement des valeurs» en *É* III 9 *scolie*, selon lequel «quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est pas parce que nous jugeons qu'elle est bonne; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons». Mais cela consiste à laisser ouvert, sans valorisation ni dévalorisation, le champ de l'action politique à toute action quelle qu'elle soit, jusqu'à la trahison, la violence, la surprise, les guerres de conquête, etc., sans rien interdire *a priori*. La politique spinoziste comme «loi du compte» (c'est-à-dire par excellence la démocratie, régime où cette loi du compte apparaît explicitement comme le cœur même du système) n'est une politique «a-morale» qu'en ce sens précis.

Les fins de la politique

Ainsi la démocratie, étant pour Spinoza le régime le plus proche de la nature, le régime le plus en immanence et le plus proche de la rationalité, serait également un régime «sans valeurs», ouvert à toutes les décisions pourvu qu'elles soient prises par une majorité.

Iraient dans ce sens un certain nombre d'arguments. D'abord, l'anti-finalisme de Spinoza et son refus général d'une transcendance du sens, et donc, corrélativement, son refus de considérer qu'il existerait des «valeurs» supérieures et qui devraient être réalisées. Ensuite, un doute porté sur les valeurs attribuées par les hommes aux choses singulières qui les entourent, comme on le voit en *É* I *Appendice*, ou en *É* IV *Préface*, où Spinoza déclare : «Le bien et le mal ne désignent rien de positif dans les choses, j'entends considérées en soi, et ils ne sont rien d'autre que des manières de penser, ou notions, que nous formons de ce que nous comparons les choses entre elles.»⁸ Enfin les difficultés, quelles que soient la force et la séduction de l'interprétation de Matheron, de voir dans le spinozisme à la fois une séparation entre la politique

⁸ Voir sur ce sujet l'article de P. MACHEREY, «Spinoza et l'origine des jugements de valeur – *Éthique* IV *Préface*», in: *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Textes réunis par P.-F. Moreau, Fontenay/Saint-Cloud, ENS Éditions, 1996, p. 205-212.

et l'éthique, et une progression lorsqu'on passe de la première à la seconde, séparation et progression que l'on retrouverait entre la loi extérieure et la loi intériorisée, et dans le passage de la première à la seconde (de Moïse au Christ) – ou encore dans le passage des peuples asservis à la communauté des hommes raisonnables, c'est-à-dire dans le passage de la «mauvaise alliance» du joug subi à la «bonne alliance» du mariage consenti.

Cette séparation et cette progression font l'essentiel des analyses de Matheron dans *Individu et communauté*. La politique, moment de «l'extériorité» chez Spinoza, ne serait qu'une étape vers une moralité supérieure, devant laquelle elle ne pourrait que s'effacer et qui, par conséquent, ne cesserait de la juger «de l'intérieur». La politique ne serait de ce point de vue qu'un pis-aller, une approximation ou une «différence» de la moralité, devant disparaître devant elle comme l'obscurité devant la lumière. Cette lecture, même si elle peut trouver de nombreux appuis dans les textes, ne correspond cependant, me semble-t-il, ni à l'immanentisme général de Spinoza, qui interdit de séparer l'intérieur de l'extérieur (même si, on doit le reconnaître, il lui arrive lui-même de regarder parfois en direction d'une telle distinction), ni à sa conception plus particulière des rapports entre la morale et la politique. Le *Traité politique* souligne en effet que le «juste» ne saurait en aucun cas précéder ou excéder le «légal», qu'il n'y a pas de juste et d'injuste (donc de morale) avant la loi (donc avant la politique), et que par conséquent il n'y a pas à concevoir morale et politique comme séparées, encore moins à imaginer que la politique ne serait qu'une approche inférieure, momentanée, appelée à disparaître, de la morale (fût-elle baptisée du nom plus noble et plus acceptable d'«éthique»). Il me semble, finalement, qu'il n'y a chez Spinoza pas plus de transcendance de la morale par rapport à la politique que de transcendance en général. De ce fait, et c'est la dimension machiavélienne de Spinoza, il n'y aurait guère de sens à juger une politique (quelle qu'elle fût) au tribunal de la morale, et il ne pourrait donc pas y avoir chez Spinoza, si déplaisant ou inquiétant cela nous apparaisse-t-il parfois, de «lois injustes», ou de «politique immorale».

De ce point de vue, la notion de «légitimité» elle-même se révélerait illusoire, simple naïveté militante et moralisatrice – et avec elle la distinction entre légalité et légitimité, qui n'est le plus souvent qu'un moyen de juger la politique au nom d'un tribunal moral supérieur à elle. Telle est la thèse soutenue par Frédéric Lordon avec, à mon avis, un plein succès, dans un livre spinoziste récent, où, déclare-t-il en général, «rien ne permet d'affirmer que des institutions sont plus ou moins 'légitimes'; [...] 'légitime' ou 'illégitime', c'est toujours une question d'affirmation singulière, de points de vue particuliers», si bien qu'«à la fin des fins, la légitimité, c'est que *nous* sommes les gentils»⁹.

⁹ F. LORDON, «La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie spinoziste des institutions», in: *La société des affects – Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, resp. p. 161 et 152.

Si on considère la question pour elle-même, cette indétermination sur les valeurs, ou sur le sens général de la politique, ou de l'action politique, semble d'ailleurs pleine de justesse, d'abord parce qu'au fond nous ne savons pas à quoi sert la politique (ou quelle est sa finalité), ce qui est tout de même frappant. Se demander si nous sommes bien conscients de ce que nous attendons de la politique, ou comment nous la définirions, c'est poser une question mystérieuse. Toute réponse positive en effet (la politique a pour finalité «le bonheur», «la sécurité», «la liberté», «la puissance», «la richesse», «la santé» des peuples) ôterait immédiatement à la politique ce qui en fait la spécificité, à savoir pour un peuple la liberté et la capacité à changer, à renoncer à d'anciennes aspirations. Si l'on posait, par exemple, que le but ultime de la politique est la «richesse» d'une population, la «croissance» de son économie, l'augmentation de son Produit Intérieur Brut, etc., comme cela est presque constamment le cas de nos jours, alors la politique ne se distinguerait pas de l'économie et de la finance, et devrait se faire à la Corbeille. Si on posait comme finalité de la politique l'espérance de vie, ou l'allongement de la durée de la vie des citoyens, alors la politique ne serait pas tellement différente de la médecine, et devrait revenir à des médecins. Si c'était la «sécurité», la politique ne serait pas très différente du maintien de l'ordre, et devrait revenir aux policiers et aux militaires. Si c'était le «bonheur», elle ne serait pas très différente d'une religion ou d'une sagesse, et devrait revenir à des prêtres. On peut encore sans doute imaginer d'autres justifications, d'autres finalités. Mais toute justification positive sera une façon de supprimer la politique au moment même où on la posera. Si donc on veut maintenir une spécificité de la politique (question qui ne peut être résolue d'avance, que ce soit dans le cadre du spinozisme, ou en soi : on pourrait très bien imaginer que finalement, la politique n'ait pas à être maintenue – c'est par exemple la position de Matheron), alors on ne pourra la maintenir que comme «négatif» de toutes les finalités évoquées ci-dessus, et à vrai dire de toute finalité.

La politique bien entendue devrait donc être définie par la possibilité laissée aux peuples de modifier leurs finalités selon leur gré. On peut avoir un jour envie de sécurité, un jour envie de liberté ; un jour envie d'aventures, voire de conquêtes, un jour envie de calme et de prospérité. En cela il y aurait une dimension intrinsèquement révolutionnaire de la politique démocratique. Ce point, qui hante aujourd'hui la pensée de Jacques Rancière, avait été à mon avis aperçu par Spinoza dans son refus de subordonner la politique à tout sens, à toute finalité ou à tout jeu de valeurs, ce qui lui avait permis de présenter dans le *Traité politique* une vision particulièrement pure et exacte de l'essence même (toute négative) de la politique. L'indécidabilité de la fin de la politique est d'ailleurs présente dans les textes mêmes de Spinoza, puisque, s'il déclare dans le *Traité théologico-politique* (chapitre XX § [6]) que le but de l'État est la «liberté», il déclarera dans le *Traité politique* (1/6) qu'il s'agit plutôt de la «sécurité» : «Peu importe à la sécurité de l'État dans quel esprit les hommes sont amenés à administrer correctement les affaires, pourvu qu'elles le soient

en effet. La liberté d'esprit, ou force d'âme, est en effet une vertu privée, tandis que la vertu de l'État, c'est la sécurité.»¹⁰ À vrai dire, l'opposition n'est pas si tranchée entre les deux ouvrages : car il y a des indications en faveur de la «sécurité» dans le *Traité théologico-politique* (chapitre III § [6])¹¹, tandis qu'il y a des indications en faveur de la liberté dans le *Traité politique* (5/6, comme voie vers la sécurité)¹². Mais ce flottement de Spinoza sur la finalité ou valeur suprême de l'État¹³ est en lui-même intéressant.

Les valeurs de la démocratie

Ce point de vue immanent sur la politique, cette idée que la politique ne saurait être soumise à aucune valeur morale qui la précéderait ou la surplomberait, garde cependant toujours (malgré les arguments qui viennent d'être donnés, à la fois du point de vue d'une lecture interne au spinozisme, que d'un point de vue directement spéculatif) quelque chose de choquant à nos yeux et oreilles de modernes, ou de post-modernes, qui ne pouvons pas nous défaire du réflexe de toujours vouloir juger la politique au nom de valeurs que nous souhaitons, consciemment ou non, conserver comme supérieures et

¹⁰ TP 1/6. *Animi libertas* : «liberté d'esprit», comme en 1/4.

¹¹ TTP III [6] : «En parcourant [l'Écriture] même superficiellement, on voit avec clarté que les Hébreux l'ont emporté sur toutes les autres nations en cela seulement qu'ils ont mené leurs affaires avec succès en ce qui concerne la sécurité de la vie (*quod res suas, quae ad vitae securitatem pertinent, feliciter gesserint*)» (LM 157 13-16); et *ibid.* : «La fin de toute société et de tout État est (c'est évident par ce que nous avons déjà dit et nous le montrerons plus amplement par la suite) de vivre dans la sécurité et commodément (*secure et commode vivere*)» (LM 159 2-5).

¹² TP 5/6 : «L'État institué, comme je l'ai dit, en vue d'une telle fin [à savoir la sécurité et la paix, cf. TP 5/2], est pour moi l'institution d'une multitude libre, et non une acquisition arrachée par droit de guerre à la multitude.»

¹³ En TTP XX [6], Spinoza ne sépare pas la liberté de la sécurité : «Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elle consiste au contraire à ce que leur esprit et leur corps accomplissent en sécurité (*tuto*) leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté» (*Finis ergo reipublicae revera libertas est*). Voir également TP 7/19 : *commune jus, seu libertas* («leur droit commun, c'est-à-dire leur liberté»). Tous ces éléments conduiraient à pondérer l'incontestable infléchissement du discours spinoziste entre le TTP et le TP, remarqué par bien des lecteurs de Spinoza parmi les meilleurs (et notamment par É. BALIBAR dans *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985). Contrairement à ce qu'affirment HARDT et NEGRI (*Commonwealth*, trad. française par E. Boyer, Paris, Gallimard, 2012, p. 535), Spinoza n'a jamais fait de la joie (*gaudium*) «le but de la politique» – pas même, à vrai dire, celui «de la philosophie». Spinoza est très présent dans l'ouvrage, jusque dans le tout dernier paragraphe, archimoral, de la conclusion, qui commence ainsi (p. 541) : «Enfin, notre rire est destructeur, c'est le rire *d'anges armés* qui accompagne le combat contre *le mal*» [c'est nous qui soulignons].

transcendantes, au vu des génocides, par exemple, du siècle précédent ou de toute époque – ou même de politiques moins extrêmes, mais sur lesquelles nous estimons tout de même être en mesure de porter des jugements au nom de valeurs supérieures, justifiant à leur tour certains combats qui prennent le plus souvent la forme de la «résistance»¹⁴. La plupart de nos mythes fondateurs en matière de politique sont d'ailleurs des développements du schème de la «résistance» (qui est toujours aussi une opposition de l'héroïque contre le médiocre) – de l'opposition, donc, du «juste» ou du «légitime» contre le simple «légal» : que l'on pense, par exemple, à Jeanne d'Arc, à De Gaulle, à Nelson Mandela, ou encore à Rosa Parks, pour ne prendre que quelques exemples connus sans remonter encore et toujours à Antigone...

Au fond, nous n'avons pas tellement confiance en nous-mêmes (en l'humanité, dans le peuple), ni en la démocratie. C'est, pour la philosophie, depuis Platon, une vieille histoire, une vieille inquiétude, dans laquelle se superposent, bien sûr, le dédain aristocratique pour la plèbe¹⁵ et le mépris et l'inquiétude philosophiques pour tout ce qui relève du règne de la «quantité» – de là par exemple l'insistance des meilleurs commentateurs de Spinoza sur le fait que Spinoza ne saurait en aucune façon être un vulgaire penseur de la durée, ou un penseur de la durée vulgaire, et que la hauteur naturelle de ses pensées se situerait seulement au niveau de l'éternité, c'est-à-dire de ce qui n'est pas mesurable¹⁶ – de même que nombre de ses lecteurs s'extasient après Hegel sur le fait que Spinoza ait envisagé dans sa *Lettre* 12, mais aussi dans l'*Éthique*, l'existence d'infinis non mesurables, y voyant un signe de reconnaissance aristocratique-qualitative et un judicieux éloignement de sa part vis-à-vis de la banale réitération du fini sous la forme de l'indéfini ou «mauvais infini».

La devise de la République Française est, comme chacun sait, «Liberté, Égalité, Fraternité»¹⁷, que l'on peut donc considérer comme nos «valeurs»,

¹⁴ Voir L. BOVE, *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996 ; et «C'est la résistance qui fait le citoyen», in : *Architectures de la raison*, op. cit., p. 73-85. M. HARDT et A. NEGRI insistent également sur la dimension de «résistance» présente chez Spinoza : voir par exemple *Commonwealth*, op. cit., p. 121, même s'ils reconnaissent (p. 280 ; cf. aussi p. 284-285) que selon Spinoza (*TTP préface*), «il n'est pas rare que les peuples luttent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut».

¹⁵ Point particulièrement bien mis en évidence par J. RANCIÈRE, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 1983, 2007.

¹⁶ Voir C. RAMOND, «Pour une immortalité vulgaire», art. cit.

¹⁷ Si l'on se rend sur le site de l'Assemblée Nationale consacré aux «juniors» (<http://www.assemblee-nationale.fr/juniors/democratie-actuelle.asp> -consulté le 17 mai 2015), on apprendra immédiatement que la démocratie repose sur des «valeurs» : «1- Les valeurs de la démocratie : Avant d'être un système de gouvernement, la démocratie est un ensemble de valeurs [c'est nous qui soulignons], de droits et de libertés. La *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, adoptée par l'Assemblée nationale le 26 août 1789, est le texte fondateur des libertés publiques : a) La garantie des droits et des libertés ; b) La progression de l'égalité ; c) La fraternité et le respect des différences.» On peut comprendre le souci pédagogique de décliner ici pour des «juniors» la

même si sans doute ce ne serait pas les seules que nous considérerions comme nôtres, si nous cherchions à en dresser une liste plus complète, ce à quoi je vais m'essayer maintenant très brièvement. On trouverait donc dans une telle liste, sans doute, la «solidarité», la «laïcité» et le «respect», y compris de l'intégrité physique. Devrait-on y inscrire l'«honneur» et la «discipline»? C'est moins sûr, encore que pour nombre d'entre nous, ce sont des valeurs. De même, la «charité» ne saurait plus être, sans doute, une valeur de la République laïque, et pourtant la charité reste incontestablement une valeur morale ou religieuse très répandue, et qui a pour ainsi dire régné sur la civilisation chrétienne pendant près de 2000 ans. Il est peu probable qu'on inscrirait aujourd'hui la «vie» dans la liste de nos valeurs, à cause des lois sur l'avortement, même si la vie est sans aucun doute une «valeur» à nos yeux, puisque les meurtres sont chez nous les plus sévèrement punis des crimes. On ne voit pas non plus que la «beauté» puisse être mise officiellement au rang des «valeurs» de notre République (car le culte de la beauté a toujours quelque chose d'inquiétant et de discriminant, outre le fait que les avis divergent sur ce qui est «beau» ou ne l'est pas), bien qu'elle soit incontestablement une valeur pour nombre d'entre nous, au moment où les États démocratiques contemporains dépensent de leur côté des sommes considérables pour l'art, les musées, la création, l'architecture, l'urbanisme, les paysages, montrant bien par-là que la «beauté» est une valeur qui pourrait prétendre au titre de valeur politique. Pourraient également être candidates au titre de valeurs la «transparence» ou la «sincérité», qui font incontestablement partie de nos attentes, puisque ceux qui y dérogent se voient sanctionnés politiquement et socialement. Nous avons enfin appris, presque comme un réflexe conditionné, à mépriser «travail-famille-patrie» (même si, prises séparément, ces trois valeurs conviendraient à bon nombre de républicains) autant que nous valorisons – c'est le cas de le dire – «liberté-égalité-fraternité». Ce bref exercice d'écriture, ou d'inscription, aura suffi à montrer qu'il n'y a pas accord ni permanence, que ce soit dans le temps ou dans l'espace, sur la liste des valeurs. Un tel accord ne pourrait exister que si nous disposions de ce «sens de la justice» dont Rawls et quelques autres font grand cas, mais qui de toute évidence n'a rien d'infailible, puisqu'il peut aussi bien conduire à la loi du talion qu'au pardon des offenses.

Le spinozisme politique s'accorde en profondeur (telle serait ma thèse) avec ce relativisme ou indifférentisme en matière de valeurs. S'il fallait n'en donner qu'un seul témoignage, il suffirait d'évoquer la déclaration fameuse

devise de la République Française, mais de là à faire passer cela pour «les valeurs de la démocratie» en général, ou pour une liste issue de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, alors que cette dernière, bien loin d'énoncer «Liberté, Égalité, Fraternité», donne pour valeurs suprêmes la «liberté», la «propriété», la «sûreté» et la «résistance à l'oppression», il y a un monde, et une falsification manifeste qui témoignent bien de l'état d'esprit moral, voire moralisateur, dans lequel se trouvent encore (ou de plus en plus ?) bon nombre de nos institutions.

entre toutes du *Traité politique* (TP1/4), véritable manifeste ou testament philosophique de Spinoza :

Donc, lorsque j'ai tourné mon esprit vers la politique, je n'ai pas cherché à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï, mais j'ai seulement tâché d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique, et de le déduire de la condition de la nature humaine elle-même ; et pour apporter à l'étude de tout ce qui concerne cette nouvelle science la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, *j'ai tâché de ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire – mais seulement de les comprendre* [c'est nous qui soulignons].

Conformément à une tradition très ancienne, la philosophie de Spinoza se déclarerait ainsi incompatible avec toute valorisation de l'étonnement, de la moquerie, de la détestation, etc., et par conséquent de l'indignation.

L'indignation

Spinoza cependant, dans le *Traité politique* comme dans l'*Éthique*, accorde une place importante à «l'indignation». Alexandre Matheron a mis ce point en évidence dans un article célèbre¹⁸, sur lequel il était donc nécessaire de revenir pour tester l'hypothèse selon laquelle Spinoza aurait construit, dans le *TP*, une politique a-morale, indifférentiste ou neutre en matière de valeurs, conformément à l'immanentisme général de sa doctrine.

Dans cet article, Matheron consacre son analyse au passage *TP* 1/6, et surtout au renvoi que fait Spinoza dans ce paragraphe à *TP* 3/9. Sa thèse est que, si on lit très attentivement l'ensemble de ces textes, et si, se laissant porter par eux, on accepte de construire la «fiction» (p. 223) la plus plausible à partir des indications données par Spinoza, on parvient à la conclusion que «l'indignation» serait au fondement de la constitution de l'État chez Spinoza, pour la raison principale que la «formation» d'une cité serait chez Spinoza un processus très similaire à celui de sa «destruction». Cette apparente contradiction, qui arrête un moment Matheron, se résout en effet dès que l'on comprend qu'une cité ne se désagrège pas absolument parlant, mais toujours sous la concurrence que lui porte une autre cité. La disparition d'une cité est donc toujours déjà la

¹⁸ A. MATHERON, «L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste», in : ID., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 219-229. Malgré son titre, l'ouvrage de F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio – Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milan, Edizioni Ghibli, 2004, traite assez peu de l'indignation (principalement p. 178-182). Voir également L. BOVE, *La stratégie du conatus*, op. cit., particulièrement p. 295-301 («De la résistance des meilleurs à l'indignation de tous»), avec la référence (note 7, p. 298) à *TP* 10/8 («l'indignation des gens de bien»). Dans *Commonwealth*, op. cit., HARTD et NEGRI, lorsqu'ils évoquent la question de l'indignation chez Spinoza, renvoient à ces deux ouvrages (p. 340 et note 4).

constitution d'une autre cité, raison pour laquelle l'indignation peut être aussi bien le moteur de sa destruction que celui de sa construction.

Une fois ce point acquis, Matheron renvoie à *TP* 4/4, où le mécanisme de cette destruction de la cité par l'indignation est illustré de façon très directe et vive par Spinoza :

Bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre ; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envoient, ou –ce qui est tout aussi impossible– que les hommes considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût ; mais nous voulons dire qu'il existe certaines circonstances dont la présence inspire aux sujets respect et crainte envers la Cité, et dont la disparition supprime la crainte et le respect¹⁹, et en même temps qu'eux la Cité. Une Cité, donc, pour relever de son propre droit, doit préserver les causes du respect et de la crainte, sans quoi elle cesse d'être une Cité. Il est en effet tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela de conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps. Enfin assassiner les sujets, les spolier, enlever les jeunes filles, et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation (*metum in indignationem [vertere]*) et par conséquent la société civile en société hostile (*statum civilem in statum hostilitatis [vertere]*).

Doit-on conclure de cet ensemble de références, qui placent l'indignation au centre du processus de genèse des États, qu'il y aurait pour Spinoza une sorte de sens de la justice inné, un sens inné des valeurs ? Que les régimes politiques, en leur fond, seraient subordonnés, pour leur propre survie, au respect de telles «valeurs» ? Que Spinoza légitimerait ainsi un droit de résister, voire de désobéir, lorsque certaines valeurs seraient bafouées ?

Ma thèse serait de répondre négativement à de telles questions. D'abord parce que Spinoza ne prend jamais un point de vue moral pour décrire les sources de l'indignation, mais seulement un point de vue, pourrait-on dire, physique. Si vous chargez trop un bateau, il coule ; de même, si vous faites certains actes, votre autorité s'effondrera. Ce point de vue strictement neutre et quantitatif est particulièrement frappant en *TP* 3/9 par la référence répétée,

¹⁹ *TP* 4/4. *Reverentia* : le terme est traduit en *TP* 8/41 par «crainte respectueuse» ; mais la crainte étant ici mentionnée séparément, reste le «respect». En *TTP* XVII [2] (LM 539 5-6), Spinoza définit la *reverentia* comme un composé de crainte et «d'admiration» (*reverentia, quae passio est ex metu et admiratione composita* – LM 538 5-6). On aurait donc pu songer à ce dernier terme pour rendre *reverentia*. D'ailleurs, dans *É* III 52 *sc*, Spinoza qualifie l'admiration de «vénération» lorsqu'elle est adressée à un homme que nous considérons comme «largement supérieur à nous» (*nobis longe antecellere*). Mais le terme de «vénération» serait ici, de toute évidence, trop fort : Spinoza n'aimerait certainement pas que les sujets de sa monarchie «vénèrent» leur roi ; mais qu'ils le «respectent», oui [note d'Alexandre MATHERON, reprise de notre édition-traduction du *Traité politique* aux P.U.F.].

de la part de Spinoza, au «nombre» de ceux qui sont indignés (bien plus qu'à l'intensité de leur indignation) :

Troisièmement enfin, il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité ce qui indigne *le plus grand nombre* (*quae plurimi indignantur*). [...]; et, puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris dans la mesure exacte où elle offre elle-même à *un plus grand nombre* de sujets des raisons de se liguier (*ut plures in unum conspirent*).

Par ailleurs, nous l'avons déjà vu à propos de son hésitation significative entre «sécurité» et «liberté», on ne pourrait pas faire la liste des valeurs qui selon Spinoza devraient être absolument respectées dans un État ou régime donné. Il est par exemple significatif de voir à quel point Spinoza se montre machiavélien au sens ordinaire du terme, par comparaison avec Hobbes, dans sa lecture de la scène primitive de la République, à savoir la scène du pacte fait avec un voleur qui nous menace de mort, pour conserver la vie sauve. Alors que Hobbes se montre inflexible sur le respect de la parole donnée, ou d'une promesse, même faite à un voleur qui vous menaçait de mort au moment où la promesse a été faite, Spinoza, tout au contraire, prône dans les mêmes circonstances l'usage de la ruse ou de la fausse promesse, qui n'a de valeur que comme une arme pour se dégager ici et maintenant d'une difficulté passagère :

Nul ne promettra, sinon *par tromperie*, (*neminem absque dolo promissurum*) de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses, et [...] absolument personne ne tiendra ses promesses (*neminem promissis staturum*) sinon par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. [...]. Un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité (*pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis*).²⁰

Or, on voit mal comment pourraient exister des «valeurs» là où la parole donnée se voit entièrement dévalorisée, réduite à une arme comme une autre dans les inévitables conflits de puissance. Par ailleurs, cette lecture machiavélienne ou cynique du pacte s'accorderait très bien avec la disparition, dans le *TP*, du pacte social encore présent dans le *TTP*. La description qu'en donne ici Spinoza revient en effet à délégitimer le pacte comme modèle explicatif pour la constitution des sociétés, puisque dès le départ, il n'est qu'un jeu de dupes.

L'article de Matheron peut laisser le souvenir (à qui ne l'a pas relu depuis longtemps) d'une sorte de proto-fondation morale de l'État spinoziste. L'indignation y serait le ciment de la société, la première des vertus politiques. L'État, ainsi, serait fait de l'étoffe dont l'indignation est faite, ce qui s'accorderait avec les diverses manifestations de résistance, de désobéissance, de rébellion, dont témoignent la vie et l'œuvre de Spinoza.

²⁰ *TTP* XVI [6]; G III 192 8-26; LM 513 2-26. Nous analysons en détail cette question dans «L'irrévocabilité des promesses chez Hobbes», in: *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains – Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, éd. par Y.-C. ZARKA, Paris, Vrin, 2012, p. 25-45.

Et pourtant... Et pourtant, quelle n'a pas été ma surprise en relisant la fin de l'article, dans laquelle Matheron se demande en effet, avec l'honnêteté qui le caractérise, pourquoi Spinoza n'avait pas mis plus en avant qu'il ne l'avait fait, dans le *TP*, la fonction constitutive de l'indignation pour la politique ? Matheron répond alors en faisant l'hypothèse que Spinoza ne voulait pas révéler le caractère intrinsèquement mauvais, violent, de l'indignation et par extension de la politique elle-même. « Cette raison [du silence de Spinoza sur la genèse de l'État en *TP* 6/1 comme en *TP* 3/9] », écrit-il, « est à la fois très simple et très troublante »²¹. Matheron rappelle alors que, pour Spinoza (*É* IV 51), « l'indignation est toujours mauvaise ». Puis il en vient à reconnaître qu'il ne peut pas être question, chez Spinoza, de « distinguer entre plusieurs sortes d'indignation dont certaines pourraient être bonnes, par exemple l'indignation révolutionnaire contre les tyrans » – ce qui aurait permis de faire place à une indignation positive ou vertueuse dans la politique spinoziste. Au lieu de cela, le ton de Matheron, dans cette évocation de l'indignation, se fait plus sombre, menaçant, voire effrayant. Il en vient à évoquer des « massacres » en général, puis « l'assassinat des frères de Witt », avant de faire l'hypothèse qu'il y aurait peut-être, pour Spinoza « quelque chose d'irréremédiablement mauvais » dans le *conatus* même de l'État, c'est-à-dire « à la racine même de la société politique ». D'un seul coup explose alors la bombe que rien ne laissait deviner dans les premières analyses favorables à l'indignation : « si nous considérons l'*imperium democraticum* à l'état naissant tel que j'ai cru pouvoir le reconstituer plus haut – l'*imperium democraticum* caractérisé par l'exercice encore informel de la puissance d'une multitude en pleine effervescence », écrit en effet Matheron (p. 228), « il est évident que son fonctionnement n'a rien d'idyllique : la forme élémentaire de la démocratie, selon Spinoza, c'est le lynchage. Et toutes les sociétés de fait, sous des formes moins grossières, en gardent plus ou moins la trace » [c'est nous qui soulignons]. Voilà ce qu'écrit Alexandre Matheron, noir sur blanc, dans son fameux article sur l'indignation chez Spinoza, et ce n'est pas rien en soi ni pour la discussion que j'essaie de conduire ici²².

On ne peut que saluer d'abord la cohérence de la position de Matheron, qui voit dans le passage de *TP* 4/4 sur « l'indignation » une nouvelle confirmation de sa thèse générale selon laquelle la politique a toujours en soi, intrinsèquement, quelque chose de dévalorisé et d'insuffisant aux yeux de Spinoza. Mais le plus frappant à mes yeux reste l'intuition à laquelle parvient Matheron du mécanisme et du déroulement exacts d'une genèse de l'État qui serait fondée sur l'indignation. Matheron en effet, comme une sorte de voyant

²¹ MATHERON, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », *art. cit.*, p. 227.

²² On est donc ici au plus loin de la valorisation de la « multitude » telle qu'elle est constamment pratiquée par NEGRI et HARDT, par exemple dans *Empire* (Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 2000, p. 66) : « Today a manifesto, a political discourse, should aspire to fulfill a Spinozist prophetic function, the function of an immanent desire that organizes the multitude ». Le terme « indignation » n'apparaît cependant pas dans l'index de l'ouvrage.

ou de somnambule (il insiste plusieurs fois à la fin de son article sur le fait qu'il se lance dans une fiction), au moment où il reconstitue toute cette scène primitive à partir de quelques sommaires indications données par Spinoza, voit très bien et déclare *expressis verbis* qu'une telle genèse ne serait et ne pourrait à vrai dire être autre chose qu'un «lynchage» commis par une foule «indignée», c'est-à-dire meurtrière. Cette intuition, qui est, comme on le sait, le cœur de la théorie mimétique de René Girard, et à laquelle j'accorde personnellement la plus haute valeur herméneutique et de plausibilité, Matheron la prête donc explicitement à Spinoza, sans nommer Girard, ce qui me donne à penser qu'il a retrouvé tout seul, en laissant résonner en lui le texte spinoziste, l'intuition fondamentale de la théorie mimétique. Je suis resté presque sans voix devant la justesse visionnaire d'une telle intuition, qui montre à quel degré d'empathie avec Spinoza Matheron a su parvenir dans les lectures qu'il en a faites – retrouvant ici l'intuition spinoziste selon laquelle les foules sont toujours terrifiantes, toujours prêtes à lyncher par «indignation».

L'indignation ne doit donc pas être considérée, dans la lecture même qu'en propose Matheron, comme la présence dans la politique spinoziste d'une espèce de boussole morale qui témoignerait dans l'humanité de la connaissance innée de valeurs transcendantes dont le mépris par un gouvernement quelconque produirait en nous cette «sainte colère» par laquelle nous témoignerions de notre perception directe desdites valeurs. Tout au contraire, l'indignation est présentée par Spinoza, dans le *TP*, comme le motif qui pousse les foules haineuses à s'en prendre à leurs dirigeants, sans qu'on sache ou qu'on puisse savoir, le plus souvent, si ce motif a une quelconque vérité.

Il n'est donc pas certain qu'on puisse interpréter le passage de *TP* 4/4 où Spinoza explique l'indignation des citoyens par le comportement scandaleux des princes, comme une condamnation morale de ces mêmes princes ni même de leurs actions. Au fond, sait-on jamais quand un «prince» viole ou «enlève» une jeune fille ? L'imaginaire le plus populaire n'est-il pas fait au contraire de la valorisation et de l'attente de tels enlèvements par des «princes» que l'on considère alors comme «charmants» ? Les accusations de monstruosité sexuelle font cependant, en même temps, partie de l'arsenal le plus classique des accusations propres à susciter l'indignation et la fureur des foules. Que l'on pense à Œdipe, à Marie-Antoinette, ou encore à la femme du président Pompidou dans les années 70, ou plus récemment à Dominique Strauss-Kahn, offert menotté et mal rasé, avant tout procès, en spectacle à une foule hostile criant «*Shame on you* !» – pour ne prendre que quelques exemples bien connus. L'accusation d'avoir des comportements sexuels déviants est toujours un prétexte sûr pour déstabiliser un pouvoir que l'on veut déstabiliser. L'«indignation» des foules n'a rien à voir ici avec une conduite guidée par la référence à des valeurs ou à la morale (comme s'il pouvait être moral de lyncher un «voleur de chevaux», de lapider une «femme adultère», ou de tondre une «collaboratrice»), mais tout à voir au contraire avec des rapports de forces en vue de prendre le pouvoir,

exactement comme dans la parabole de la promesse de rançon faite au voleur qui vous donne le choix entre «la bourse ou la vie».

De tout cela, je conclus que l'analyse de l'indignation, dans le *TP*, si frappante soit-elle, ne peut pas servir d'appui, tout au contraire, à une interprétation morale de la démocratie spinoziste. Il reste nécessairement des «valeurs» dans les régimes politiques qui gardent eux-mêmes quelque chose de la transcendance. Mais pour ce qui est de la démocratie, la définition que j'en avais donnée il y a quelques années, à savoir «machine à fabriquer de la paix par l'estimation quantifiée des suffrages», sans aucune considération de valeurs quelles qu'elles soient, ne me semble pas infirmée par le traitement accordé par Spinoza à l'indignation dans le *TP*. Sans doute l'absence de valeurs intrinsèques à la démocratie peut faire prendre aux États démocratiques des chemins dangereux, pour eux-mêmes comme pour les autres. Mais le point de vue supérieur à partir duquel ces chemins pourraient être déclarés impraticables n'existe tout simplement pas.