“ Préférence et justification – Pour une séparation (spinoziste ?) de la politique et de la morale ”

Charles Ramond

▶ **To cite this version:**

Charles Ramond. “ Préférence et justification – Pour une séparation (spinoziste ?) de la politique et de la morale ”. Nuit de la Philosophie, UNESCO, Meriam Korichi, Nov 2018, Paris, France. hal-04216447

HAL Id: hal-04216447
https://hal.science/hal-04216447

Submitted on 24 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.

[UNESCO, Nuit de la philosophie, 16 novembre 2018, 5h30, salle 2 (20 mn). Programme ici.]

« Préférence et justification. Pour une séparation – spinoziste ? – de la politique et de la morale »

Par Charles RAMOND

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 incompétents, 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 l'ex « 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. 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 ».

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 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.

Dans cette position de résistance et d'insoumission, aurions-nous Spinoza pour allié ? Le *Traité Théologico-Politique* s'achève et se parachève 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. 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 séditieuse. 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.

Spinoza ne peut donc en aucune façon 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. Les « séditieux » essaient de rendre les Magistrats odieux « à la foule ». La foule, poussée par des prêtres à tuer ou à lyncher pour des croyances, veut le supplice de l'homme raisonnable. Pour Spinoza, l'homme droit, l'homme juste, 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 Souverain de la République. Émanciper par l'obéissance est évidemment paradoxal. Mais Spinoza nous aide 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 y aurait là chez Spinoza, me semble-t-il, quelque chose de l'attitude pascalienne. 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.

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 démocratie. 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. Spinoza déclare en effet explicitement (*TP* 2/23) 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 », déclaration qui pourrait être le slogan d'une théorie de la « préférence » démocratique.

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 quantitativiste, 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, ou aux valeurs, de l'action politique a quelque chose de très frappant. 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 : « 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. La « politique » ne peut en effet être définie que négativement, 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 et formelle) de la politique. 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.

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.

Si au contraire on accepte la loi du compte, on se place immédiatement dans la perspective d'une « obéissance » (nous retrouvons ici la cohérence spinoziste) aux décisions collectives. Nous pouvons librement exprimer toutes nos préférences, si loufoques soient-elles aux yeux de certains de nos concitoyens, par nos votes. Si la majorité l'emporte, 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. 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.

_____

Résumé : 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 ». 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 développer 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, nous exprimons une « préférence », justifiée ou non. Et la souveraineté comme la loi proviennent de ces préférences. J'essaierai de montrer que la philosophie de Spinoza peut offrir une ressource philosophique pour une réhabilitation de la « préférence » par rapport à la « justification », et pour nous aider à faire ainsi un progrès dans la séparation (non encore achevée) de la politique et de la morale comme jadis de la théologie et de la politique, puis des Églises et de l'État. CR.

L'auteur : Charles RAMOND (page professionnelle ici) est Professeur des Universités au Département de philosophie de l'Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, où il anime le Séminaire *Spinoza à Paris 8*. Dernières publications : *Spinoza Contemporain –Philosophie, Éthique, Politique*, Préface de Alain Séguy-Duclot, Paris : L'Harmattan (« La philosophie en commun »), 2016, 491 p ; *Dictionnaire Derrida*, Paris : Ellipses, 2016, 254 p. ; *Sentiment d'Injustice et Chanson Populaire* (avec Jeanne Proust), Sampzon : éditions Delatour France, 2017, 253 p. ; *Derrida –Une philosophie de l'écriture*, Paris : Ellipses (Collection « Aimer les philosophes »), 2018, 220 p.