

## Penser l'avenir avec Spinoza

Paru dans *Les philosophes et le futur*, J.-N. Missa et L. Perbal (dir.), Vrin, 2012, p. 29-43.

*Pourquoi gaspillez-vous tant de trésors incroyablement grands, sans compter la multitude des hommes détruits, pour conquérir des places et des lieux dont vous n'avez en vérité pas l'utilité ? [...] Votre jardin est comme envahi de chardons et de ronces qui étouffent manifestement ses herbes et ses plantes les plus tendres ou, pour parler plus clairement, qui étouffent les plus communs ou les moins puissants, mais non les moins fidèles, de vos enfants, lesquels œuvrent pourtant autant à son renforcement, qu'à son embellissement. Si vous ne vous efforcez pas, mieux que vous ne l'avez fait jusqu'à présent, en vue de leur bien-être, alors ce jardin, malgré sa splendeur extérieure, se trouvera, bien plus tôt que vous ne le supposez, dévasté, haï et abandonné.<sup>1</sup>*

Ces mots sont de Frans Van den Enden, professeur et ami de Spinoza. Mon but, ici, n'est pas d'analyser le contexte historique ou les motivations profondes de la pensée de Van den Enden<sup>2</sup> ni de celle –étonnamment proche, à certains égards– de Spinoza, mais de prendre

<sup>1</sup> « Waerom hebt ghy zo ongelofelijke groote schatten, op dat ik van de menigte der vernielde mensch en nu niet en melde, baldadighlyk gaen verspillen, om te gewinnen Steden, en Plaetzen die u alleen niet nut, of waert zijn [...]. Uwen [Hollantze] Tuyn [...] als met Doornen en Distelen bezet is, welke dienen tot notoire verstikkingh uwer teerste kruiden, en planten, of liever, om klaerder te spreken, uwer meest gemeene, of minst vermogende, en niet te min trouwe inwonende kinderen, die uwen Tuyn ook meest versterken, en niet min vercierren, en zonder der welkers welstant beter, als tot noch en toe geschiet, te betrachten, uwen Tuyn, onaengezien allen der zelve uiterlijken splendeur, of luister, eer ghy 't, [O Hollant!] wel vermoed, sich veellicht verwoest, verhaat, en van de meeste verlaten zal vinden. » (Franciscus Van den Enden, *Kort verhael van Nieuw-Nederlants gelegenheit*, Amsterdam, F. Muller, 1662, p. 70.)

<sup>2</sup> Frans (ou Franciscus) Van den Enden (1602-1674) tenait à Amsterdam une école de latin fréquentée par Spinoza durant une période qui n'est pas connue avec précision, entre 1654 et 1658. Spinoza s'y est formé au latin par la lecture des textes classiques de la poésie, du théâtre et de la philosophie (voir S. Nadler, *Spinoza. Une vie*, trad. fr. J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2003, p. 132-135, 188, 196). Le médecin J.-M. Lucas raconte que Van den Enden avait offert à Spinoza « ses soins et sa propre maison, sans exiger d'autre reconnaissance que de l'aider quelque temps à instruire ses écoliers, quand il en serait devenu capable » (J.-M. Lucas, *La vie et l'esprit de monsieur Benoit de Spinoza*, cité par J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Von Veit, 1899, p. 9). Le texte ci-dessus est extrait d'un ouvrage de Van den Enden sur les conditions d'établissement de Nouveaux Pays-Bas en Amérique du Nord. Il comprend notamment un projet de nouvelle constitution égalitaire, anti-esclavagiste et anti-colonialiste (*Kort verhael van Nieuw-Nederlants gelegenheit, op. cit.*, p. 50-62). Dans le passage allégorique cité, le nouveau régime que Van den Enden appelle de ses vœux s'adresse à sa puissante « marraine » la Hollande, « riche en hommes et en navires » (« machtigh Volk- en Scheep- rijk Hollant »). Van den Enden a terminé sa vie à Paris en 1674, exécuté pour avoir conspiré contre la royauté et tenté d'instaurer en Normandie une république fondée sur les mêmes principes que ceux des « Nouveaux Pays-Bas ». Plus de renseignements chez W. Klever, « A new source of spinozism: Franciscus Van den Enden », *Journal of the history of philosophy*, vol. 29, 1991, p. 613-631 ; M. Bedjai, *Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre du docteur Franciscus Van den Enden (1602-1674): contribution à l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza*, Thèse de doctorat, Université de Paris Sorbonne, 1990 ; F. Mertens, « Franciscus Van den Enden : Tijd voor een herziening van diens rol in het ontstaan van het spinozisme ? », *Tijdschrift voor filosofie*, vol. 56, 1994, p. 717-738 ; H. de Dijn, « Was Van den Enden het meesterbrein achter Spinoza ? », *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, vol. 1, 1994, p. 71-79.

prétexte de cette citation pour me demander quel usage nous pourrions faire de la philosophie de Spinoza pour penser notre futur ou, en reprenant les termes de Van den Enden, penser les moyens d'organiser notre jardin mieux que nous ne l'avons fait jusqu'à présent.

Le futur, d'après Spinoza, ne peut se penser *qu'à partir du présent*, qu'à partir de ce que nous percevons et expérimentons aujourd'hui, tout en cherchant à comprendre ce qui en fait la nécessité, c'est-à-dire à ranger présent et futur « sous une certaine espèce d'éternité »<sup>3</sup>. Pour reprendre la distinction proposée ici-même par Gérard Klein entre la conception classique du *futur* comme ce qui doit advenir, et adviendra donc, à l'existence, et une conception plus récente de l'*avenir* comme réseau, explorable par la pensée mais aussi par l'imagination, de possibilités de plus en plus nombreuses et éventuellement improbables à mesure qu'on s'éloigne du présent, on pourrait dire que la pensée de Spinoza est, à cet égard, entièrement classique, c'est-à-dire n'envisage le futur que comme ce qui doit advenir étant donné, sans doute, le passé et le présent, mais surtout étant donné le dynamisme nécessaire de ce que Spinoza appelle Dieu, substance, ou nature. Cela ne signifie pas que nous autres, humains, modes finis de la substance, sommes extérieurs à ce mouvement, spectateurs de ce déterminisme, mais au contraire que nous participons au processus de décision, de détermination du futur à partir du présent – sans pour autant en avoir la totale maîtrise, la pleine possession. Ainsi, placer, comme Spinoza le suggère, le présent et l'avenir sous le signe de l'éternité ou de la nécessité ne va pas sans générer certaines tensions. C'est de ces tensions que je voudrais partir, en relevant trois traits apparemment paradoxaux de sa philosophie qui pourraient nourrir, enrichir de nouvelles perspectives certains projets concrets pour notre futur. Ces traits sont plutôt liés, pour le premier, à la sphère politique, pour le deuxième à la sphère économique et pour le troisième à l'éthique, mais on verra que ces dimensions sont chez Spinoza étroitement liées.

I. Un premier paradoxe est que la philosophie de Spinoza, la philosophie de l'amour intellectuel et de la joie de comprendre l'unité fondamentale de la nature, constate<sup>4</sup> que les hommes sont « par nature ennemis »<sup>5</sup>. C'est en effet en suivant leur nature que, « aspirant tous pareillement à être les premiers, ils en viennent à des conflits et, autant qu'ils le peuvent,

---

<sup>3</sup> D'un côté, « c'est la seule imagination qui nous fait contempler les choses comme contingentes au regard du passé comme au regard de l'avenir » (Spinoza, *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires de Robert Misrahi, Paris, Presses universitaires de France, 1990 [dorénavant abrégé E], II, 44, cor.; voir aussi E IV, 62, dém. ). De l'autre, « le temps présent n'a aucune liaison avec le temps futur » (Spinoza, *Pensées Métaphysiques* [1663], traduction de Roland Caillois in Spinoza, *Œuvres complètes*, trad., prés. et notes de R. Caillois, M. Francès, R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954 [dorénavant abrégé PM], II, ch. 11, p. 292 ; voir aussi *Principia philosophiae cartesianae* [1663], I, ax. 10). La raison en est que « ce n'est point l'existence des choses présentes qui est cause de leur existence future, mais seulement l'immutabilité de Dieu » (PM II, ch. 1, p. 267). Une approche rationnelle des choses nous aide à comprendre cela, car « il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous une certaine espèce d'éternité » (E II, 44, cor. 2).

<sup>4</sup> En écrivant que Spinoza « constate », je ne veux pas suggérer que celui-ci s'engage dans une forme d'analyse empirique qui procéderait seulement par induction et n'admettrait aucun axiome, mais presque le contraire : les faits qu'il constate sont comme les bases ou les points d'appui, certes très différents des axiomes et définitions de l'*Éthique*, d'un raisonnement qui se veut le plus rigoureux possible. Au contraire des philosophes qui « conçoivent les hommes tels qu'ils voudraient qu'ils soient », le *Traité politique* propose de considérer les actions et sentiments humains comme des « propriétés qui appartiennent à la nature humaine », tout « comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres phénomènes de ce genre », ceci afin d'« établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique [...], [avec la même] liberté d'esprit [*animi libertas*] qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques » (*Tractatus politicus* [1677], cité dans la traduction de Charles Ramond in Spinoza, *Œuvres V. Traité politique*, texte établi par O. Proietti avec une notice de P.-F. Moreau et des notes d'A. Matheron, Paris, Presses universitaires de France, 2005 [dorénavant abrégé TP], I, § 1 et 4, p. 89-91).

<sup>5</sup> TP II, § 14, p. 105.

cherchent à s'écraser les uns les autres, le vainqueur enfin tirant gloire d'avoir été nuisible à autrui plutôt qu'utile à soi »<sup>6</sup>.

Il est vrai que le paradoxe peut être facilement levé si l'on adopte avec Spinoza le point de vue métaphysique de la connaissance dite « adéquate »<sup>7</sup>, qui fait voir que si les hommes sont ennemis les uns des autres, c'est du fait de leur *nature*, non de leur *essence*<sup>8</sup>, c'est-à-dire de leur nature de modes limités par d'autres, donc « nécessairement soumis aux affects »<sup>9</sup>, tandis que leur essence, leur effort conscient pour persévérer dans leur être, les rassemble en les rattachant tous à Dieu ou à la substance. Cependant le paradoxe ou la difficulté que les hommes affrontent vraisemblablement depuis toujours n'en est pas moins très profond, car l'état naturel de guerre entre eux est non seulement un fait, mais qui plus est *légitime*. C'est la thèse, peut-être plus provocatrice encore, de l'identité du droit –naturel– et de la puissance : « un homme, qu'il soit conduit par la raison ou par le seul désir, ne peut agir que conformément aux lois et règles de la nature, c'est-à-dire en vertu du droit de nature »<sup>10</sup>. « Le droit, en effet, est déterminé par la seule puissance, comme nous l'avons montré au chapitre 2. »<sup>11</sup> Aussi Spinoza critique-t-il, au début de son *Traité politique*<sup>12</sup>, ceux qui croient pouvoir fonder le droit, les institutions ou quelque société que ce soit, présente ou à venir, sur une sorte de propension naturelle que l'homme aurait à respecter ses semblables.

C'est entre autres ce « réalisme », ce « pragmatisme » qui rend la philosophie de Spinoza si intéressante. Son point de départ n'est pas seulement métaphysique, mais également anthropologique. Il ne part pas, ici<sup>13</sup>, de ce que *doivent* être les choses, mais de ce que *sont* les hommes. Tout le mouvement de sa philosophie consiste alors non pas à *forcer* les comportements, mais à en approfondir les raisons ou la nécessité, ce qui le conduit, comme on le sait, à conjuguer intérêt personnel et intérêt collectif non en *prescrivant* leur réconciliation, mais en constatant, en vérifiant qu'*ensemble, on est plus fort*. C'est le passage fameux de la fermeté, conçue comme effort rationnel de conserver son être propre, à la générosité, conçue comme effort rationnel de « seconder les autres et de se lier à eux par amitié »<sup>14</sup>. « Le bien que tout homme recherchant la vertu [du latin *virtus*, c'est-à-dire puissance] poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres. »<sup>15</sup> Car « le plus utile, pour les hommes, est de s'attacher par des relations sociales, [...] [et] de faire tout ce qui rend les amitiés plus solides »<sup>16</sup>. L'union, la coalition des personnes pour se rendre plus forts et former « société », que Spinoza constate donc comme un fait anthropologique indiscutable, repose en définitive sur deux grandes *raisons*. D'une part elle accroît notre force d'action : « plus nombreux seront

<sup>6</sup> TP I, § 5, p. 93.

<sup>7</sup> « Par idée adéquate j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi, sans relation à l'objet, comporte toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une idée vraie. » (E II, déf. 4.)

<sup>8</sup> Si Spinoza semble parfois considérer les termes *nature* et *essence* comme équivalents (par exemple en E I, 36, dém.), il est d'autres contextes, comme la fin de la préface au livre IV de *l'Éthique*, où la « nature même de l'individu » désigne « la puissance d'agir [...] comprise comme [...] *s'accroissant ou se réduisant* », notion qui est distinguée de « la perfection, c'est-à-dire [...] l'essence d'une chose en tant qu'elle existe et qu'elle agit selon une certaine modalité, sans qu'il soit tenu compte de sa durée » (E IV, préf., p. 225-226). L'essence étant « ce sans quoi la chose, et, inversement, ce qui, sans la chose, ne peut ni être, ni être conçu » (E II, 10, cor., sc., p. 111), l'essence de l'homme est son désir, non les variations de ce désir.

<sup>9</sup> TP I, § 5, p. 93.

<sup>10</sup> TP II, § 5, p. 97.

<sup>11</sup> TP VI, § 5, p. 143.

<sup>12</sup> TP I, §1 et 6.

<sup>13</sup> « ici » : c'est-à-dire dans le *Tractatus politicus*, mais aussi dans le *Tractatus theologico-politicus*, dans le *Tractatus de intellectus emendatione*, ou encore dans *l'Éthique*, à partir du livre III.

<sup>14</sup> E III, 59, sc., p. 205.

<sup>15</sup> E IV, 37, p. 251. Voir aussi E IV, 18, sc.

<sup>16</sup> E IV, app., 12, p. 285.

[les individus] rassemblés [...], plus de droit ils auront ensemble »<sup>17</sup>. D'autre part elle accroît notre force de dissuasion ou de préservation : « les hommes ne peuvent éviter les dangers qui les menacent de partout que par l'union de leurs forces »<sup>18</sup>. C'est parce qu'il y a des sociétés constituées qu'on peut empêcher de se porter mutuellement préjudice, que les accords, les contrats et finalement les lois sont respectés, et cela même au niveau le plus élargi car; « si deux cités veulent se prêter mutuellement assistance, il est absolument indiscutable que les deux ensemble ont plus de puissance et par conséquent plus de droit que l'une ou l'autre séparément »<sup>19</sup>.

La difficulté dont nous sommes partis (à savoir que l'état de guerre naturelle entre les hommes est dû à leur effort commun de persévérer dans leur être) prend ici la forme de ce qu'on pourrait appeler un *juste paradoxe*. Le juste paradoxe du spinozisme, c'est que plus on aspire à l'autonomie individuelle (et cette aspiration n'est jamais remise en cause par Spinoza, elle est d'après lui toujours légitime), plus on doit se préparer à penser, à débattre et à décider collectivement. L'autonomisation de la puissance de chacun ne va pas sans la mise en commun de ces puissances. Ce principe constitue l'une des clés de voûte de la philosophie de Spinoza, qui va lui-même assez loin dans l'examen des conditions techniques de sa mise en œuvre. Relevons simplement deux traits. Premièrement, l'idée fondamentale selon laquelle l'aspiration –toujours légitime– des individus à la liberté et l'autonomie n'est viable, n'est durablement garantie que si est renforcé le sentiment d'appartenance à une collectivité plus vaste, cette idée, ce mouvement reste globalement le même que le régime soit monarchique, aristocratique ou démocratique<sup>20</sup>. Un régime, quel qu'il soit, ne tient que s'il est au service de cette finalité. C'est pourquoi Spinoza insiste tant, pour chaque régime, sur l'importance des *assemblées* qui permettent de partager et discuter le savoir de ce qui nous est utile. D'autre part, Spinoza insiste sur le devoir d'*efficacité* de ces assemblées : elles doivent permettre « la rapidité des décisions dans la résolution des controverses »<sup>21</sup>. Et pour cela n'hésite pas à se prononcer pour un mode de scrutin plus majoritaire lorsqu'une communauté s'élargit ou devient plus vaste : « une opinion qui n'aura pas réuni au moins cent voix sera tenue pour nulle »<sup>22</sup>. Non pour accroître les prérogatives des représentants, mais pour s'assurer qu'à chaque niveau de représentation, des décisions puissent être prises, des avis puissent être rendus, à l'issue de débats où sont discutés les intérêts de tous.

Quel usage pouvons-nous faire de ces considérations pour notre époque ?

Le message politique de Spinoza, selon lequel l'aspiration à l'autonomie est d'autant plus viable qu'est renforcé le sentiment d'appartenir à une collectivité plus vaste permet d'attirer l'attention et de jeter un nouvel éclairage sur une série d'initiatives récentes qui semblent en quelque manière exploiter le même principe. Ainsi la campagne lancée en 2007 par l'ancien premier Secrétaire Général des Nations Unies Boutros Boutros-Ghali et plus de six cents parlementaires de plus de quatre-vingt-dix pays pour l'établissement d'une Assemblée Parlementaire des Nations Unies se donne explicitement pour but de « mieux se percevoir en

<sup>17</sup> TP II, § 15, p. 105.

<sup>18</sup> E IV, 35, sc., p. 250.

<sup>19</sup> TP III, § 12, p. 123.

<sup>20</sup> Pour Spinoza la démocratie est le régime qui semble « le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun » (*Tractatus theologico-politicus* [1670], in Spinoza, *Œuvres III. Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, trad. et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Presses universitaires de France, 1999, XVI, p. 521). Mais « dans quelque cité qu'il soit, l'homme peut être libre » (*Ibid.*, adnot. 33, p. 687). Dans tous les cas, « plus nombreux seront [les individus] rassemblés [...], plus de droit ils auront tous ensemble » (TP II, § 15, p. 105).

<sup>21</sup> TP VII, § 5, p. 167.

<sup>22</sup> *Ibid.*

tant que communauté mondiale » tout en permettant aux « minorités de présenter plus efficacement leurs préoccupations »<sup>23</sup>. La même année, en 2007, la Commission européenne a publié un état de « l'opinion publique européenne » qui fait apparaître que, selon 51% des Européens, l'Europe aura dans les cinquante années qui viennent son propre Président élu directement par les citoyens européens, ce qui témoigne là aussi, peut-être, de l'aspiration d'un certain nombre d'européens à débattre ensemble, à un niveau plus élargi, de ce qui leur importe<sup>24</sup>. Et pourquoi ne pas évoquer dans ce contexte le projet lancé en Belgique, toujours en 2007, par le groupe Pavia<sup>25</sup> d'une circonscription nationale pour une partie des sièges du parlement fédéral? D'après les auteurs de ce projet, c'est précisément le fait de constituer une assemblée représentant l'ensemble de la population belge qui permettrait de servir le plus efficacement l'aspiration –légitime– des régions à plus d'autonomie. Encourager l'élection de représentants de communautés plus vastes non pour augmenter leur puissance ou leur prérogatives mais pour favoriser l'émergence de débats élargis concernant les intérêts de tous, voilà ce à quoi la philosophie de Spinoza, avec son point de vue propre, nous convie également.

**II.** Le fait que le deuxième trait paradoxal relève plutôt de la sphère économique ne doit pas surprendre dans la mesure où l'on sait bien que la philosophie de Spinoza soutient le parallélisme entre pensée et matière. Le paradoxe ne réside donc pas là, mais à nouveau dans ce fait, mis en évidence par Spinoza comme l'un des points d'appui de son raisonnement, qu'en cherchant à persévérer dans notre être, voire à augmenter notre *puissance* d'agir, nous poursuivons des biens –plaisirs, richesses, honneurs– qui, en réalité, la *diminuent*.

Ici encore, deux grandes raisons sont alléguées. D'une part, la recherche de ces biens réduit notre liberté. D'autre part, elle menace notre sécurité. Elle réduit notre liberté notamment parce qu'elle nous condamne à une sorte de conformisme social au lieu d'encourager l'autonomie et l'initiative de chacun. Ainsi « les honneurs [qui sont comme la fin dernière vers laquelle tous les autres biens convergent] sont un grand obstacle [à la liberté et au bonheur] en ce que, pour les obtenir, on doit nécessairement *régler sa vie selon l'opinion des hommes* [*vita necessario ad captum hominum est dirigenda*], c'est-à-dire fuir et chercher ce que communément ils fuient et cherchent aussi »<sup>26</sup>. D'autre part, la possession de biens convoités par tous nous met en situation de crainte et d'insécurité car « l'objet suprême que les hommes poursuivent par affectivité est souvent d'une nature telle, qu'un seul peut le posséder »<sup>27</sup>. C'est pourquoi « tous ces biens que la foule poursuit, non seulement ne sont d'aucun secours pour la conservation de notre être, mais bien plus la compromettent, et souvent causent la destruction de ceux qui les possèdent et toujours de ceux qui en sont possédés »<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> « UNPA campaign. Campagne pour un parlement à l'ONU » [en ligne], disponible sur <<http://fr.unpacampaign.org/about/unpa/index.php>>.

<sup>24</sup> *Eurobaromètre 67. L'opinion publique dans l'union européenne*, Sondage commandité et coordonné par la Direction générale Communication de la Commission européenne [en ligne], Printemps 2007, disponible sur <[http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/eb/eb67/eb\\_67\\_first\\_fr.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb67/eb_67_first_fr.pdf)>, p. 43-44. « La question se posera [...] inévitablement de la réforme du mode d'élection d'un Président du Conseil Européen censé représenter l'Union auprès des citoyens et dans le monde » (François Xavier Priollaud et David Siritzky, *Le traité de Lisbonne : commentaire, article par article, des nouveaux traités européens*, Paris, Documentation française, 2008, p. 71).

<sup>25</sup> Coordonné par Kris Deschouwer et Philippe van Parijs. Voir « Een federale kieskring voor het federaal Parlement ?/ Une circonscription fédérale pour le Parlement fédéral? » [en ligne], disponible sur <<http://www.paviagroup.be/>>.

<sup>26</sup> *Traité de la réforme de l'entendement humain*, trad. fr. A. Scala, Paris, Presses Pocket, 1990 (dorénavant abrégé TRE), § 5, p. 21 (c'est moi qui souligne). Voir aussi E IV 58, sc.

<sup>27</sup> E IV, 37, sc. 1, p. 252.

<sup>28</sup> TRE, § 7, p. 23.

Comment dépasser ce paradoxe, ce « désaccord de l'esprit avec lui-même » (*mente sibi non constant*) comme dit Spinoza<sup>29</sup>? Comme l'ont remarqué plusieurs commentateurs, « Spinoza insiste à maintes reprises sur la nécessité de communiquer le bien »<sup>30</sup> au sens latin du mot *communicare*, c'est-à-dire mettre en commun, partager, transmettre, propager. Geneviève Brykman, en particulier, met le doigt sur un point crucial en relevant que « la béatitude chez Spinoza ne consiste pas dans la jouissance d'un monopole »<sup>31</sup>, tandis que la majorité des hommes recherche moins souvent le bien que, précisément, cette « possession-monopole »<sup>32</sup>. Spinoza propose même que, dans un régime monarchique en vue d'assurer « la paix et la concorde », « aucun citoyen ne possède de biens immeubles »<sup>33</sup>. Cela ne fait pas de lui un communiste avant la lettre. Sa préoccupation est plutôt de trouver, pour chaque type de régime, les conditions qui inclinent les citoyens à « faire leur devoir spontanément plutôt que sous la contrainte de la loi »<sup>34</sup>, en vue de « la paix et la sécurité de la vie »<sup>35</sup>. Ainsi, dans un régime aristocratique, où l'autorité politique n'est pas transférée vers un seul homme mais vers une assemblée de sénateurs dont les émoluments dépendent de la paix et de la prospérité de la cité<sup>36</sup>, il importe que la plus grande partie possible des habitants ne déserte pas le pays en cas de malheur mais restent attachés à la terre et au commerce. « Pour cette raison, les champs et autres biens fonciers devront être, non pas loués, mais vendus aux sujets d'un tel État, à la condition cependant qu'ils versent chaque année une certaine part de leur revenu annuel, etc., comme cela se fait en Hollande. »<sup>37</sup> –C'est-à-dire à la condition que les propriétés mobilières et immobilières des particuliers soient limitées par un système de taxation qui « veille au bien commun »<sup>38</sup>. Le but explicite de Spinoza est donc bien de montrer que, même dans un régime aristocratique, il est *dans notre intérêt* de limiter le nombre de cas ou de situations qui risquent de voir une seule personne ou un seul groupe de personnes accaparer un certain type de biens. Si poursuivre les richesses n'est pas un mal en soi<sup>39</sup>, il n'est jamais bénéfique, ni

<sup>29</sup> « Comme en outre l'objet suprême que les hommes poursuivent par affectivité est souvent d'une nature telle qu'un seul peut le posséder, ceux qui aiment ne sont pas en accord avec eux-même [*mente sibi non constant*], puisque, se plaisant à vanter les mérites de l'objet aimé, ils craignent qu'on ne les croie. » (E IV 37, sc. 1, p. 252.)

<sup>30</sup> Chantal Jacquet, *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 21. Voir aussi Étienne Balibar, « Spinoza, politique et communication », *Cahiers philosophiques*, vol. 39, 1989, p. 17-42 ; Ariel Suhamy, *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2010. Voir également les perspectives très intéressantes de Frédéric Lordon et Yves Citton. Le premier observe dans le système de Spinoza les principes d'une « économie du don » (F. Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La découverte, 2006). Le second y aperçoit, contrairement à un « jeu où ce qui est gagné ici est nécessairement perdu ailleurs », ce qu'il appelle une « économie de biens non rivaux » dans laquelle on ne gagne rien à affaiblir les autres ou à posséder quelque chose qu'ils ne possèdent pas (Y. Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 220).

<sup>31</sup> Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972, p. 65.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>33</sup> TP VII, § 8, p. 169.

<sup>34</sup> TP X, § 7, p. 263.

<sup>35</sup> TP V, § 2, p. 135.

<sup>36</sup> TP VIII, § 31.

<sup>37</sup> TP VIII, § 10, p. 205. Les impôts en province de Hollande étaient de trois sortes : une taxe, éventuellement augmentée en cas de nécessité, sur la valeur estimée des terrains et bâtiments ; un impôt sur les biens mobiliers et immobiliers déclarés par chaque personne à partir d'un certain seuil ; des accises sur la vente de divers produits comme le vin, la bière, le tabac, etc. Voir James D. Tracy, *A financial revolution in the Habsburg Netherlands: renten and renteniers in the county of Holland, 1515-1565*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985, p. 201-201; Johannes G. Van Dillen, *Van rijkdom en regenten. Handboek tot de economische en sociale geschiedenis van Nederland tijdens de Republiek*, La Haye, Nijhoff, 1970, p. 272-277.

<sup>38</sup> TP VIII, § 11, p. 205.

<sup>39</sup> « L'argent est devenu le condensé de tous les biens [...]. Mais cela n'est un vice que chez ceux qui recherchent l'argent, non par besoin ou par nécessité, mais parce qu'ils ont appris les techniques de l'enrichissement et se

pour soi-même ni pour les autres, de poursuivre « un objet qu'un seul peut posséder »<sup>40</sup>. Témoin important, le paragraphe 8 du chapitre 7 du *Traité politique* met en garde contre les privilèges de fortune ou de propriété en régime monarchique en alléguant non pas seulement que ces privilèges suscitent l'envie et la convoitise, mais surtout qu'ils *empêchent* que tous les sujets « exercent une activité mercantile et se prêtent de l'argent les uns aux autres »<sup>41</sup>, et soient tenus par « des affaires mutuellement imbriquées [*negotia... invicem intricata*], ou qui du moins requièrent des moyens identiques pour être menées à bien ». Le problème du déséquilibre dans la répartition des biens ou des richesses est ici clairement corrélé à un argument plus « pragmatique », voire économique : les déséquilibres de patrimoines ou de propriété instaurent des sortes de *monopoles naturels* qui nuisent globalement à la liaison réciproque des affaires, au dynamisme du commerce, voire à celui des différents *conatus* de la communauté en général.

Aujourd'hui cet avertissement résonne tout particulièrement à une époque où, selon le Programme des Nations Unies pour le développement, « la part du revenu total du cinquième de la population le plus riche est 74 fois plus élevée que celle du cinquième le plus pauvre, contre (...) 30 fois en 1960, (...) 11 fois en 1913, (...) 3 fois en 1820 »<sup>42</sup> et, pourrait-on ajouter sur la base des informations récoltées notamment par Paul Bairoch<sup>43</sup>, moins de deux fois à l'époque de Spinoza. Mais le point de vue de Spinoza jette aussi une autre lumière sur ces chiffres, d'ailleurs controversés<sup>44</sup> dans la mesure où ils ne prennent pas totalement en compte les différences du coût de la vie d'une région à l'autre. Ce que Spinoza nous rappelle, c'est que les inégalités non de *revenu* mais de *propriété* ou de *fortune*, c'est-à-dire non de *flux enregistrés* mais de *stocks possédés*, sont bien plus grandes que ces dernières et existaient, et scandalisaient, déjà à son époque. Aujourd'hui, un centième de la population mondiale possède 40% des richesses du monde ; un dixième en possède 85 %<sup>45</sup> –comme au XVIII<sup>e</sup> siècle déjà, en Grande Bretagne, un centième de la population possédait 45% des richesses du pays et un dixième en contrôlait 82%<sup>46</sup>. On peut voir là la preuve de la relative pérennité de ce type de distribution, l'indice que rien ne va changer dans le futur. Mais à l'heure où, comme l'écrivent Dominique Bourg et Gilles-Laurent Rayssac, « il n'y a plus un lieu sur la planète, du fait des médias, où les plus pauvres ignorent encore la façon dont les plus riches peuvent vivre »<sup>47</sup>, la dangerosité sociale d'une telle répartition ne fait pas de doute. L'originalité de la réflexion de Spinoza dans ce contexte tient au fait qu'il remarque que ces déséquilibres, conçus comme des situations de « possession-monopole », entravent le dynamisme des *conatus* ou la libération des forces d'initiative. En proposant d'éviter qu'une personne profite

---

glorifient de les posséder » (E IV, app., 28 et 29, p. 289). Voir aussi TRE, § 11.

<sup>40</sup> E III, 32, p. 182.

<sup>41</sup> TP VII, §8, p. 169.

<sup>42</sup> *Rapport mondial sur le développement humain publié par le programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD)*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1999, p. 3.

<sup>43</sup> P. Bairoch, *Victoires et déboires : histoire économique et sociale du monde du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, vol. 2, p. 252-253.

<sup>44</sup> Philip Arestis, Ron Martin, Peter Tyler, « The persistence of inequality ? », *Cambridge journal of regions, economy and society*, vol. 4, 2011, p. 3-11.

<sup>45</sup> James B. Davies, Susanna Sandström, Anthony Shorrocks, Edward N. Wolff, « The level and distribution of global household wealth », *Working paper n° 15508*, National Bureau of Economic Research, 2009, p. 1-60. Voir aussi le *Global Wealth databook* de l'Institut de recherche de Crédit Suisse [en ligne], disponible sur <[https://www.credit-suisse.com/news/doc/credit\\_suisse\\_global\\_wealth\\_databook.pdf](https://www.credit-suisse.com/news/doc/credit_suisse_global_wealth_databook.pdf)>.

<sup>46</sup> John A. James, « Personal wealth distribution in Eighteenth-century Britain », *Economic History Review*, vol. 41, 1988, p. 559. En Grande Bretagne en 2000, un centième de la population possédait 23% des richesses du pays, un dixième en possédait 56% (J. B. Davies *et alii*, « The level and distribution of global household wealth », *op. cit.*, table 9).

<sup>47</sup> Dominique Bourg et Gilles-Laurent Rayssac, *Le développement durable. Maintenant ou jamais*, Paris, Gallimard, 2006, p. 33.

de sa position dominante ou de sa fortune pour échapper aux conditions de « liaison réciproque » imposées par le commerce, Spinoza anticipe en quelque sorte, à propos des personnes, les arguments des législations anti-monopole qui ont fleuri au XX<sup>e</sup> siècle à propos des entreprises. Aujourd'hui, le projet de fixer légalement un niveau maximal de fortune personnelle est défendu notamment par l'économiste Herman E. Daly dans le cadre de son modèle d'une économie maintenue à l'état d'équilibre pour des motifs écologiques<sup>48</sup>. L'argument de Spinoza, développé à certains égards par les physiocrates français<sup>49</sup> et certains utilitaristes anglais<sup>50</sup>, est que le droit de propriété est effectivement limité, borné non pas seulement par les ressources finies de la planète mais aussi par un autre droit : celui de la concurrence – dans la mesure où celle-ci contribue à la prospérité de la communauté en général. Il serait évidemment réducteur, d'un point de vue spinoziste, de considérer que les inégalités ont pour seul inconvénient d'entraver le dynamisme des économies<sup>51</sup>. L'intérêt de cet argument, qui pour Spinoza participe d'un raisonnement plus large, est qu'il touche directement l'opinion selon laquelle la liberté du commerce et l'épanouissement individuel vont de pair.

**III.** Le troisième trait paradoxal est peut-être le moins commenté, celui qui jusqu'à présent est passé le plus inaperçu. Il est bien connu que Spinoza opère en matière d'éthique une sorte de renversement du rapport désir/valeur. Il n'y a pas de valeur en soi, bien et mal ne se disent que relativement au désir ou au *conatus* de chacun : ce qui augmente ma puissance d'agir m'apparaît comme un bien, ce qui la diminue m'apparaît comme un mal<sup>52</sup>. Les commentateurs ont vu là, à juste titre, une véritable révolution éthique recentrant la morale sur l'individu, l'homme de désir<sup>53</sup>. Tout ceci est bien connu. L'aspect paradoxal que je voudrais

<sup>48</sup> H. E. Daly, « The economics of the steady state », *The American Economic Review*, vol. 64, 1974, p. 15-21.

<sup>49</sup> Turgot dénonce « l'asservissement à des privilèges exclusifs dont l'effet est absolument analogue à celui d'un monopole effectif » (*Actes du Ministère de Turgot, Édit du roi portant suppression des jurandes* [février 1776], in *Œuvres de Turgot*, E. Daire et H. Dussard (éds.), Paris, Guillaumin, 1844, vol. 2, p. 303). Voir également les *Observations du garde des Sceaux et contre-observations de Turgot sur la suppression de la corvée*, in *Œuvres de Turgot, op. cit.*, p. 271, et les *Actes du Ministère de Turgot, Édit du roi par lequel sa Majesté permet de faire circuler librement les vins, etc.*, in *Œuvres de Turgot, op. cit.*, p. 352. De son côté, Condorcet observe que « les gens riches peuvent se passer d'une grande partie des ouvrages qu'ils veulent faire faire, plus aisément que le peuple ne peut se passer de travail. Ainsi ils ne payent jamais un ouvrage au-dessus du prix pour lequel ils peuvent espérer de l'avoir quelques mois après. » (*Supplément de L'Encyclopédie*, article « MONOPOLE, MONOPOLEUR », in *Oeuvres de Condorcet*, A. Condorcet O'Connor et F. Arago (éds.), Paris, Didot, 1847, vol. 11, p. 44.)

<sup>50</sup> Bentham recommande de réduire de moitié le droit de léguer lorsque les défunts sont sans héritier ou parent proche. Il y voit le moyen de créer « that mode of supply, of which the twentieth part is a tax, and that a heavy one, while the whole would be no tax, and would not be felt by anybody » (*Supply without burden, or escheat vice taxation* [1795], in *Works of Jeremy Bentham*, J. Bowring (éd.), Edinburgh, W. Tait, 1839, vol. 8, p. 586). John Stuart Mill propose quant à lui de réduire le droit d'hériter à « a certain maximum, which would be fixed sufficiently high to afford the means of comfortable independence ». Il ne voit en effet « nothing objectionable in fixing a limit to what any one may acquire by the mere favour of others, without any exercise of his faculties, and in requiring that if he desires any further accession of fortune, he shall work for it » (*Principles of political economy, with some of their applications to social philosophy* [1848], in *Collected works of John Stuart Mill*, Toronto, University of Toronto Press, 1965, vol. 2-3, p. 223).

<sup>51</sup> Dans une perspective spinoziste, le dynamisme d'une économie n'est souhaitable que s'il sert le bien-être général, lequel ne saurait perdurer dans un contexte d'envie, de crainte et d'insécurité générés par de trop fortes inégalités.

<sup>52</sup> E III, 9, sc. ; E IV, préface ; TRE, § 12; *Cogitata metaphysica*, I, 6, § 7-8 ; *Korte verhandeling van God, de mens en zijn welstand*, I, 10.

<sup>53</sup> « C'est ici que s'opère explicitement la révolution éthique impliquée par le spinozisme : la valeur des objets du désir leur vient du désir même, loin que l'individu soit attiré par une valeur objective ou par un Bien objectif et transcendant. C'est l'individu, l'homme de désir, qui est premier, et non pas l'objet, transcendant ou immanent. Spinoza procède ici à une véritable conversion du regard philosophique, à une inversion du sens du mouvement qui relie l'individu et l'objet qu'il désire : le dynamisme va désormais du sujet vers l'objet, et non de l'objet vers

souligner est que l'enjeu de cette révolution éthique n'est pas d'instaurer un relativisme moral, mais au contraire de faire du bien et du mal des instruments de mesure très précis de ce qui nous est *utile* ou *néfaste*.

Après avoir constaté, à la fin de la préface au livre IV de l'*Éthique*, que les termes de bien et de mal « n'indiquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes [...] et ne sont rien d'autre que des modes de penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles », Spinoza affirme qu'il « nous faut cependant conserver ces vocables », et redéfinir très précisément le bien et le mal. Le bien est alors nommé « ce que nous savons *avec certitude* [*quod certo scimus*] nous être utile », et le mal « ce que nous savons *avec certitude* être un obstacle à la possession de quelque bien »<sup>54</sup>. Spinoza nous suggère donc d'identifier avec le maximum de certitude possible ce qui nous est effectivement utile ou néfaste, et de faire de cette identification le moteur de nos choix éthiques –mais aussi matériels, car nous savons bien que les uns et les autres sont indissociables. « Agir absolument par vertu nécessite que nous *sachions* ce qui nous est *effectivement utile* », écrit Pierre Macherey<sup>55</sup>. L'éthique est ici redirigée non vers un savoir général et abstrait du bien et du mal en soi mais, conformément à son étymologie, vers l'exploration concrète, tirée de notre expérience, des manières d'être liées au lieu où l'on se trouve, aux biens dont on dispose ou que l'on cherche.

On objectera peut-être qu'il est souvent difficile d'identifier avec certitude ce qu'il y a, par exemple, de nocif ou de nuisible pour la santé dans tel produit ou tel comportement. Ce que la philosophie de Spinoza nous suggère très clairement dans ce cas, c'est d'augmenter, de concentrer nos efforts dans cette direction : améliorer les moyens d'identification de ces dommages, sans pour autant prétendre à leur totale et définitive objectivation. Bien que Spinoza soit le premier à reconnaître que notre connaissance du mal est la plupart du temps « abstraite ou générale »<sup>56</sup> et toujours « inadéquate »<sup>57</sup>, il nous recommande d'« écarter tout ce que nous jugeons être un mal par la voie qui nous paraît la plus *sûre* [*via quae securior videtur*] »<sup>58</sup>, c'est-à-dire en recourant non pas seulement à l'argumentation rationnelle, dont on sait qu'elle ne convainc pas tous les hommes, mais aussi à l'expérience commune ou immédiate que chacun a de ce qui lui est directement utile ou néfaste.

Aujourd'hui, à l'heure où nos comportements individuels et collectifs pèsent de plus en plus sur le bien être et la qualité de vie des sociétés, on en appelle –et c'est une très bonne chose– à une *prise de conscience* de la responsabilité éthique des acteurs à quelque niveau qu'ils se trouvent. Le « réalisme » ou « pragmatisme » de Spinoza consiste ici à remarquer qu'on ne peut reprocher aux acteurs de faire d'abord et avant tout leurs choix en fonction de ce que leur suggèrent leurs intérêts et expériences immédiats. L'idée, de plus en plus répandue, est alors

---

le sujet. [...] C'est le désir qui est le véritable commencement de l'éthique, et aussi de la politique. » (R. Misrahi, « Notes et commentaires » in Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 411.)

<sup>54</sup> E IV, préface et déf. 1 et 2, p. 225-226.

<sup>55</sup> P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 224. « S'il n'y a aucun sens à parler de bien et de mal, de perfection et d'imperfection en soi, il est possible de restituer un sens à ces notions en en restreignant l'usage, et en nous les appliquant à nous-mêmes, en vue de préciser un modèle de vie qui, au moins sous une forme approchée, serve de guide à la condition humaine. » (*Ibid.*, p. 222.)

<sup>56</sup> « Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses [...] [l'Esprit] désirerait fort peu un bien actuel qui serait en même temps la cause d'un mal futur [...] [mais] notre connaissance vraie du bien et du mal n'est qu'abstraite ou générale » (E IV, 62, p. 273-274).

<sup>57</sup> E IV, 64.

<sup>58</sup> E IV, app., 8, p. 284, traduction modifiée. Voir aussi E IV, 69, p. 278 : « La vertu de l'homme libre s'avère aussi grande à éviter les périls qu'à les surmonter. »

d'orienter ces choix de la façon la plus simple et immédiate possible, en intégrant dans leurs « paramètres » ce dont nous savons, « avec certitude » pour parler comme Spinoza, qu'il entrave la possession de quelque bien. C'est le principe des taxes dites « pigouviennes », du nom de l'économiste Arthur Pigou qui a proposé de taxer les activités à hauteur des dommages qu'elles provoquent dans une société. Ce processus d'« internalisation des déséconomies externes », comme on l'appelle techniquement, consiste à prendre en compte le coût réel pour la société d'une transaction ou d'une activité de façon à promouvoir les plus utiles et à décourager les plus nocives. Ceci ne concerne pas seulement les dommages environnementaux mais aussi, par exemple, de santé. De même la philosophie de Spinoza n'est pas spécifiquement, comme on le sait, une écologie avant la lettre : « le principe d'utilité n'exige pas que nous [...] conservions ce qui, dans la nature, existe en dehors de l'homme ; ce principe permet au contraire de le réserver pour divers usages, de le détruire ou de l'adapter à nos besoins sous quelque forme que ce soit »<sup>59</sup>. Il serait bien sûr absurde de réduire l'éthique de Spinoza au seul projet d'identifier ce qui nous est néfaste ou nuisible. L'exploration de ce qui *libère* et *unit* ouvre des champs, des perspectives encore plus vastes et variés. Mais on ne voit pas non plus pourquoi l'éthique serait absente, exclue de l'appréciation des conséquences plus ou moins nocives de nos choix et actes matériels qui en découlent, comme le fait de choisir de décourager par l'impôt telle ou telle activité. Dans son *Traité politique*, Spinoza précise qu'il est à son avis « bien plus juste » d'acquitter des impôts indirects, c'est-à-dire touchant une matière ou une activité, plutôt que directs, c'est-à-dire touchant les personnes elles-mêmes<sup>60</sup>. Il ajoute que, lorsqu'il s'agit de protéger la paix et la liberté, « les charges de l'État [...], si grandes soient-elles, on les porte et on les supporte dans l'intérêt de la paix. Quelle nation a jamais eu à payer tant d'impôts, et de si lourds, que la nation hollandaise? Et pourtant celle-ci non seulement n'est pas épuisée, mais elle est si puissante par ses richesses que tous envient sa fortune. »<sup>61</sup>

Ainsi, tout n'est pas désespéré en province de Hollande à l'époque de Spinoza. Non seulement l'individualisme naturel de chacun passe par la mise en société, non seulement les choses véritablement utiles sont celles qui se partagent et se communiquent, mais il est possible, et profitable, d'identifier le plus précisément possible, pour le taxer, ce qui diminue notre *conatus* commun. Encourager le débat et la décision à tous les niveaux, y compris celui de collectivités les plus larges possible ; freiner les déséquilibres en interdisant les monopoles, y compris de fortune ; améliorer les moyens de mesure ou d'identification des activités nuisibles aux sociétés : voilà trois lignes de force, trois axes de réflexion que fait ressortir pour notre futur, et dès à présent, la philosophie de Spinoza.

Benoît Timmermans  
FNRS - ULB

---

<sup>59</sup> E IV, app., 26, p. 288.

<sup>60</sup> TP IX, § 8, p. 249.

<sup>61</sup> TP VIII, § 31, p. 225.