



HAL
open science

“ Préférence et justification – Propositions spinozistes pour une séparation du théologique et du politique ”

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. “ Préférence et justification – Propositions spinozistes pour une séparation du théologique et du politique ”. Chantal Jaquet (Dir). La Générosité à l’œuvre – Hommage   Jean-Marie Beyssade, Classiques Garnier, pp.151-176, 2019, 978-2-406-08219-4. 10.15122/isbn.978-2-406-08221-7.p.0151 . hal-04216233

HAL Id: hal-04216233

<https://hal.science/hal-04216233>

Submitted on 23 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Publication : « Préférence et justification – Propositions spinozistes pour une séparation du théologique et du politique », in Chantal JAQUET (Dir.), *La Générosité à l'œuvre – Hommage à Jean-Marie Beyssade*, Paris : Classiques Garnier, 2019, p. 151-176. Ouvrage disponible [ici](#). Tiré à part téléchargeable [ici](#). Version texte de l'article [ici](#).]

Préférence et justification. Propositions spinozistes pour une séparation du théologique et du politique.

Charles RAMOND
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

Les propositions qui vont suivre s'inscrivent dans le prolongement de recherches antérieures, publiées ou inédites, sur Spinoza, la politique et plus précisément la démocratie. Elles s'appuient au plus loin sur la lecture quantitative-extensive des choses singulières que je proposais dans ma thèse de 1995 sur *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*¹ ; puis sur ma traduction du *Traité Politique*², dans le cadre des œuvres complètes de Spinoza

¹ Paris : PUF (Collection « Philosophie d'aujourd'hui »).

² SPINOZA, *Œuvres V* (Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU) : *Tractatus Politicus / Traité Politique*. Texte établi par Omero PROIETTI ; traduction du latin, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles RAMOND ; avec une notice de Pierre-François MOREAU, et des notes d'Alexandre MATHERON. Paris : Presses

dirigées par Pierre-François Moreau aux Presses Universitaires de France, dans laquelle j'avais essayé de mettre en valeur l'obsession quantitative bien présente dans la dernière œuvre écrite par Spinoza, obsession particulièrement significative à mes yeux dans un traité politique qui devait culminer dans la théorie de la démocratie, régime quantitatif par excellence ; elle s'appuie également sur des analyses que j'ai proposées par la suite, et pour la plupart reprises dans mon récent *Spinoza contemporain*³, sur la valorisation spinozienne de la démocratie en lien avec sa valorisation de la durée (« Pour une immortalité vulgaire ») ; sur la question de l'obéissance et de la résistance chez Spinoza (« Ne pas se tromper d'insoumission ») ; et sur la proposition spinoziste d'une « démocratie sans valeurs ». Les présentes analyses prolongent également une intervention inédite prononcée à Liège en octobre 2015 dans le cadre du colloque *L'idée du commun. Autour de la pensée d'André Tosel*, exposé consacré à une discussion de l'ouvrage de Tosel *Nous, Citoyens laïques et fraternels ?*⁴, et qui proposait déjà dans son titre les deux notions sur lesquelles je souhaite concentrer ici mon propos, puisqu'il s'intitulait « la laïcité entre préférence et justification ». Sous le titre « Préférence et justification – Propositions spinozistes pour une séparation du théologique et du politique », le présent exposé s'inscrit enfin dans une réflexion critique en cours, que je mène depuis plusieurs années, sur la question des « sentiments moraux »⁵, au cœur de ce qui peut encore rester de « théologique » dans notre conception du « politique », et vis-à-vis de quoi la philosophie de Spinoza, me semble-t-il, offre de puissantes ressources émancipatrices.

Ce retour généalogique me conduit à évoquer ici, non sans émotion, la figure de Jean-Marie Beyssade, qui avait accepté de reprendre la direction de ma thèse après le décès du regretté Claude Bruaire. Durant toute la rédaction de ce travail, Jean-Marie Beyssade avait été un Directeur exemplaire, me renvoyant entièrement annotés au crayon les extraits que je lui communiquais au fur et à mesure de son avancement, accompagnés de lettres pleines de minutieuses et

Universitaires de France (Collection « Épiméthée »), 2005.

³ *Spinoza Contemporain – Philosophie, Éthique, Politique*, Préface de Alain SÉGUY-DUCLOT, Paris : L'Harmattan (Collection « La philosophie en commun »), 2016.

⁴ Kimé, 2015.

⁵ Voir C. Ramond, « La prière, la demande et la question – remarques sur la nature et l'évolution de notre civilisation », revue *Forum Bosnae* (Sarajevo), n° 30/2005 (*La philosophie politique contemporaine en Europe – Un aperçu Français*), p. 113-129 ; « Égalité des chances et reconnaissance – Sur une surprenante contradiction des méritocraties démocratiques », *Cités* 35, Paris : PUF, 2008, p. 143-151 ; « Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance – De la 'grammaire morale des conflits sociaux' à la grammaire des sentiments moraux », *Índice*, Revista Eletrônica de Filosofia, vol. 3 n° 1 - 2011/1, p. 1-26 ; et *Sentiment d'Injustice et Chanson Populaire*, avec Jeanne Proust, Sampzon : Delatour France, 2017.

profondes remarques. À fréquenter ce Maître pendant toutes ces années, puis par la suite dans différents colloques ou séminaires où nous nous retrouvions, je me suis convaincu et toujours plus conforté dans la nécessité d'une lecture précise et approfondie des textes, comme fondement à une lecture aussi logique et démonstrative que possible. Il me semble que j'ai constamment essayé de suivre cette impulsion initiale, dans la conjonction toujours visée de la rigueur philologique et de la rigueur logique, sans oublier une dimension audacieuse, voire héroïque, de la lecture des textes. J'avais été frappé en effet par les dernières lignes de l'Avant-Propos de la *Philosophie première de Descartes*, où l'Auteur, de façon inattendue, semblait offrir son livre comme on se jette à l'eau au péril de se noyer : « Au lecteur d'apprécier », écrivait Beyssade, « si la vérité a échappé à ces tourbillons, et si l'auteur, seul, s'y est laissé prendre, et s'y est perdu ». Une telle déclaration me semblait devoir être prise tout à fait au sérieux (un peu comme les premières pages du *Discours de la Méthode* ou du *Traité de la Réforme de l'Entendement*) : jusque dans les provocations apparentes que ne peut jamais manquer de contenir une intervention philosophique, fût-elle la plus rigoureuse –car il n'y a pas de progrès sans forçage–, j'éprouve encore aujourd'hui la nécessité de prolonger dans mes propres travaux les échos de cette parole.

* * *

On pourrait rapprocher, du point de vue de leur immanentisme et de leur caractère anti-théologique communs, la philosophie politique de Spinoza, la théorie darwinienne de l'évolution, et l'épistémologie de Popper. Ces rapprochements peuvent surprendre : je ne les propose qu'à titre de mise en évidence de schémas de pensée communs à ces trois doctrines, et qui reviennent tous à soutenir que la « valeur » de quelque chose que ce soit ne doit pas s'apprécier *a priori*, mais seulement *a posteriori*. Il me semble en effet (pour résumer d'un coup tout ce que je vais essayer de développer dans la suite de cet exposé) que nous ne parviendrons à séparer le théologique du politique que si nous parvenons à admettre qu'il n'existe pas de valeurs *a priori*. C'est sans doute plus difficile qu'on ne pourrait le croire, et c'est pourquoi nous avons tant de mal à nous délivrer complètement du théologique même dans les formes les plus contemporaines de la politique.

Chez Darwin comme chez Popper, tout se vaut en effet *a priori* : toutes les espèces chez Darwin, toutes les hypothèses chez Popper, ont à l'origine leur chance et leur légitimité. C'est le moment joyeux du foisonnement. Ensuite intervient la phase de sélection : chez Popper, par l'expérience cruciale, chez Darwin, par la mort ou la disparition des individus ou des espèces dans la lutte pour la vie. Dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse des lois scientifiques

ou des espèces survivantes, n'interviennent aucune finalité, aucune transcendance, aucun schéma pré-établi, même si rétroactivement on peut toujours avoir l'illusion que la nature était bien organisée, dans la simplicité des lois qui permettent de la prévoir, ou dans l'équilibre harmonieux des espèces. Darwin et Popper proposent au contraire des mécanismes explicatifs strictement immanentistes et anti-théologiques, qui me semblent pouvoir jeter en cela quelque lumière sur ceux que l'on trouve dans la philosophie de Spinoza, en ce qui concerne les « choses singulières » en général et la politique (et la démocratie) en particulier.

Dans les *choses singulières*, le schème spinoziste type est la dualité *conatus* / destruction. Sans doute une chose singulière considérée en elle-même, si petite et faible soit-elle, pourrait durer indéfiniment ; mais de fait elle a beaucoup plus, statistiquement, de chances de faire une « mauvaise rencontre », et donc d'être « détruite », qu'une chose plus puissante. D'un autre côté, si *Éthique IV Axiome* déclare que toute chose singulière sera détruite par une autre chose singulière plus puissante, il n'en reste pas moins qu'à l'échelle humaine, à l'échelle d'une vie, voire de plusieurs générations, la destruction en question peut se voir très longtemps différée, donnant ainsi à certaines structures singulières, par exemple les corps politiques démocratiques, une très grande stabilité et une très grande pérennité de fait (même si elles sont toujours en droit susceptibles d'être détruites). Or cette stabilité, cette pérennité, ne sont que d'autres façons de dire que ces « choses singulières » qui durent, qui sont « durables », sont plus puissantes, et de ce fait plus rationnelles, que la plupart de celles qu'elles sont amenées à rencontrer, puisque, comme le souligne Spinoza, la rationalité est le lieu de l'accord (comme je le dis à ma manière, dans le spinozisme « toute existence est alliance ») tandis que l'irrationalité est le lieu du désaccord et donc de l'impossible alliance et donc de la faiblesse. De là la célèbre déclaration de Spinoza selon laquelle, si le Diable existait, il faudrait le plaindre, parce qu'il serait très impuissant et très misérable...

Pour nous qui recherchons tout ce qui est « durable » (notamment le « développement durable »), l'indexation spinoziste de la rationalité sur la durabilité offre de ce fait une ressource conceptuelle remarquable. L'ampleur du phénomène mérite qu'on y insiste. La définition de la « durée », ainsi, en *Éthique II* déf 5 :

« La durée est la continuation indéfinie de l'exister » <*Duratio est indefinita existendi continuatio*>

laisse clairement, apparaître, on le voit, l'idée de « continuation indéfinie ». D'autre part, la définition de « l'effort pour persévérer dans l'être » en *Éthique III* 6 :

« Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans l'être »
<Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur>

fait de la « persévérance dans l'être » une prolongation ou une durée, si bien que les choses singulières sont très exactement hiérarchisées, chez Spinoza, par leurs degrés de puissance, c'est-à-dire au fond par leur capacité à « persévérer dans l'être » *plus ou moins longtemps*. Par ailleurs, Spinoza précise explicitement, en *Éthique* III 8, que

« L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini » <Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit>

—par où la « finitude », si l'on entend par là la « limitation dans le temps », est expressément niée du *conatus*, tandis que Spinoza envisage explicitement, dans la démonstration de cette *proposition*, la possibilité d'une prolongation indéfinie, dans la durée, d'une telle existence :

« Si aucune cause extérieure ne vient détruire <une chose>, par la même puissance qui fait que maintenant elle existe, elle continuera d'exister toujours : c'est donc que cet effort enveloppe un temps indéfini » <Si nullâ externâ causâ destruat, eâdem potentiâ, quâ jam existit, existere perget semper ; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit>.

Bien plus, Spinoza donne tous les éléments nécessaires pour illustrer une telle possibilité de prolongation indéfinie de l'existence de modes finis (et ce malgré la présence de *Éthique* IV *Axiome*). En *Éthique* V 42 *Scolie*, c'est-à-dire la conclusion même de *l'Éthique*, Spinoza dit bien du sage que,

« Conscient et de soi, et de Dieu, et des choses avec une certaine nécessité éternelle, il ne cesse jamais d'être » <nunquam esse desinit>.

Et d'ailleurs, les sages des temps anciens n'ont-ils pas toujours été représentés comme jouissant d'une vie particulièrement longue ?

Cette valorisation de la durée se retrouve au plan de la théorie de la connaissance. Spinoza fait de la possibilité de poursuivre un raisonnement sans l'interrompre un critère de sa valeur rationnelle :

TRE § 104/60⁶ : « Si l'esprit s'attache à une pensée quelconque, afin de

⁶ Pour le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, nous donnons une double référence : le premier numéro correspond à la numérotation (la plus généralement adoptée aujourd'hui) proposée par Bruder dans son édition de 1843 à Leipzig, le second donne la numérotation suivie par Charles Appuhn dans sa traduction du *Traité de la Réforme de l'Entendement* (Paris : Garnier Frères, 1904), à savoir celle de l'édition van Vloten et Land (La Haye : M. Nijhoff, 1882-1883).

l'examiner soigneusement et d'en déduire en bon ordre ce qui s'en déduit légitimement, en cas qu'elle soit fausse, il en découvrira la fausseté ; si au contraire elle est vraie, *alors il continuera avec succès* » <*sin autem vera, tum feliciter perget*> à en déduire *sans aucune interruption* des choses vraies ».

Spinoza avait d'ailleurs déjà déclaré, au §44/29 du *Traité de la Réforme de l'Entendement* :

« Afin de prouver la vérité et le bon raisonnement, nous n'avons besoin d'aucun instrument si ce n'est de la seule vérité et du bon raisonnement : en raisonnant bien j'ai conforté le bon raisonnement et m'efforce encore de prouver » <*nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor*>.

La persévérance dans l'être est donc, dans le raisonnement comme dans la vie, un critère de rationalité et de puissance indissociablement : une chaîne indéfinie de conséquence atteste elle-même sa propre validité, tout comme, sans doute, la prolongation indéfinie d'une vie attesterait elle-même d'une puissance incomparablement accrue.

Le schéma spinoziste « *conatus*-destruction » est donc très comparable, en son principe strictement immanent, au schéma darwinien « mutation-sélection par la mort », ou au schéma poppérien « essais et erreurs », ou « conjectures et réfutations », ou « hypothèses » sélectionnées par des « expériences cruciales » : qu'il s'agisse d'expériences cruciales, de sélection par la mort, ou de destruction par une autre chose singulière, il s'agit dans tous les cas de dire que rien ne « vaut » a priori, mais seulement face à un certain type d'épreuves sélectives : affronter des prédateurs (Darwin), affronter des expériences cruciales (Popper), affronter la destruction, c'est-à-dire la fin de la durée ou de la persévérance dans l'être (Spinoza).

Le même schéma se retrouve dans la politique. Il y a en effet chez Spinoza une valorisation de la *durée* des régimes politiques. Sans doute Spinoza déclare-t-il en *Éthique IV Préface* :

« Aucune chose singulière [...] ne peut être dite plus parfaite pour la raison qu'elle a persévéré plus longtemps dans l'exister » <*Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseverarit*>.

Mais pour Spinoza la durée effective d'un État, comme de toute chose singulière, dépend en dernier ressort de sa « vertu », c'est-à-dire de sa « puissance » (voir *Traité Politique* 5/3 et 10/1). Si donc, idéalement parlant, les choses singulières sont égales en ce qu'elles enveloppent toutes une durée indéfinie, et non finie, de fait, selon leur degré de puissance, elles pourront plus ou moins facilement résister aux rencontres et aux accidents de la fortune, autrement dit dureront plus ou moins selon qu'elles seront plus ou moins

puissantes.

De ce point de vue, on pourrait argumenter en faveur de la démocratie, d'un point de vue spinoziste, non pas pour des raisons de supériorité morale ou de valeurs, mais parce qu'un tel régime instaure, par la loi du compte, le règlement permanent et constant des conflits qui pourraient l'affaiblir de l'intérieur – la démocratie se révélant ainsi, malgré la faiblesse et l'indécision qu'on croit souvent pouvoir lui reprocher, le régime le plus *durable* et le plus puissant, plus durable et plus puissant même que les régimes les plus despotiques.

Mais de façon frappante, la démocratie présente dans son fonctionnement même, comme en miroir, le schéma immanentiste que nous venons de voir à l'œuvre dans les choses singulières. Au schéma « *conatus* / destruction » qui caractérise en effet toute chose singulière, correspond ou répond, dans le fonctionnement démocratique, le schéma « opinions / vote » ou « préférences / sélection politique », qui comprend un premier temps de stricte « équi-valence » en droit, où toutes les opinions ou préférences se valent, suivi d'un deuxième temps de « sélection politique », où seules les préférences ayant recueilli le plus grand nombre de suffrages (le vote ou sélection politique étant ici l'équivalent de l'expérience cruciale poppérienne ou de la sélection naturelle darwinienne) peuvent « persévérer dans leur être » sous la forme des lois de la Cité (de même que les espèces l'ayant emporté dans la lutte pour la vie poursuivent leur destin, ou que les hypothèses non encore réfutées continuent à être utilisées par les savants).

Tout ceci nous a déjà introduit à la distinction entre « préférence » et « justification », au cœur de ce que j'essaie d'avancer ici.

Je proposerai en effet de définir le « théologique » par l'attachement à des « valeurs » *a priori*, c'est-à-dire à une forme de transcendance, à laquelle on accèdera soit par la « croyance » religieuse, soit par la consultation par chacun de sa « conscience » ou de sa raison, qui constitueront dans tous les cas des « justifications » ou des « légitimations » de l'action (la raison tout autant que la morale peut en effet se trouver à la source de la dimension théologique dans la politique ; et selon un paradoxe seulement apparent, Spinoza nous aidera peut-être à délivrer la politique aussi bien de la raison que de la morale). En revanche, le politique se caractérisera, toujours selon un tel point de vue, par le refus de toute valeur transcendante comme de toute finalité connaissables *a priori*, et, ne pouvant offrir de « justifications » ultimes ou *a priori* à l'action, s'en tiendra strictement au schéma immanent « préférences indifférentes / sélection politique par le vote ».

Envisagée de la sorte, une bonne partie de la politique contemporaine garde quelque chose de théologique, par l'appel constant qu'elle fait à des

« valeurs » qui seraient au-dessus de tout, que l'on devrait respecter, et qui légitimeraient ou justifieraient nos choix politiques. En ce sens, la séparation du théologique et du politique est encore loin d'être effective ou achevée dans nos sociétés, malgré les lois sur la laïcité qui ont séparé l'Église et l'État. La séparation du théologique et du politique ne serait complète, telle serait la proposition spinoziste de cette intervention, que lorsque nous aurions collectivement renoncé à toute valeur transcendante, ou du moins (car, pour suivre Spinoza, il est absurde de vouloir traiter de politique sans vouloir prendre les hommes comme ils sont), lorsque nous aurions collectivement déclaré (et lorsque nous rappellerions souvent, de façon solennelle) que les valeurs que nous respectons et inscrivons aux frontons de nos monuments publics sont relatives, temporaires, changeantes selon les temps et les lieux, et surtout choisies et décidées de façon collective et démocratique, et qu'elles sont donc non pas au-dessus de tout vote démocratique, mais au contraire qu'elles dérivent et dépendent des votes démocratiques. Le politique sera séparé du théologique lorsque sera proclamée l'immanence et la relativité des valeurs.

Les « valeurs » que nous respectons (comme par exemple « liberté / égalité / fraternité ») sont souvent considérées comme la « justification » profonde de l'action individuelle ou publique, et constituent une sorte de « ligne rouge », de limite à ne pas franchir, une transcendance que même le vote ne devrait pas pouvoir remettre en question. C'est pourquoi sans doute la « justification » conserve une telle importance dans nos sociétés et nos pensées, à tel point qu'il nous est devenu difficile, pour ne pas dire honteux, d'agir ou de penser sans « justifications ».

Bien sûr, très peu d'entre nous en appelleraient explicitement et directement à une théologie ou à une religion constituée pour donner des justifications ultimes à leurs choix politiques. Cela est encore en vigueur dans d'assez nombreux pays, mais pas dans les nôtres. En ce sens, nous avons incontestablement commencé à séparer le théologique du politique. Mais nous avons, sous la double forme de la « conscience morale » ou de la « démocratie délibérative », trouvé d'assez bons substituts à cette théologie explicite quelque peu démodée. Du côté de la « conscience morale », nombre de citoyens se déclarent par exemple heureusement pourvus de « sentiments moraux » (honte, colère, indignation, sympathie) qui les mettent en prise directe avec des « valeurs » qui ne sauraient de ce fait être l'objet de leur part d'aucune négociation ni d'aucun compromis (un peu comme certains mystiques avaient la chance de voir Dieu directement et étaient prêts au martyre pour lui), valeurs qui par conséquent donnent lieu inévitablement à des violences de la part de ces citoyens lorsqu'elles sont jugées par eux bafouées ou non respectées par d'autres citoyens, quand bien même ces derniers respecteraient les lois de la

Cité. Du côté de la « démocratie délibérative », un peu plus amène, chacun se voit enjoint (dans les innombrables débats et discussions auxquels nous participons ou dont nous sommes témoins) de justifier ses positions ou ses votes par des « arguments », comme si une position politique ne pouvait être légitime que si elle était rationalisable, argumentable, résultant d'une délibération dans laquelle les meilleurs arguments l'auraient emporté.

Cependant, qu'elle se fasse par référence à des valeurs morales ou par rapport à des délibérations rationnelles, cette valorisation constante de la « justification », dans nos démocraties délibératives et morales ne peut se faire qu'à condition de soigneusement masquer l'autre pôle, l'autre pilier, de ces mêmes démocraties : à savoir le fait que le vote y est par définition *injustifié* et *préférentiel*. Dans l'isoloir, je vote pour qui je veux, pour quelque raison que ce soit, même la plus stupide. J'y suis le peuple souverain. Au moment où je vote, je n'y obéis pas à la loi, mais je la fais. La démocratie est le contraire de la technocratie : il n'y a pas de « permis de voter », on ne passe pas d'examens pour voter. La démocratie est par définition, c'est tout son paradoxe et toute sa grandeur, le règne des incompetents, qui votent selon leurs « préférences », de telle sorte que le vote de la personne la plus inculte vaut exactement autant (une voix) que celui de la personne la plus savante et la plus cultivée, et le vote de la personne la moins morale exactement autant (une voix) que le vote de la plus morale, à supposer qu'il y ait un sens à parler de « degrés de moralité », question que je laisserai ici de côté.

Nos démocraties délibératives et morales ne se contentent pas de laisser dans l'ombre le pôle de la « préférence » autant qu'elles mettent en lumière celui de la « justification » : elles cherchent à nous faire honte de nos préférences. De façon très frappante, le terme de « préférence », en tant que préempté ou simplement utilisé par le Front National dans l'expression « préférence nationale », est en effet en lui-même, depuis plusieurs années, l'objet d'une sorte de tabou – comme si exprimer simplement une « préférence » était en soi suspect, ce qui est tout de même particulièrement étrange, je me permets d'y insister, avant d'aggraver peut-être mon cas en essayant d'expliquer bientôt pourquoi nous devrions préférer la « préférence » à la « justification »... Nous sommes sommés, sans cesse et partout, de dire pourquoi nous allons voter dans tel sens plutôt que dans tel autre. On cherche à nous faire honte de notre sentiment intime. On nous oblige à être cohérents. Le seul discours inacceptable, irrecevable, est « parce que je préfère qu'il en soit ainsi », ou, comme disent parfois les enfants, « parce que oui », ou « parce que parce que ». Comme dans l'explication de la tuile qui tombe, dans *Éthique I* appendice, on veut nous réduire à *quia* à force de questions. Cette inquisition douce est tout de même très étrange. Que le vote soit rationnel ou irrationnel, il vaut toujours une voix.

On installe donc une espèce de schizophrénie chez les citoyens, en essayant de leur faire croire que le seul vote valable est un vote justifié, ou justifiable, au moment même où l'organisation du vote envoie le message contraire : vous votez comme bon vous semble, selon votre « préférence », nous ne vous demanderons aucune « justification ».

Reprenons dans l'ordre ces deux sources de la justification, et voyons ce que pourrait être un point de vue spinoziste à ce sujet.

1) La justification par référence à des « valeurs », dans la mesure où elle enveloppe le refus de la discussion et de la délibération, est d'abord logiquement contradictoire avec la justification délibérative. On devrait donc, si l'on était cohérent, choisir entre la justification par les valeurs et la justification par la délibération, car ce sont deux principes antinomiques. D'autre part, la justification par les « valeurs » ressemble bien plus qu'elle ne le voudrait à une justification par la « préférence », c'est-à-dire à une absence de justification. La justification par des valeurs, auxquelles on accède par sa conscience morale, ou par des sentiments moraux déclarés irrécusables, est en réalité, c'est évident, une « bonne préférence » qui s'oppose à la « mauvaise préférence » de ceux qui vont voter en suivant leurs instincts, leurs pulsions, leurs égoïsmes, leurs intérêts, leurs peurs ou leurs haines, ou les suggestions intéressées du système (la publicité, les puissances de l'argent, la propagande, la communication, les sondages). Cette position d'une « bonne préférence » par opposition à une « mauvaise préférence », si fragile soit-elle au fond, comme toute opposition d'un « bon x » à un « mauvais x » (bonne et mauvaise volonté, bon et mauvais capitalisme, bonne et mauvaise violence, remède et poison, religion et superstition...), n'en est pas moins au cœur des justifications morales auxquelles bon nombre d'entre nous entendent souvent soumettre la politique.

La justification par la conscience morale et par référence à des valeurs intouchables, supérieures même à la loi, en un mot, le libre examen et la capacité individuelle de résister à toute injonction politique au nom d'injonctions supérieures, la capacité à désobéir, à se rebeller, à résister, sont sans doute au cœur de notre conception de la modernité et de la politique. Nous avons fait de la liberté de conscience, si j'osais ce paradoxe, un nouveau sacré... Nos figures tutélaires sont des rebelles, des résistants, des insoumis, des indignés : Antigone, Jeanne d'Arc, Gandhi, De Gaulle, Rosa Parks, L'Abbé Pierre, Mandela... Personne ne s'aviserait de toucher à un tel dogme ou à de tels personnages, sans prendre le risque de se voir unanimement rejeté et détesté. Les artistes l'ont très bien compris : Vous voulez une subvention ? Soyez rebelle, innovant, inquiétant, dérangeant... L'injonction contradictoire « désobéissez-moi » est sans doute un

peu fatigante à appliquer à la longue, mais les artistes sont souvent malins et endurants...

Dans cette position de résistance et d'insoumission, aurions-nous Spinoza pour allié ? Le *Traité Théologico-Politique* s'achève et se parachève, du moins nous plaisons-nous à le croire (et bien sûr c'est vrai en un sens), sur le tableau de l'homme libre qui résiste aux prêtres, jusque sur l'échafaud, et pour nous ces pages magnifiques sont devenues une sorte de schéma affectif structurant. On veut y voir la défense de la liberté d'examen, voire de la liberté de conscience, contre tous les dogmes, tous les obscurantismes religieux. Pour nous c'est une figure à la fois de la liberté, de la conscience, et de la résistance, tellement attirante et tellement forte que nous avons du mal à y voir la naissance de ce sacré de substitution, de ce nouveau sacré, que j'évoquais à l'instant. Mais il me semble que ce serait là faire un contresens sur les positions de Spinoza. Spinoza, en effet, bien loin de valoriser une conscience individuelle appuyée sur des « valeurs » et capable de contester les lois de la république (ce qui revient à faire de cette conscience un nouveau sacré et donc à réintroduire le théologique dans le politique), ne sépare le théologique et le politique que par une théorie complète de l'obéissance.

L'obéissance est en effet le cœur du *Traité Théologico-Politique*, même si cela ne peut manquer de gêner quelque peu notre culte de la pensée rebelle, du libre examen, et du sacré des valeurs morales... Il m'arrive parfois de me demander si, au cas où Spinoza reviendrait aujourd'hui parmi nous, il ne subirait pas de notre part un nouvel *Herem* (inverse du premier) pour culte déplacé de l'obéissance, malpensance, immoralisme et relativisme, manque de foi dans tout ce à quoi nous voulons absolument croire... d'ailleurs, s'il a été victime du *Herem* dans sa communauté, pour « insoumission », on voit souvent naître, chez les lecteurs de Spinoza, de petits *herems*, à propos de ce qu'il a dit des femmes, des serviteurs, des fous, des enfants, d'un « brésilien noir et crasseux », des enragés qu'il serait légitime d'étrangler, des aveugles qui se plaindraient à tort de leur sort, du non-sens des « excuses », et ainsi de bien des passages où Spinoza ne serait pas aussi proche de nos valeurs que nous le souhaiterions peut-être.

Spinoza, dans le *Traité Politique*, sa toute dernière œuvre, porte de façon constante et cohérente un jugement très sévère sur la « sédition ». Il conçoit en effet le bon régime politique comme capable d'abord de « conserver sa forme » le plus longtemps possible :

TP 6/2 : « Par 'moyens requis pour la conservation de l'État', j'entends donc ceux qui sont nécessaires à la conservation de la forme de l'État en dehors de toute modification notable de celle-ci » <*Quare media, quae ad imperium conservandum requiri dixi, ea intelligo, quae ad imperii formam absque ulla ejus notabili mutatione conservandam necessaria sunt*>.

Ce conservatisme apparaît avec une particulière clarté au chapitre 8/7 du *Traité Politique*, où Spinoza indique le plus clairement et le plus expressément son ambition de construire des régimes pérennes, qui « n'aient rien à craindre de la multitude » et dans lesquels « toutes les causes de *sédition* seront éliminées ». En cela, le *Traité Politique* tire les leçons des analyses du *Traité Théologico-Politique* qui développe de façon centrale une théorie de la sédition et de la contre sédition.

Les prêtres, au sens le plus général du terme, ont intérêt aux séditions et à leur déclenchement, parce qu'ils ont intérêt à diviser l'État pour l'affaiblir et pour y être plus puissants. La foule <*vulgus*> hystérique, inconsciente, aveugle, manipulée, inconstante et furieuse, est l'acteur des séditions. Pour provoquer les séditions, il suffit aux prêtres de proclamer que les textes sacrés enseignent quelque chose de théorique sur Dieu (par exemple, sur sa nature), ou sur tout autre sujet, et qu'il importe au plus haut point d'avoir sur ces sujets telle ou telle croyance plutôt que telle ou telle autre. D'un coup alors l'État se divise et se fragilise. Si en effet ce que l'on croit, ou ce à quoi l'on croit, importe à la chose publique, les spécialistes des textes sacrés et donc des croyances auront de plus en plus d'influence. Certaines opinions, ou croyances, deviendront valables, voire saintes, tandis que d'autres opinions seront être interdites, voire maudites. La liberté d'opinion étant ruinée, on verra apparaître des menteurs, des tartuffes, des hypocrites, des dissimulateurs, mais aussi nécessairement des résistances acharnées à une telle oppression, et donc des discordes, des querelles sans fin, des séditions, la division et finalement la ruine de l'État.

Après avoir décrit le mal de la sorte, le remède imaginé et proposé par Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* (qui est donc bien en cela un traité de l'anti-sédition) consistera à montrer que, contrairement aux apparences, les Écritures et les textes sacrés n'enseignent rien de particulier en matière de foi, d'opinions et de croyances, mais délivrent seulement un enseignement pratique, qui consiste à vivre selon la « vraie règle de vie ». Comme la phrase du Christ devant la foule masculine prête à lapider la femme adultère (« Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre »), la thèse de Spinoza selon laquelle *les croyances n'ont aucune importance* désarme la foule hostile et séditeuse. En effet, si l'on admet que les Écritures n'enseignent rien sur la nature de Dieu, ni sur aucun sujet spéculatif, alors les opinions et les croyances, d'un seul coup, sont libérées. La « liberté de penser ce que l'on veut et de dire ce que l'on pense », qui est l'objet du *Traité Théologico-Politique*, devient effective. Les « prêtres » perdent toute emprise sur les opinions. Il n'y a plus d'opinions sacrées ni d'opinions hérétiques. Il n'y a donc plus de motif de se battre pour des opinions, et l'État cesse d'être affaibli ou divisé. Au fond, dit Spinoza, peu importent les croyances, seuls importent les comportements. Or les

comportements relèvent du seul pouvoir politique, qui seul peut déterminer quel comportement est conforme ou non au pacte ou aux lois, sans égard aux motifs ou aux mobiles. La question n'est donc pas de savoir ce que *croient* les gens, mais de savoir s'ils *obéissent* ou non aux ordres ou commandements du souverain. Tout est donc ramené par Spinoza à la question de l'obéissance, question à ce point centrale dans le *Traité Théologico-Politique* qu'elle fait explicitement le lien entre les chapitres consacrés à l'interprétation des Écritures, et les chapitres consacrés à la liberté de penser.

L'Écriture enseigne essentiellement l'obéissance. Ce sont des passages très connus, sur lesquels je me permets d'insister :

TTP XIII [2] : « La visée de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences ; car [...] elle n'exige des hommes que l'obéissance seule <*nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere*>, et qu'elle ne condamne que la seule *insoumission*, non l'ignorance <*solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare*>. Or, puisque l'obéissance envers Dieu consiste dans le seul amour du prochain [...], il s'ensuit que l'Écriture ne demande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour pouvoir obéir à Dieu selon ce précepte, et dont l'ignorance rendrait nécessairement les hommes *insoumis*, ou du moins indisciplinés <*et qua ignorata homines necessario debent esse contumaces vel sine disciplina obedientiae*>. »

Inversement, la fin du chapitre XIII du *Traité Théologico-Politique* ramène toutes les croyances à deux catégories seulement de comportements : ceux qui montrent de l'obéissance, et ceux qui montrent de l'insoumission. C'est le critère suprême, et la condamnation de l'insoumission est sans équivoque dans ce passage particulièrement remarquable :

TTP XIII [9] : « Il ne faut donc nullement croire que les opinions considérées en elles-mêmes, sans relations aux œuvres, aient quelque pitié ou impiété : ce qu'on a seulement le droit de dire, c'est que les hommes croient quelque chose avec piété ou impiété, selon que leur opinion les incite à l'obéissance ou qu'ils en tirent licence pour pécher et se rebeller <*licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit*>. Ainsi donc, si quelqu'un qui croit des choses vraies devient rebelle <*si quis vera credendo fiat contumax*>, sa foi est véritablement impie ; si à l'inverse, croyant des choses fausses, il est obéissant <*obediens*>, alors sa foi est pieuse ».

La désobéissance est ainsi le « péché » principal que l'on puisse commettre dans l'État. Le terme *peccatum* est synonyme de « désobéissance civile » :

TP 2/19 : « C'est pourquoi le péché ne peut se concevoir que dans l'État, c'est-à-dire là où, selon le droit commun de l'État tout entier, se décide ce qui est bon et ce qui est mauvais, et où personne [...] n'agit à bon droit s'il n'agit selon le décret ou consentement commun. Est en effet « péché »

<peccatum> ce qui (comme nous l'avons dit dans l'article précédent) 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. »

C'est d'ailleurs exactement le sens du seul passage de l'*Éthique* où apparaît le terme *inobedientia*, « désobéissance », et où, une fois encore, le « péché » est associé à la « désobéissance » tandis que « l'obéissance » est tenue pour un « mérite » :

E IV 37 sc 2 : « Et donc le péché n'est rien d'autre que la désobéissance <est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia>, qui pour cette raison est punie par le seul droit de la Cité, et au contraire l'obéissance est comptée au Citoyen comme un mérite <et contra obedientia Civi meritum ducitur> parce qu'on le juge par là même digne de jouir des commodités de la Cité. »

Cette sur-valorisation de l'obéissance, inattendue voire incongrue pour nous, citoyens des démocraties libérales contemporaines, qui avons l'insoumission pour valeur sinon suprême, du moins très haut placée dans la hiérarchie de nos valeurs (qu'on pense par exemple aux notions de « désobéissance civile », d'« objection de conscience » ou aux « clauses de retrait »), permet seule de comprendre que Spinoza fasse de la désobéissance, dans l'épisode du matricide de Néron, le cœur même de ce que l'on peut imaginer de pire dans un comportement humain. Évoquant en effet l'assassinat par Néron de sa mère Agrippine, Spinoza écrit, dans la *Lettre 23* à Blyenbergh :

« Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et *insoumis* <inobediens>. »

Il est très frappant, me semble-t-il, de voir que le terme *inobediens*, insoumis ou désobéissant, soit considéré par Spinoza comme ce qu'il y a de spécifiquement criminel dans le crime de Néron, plus encore que ses dimensions ingrate et impitoyable.

Spinoza ne peut donc en aucune façon, dans le *Traité Théologico-Politique* et dans le *Traité Politique* (mais j'ai évoqué aussi un passage important de l'*Éthique*), être considéré comme un théoricien de la « justification » de l'action politique par référence à des « valeurs » que pourrait atteindre une « conscience éclairée », ou « morale » et qui pourraient être opposées par cette même conscience aux lois de l'État, de la Cité ou de la République. Les « hommes remarquables » de la fin du *Traité Théologico-Politique* n'opposent pas leur

liberté de conscience au pouvoir civil, mais aux foules séditieuses qui veulent le renverser. Le terme « séditieux » est jugé en lui-même tellement dévalorisant par Spinoza qu'il lui arrive de s'excuser de l'employer⁷ :

TTP XIX [14] : « Il est un seul point que je ne puis passer sous silence : c'est l'erreur misérable de ceux qui, pour soutenir leur opinion séditieuse (qu'on me pardonne la dureté du terme) <*hanc seditiosam opinionem (veniam verbo duriori precor)*>, invoquent l'exemple du souverain pontife des Hébreux »

Les « séditieux » essaient de rendre les Magistrats odieux « à la foule »⁸. La « dévotion » de la foule est facilement tournée en « rage » par les séditieux qui ne peuvent supporter les « hommes de libre complexion »⁹. Ce qu'aiment les justes, enfin, est haï des séditieux, ce qui revient à opposer les « justes » et les « séditieux », ou à poser qu'aucune sédition ne peut être « juste »¹⁰. Aucune « sédition » ne peut ainsi, aux yeux de Spinoza, entraîner des hommes réfléchis, courageux, lucides, pondérés, et sincères. La foule veut le supplice de l'homme raisonnable, la foule veut la croix –la foule poussée par des prêtres à tuer ou à lyncher pour des croyances¹¹. L'homme droit obéit au souverain, mais résiste à la foule. Il ne se trompe pas d'insoumission.

Spinoza nous permet ainsi de poursuivre, en chacun de nous, la séparation entre le théologique et le politique. Il ne valorise en effet d'aucune façon l'idée d'une justification morale de nos actions politiques, justification au nom de laquelle nous pourrions entrer en désobéissance ou en sédition par rapport au

⁷ G III 234 10-13 ; LM 619 17-20.

⁸*TTP XX [7]* : Si quelqu'un se prononce pour l'abrogation d'une loi « pour accuser d'iniquité le Magistrat et *pour le rendre odieux à la foule* <*vulgo odiosum reddendum*>, ou s'il essaie de faire abroger cette loi de façon séditieuse, contre le gré du Magistrat, alors c'est sans conteste un perturbateur et un rebelle » (G III 241 26-29 ; LM 639 20-24).

⁹*TTP XX [12]* : « De semblables lois, qui ordonnent ce que chacun doit croire et qui interdisent de parler ou d'écrire contre telle ou telle opinion, ont souvent été instituées comme un présent ou plutôt comme un abandon face à *la colère de ceux qui ne peuvent supporter les hommes de libre complexion* <*eorum ira, qui libera ingenia ferre nequeunt*> et qui peuvent par quelque autorité torve, *facilement changer en rage la dévotion de la plèbe séditieuse* <*seditiosae plebis devotionem facile in rabiem mutare*> et la dresser contre qui ils veulent » (G III 27-32 ; LM 647 6-14).

¹⁰*TTP XX [13]* : « Quel exemple peut donner la mort de tels hommes, dont la cause est ignorée des lâches et des hommes sans force morale, *haïe des séditieux, aimée des justes* <*seditiosi oderunt, et honesti amant*> ? » (G III 245 13-14 ; LM 647 36 – 649 1).

¹¹*TTP XX [15]* : « Tout cela établit avec plus de clarté que la lumière du jour que les schismatiques sont ceux qui condamnent les écrits des autres *et excitent séditieusement la foule effrontée contre eux* <*et vulgum petulantem in scriptores seditiose instigant*>, plutôt que les auteurs mêmes de ces écrits, qui le plus souvent ne s'adressent qu'aux savants et n'appellent à l'aide que la raison » (G III 246 19-23 ; LM 651 14-19).

Souverain de la République. Émanciper par l'obéissance est évidemment paradoxal. D'ailleurs, comme l'a admirablement montré Alexandre Matheron dans *Le Christ et le Salut des Ignorants*, la philosophie de Spinoza, c'est-à-dire la rationalité, se révèle incapable, aux yeux même de Spinoza, de comprendre, c'est-à-dire de démontrer le salut des ignorants par l'obéissance, qui est le seul message qu'elle reconnaît pourtant aux Écritures une fois correctement interprétées. Mais Spinoza nous aide tout de même à comprendre qu'on ne se délivre du théologique qu'en se délivrant du sacré sous toutes ses formes, y compris la valorisation absolue de la conscience morale ou des sentiments moraux. Il ne s'agit pas de faire de Spinoza un fataliste ou un conservateur au sens le plus ordinaire, c'est-à-dire qui accepterait dans tous les cas l'ordre des choses, voire enjoindrait d'y obéir (même si cette dimension d'acceptation de la nécessité et de l'ordre des choses, disons, stoïcienne, existe dans le spinozisme par exemple en *Éthique IV Appendice 32*). Ce serait contraire au bon sens même et à la sensation unanime de force libératrice et émancipatrice que l'on ressent à la lecture de cette philosophie. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, il ne s'agit donc pas ici d'une valorisation de l'obéissance pour elle-même, mais de la vision d'une obéissance libératrice en ce qu'elle désacralise les lois en renonçant à les justifier.

Il y aurait là chez Spinoza, me semble-t-il, quelque chose de l'attitude pascalienne, pour ajouter un argument à ceux que l'on peut lire dans un volume récemment paru¹². Les ignorants obéissent à la loi parce qu'ils la croient bonne ; les demi-habiles résistent à la loi lorsqu'ils la croient mauvaise ; les savants (ou les sages) obéissent à la loi bien qu'ils sachent (ou parce qu'ils savent) qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, mais seulement nécessaire. Ces trois figures ne désignent pas des individus distincts. Elles cohabitent et luttent en chacun de nous, selon les occasions et les moments. L'ignorant et le semi-habile, en chacun de nous, sont encore dans le théologico-politique, parce qu'ils règlent leur obéissance à la loi sur leur appréciation de la loi comme « bonne » ou « mauvaise ». Seul l'habile (ou le sage, pour reprendre le terme spinoziste), qui obéit à la loi sans la soumettre à un travail de « justification » extérieure, théologique ou morale, parvient de temps à autre à la libération engendrée par la séparation du théologique et du politique.

2) J'en viens maintenant à la deuxième source de justification que l'on oppose le plus souvent à la simple « préférence », à savoir la justification

¹² *Pascal et Spinoza – Pensées du Contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Sous la direction de Laurent BOVE, Gérard BRAS et Éric MÉCHOULAN, Paris : Amsterdam, 2007.

argumentative ou délibérative.

Il pourra sembler étonnant d'appeler un auteur comme Spinoza à l'appui de thèses anti-argumentatives et anti-délibératives, ou pour le dire plus positivement, à l'appui d'une tentative de réhabilitation de la « préférence » dans nos conceptions de la démocratie¹³. Et pourtant, par bien des traits, la philosophie politique de Spinoza se montre d'une indifférence tout à fait frappante et significative à l'égard des justifications que nous pourrions être tentés d'apporter à nos opinions ou à nos préférences.

Deux sentences de Spinoza me semblent centrales pour bien comprendre son radicalisme en matière de séparation du théologique et du politique : d'une part *TP 2/23* :

« De même donc que le péché et l'obéissance <*peccatum et obsequium*> pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État. »

Dans ce passage en effet, Spinoza déclare explicitement l'antériorité du politique sur le moral ou le théologique ; autrement dit, qu'on ne peut jamais soumettre des lois à une appréciation morale qui leur préexisterait –ce qui revient de sa part à dénier toute transcendance du moral par rapport au politique, et donc toute subordination du politique au moral. Cette déclaration du *Traité Politique* fait bien sûr écho à la fameuse déclaration de *Éthique* III 9 sc :

« 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. »

qui pourrait être le slogan d'une théorie de la « préférence » démocratique.

¹³ En *TP 9/14*, Spinoza semble même prendre la défense d'une certaine forme de démocratie délibérative. Il déclare en effet : « Les hommes [...] sont de complexion trop épaisse pour pouvoir tout saisir d'un coup ; mais ils s'affinent en délibérant, en écoutant et en discutant <*consulando, audiendo et disputando*> ; et, à force d'explorer toutes les pistes, ils finissent par trouver ce qu'ils cherchaient, qui recueille l'assentiment de tous, et à quoi personne n'avait pensé auparavant ». Spinoza décrit ici la production immanente d'une opinion commune, ou d'un assentiment, plutôt que le choc des valeurs. Surtout, le contexte montre bien qu'il s'agit pour lui de préconiser des assemblées suffisamment « nombreuses » pour que les décisions ne soient pas prises seulement par quelques-uns, qui, trop peu « nombreux » pour pouvoir envisager toutes les facettes d'un problème, n'en découvrent pas la solution. La production de l'assentiment par la discussion dérive donc explicitement du « nombre » de discutants, ce qui suppose, à un moment ou à un autre, un ou des votes, bref tout un mécanisme délibératif dans lequel le compte intervient.

Le deuxième passage-clé pour la lecture que je vous propose ici serait TP 7/18 :

« On doit estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens <*Imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est*>. »

L'obsession quantitative, présente partout chez Spinoza dans la doctrine des « choses singulières », présente au plus haut point dans le *Traité Politique*, se concentre ici de façon explicite dans le repli de la puissance et du droit de l'État sur le « nombre » des citoyens, c'est-à-dire sur une conception entièrement immanente, indifférente à toute question de « bien », de « mal », ou de « meilleur régime », conception dans laquelle le nombre seul fait droit, c'est-à-dire puissance et loi, sans que soit même évoquée la nature de ce sur quoi pourrait se porter ce nombre, c'est-à-dire ce compte ou ces votes. La formule spinozienne selon laquelle la démocratie devrait être considérée comme *l'imperium absolutum*, c'est-à-dire « le régime absolu » ne peut s'apprécier que du point de vue d'une telle radicalité numérique.

Une telle indifférence à la justification ou aux fins de l'action politique a quelque chose de très frappant, et nous oblige, me semble-t-il, à reprendre ces questions pour elles-mêmes.

D'abord, les valeurs qui règlent nos actions, même au sein de notre république française actuelle, sont bien moins nettes et stables qu'on ne le penserait. La devise de la République Française est, comme chacun sait, « Liberté, Égalité, Fraternité », que l'on peut donc considérer comme nos « valeurs », 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 individus dépensent des sommes considérables pour améliorer leur apparence physique, tandis que les États dépensent de leur côté des sommes encore plus 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 entre toutes de *Traité Politique* 1/4, 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.* »

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... et par conséquent de toute forme de dévalorisation a priori d'une action humaine quelle qu'elle soit.

Si nous prenons maintenant pour elle-même cette question des finalités de la politique, dans toute sa généralité (ce à quoi nous incite bien sûr Spinoza), nous parviendrons sans doute à la conclusion qu'il y a antinomie entre « politique » et quelque finalité explicite que ce soit.

Au fond nous ne savons pas à quoi sert la politique (ou quelle est sa finalité). 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. En ce sens, la radicalité immanentiste et seulement négative de Spinoza trouverait des échos dans les théories radicales de la démocratie, telles qu'on les trouve par exemple chez Jacques Rancière ou Chantal Mouffe, qui récusent eux-aussi les modèles délibératifs de la démocratie. La différence, me semble-t-il, viendrait du fait que Spinoza, par la

loi du compte, offre toujours une possibilité de solution non-violente aux divergences fondamentales d'options qui caractérisent la démocratie, si bien qu'on ne demeure pas, chez lui, dans le différend (ou le mécompte, si bien nommé) de Rancière, pas plus que dans l'agonistique de Mouffe et Laclau¹⁴

Je serais personnellement enclin à aller moi-même si loin dans cette critique de la démocratie délibérative, que la simple tentative de convaincre quelqu'un sur une question politique, en faisant pression sur son choix de quelque manière que ce soit (que ce soit par la peur, la publicité, mais même par la discussion rationnelle argumentée) me semblerait devoir être condamnée, en dehors bien sûr d'une demande explicite. On pourrait ouvrir à partir de là, toujours dans un esprit proche de celui de Rancière, une critique du militantisme et une défense de l'autodidaxie qui irait assez bien avec la défense de la « préférence ».

L'indécidabilité de la fin de la politique est d'ailleurs présente de façon significative 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. »

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])¹⁵, tandis qu'il y a des indications en faveur de la liberté dans le *Traité Politique* (5/6, comme voie vers la sécurité)¹⁶. Mais ce flottement de Spinoza sur la finalité ou valeur suprême de l'État¹⁷ est en lui-

¹⁴ Voir Chantal MOUFFE et Ernesto LACLAU, *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*, Londres / New-York : Verso, 1985, 2001, Tr. fr. par Julien Abriel : *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale*, Besançon : Les Solitaires Intempestifs, 2009, avec une préface de Etienne Balibar.

¹⁵TTP 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).

¹⁶TP 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. ».

¹⁷En TTP XX [6], Spinoza ne sépare pas la liberté de la sécurité : « Non, dis-je, la fin de la

même intéressant. Quoi qu'il en soit, contrairement à ce qu'affirment Hardt et Negri¹⁸, Spinoza n'a jamais fait de la joie (*gaudium*) « le but de la politique » – pas même, à vrai dire, celui « de la philosophie ». La république peut avoir des valeurs, et ne manque pas d'en avoir, d'ailleurs plutôt fluctuantes ; mais il semblerait que la démocratie n'en a aucune – ce qui pourrait peut-être éclairer dans une certaine mesure l'opposition parfois difficile à saisir entre « républicains » et « démocrates ».

Conclusion

J'aimerais évoquer, pour finir, l'objection ultime que l'on ne peut manquer d'élever contre les thèses que j'ai défendues dans le présent exposé : pourquoi « préférer » la démocratie, pourquoi « préférer » la loi du compte, pourquoi préférer la préférence à la justification ? La préférence pour la préférence peut-elle être justifiée sans contradiction patente ?

Pour répondre à cela, je n'aurai qu'un seul argument, mais que je crois fort. Il est impossible d'évaluer des opinions, c'est-à-dire de les hiérarchiser selon leur « valeur », mais en revanche il est toujours possible de compter des votes. Il y a donc une différence fondamentale entre le règne démocratique du compte, et toute autre façon d'envisager la politique. Le conflit sur les valeurs est absolument impossible à trancher, par définition, puisque chacun s'estime guidé par une sorte de Dieu qu'il nomme « sa conscience » lorsqu'il souhaite être respecté, et sa « préférence », lorsque ça lui est égal. Dans la mesure où ces valeurs sont par définition des sources de justification elles-mêmes injustifiables et incontestables, elles ne peuvent qu'entraîner la violence chez ceux qui s'en réclament. Le « sens de la justice » ou « de l'injustice » est ainsi toujours l'antichambre de la violence. Pour de très bonnes raisons, bien sûr : comment accepter que des gens dorment dans la rue, alors que d'autres se prélassent dans des palaces ? Il est donc « juste » de casser les portes des nantis, de les chasser, et d'installer les autres. Comment accepter que des assassins d'enfants restent en vie ? il est donc « juste » de les mettre à mort, etc., etc.

Si au contraire on accepte la loi du compte, on se place immédiatement dans la perspective d'une « obéissance » (nous retrouvons ici la cohérence

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 »).

¹⁸ Michael HARDT] et Toni NEGRI], *Commonwealth*, 2009, tr. fr. par Elsa BOYER, Paris : Gallimard « Folio », 2012, p. 535.

spinoziste) aux décisions collectives. Nous pouvons librement exprimer toutes nos préférences, si loufoques soient-elles aux yeux de certains de nos concitoyens (par exemple que deux individus du même sexe puissent se marier), par nos votes. Et si la majorité l'emporte, eh bien, nous nous y rangerons. Ce n'est ni mieux ni moins bien, c'est la majorité. Comme toute majorité, elle changera peut-être un jour. On suivra ce jour-là d'autres lois qu'aujourd'hui : ce n'est pas parce que nous jugeons qu'une chose est bonne que nous la faisons, mais parce que nous la faisons que nous la jugeons bonne...

Nous sommes ainsi reconduits à une conception formaliste de la démocratie, qui a toujours suscité des réticences que je souhaiterais évoquer à titre de dernier point de cet exposé.

Dans une émission récente consacrée à la « rhétorique du populisme »¹⁹, Pierre Rosanvallon avait émis le souhait de parvenir à une « démocratie post-électorale ». Il ne fallait pas, selon lui, s'attacher à la dimension « magique » du vote, c'est-à-dire croire que, de façon « magique », le vote pourrait concentrer la démocratie. Déclaration typique d'une sorte de grand-prêtre (un Professeur au Collège de France) : ceux qui croient aux élections croient à la « magie », ce sont des sauvages, des primitifs, des idolâtres, nous allons sagement gouverner à leur place, en leur indiquant le beau, le vrai et le bien... nous pourrons ainsi, peut-être, les convertir, les sortir de leur obscurantisme, les émanciper...

Spinoza nous aide à saisir le mépris et l'arrogance théologique de telles propositions, mais aussi leur violence latente. Car si nous sortons du règne de la quantité, c'est-à-dire des comptes démocratiques sanctionnés / sélectionnés par le vote, que restera-t-il pour faire triompher les préférences, sinon la violence ? Spinoza nous aide donc à ne pas nous laisser séduire par l'opposition entre une dimension seulement « formelle » de la politique, et une dimension soi-disant « réelle ». Du point de vue du *more geometrico*, le formel est l'essentiel, la réalité-même, et cela n'a aucun sens d'opposer une « démocratie formelle » à une « démocratie réelle », car la réalité de la démocratie apparaît justement comme son formalisme strict, dans la sélection par le vote de préférences d'abord toutes également légitimes.

¹⁹ *L'Atelier du Pouvoir*, sur France-Culture, 21 janvier 2017.

Index des noms

Abriel, Julien, 21
Agrippine, 14
Antigone, 10
Balibar, Etienne, 21
Beyssade, Jean-Marie, 2, 3
Blyenbergh, 14
Bove, Laurent, 16
Bras, Gérard, 16
Bruaire, Claude, 2
Darwin, Charles, 3, 4, 6
De Gaulle, Charles, 10
Gandhi, 10
Hardt, Michael, 22
Jeanne d'Arc, 10
Jésus Christ, 12, 16
L'Abbé Pierre, 10
Laclau, Ernesto, 21
Mandela, Nelson, 10
Matheron, Alexandre, 1, 15, 20
Méchoulan, Eric, 16
Moreau, Pierre-François, 1
Mouffe, Chantal, 20, 21
Negri, Antonio, 22
Néron, 14
Parks, Rosa, 10
Pascal, Blaise, 16
Popper, Karl, 3, 4, 6
Proietti, Omero, 1
Proust, Jeanne, 2
Ramond, Charles, 2
Rancière, Jacques, 20, 21
Rawls, John, 19
Séguy-Duclot, Alain, 2
Tosel, André, 2