

Spinoza et l'argent

La politique comme économie des passions

Voici des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. (Sartre J.-P., 1949b, p. 229)

Comme nous le rappelle Marcel Hénaff¹, depuis son surgissement grec, la philosophie a entretenu des relations complexes avec l'argent. De la confrontation entre Socrate et les Sophistes sur la marchandisation de la vérité jusqu'au retour quasiment moral² du don dans la pensée contemporaine, la philosophie a souvent affirmé que les relations humaines ne pouvaient être que parasitées par l'argent. Contre la pureté virginale de la gratuité, de la générosité et du don, toute relation tarifiée est toujours déjà perçue comme une forme de souillure et de prostitution. Cette confrontation millénaire peut, par certains côtés, se comprendre. La philosophie étant étymologiquement liée à la sagesse, nous n'imaginons pas aisément le sage consacrant l'essentiel de son temps à poursuivre les richesses. Certes, il ne faut pas minimiser les courants philosophiques et religieux qui ont fait des richesses le signe de la manifestation d'une faveur divine et les ont donc valorisées positivement³. Mais pour l'essentiel, dans l'imaginaire populaire, le sage se pose toujours contre ceux qui perdent leur vie à trop vouloir la gagner.

Spinoza n'échappe pas à ce mouvement, et les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement* reproduisent parfaitement cette confrontation millénaire. Cherchant à définir le Souverain Bien qu'il lui

¹ Hénaff M., 2002.

² Nous parlons ici de retour moral parce que Godbout, par exemple, affirme que son livre pourtant rigoureux sur le don est: «[...] un essai qui se demande s'il est possible à un adulte de prendre *Le Petit Prince* au sérieux, [...]» (Godbout J., 2000, p. 31).

³ «Chaque individu veut réussir – c'est-à-dire gagner de l'argent. Mais il ne faudrait pas y voir l'avidité ou seulement le goût du luxe. L'argent n'est aux États-Unis, me semble-t-il, que le signe nécessaire mais symbolique de la réussite. On doit réussir parce que la réussite prouve les vertus morales et l'intelligence et aussi parce qu'elle indique qu'on bénéficie de la protection divine.» (Sartre J.-P., 1949a, p. 86).

faut poursuivre dans la vie – quête comparée à celle dans laquelle se lancerait un homme atteint d'une maladie mortelle –, Spinoza note que traditionnellement, ce Bien fut pensé selon trois modalités: «[...], ce qui advient la plupart du temps dans la vie, et que les hommes, à en juger par leurs actes, estiment comme le bien suprême, se ramène à trois objets: la richesse, les honneurs et le plaisir» (Spinoza, 4-5, *TRE*, p. 65-67). Mais dans un geste extrêmement traditionnel, ces conceptions du Souverain Bien ne sont en fait rappelées que pour être immédiatement réfutées et rejetées. Plaisirs, honneurs et richesses divertissent l'esprit⁴ bien plus qu'ils ne comblent ses aspirations. Pire encore, le Souverain Bien se caractérisant par une certaine stabilité se manifestant dans l'ataraxie et dans la joie de celui qui le possède, il ne peut en aucun cas être assimilé aux richesses qui sont, par définition, soumises à des variations quantitatives, symbole de leur instabilité. Il y a donc, chez Spinoza comme dans les textes de nombreux philosophes, une condamnation traditionnelle des richesses au nom de la sagesse. Mais cette condamnation est tellement banale qu'il n'y a apparemment en elle, ni théorisation de l'argent, ni réflexion sur l'accumulation des richesses, ni même d'analyse du système social qui les produit.

Pourtant, peut-on croire que Spinoza s'en tienne à ces lieux communs? *A priori*, nous pouvons en douter pour au moins deux raisons dont chacune est suffisante seule. Tout d'abord, Spinoza vécut entouré de marchands. Par son père d'abord, qui occupa des fonctions financières dans la communauté juive: «Michael n'avait pas de fonctions au *mahamad* même si, en 1650, il fut nommé administrateur de Bikur Cholim, la société de prêtres de la communauté» (Nadler S., 2003, p. 109). Mais au-delà du cercle familial, certains des interlocuteurs parmi les plus importants de Spinoza font profession de commerce. Ainsi par exemple de Willem van Blyenbergh, ou encore de Simon de Vries et de Peter Balling. Le cercle social de Spinoza aurait donc dû l'inciter à penser l'argent de façon beaucoup plus profonde et complexe que l'opposition banale que nous pouvons établir entre sagesse et richesse à la lecture du *Traité de la réforme de l'entendement*. Deuxièmement, est-il possible qu'un philosophe ayant vécu au dix-septième siècle, en plein cœur du miracle d'Amsterdam, ait pu ne pas théoriser l'argent? Amsterdam, de toutes parts, était structurée par le marché. Non seulement le commerce et la

⁴ «Tous trois divertissent tellement l'esprit qu'il ne peut guère penser à quelque autre bien» (Spinoza, 5-6, *TRE*, p. 67).

finance y tenaient une place considérable, mais le lien social lui-même y était garanti par le commerce et selon le dépli de sa logique, dans une articulation de la rationalité et de l'utilité qui n'a pas pu raisonnablement échapper à Spinoza. Le marché assurait d'abord des relations horizontales pacifiques. Unis par un même intérêt à la paix qui favorise le commerce, les citoyens étaient poussés, quelles que soient par ailleurs leurs intentions, à se comporter de façon pacifique: «L'argent instaure donc un nouveau type de relations dans lequel la violence n'est pas profitable. Qu'importe si le marchand fait de nécessité vertu!» (Méchoulan H., 1990, p. 78). Sur le plan de l'extériorité comportementale au moins, l'adéquation entre utilité individuelle et utilité commune que réalisait le marché aurait dû frapper Spinoza. Mais il en va de même pour les relations sociales verticales, elles aussi imprégnées par la logique du marché. En fusionnant les intérêts individuels des dirigeants avec ceux de la ville, Amsterdam avait pu instaurer un mécanisme par lequel les citoyens étaient certains que les régents œuvreraient au Bien de la ville, fût-ce de façon indirecte et malgré eux⁵. Pour de multiples raisons donc, des plus anecdotiques aux plus profondes et conceptuelles, Spinoza aurait dû consacrer de nombreuses analyses à l'argent. Or, force nous est de constater qu'il n'en est rien.

Toutefois, malgré cette absence⁶, nous souhaitons montrer que l'économie (et plus particulièrement la problématique de l'argent et de son accumulation) est au cœur de la philosophie de Spinoza et qu'elle doit se lire en filigranes à partir d'un petit nombre de textes⁷ qu'il nous faut confronter aussi bien chronologiquement que conceptuellement. Elle s'y trouve non pas, comme le pense Maxime Rovère, dans l'extension du concept de commerce à toute l'ontologie et aux relations entre les choses singulières (Rovère M., 2007), mais dans l'articulation économique, au

⁵ «Les régents sont attachés à la prospérité de leur ville parce qu'ils la partagent. Le critère de richesse, si important dans la cooptation, est bien le meilleur garant contre toutes les tentations que ne résout pas le calcul. [...] Les régents sont modérés parce qu'ils craignent aussi de perdre leurs biens et leur liberté en se hasardant dans des entreprises qui ne rapportent que la misère, les blessures et la mort.» (Méchoulan H., 1990, p. 60).

⁶ Nous noterons par exemple que le *Dictionnaire Spinoza* de Charles Ramond, pourtant fort éclairant et utile pour qui s'intéresse à Spinoza, ne comporte ni l'entrée *marché*, ni *argent*, ni même *commerce*.

⁷ Notre travail, ici, n'a pas le même objectif que celui, fort stimulant, de Frédéric Lordon. Là où Lordon utilise les concepts de Spinoza afin d'éclairer l'économie, nous cherchons à pointer les thèmes économiques dans les textes de Spinoza pour en expliquer la philosophie. Il faudrait opposer l'économie spinoziste que tente de bâtir Lordon à l'économie chez Spinoza dont nous tentons de montrer l'importance.

cœur même de la politique, de la rationalité et des passions, c'est-à-dire au cœur même du projet spinoziste.

LA RAISON DU MARCHÉ

Il y a chez Spinoza, une logique anthropologique fondamentale qui lui permet de poser la nécessité de l'échange. Celle-ci, reposant sur la différence des talents, pousse les hommes, dans une logique proche de celle de la division sociale du travail, à échanger. Inégaux en talents, ils sont contraints d'échanger afin de se procurer ce qu'ils ne peuvent produire, ou ce que d'autres peuvent produire avec plus de facilité. Comme nous le voyons dans le *Traité Théologico-Politique* – ouvrage dans lequel Spinoza croit encore à la logique du contrat social –, l'utilité individuelle de l'échange est au cœur de la création du collectif :

La société est fort utile, et même tout à fait nécessaire, non seulement pour vivre à l'abri des ennemis, mais encore pour s'épargner beaucoup d'efforts. Car si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement, l'art et le temps leur feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens. *Tous, en effet, ne sont pas également aptes à tout et aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer ce dont un homme seul a grand besoin.* Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie, pour ne pas parler des arts et des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude. » (Spinoza, V, *TTP*, p. 219 [nous soulignons])

Nul homme ne pouvant vivre dans une pleine autarcie matérielle, au niveau le plus fondamental de la vie donc – celui de la survie –, la simple conservation nous impose l'échange. Cela fonde d'ailleurs le moment contractualiste de Spinoza, moment lors duquel les individus vont négocier, se parler et *in fine* chercher des accords rationnellement bénéfiques⁸. Mais l'échange n'est pas le commerce ni même le marché, et nous pouvons imaginer de nombreuses formes de l'échange qui échappent au caractère tout à fait spécifique de la logique économique : ainsi par exemple

⁸ Mais nous percevons aussi immédiatement les limites de cette position, et surtout son caractère nécessairement provisoire dans l'interprétation spinoziste, puisque Spinoza abandonne finalement le modèle du contrat social dans le *Traité Politique*. Cf. Matheron A., 1990.

de façon paradigmatique du système du don analysé par Mauss. Il ne suffit donc pas de parler d'échange pour parler de marché, et le fait que nous trouvions l'échange au fondement même des collectifs dans le texte de Spinoza, ne suffit pas à en faire un penseur du marché.

Pourtant, en analysant l'articulation de l'utilité individuelle et de l'utilité collective chez Spinoza, nous pouvons montrer que l'échange tel qu'il le pense a bien la structure de la rationalité économique. Sur sa conception de l'échange, le vocabulaire de Spinoza est bien plus celui du langage commun que celui de la précision de la langue philosophique puisqu'il ne distingue pas assez l'échange tel que nous le voyons dans le système du don, et les gestes d'achat et de vente sur un marché. En effet, bien que le marché et le système du don présentent l'un et l'autre des échanges individuellement bénéfiques, ils se font face de manière symétrique, comme dans une structure en miroir, lorsqu'il s'agit de penser l'articulation de ces bénéfices. Selon la logique du marché, c'est lorsque chacun ne cherche qu'à défendre ses intérêts individuels que le système produit mécaniquement, dans l'ombre, des relations bénéfiques à tous. Le souci du collectif, quoiqu'absent des intentions des individus, émerge de façon toute mécanique, comme effet bénéfique non-désiré de la poursuite de l'utilité individuelle. Au contraire, le système du don suppose une volonté individuelle de collectif – en ce que le don ou le contre-don visent explicitement à créer de la reconnaissance sociale et donc du lien social –, et ce n'est que de façon détournée et mécanique que cette reconnaissance sociale, productrice de paix, est individuellement bénéfique. Là où le marché pose une structure intentionnellement individualiste et mécaniquement sociale, le système du don articule au contraire une intentionnalité individuelle soucieuse du collectif avec une mécanique qui fait que cette volonté de préserver le collectif est aussi bénéfique à chacun des individus, en ce que la stabilité du groupe est de fait bénéfique à chacun. Épistémologiquement, nous devons donc distinguer les deux modèles. Dans l'un des cas, l'utilité individuelle est visée et l'utilité collective n'est qu'émergente; dans l'autre, c'est l'utilité collective qui est intentionnellement visée et l'utilité individuelle qui n'est qu'un effet de système⁹. Il ne suffit donc pas de pointer la nécessité de l'échange afin

⁹ Pour ce, il est inexact d'opposer le marché et le système du don selon les catégories de l'utilitarisme et de l'anti-utilitarisme, puisque nous retrouvons, dans les deux systèmes, une utilité individuelle et une utilité collective. Ce qui les différencie est l'articulation des deux utilités bien plus que la présence de l'utilité.

de révéler la structure du marché dans les textes de Spinoza puisqu'il y a deux modalités radicalement différentes de l'échange (Ansper M., 2002).

Or, dans la philosophie de Spinoza, l'utilité occupe une place tout à fait centrale puisqu'elle y définit le bien lui-même: «Par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile» (Spinoza, IV, déf, 1, *Éth.*, p. 359). Au-delà de ce niveau individuel, elle joue aussi un rôle considérable au niveau collectif. À tel point que si chaque individu poursuivait son utilité individuelle réelle, comme y a bien insisté Matheron (Matheron A., 1969), la politique elle-même deviendrait inutile et les relations sociales s'auto-organiseraient dans une douce anarchie des sages: «Si la nature humaine était ainsi faite que les hommes désirassent le plus ce qui leur est utile, il ne serait besoin d'aucun art pour que règnent concorde et loyauté.» (Spinoza, VI, 3, *TP*, p. 141). Il y a donc une quasi adéquation rationnelle entre utilité individuelle réelle et utilité collective. Si chacun poursuit son utilité individuelle réelle, nous maximisons l'utilité collective. Mais il nous faut déterminer selon quelle logique se fait cette articulation afin de voir dans quelle épistémologie nous amène Spinoza? L'articulation de l'utilité individuelle et de l'utilité collective se fait-elle selon la modalité du marché ou bien selon celle que nous avons vue jouer dans le système du don?

La différence fondamentale entre les individus n'est pas celle qui oppose d'un côté ceux qui cherchent leur intérêt individuel et de l'autre ceux qui ne le recherchent point. Tous les individus, quels qu'ils soient et quel que soit l'état dans lequel ils se trouvent, poursuivent leur intérêt individuel: «L'homme, en effet, dans l'état de nature comme dans la société civile, agit selon les lois de sa nature et veille à son intérêt» (Spinoza, III, 3, *TP*, p. 115). La fracture se loge donc entre ceux qui poursuivent leur intérêt individuel réel et ceux qui poursuivent ce qu'ils pensent être leur intérêt. Il y a ainsi au niveau ontologique fondamental du *conatus* une quête généralisée des intérêts individuels et de l'utile. Or, que nous poursuivions nos intérêts individuels réels ou pas, tient au fait que tous les hommes ne vivent pas sous la conduite de la raison. À cause des passions, les intérêts des hommes peuvent entrer en contradiction: «Les hommes peuvent discorder en nature en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, et, en cela aussi, un seul et même homme est changeant et inconsistant» (Spinoza, IV, 33, *Éth.*, p. 405). Mais si les hommes étaient pleinement rationnels, chacun servant ses intérêts réels servirait par là même ceux de tous: «C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite

de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature» (Spinoza, IV, 35, *Éth.*, p. 407). Nous sommes donc bien dans la structure du marché; l'intérêt poursuivi au niveau individuel – encore qu'il puisse ne pas être un intérêt réel – est toujours l'intérêt individuel. L'intérêt collectif, lui, n'est réalisé que par une mécanique qui échappe aux hommes ou en tous cas qui échappe à leur désir. Nul ne se soucie des autres¹⁰ et pourtant les conséquences des actions de chacun servent le collectif. Le *conatus* collectif est donc, comme sur le marché, un effet de système dû à la rencontre des *conatus* individuels qui le composent.

Donnons un exemple éthique de cette mécanique et notons combien elle est proche de la logique du marché. Nous donnons ici un exemple éthique afin de montrer combien cette logique frappe la totalité du système de Spinoza. Pourquoi luttons-nous contre la tristesse des autres? Est-ce par générosité ou par bienveillance? Ni l'un ni l'autre. La lutte contre la tristesse des hommes est un pur effet de système. En réalité, nous ne cherchons jamais à limiter la tristesse des autres, sinon la nôtre. Mais de par la contagion des affects, qui veut limiter sa tristesse est rationnellement contraint de lutter contre celle des hommes qui l'entourent, exactement de la même façon qu'un marchand doit veiller à la prospérité et au bien-être financier de ses clients et de ses fournisseurs afin de défendre ses propres intérêts:

Ce qui affecte de Tristesse une chose qui nous fait pitié, nous affecte nous aussi d'une Tristesse semblable; et par suite, tout ce qui supprime l'existence de cette chose, autrement dit tout ce qui détruit la chose, nous nous efforcerons de l'imaginer, c'est-à-dire, nous aspirerons à le détruire, autrement dit, nous serons déterminés à le détruire; et, par suite, une chose qui nous fait pitié, nous nous efforcerons de la délivrer de son malheur. CQFD. (Spinoza, III, 37, *Éth.*, p. 259)

Nous retrouvons bien là l'articulation entre les points de vue individuels et collectifs à l'aune de l'intérêt: nous ne libérons autrui de sa tristesse que par intérêt¹¹ individuel, uniquement parce que cela nous soulage nous-mêmes. Tout pas vers l'autre est donc paradoxalement porté par un retour sur soi de l'intérêt.

¹⁰ On notera d'ailleurs le peu de place qu'occupe l'altérité dans un livre s'intitulant pourtant l'*Éthique*.

¹¹ «[...] le mouvement de bienveillance qui nous porte à soulager la souffrance d'autrui est d'abord et avant tout un effort de réduire *notre propre tristesse*, telle qu'elle a été induite par l'émulation au spectacle du malheur d'autrui» (Lordon F., 2006, p. 153) [Lordon souligne].

Nous pourrions bien entendu noter que cette structure que nous identifions comme structure du marché n'est pas nécessairement liée à l'argent, et que nous assimilons dans cet exemple de façon abusive «intérêt individuel» et «poursuite des richesses». Pourtant, non seulement l'articulation des intérêts individuels et des intérêts collectifs reproduit exactement les niveaux intentionnels et mécaniques du marché, mais en plus, à de nombreuses reprises, Spinoza lui-même les rapproche dans un mouvement qui rappelle le lien social pacifique qui se tissait à Amsterdam dans la relation entre la paix et le commerce. L'articulation des intérêts individuels et collectifs est explicitement financière à plusieurs reprises au moins dans le *Traité Politique*: «Les émoluments des sénateurs devront être d'une nature telle que la paix leur soit plus avantageuse que la guerre; et c'est pourquoi on leur accordera la centième ou la cinquantième partie de la valeur des marchandises importées ou exportées entre l'État et d'autres régions» (Spinoza, VIII, 3, *TP*, p. 223). Il en va de même lorsqu'il faut choisir les conseillers du roi, dont les affaires privées doivent être étroitement liées à l'intérêt du collectif et au salut commun: «[...] puisque la nature humaine est ainsi faite que chacun recherche passionnément ce qui lui est utile en particulier, [...] il s'ensuit qu'on devra nécessairement choisir des conseillers dont les affaires privées et les intérêts dépendent de la paix et du salut commun» (Spinoza, VII, 4, *TP*, p. 165). Cette structure du marché est donc non seulement présente dans les textes de Spinoza, et explicitement exemplifiée par des cas dans lesquels l'argent entre en jeu, mais elle est en plus étendue à la totalité de l'articulation entre les intérêts individuels et collectifs, au-delà de la seule logique financière. De toutes parts donc, c'est la même mécanique qui se met en place dans l'articulation d'une poursuite intentionnelle des intérêts individuels et de l'émergence de l'intérêt collectif. Or, comme cette mécanique a la forme d'une structure applicable à tous les champs, et que la quête de l'utile dispose d'un fondement ontologique, le marché et sa logique hantent en réalité tout le spinozisme (au moins structurellement), depuis l'anthropologie la plus fondamentale jusqu'à la construction des régimes politiques.

L'ÉCONOMIE DES SAGES

Nous pourrions bien sûr proposer des lectures atténuantes d'une telle thèse, et il faudrait le faire pour deux raisons au moins. Tout d'abord, il y a dans l'*Éthique* un grand nombre de textes qui condamnent

fermement les passions fondamentales dont le marché se nourrit. Ainsi de façon paradigmatique de l'envie qui occupe un rôle fondamental dans la nécessaire fuite en avant de la poursuite des richesses sur le marché, et qui est pourtant condamnée par Spinoza. Comme l'a montré Adam Smith, le marché ne peut en aucun cas se limiter à combler les nécessités matérielles des individus. Le désir d'accumulation des richesses devant être infini afin de nourrir le marché d'une énergie sans cesse renouvelée, nous ne pouvons faire de celui-ci un mécanisme visant à satisfaire les seules nécessités matérielles des individus qui, bien que pouvant être grandes, n'en sont pas moins finies¹². Si chacun se limitait à consommer ce qui lui est matériellement nécessaire, l'économie de marché serait paralysée en très peu de temps par manque de consommation. Et de fait, le marché ne fonctionne pas au désir de combler des nécessités matérielles. Nous connaissons tous des individus travaillant tellement qu'ils n'ont même plus le temps de dépenser l'argent qu'ils gagnent. Pourquoi donc sont-ils pris dans cet infini de la poursuite des richesses? Nous connaissons la réponse: l'envie – le «se regarder» soi-même par le prisme du regard des autres (*in-vidia*)¹³ – est le véritable moteur qui alimente le marché. Elle seule permet paradoxalement la réactualisation constante de l'adéquation des intérêts individuels et de l'intérêt collectif. Ce point que note Smith n'est pas nouveau. Mandeville déjà pointait ce rôle moteur de l'envie dans le renouvellement infini de la puissance du marché, au-delà de la satisfaction des nécessités matérielles: «L'envie elle-même, et la vanité, étaient serviteurs de l'application industrielle; [...] ce vice bizarre et ridicule, devenait le moteur même du commerce» (Mandeville B., I, 1998, p. 33-34). Mais Smith va encore plus loin dans cette logique en ce qu'il relie explicitement l'envie comme moteur du marché, à la sympathie comme désir fondamental des individus:

[...] quels sont les avantages que nous nous proposons au moyen de ce grand dessein de la vie humaine que nous appelons l'amélioration de notre condition? *Être observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, non le bien-être ou le plaisir qui*

¹² «Quelle est la fin de l'avarice et de l'ambition, de la recherche de la richesse, du pouvoir et de la prééminence? Est-ce pour répondre aux nécessités de la nature? Le salaire du moindre travailleur peut y répondre» (Smith A., I, 3, ii, 2003, p. 91-92).

¹³ «Nous devons, ici comme dans tous les autres cas, nous regarder non pas tant du point de vue où nous pouvons naturellement nous apparaître, que du point de vue où nous apparaissions naturellement aux autres» (Smith A., II, 2, ii, 2003, p. 136).

nous intéresse. Or la vanité est toujours fondée sur la croyance que nous avons d'être objet d'attention et d'approbation. L'homme riche se glorifie de ses richesses car il sent qu'elles attirent naturellement sur lui l'attention du monde, et que le genre humain est disposé à l'accompagner dans toutes ces émotions agréables que les avantages de sa situation lui inspirent si aisément. (Smith A., I, 3, ii, 2003, p. 92-93) [Nous soulignons]

Envie et sympathie permettent donc au marché de s'autoréguler (Dupuy J.-P., 1997). Cela est particulièrement clair dans les textes de Smith lorsque celui-ci montre que le moteur de la poursuite des richesses est que nous nous regardons avec les yeux des riches parce que nous sympathisons avec eux et que nous les envions. Mais cette articulation est socialement autorégulatrice parce que la sympathie elle-même est en fait double en ce qu'elle frappe les deux acteurs. Non seulement nous recherchons la sympathie des autres, mais nous sympathisons avec le fait de sympathiser avec eux :

La Nature, quand elle a formé l'homme pour la société, l'a doté du désir originel de plaire à ses frères et de la crainte originelle de les offenser. Elle lui a appris à sentir du plaisir ou de la douleur lorsque leurs regards étaient favorables ou défavorables. Elle a fait que leur approbation lui soit, en elle-même, très flatteuse et très agréable, et leur désapprobation très mortifiante et très offensante. Mais ce désir de l'approbation et cette aversion pour la désapprobation n'auraient pas, à eux seuls, rendu l'homme apte à cette société pour laquelle il a été fait. Aussi la Nature ne l'a-t-il pas seulement doté du désir d'être approuvé, mais aussi du désir d'être ce qui doit être approuvé, du désir d'être ce que lui-même approuve chez les autres hommes. (Smith A., III, 2, 2003, p. 179)

Ce principe, qu'avec Jean-Pierre Dupuy nous pouvons nommer principe de sympathie réciproque¹⁴, permet d'articuler la sympathie et l'envie sur le marché. Le fait de se voir au travers du regard des autres (l'envie, donc) explique la régulation du marché en ce que lorsque nous regardons les riches, nous sympathisons avec eux, mais qu'en même temps, le regard envieux que nous portons sur eux les conforte dans leur désir d'être riche et dans notre désir d'être comme eux. Ils ont raison de poursuivre les richesses puisque notre regard leur confirme que leur position sociale est enviée et donc enviable. La croisée des regards est ainsi créatrice de normes communes émergentes : «Chacun en tire donc

¹⁴ «[...]», Smith introduit un axiome supplémentaire dans son système, dont le poids se révèle déterminant : ce qu'il appelle le "plaisir de la sympathie réciproque" : l'accord des sentiments est agréable, tant pour le spectateur que pour l'acteur» (Dupuy J.-P., 1992, p. 153).

un avantage, le premier de se voir confirmer qu'il détient une position désirable, les autres de prendre part à un bonheur qui les dépasse» (Dupuy J.-P., 1992, p. 161).

Or, il est surprenant de voir qu'avant que Smith ne le théorise, nous retrouvons ce «principe de sympathie» à l'identique dans les textes de Spinoza. Il suffit de relire *Éthique*, III, 29 pour voir combien ce plaisir d'être approuvé – élevé au rang suprême de joie – y est présent: «Nous nous efforçons également de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent avec Joie, et au contraire nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion» (Spinoza, III, 29, *Éth.*, p. 261). Mais Spinoza va encore plus loin et pousse le raisonnement jusqu'au bout, affirmant en plus le redoublement de cette sympathie, encore une fois bien avant Smith. L'approbation première est elle-même agréable dans un effet de *feedback* positif: «Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de Joie, il sera affecté d'une Joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause; autrement dit, il se contempera lui-même avec Joie» (Spinoza, III, 30, *Éth.*, p. 263). Lorsque le regard envieux que nous portons sur les riches les remplit de joie, leur joie nous fait sympathiser avec eux parce que nous nous percevons comme cause de l'augmentation de leur puissance. Retrouvant dans ses textes la logique de la double sympathie – ou de la sympathie réciproque – qui fait que sympathiser avec les autres est sympathique et nous remplit de joie, nous serions en droit d'attendre chez Spinoza, le dépli de toute la logique des passions qui animeront le marché smithien¹⁵.

Pourtant, quelques pages à peine après avoir posé le principe de la sympathie réciproque, Spinoza se livre tout à coup à une condamnation féroce de l'envie: «L'Envie est la Haine même, autrement dit une Tristesse, c'est-à-dire une affection par laquelle la puissance d'agir autrement dit l'effort de l'Homme se trouve réprimé» (Spinoza, III, 55, Cor., Dém, *Éth.*, p. 307). Pire encore, alors que l'envie est une passion autorégulatrice sur le marché chez Smith, elle est source de violence et au fondement de ce qui empêche les intérêts individuels de s'accorder les uns aux autres chez Spinoza. Là où la sympathie engendre un mouvement de mimétisme positif dans les affects, mimétisme qui tend à produire et à homogénéiser les normes sociales, l'envie, poussant les hommes vers le

¹⁵ On a d'ailleurs parfois rapproché la sympathie spinoziste de toute la pensée anglaise qui donne une place tellement prépondérante au concept de *sympathy* (Bijlsma R., 2014).

mimétisme négatif du désir d'appropriation, est au contraire une des sources de la violence sociale: «Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas» (Spinoza, III, 32, *Éth.*, p. 267). Il y a donc un problème fondamental dans le fait de faire de Spinoza un penseur du marché en ce que la condamnation de l'envie dévalorise radicalement la poursuite infinie des richesses telle que la pense, et telle qu'en a besoin, l'économie de marché.

Un deuxième point nous permet de limiter la place centrale de la logique du marché dans la philosophie de Spinoza, et Rovère (Rovère M., 2007) nous permet d'en poser les bases, encore que nous nous opposions à sa thèse finale. Nous pourrions croire en effet avec Rovère que le concept de commerce, chez Spinoza, est étendu à la totalité de l'ontologie puisqu'il désigne toute relation et toute liaison entre les choses singulières. Il n'est donc pas tant utilisé selon la logique du «faire commerce» que du «avoir commerce». Toutes les choses singulières sont en relation les unes avec les autres et se nourrissent entre elles. Or, cette relation est bien pensée en termes de commerce. Il y a donc dans l'*Éthique*, au niveau ontologique le plus fondamental, la même logique de dépendance que nous avons vue comme conséquence de la division du travail dans le *Traité Théologico-Politique*: «[...] nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous; [...]» (Spinoza, IV, 18, Scolie, *Éth.*, p. 387).

Pourtant, cette extension du commerce à l'ontologie n'obéit pas à la logique du marché, et il faut paradoxalement tenir à distance, chez Spinoza, le commerce dans son acception ontologique, et le marché. Tout d'abord parce que contrairement à ce qu'affirme Rovère, le marché ne fonctionne pas selon la logique de la réciprocité. Comme l'a bien montré Anspach, l'argent, bien que circulant dans les deux sens sur le marché, ne répond pas à la logique de l'obligation sociale de la réciprocité¹⁶. Mais en plus, le commerce ontologique chez Spinoza n'implique même pas la circulation à double sens, ni même la dépendance des deux pôles de la transaction, comme le supposent le marché et les relations commerciales. En effet, lorsque Spinoza détermine ce que «avoir commerce avec»

¹⁶ «Ainsi c'est dans le marché qu'il n'y a pas d'obligation de retour, c'est dans le marché qu'il n'y a pas d'exigence de réciprocité» (Anspach M., 2002, p. 58).

signifie, non seulement il le détermine selon les catégories de la production et non pas celle de l'échange, mais il le fait en plus en reliant les deux termes par un *aut*, rompant ce faisant la nécessité de la relation double en le rejetant dans une simple possibilité: «Avoir commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres choses, *ou* produire d'autres choses» (Spinoza, 41, note, *TRE*, p. 87 [Nous soulignons])¹⁷. Convenons donc que lorsque Spinoza parle de commerce au niveau ontologique, il n'entend pas par là un échange ayant les caractéristiques des relations commerciales telles que nous les retrouvons sur le marché.

Nous aurions donc deux raisons au moins de ne pas rabattre le spinozisme sur une philosophie déterminée par la structure du marché: l'une liée à la place de l'envie dans le système spinoziste, l'autre à la logique de la circulation et à la définition du commerce qui échappent à la spécificité économique. Est-ce à dire alors qu'il y aurait chez Spinoza deux philosophies des richesses: une tentation marchande structurelle que l'on trouve dans l'articulation incessante des intérêts individuels avec l'intérêt collectif, toujours déjà contrebalancée par une condamnation des passions marchandes et par une théorie de l'échange ontologique généralisé sapant le caractère strictement marchand des rencontres?

ET L'ARGENT SAUVERA LES IGNORANTS

Afin de comprendre cette ambivalence de la pensée de l'argent chez Spinoza, il faut distinguer les contextes dans lesquels ces ambivalences apparaissent. Certes, nous trouvons dans tout un premier moment de sa pensée la condamnation la plus classique de l'argent. Dans un geste extrêmement cartésien qui ouvre le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza affirme que pendant qu'il cherche à perfectionner son entendement, et donc qu'il poursuit le Souverain Bien, il ne peut totalement se défaire des contraintes de la vie quotidienne: «[...] pendant que nous travaillons à l'atteindre [le Souverain Bien] et que nous nous appliquons à ramener l'entendement dans la voie droite, il faut vivre» (Spinoza, 17, *TRE*, p. 73). Le sage est donc contraint, malgré lui, d'entretenir des relations minimales avec l'argent afin de survivre. Mais justement, elles sont minimales, et Spinoza pose, pour le sage, une limite entre un bon usage et un mauvais usage de l'argent, frontière déterminée de façon

¹⁷ <Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut producere>.

quantitative par le tracé de la frontière des besoins: «Aussi sommes-nous contraints avant tout de poser comme bonnes certaines règles de conduite, que voici: [...] rechercher l'argent ou tout autre chose autant qu'il suffit pour entretenir la vie et la santé [...]» (Spinoza, 17, *TRE*, p. 73). Malheureusement, jamais Spinoza ne définit clairement et distinctement – c'est-à-dire quantitativement – ce seuil nécessaire à la conservation de la vie, et nous pouvons tout à fait imaginer qu'il ne le fait pas parce que cette limite quantitative est elle-même introuvable. En effet, si nous entendons par «vie» la survie elle-même, les nécessités biologiques humaines étant minimales, la condamnation frapperait l'argent à un niveau extrêmement bas. Quelques calories suffisant de fait à la survie, la moindre poursuite des richesses serait par là même condamnée. Au contraire, si nous avons une conception de la vie comme «vie bonne», nul ne peut déterminer à partir de quel niveau quantitatif il nous faudrait rejeter les richesses. Le *Traité de la réforme de l'entendement*, dans sa pensée des richesses, nous place donc face à un problème conceptuel classique. Nous pensons probablement tous qu'il y a une poursuite légitime des richesses lorsque celles-ci répondent à des besoins, mais nous sommes incapables de déterminer cette limite supérieure des besoins au-delà de laquelle la quête des richesses deviendrait illégitime. Nous pourrions imaginer trouver une réponse à cette question de la relation du sage à l'argent dans l'*Éthique*, lorsque Spinoza affirme que la vie du sage n'a rien d'austère et n'est pas une ascèse stricte ni même une négation des plaisirs¹⁸. Toutefois, tout en recommandant un usage modéré des plaisirs, jamais Spinoza ne précise ce qui marque les limites de cette modération.

Sur ce point, l'*Éthique* répète donc le mouvement du *Traité de la réforme de l'entendement*, en ce que le problème de l'argent n'y est pas tellement lié à son essence qu'à un seuil quantitatif au-delà duquel il devient obsédant, et se transforme en un objet partiel du désir: «[...] la monnaie a fourni un véritable abrégé de toutes choses, si bien que son image occupe ordinairement plus que tout l'Esprit du vulgaire, parce qu'ils ne peuvent pour ainsi dire imaginer aucune espèce de Joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause» (Spinoza, IV, Ap. 28, *Éth.*, p. 493). L'argent n'est donc pas mauvais en soi, mais il

¹⁸ «Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux et exercices du corps, des théâtres et autres choses de ce genre, dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui» (Spinoza, IV, 45, Sc., *Éth.*, p. 431).

tend, en tant qu'agent de la traduction universelle et donc aussi de la trahison universelle, à occuper tout l'espace mental. Il est le lieu-tenant de tout objet du désir parce qu'il peut tous les réaliser ou les incarner. Pouvant tout traduire, étant le vecteur de la réalisation potentielle de presque tous les désirs, il occupe la totalité de l'espace du désir. Toutefois, notons que dans cette logique, pour qui saurait contrôler son désir d'argent et ne l'utiliser qu'afin de subvenir à ses besoins, l'argent serait un moyen tout à fait raisonnable à utiliser et donc un objet tout à fait raisonnable à poursuivre. Sur ce point l'*Éthique* ne fait que reprendre la thèse du *Traité de la réforme de l'entendement*: «Mais cela n'est vice que chez ceux qui recherchent l'argent non par besoin ou à cause des nécessités, mais parce qu'ils savent les arts du gain, grâce auxquels ils s'élèvent somptueusement» (Spinoza, IV, Ap. 29, *Éth.*, p. 493).

Toutefois, dans cette condamnation des richesses excessives au nom de la sagesse, tous les textes proviennent du *Traité de la réforme de l'entendement* ou de l'*Éthique*, c'est-à-dire de textes qui s'adressent déjà à des individus ayant fait la démarche de s'intéresser au chemin de la sagesse. Tant l'*Éthique* que le *Traité de la réforme de l'entendement* s'adressent à des individus en quête de sagesse et ne sont donc pas destinés à être lus par le commun des mortels. Ils ne s'adressent donc pas à tous. Or, la politique, elle, vise à faire vivre ensemble tous les hommes, aussi bien les sages que les ignorants. Elle suppose donc une autre logique et nous pouvons trouver de fait dans les textes politiques de Spinoza une autre vision de l'argent qu'il nous faut expliquer et articuler aux premiers textes éthiques.

Lorsque nous lisons les textes politiques, et tout particulièrement le *Traité Politique*, texte dans lequel Spinoza, ayant vécu le lynchage des frères de Witt, renonce à s'adresser aux amoureux de la sagesse et souhaite bâtir un système politique qui permette à tous les hommes de vivre ensemble (tous, c'est-à-dire aussi ceux qui n'atteindront jamais la sagesse¹⁹), une deuxième thèse quant à l'argent se fait jour. Lorsqu'il s'agit de prendre en compte les ignorants, nous ne pouvons plus compter sur une régulation volontaire du niveau des richesses accumulées. Les ignorants, contrairement aux sages, ne pourront pas limiter leur avidité

¹⁹ «Et par conséquent, croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tiraillés de toutes parts dans le jeu des affaires publiques, à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire d'une fable» (Spinoza, I, 5, *TP*, p. 93).

et comme l'a affirmé l'*Éthique*, ils sombreront dans la poursuite infinie des richesses, parce que leur esprit faible sera happé totalement par ce seul désir. Comment faire alors afin que l'avidité des ignorants ne trouble pas la paix de la société? Faut-il établir des lois imposant des limites à l'enrichissement individuel? Le rôle de la politique est-il celui de la régulation des richesses, établissant des limites légales étant donné que les ignorants ne peuvent s'autoréguler? Si tel est le cas, nous aurions alors d'un côté les sages s'autolimitant dans leur quête de richesses par la raison, de l'autre les ignorants limités dans cette poursuite par la loi. Cela devrait d'ailleurs être la conclusion logique tant de l'*Éthique* que du *Traité de la réforme de l'entendement*. Puisque les ignorants ne pourront s'autolimiter, si nous voulons sauvegarder la paix, il faut que quelqu'un impose des limites à leur désir de richesses de l'extérieur.

Pourtant, dans l'avant dernier chapitre du *Traité Politique* – les dernières pages donc jamais écrites par Spinoza – non seulement celui-ci ne reprend pas ce qui serait pourtant la conclusion logique des thèses antérieures, mais il affirme en plus que faute de pouvoir rendre les riches sages, il faut non pas réguler les richesses par la loi mais au contraire favoriser les passions qui poussent les individus à accumuler les richesses de façon illimitée. Conclusion en radicale opposition avec ce que nous attendrions de la condamnation quantitative des richesses dans l'*Éthique* et le *Traité de la réforme de l'entendement*. Cette thèse surprenante du *Traité Politique* peut se résumer en une seule phrase: puisqu'on ne peut forcer les ignorants à être sages, essayons qu'ils désirent toujours être riches:

Je conclus donc, à propos des vices communs du temps de paix, [...], qu'il ne faut jamais les interdire directement; il faut le faire indirectement, c'est-à-dire en établissant les fondements de l'État de telle sorte que la plupart des hommes, s'ils ne s'appliquent sans doute pas à vivre sagement (cela est en effet impossible), soient cependant conduits par les affects les plus utiles à la République. *Et c'est pourquoi il faut s'appliquer tout particulièrement à rendre les riches sinon économes, du moins avides de richesses.* Il n'est pas douteux, en effet, que si cet affect universel et constant qu'est l'avidité pour les richesses est favorisé par l'ambition et la gloire, la plupart mettront la plus grande application à accroître honnêtement leur bien pour accéder aux honneurs et pour éviter la plus extrême indignité. (Spinoza, X, 6, *TP*, p. 263) [Nous soulignons]

Bien que nous ne puissions pas contrer le désir de richesses par la sagesse (puisque par définition les individus avides de richesses ne sont pas sages), il ne faut pas non plus essayer de le contraindre par la loi, ni même

– comme nous pourrions nous y attendre chez Spinoza – par un affect contraire. Il faut au contraire non seulement laisser libre cours à ce désir mais même le renforcer. Nous pourrions certes voir là une structure bien connue dans la tradition interprétative de la philosophie de Spinoza, structure que Matheron (Matheron A., 1971) a déjà mise au jour dans le *Traité Théologico-Politique* à propos du lien entre religion, obéissance et salut. L'idée selon laquelle il y a une différence entre les sages et les ignorants au niveau épistémologique, encore que leurs comportements puissent être identiques, a bien été mise au jour par Matheron. Les sages, chrétiens ou non, de par leur connaissance, seront sauvés. Les dernières lignes de l'*Éthique* qui promettent la béatitude sont d'ailleurs le symbole de ce lien entre connaissance et salut. Mais les ignorants, quant à eux, par la seule crainte de ne pas respecter une loi qu'ils perçoivent comme divine et transcendante, seront poussés à obéir, dans leur comportement, au *credo* minimal des Écritures et, par là, seront aussi sauvés. Certes, ils ne comprendront pas pourquoi, et même Spinoza avoue ne pas pouvoir expliquer rationnellement, à l'aide de son système, pourquoi le fait de suivre le «dogme fondamental de la théologie» est salvateur, mais c'est un fait²⁰. Bien qu'obéissant pour de mauvaises raisons, leurs actions émanant de cette obéissance les sauveront. Il y a donc un salut du sage par la connaissance et un salut des ignorants par l'obéissance comportementale aux textes sacrés; salut épistémologique pour les sages, salut comportemental pour les ignorants²¹. Dans la différence entre les chemins pour atteindre le salut, il y a donc un but commun qui est atteint par tous parce que comportementalement, sages et ignorants, pour différentes raisons, agissent de la même façon.

Nous pourrions penser qu'il en va de même dans le cas des richesses puisque celles-ci séparent aussi les sages et les ignorants. Il y a d'un côté les sages qui réguleront et limiteront eux-mêmes leur quête des richesses;

²⁰ «Mais puisque nous ne pouvons pas démontrer par la raison si le fondement de la théologie – à savoir que les hommes sont aussi sauvés par l'obéissance seule – est vrai ou faux, ne peut-on pas nous demander, à titre d'objection, pourquoi nous le croyons? [...] je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie par la lumière naturelle ou, du moins, qu'il n'y eut jamais personne pour le démontrer; une révélation a donc été tout à fait nécessaire. Néanmoins, nous pouvons user de notre jugement pour l'accepter avec une certitude au moins morale, une fois qu'il a été révélé» (Spinoza, XV, *TTP*, p. 495).

²¹ «Il est donc temps de passer au deuxième point: démontrer que Dieu n'a pas exigé des hommes, par l'intermédiaire des prophètes, d'autre connaissance de lui-même que la connaissance de la justice et de la charité, c'est-à-dire des attributs de Dieu que les hommes peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée» (Spinoza, XIII, *TTP*, p. 457-459).

de l'autre, les ignorants dont la faiblesse épistémique sera régulée par un pur comportement. Dans les deux cas, l'éthologie se donnerait comme une prothèse à l'épistémologie et donc *in fine* comme un chemin vers l'éthique. Le comportement externe pallie les faiblesses cognitives internes. Il y aurait là, dans ce rapprochement que nous opérons avec la thèse de Matheron, une certaine analogie entre le marché et la religion, analogie légitime puisqu'elle habite la pensée du marché depuis son origine (Dermange F., 2003.) jusqu'aux développements les plus contemporains (Dufour D.-R., 2007).

Pourtant, une différence fondamentale existe entre ce processus mis au jour par Matheron dans le cas du salut, et la double logique de l'argent que nous avons identifiée. Dans le cas de la religion et de la foi, les ignorants et les sages ne se différencient pas de façon comportementale. La seule différence réside dans le fait que là où les sages se comportent de la sorte en sachant pourquoi ils le font, les ignorants obéissent pour de mauvaises raisons, par crainte d'un Dieu perçu de façon anthropomorphique. Mais malgré cette différence épistémique fondamentale, ils œuvrent comportementalement tous dans la même direction. Nous comprenons donc aisément le lien social ainsi tissé puisque de fait, tout le monde agit de la même façon ou selon les mêmes normes, encore que ce soit pour des raisons différentes.

Dans le cas des deux thèses sur l'argent, le problème se complique parce que sages et ignorants sont amenés à agir non seulement de façon différente, mais en plus contraire. En effet, les sages limiteront leur quête de richesses là où les ignorants laisseront libre cours à celle-ci. Comment comprendre alors que la poursuite illimitée des richesses puisse être un régulateur social dans le cas des ignorants puisqu'elle les pousse à adopter des comportements apparemment contraires à ceux des sages? Là où le collectif est épistémologiquement fracturé mais comportementalement unifié dans la thèse de Matheron, il est épistémologiquement et comportementalement fracturé dans la double logique de la quête des richesses que nous avons mise au jour. Comment comprendre dès lors que cette double fracture puisse faire tenir ensemble des individus de façon pacifique? Comment comprendre que des individus qui non seulement sont à des niveaux de connaissance différents mais en plus agissent de façon contraire puissent tenir ensemble dans un collectif? Cela devient explicable sitôt que l'on comprend que ce qui permet de faire des richesses un régulateur social est de les faire porter par l'ambition et la gloire (Spinoza, X, 6, *TP*, p. 263). Parmi les objets de désir, il y a une spécificité de l'argent que Spinoza identifie parfaitement en le reliant à l'ambition et à la gloire. On notera sur ce point l'originalité de Spinoza puisque s'il y a bien des passions dont

nous pensons *a priori* qu'elles éloignent les hommes, les dressent les uns contre les autres et engendrent de la violence, ce sont bien l'ambition et la gloire. En effet, notre ambition (tout comme notre désir de gloire) ne peut se réaliser que *contre* les autres individus puisque précisément elles sont des désirs de distinction et de différence, des désirs de se mettre à distance du groupe, bien que cette distanciation se fasse par le haut.

C'est donc dans le jeu entre différence et *mêmeté*²² que se joue le caractère autorégulateur des richesses chez Spinoza, et c'est dans ce jeu-là qu'il faut chercher la spécificité de l'objet de désir que sont les richesses. En poursuivant les richesses de façon infinie dans un but de gloire et d'ambition, les ignorants renforcent paradoxalement le lien social et se rapprochent les uns des autres en établissant des normes sociales communes. La spécificité des richesses fait que, à la différence des autres objets, leur poursuite rapproche les hommes. C'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer. Dans les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement*, ce phénomène paradoxal apparaît de façon très claire. Bien qu'ayant rejeté les richesses, les plaisirs et les honneurs comme Souverain Bien, Spinoza consacre un paragraphe spécifique au cas des honneurs. Ceux-ci en effet, doivent être rejetés pour une raison tout à fait particulière. Au-delà de l'instabilité et du fait qu'ils divertissent l'esprit, ils tendent à produire un mimétisme que le *Traité de la réforme de l'entendement* condamne parce que ce texte se place du point de vue du sage ou tout au moins du point de vue de celui qui souhaite déjà être sage: «Enfin les honneurs sont une grande entrave [à la quête du Souverain Bien], en ce que, pour les obtenir, il faut nécessairement diriger sa vie selon le point de vue des hommes, c'est-à-dire éviter ce que la foule évite et rechercher ce que la foule recherche» (Spinoza, 5, *TRE*, p. 67). Paradoxalement, qui souhaite se différencier du groupe est condamné à imiter les autres. Poursuivre les honneurs, en effet, c'est toujours déjà chercher à se différencier des autres, à tel point que nous disons bien en français qu'une médaille est une distinction. Mais, dans un mécanisme que Spinoza comprend parfaitement, qui cherche à se différencier est contraint de se soumettre au critère de différenciation du groupe duquel il souhaite se différencier. Si nous voulons être distingués par un groupe valorisant les publications scientifiques, nous n'avons d'autre choix, afin d'être distingués, que de nous soumettre à ce critère et d'essayer de

²² Nous préférons parler ici de *mêmeté* plutôt que d'*identité* afin de ne pas introduire de problématique liée à l'identité à soi (ipséité), mais uniquement la relation de ressemblance aux autres.

publier autant que faire se peut. Au contraire, si nous souhaitons être distingués par un groupe valorisant la séduction, nous n'aurons d'autre choix, afin que ce groupe nous reconnaisse et nous distingue, que d'essayer de séduire autant de personnes que possible. Ainsi se pose la contre-productivité rationnelle de la différence, selon laquelle, qui souhaite se distinguer est contraint rationnellement d'imiter et de se soumettre au groupe, parce que c'est toujours le groupe qui dicte *in fine* le critère différenciant. L'ambition et la gloire que nous cherchons au travers des richesses livrent donc les Hommes à une désocialisation-socialisante. Souhaitant se distinguer du groupe (et donc défendre leurs intérêts individuels) ils sont contraints de se soumettre à ses normes et valeurs (renforçant ce faisant l'intérêt collectif et la cohésion). Plus encore, le désir de différenciation nous pousse au mimétisme parce que le critère de différenciation que pose un groupe est paradoxalement le désir fondamental de tous les individus le composant. Ce détour par le mimétisme nous permet de répondre à une objection. Puisque le texte dans lequel Spinoza affirme qu'il faut laisser libre cours à la poursuite des richesses se trouve dans le chapitre X du *Traité Politique*, on ne manquera pas de nous faire remarquer que Spinoza ne prend en compte, dans ce texte précis, que la seule situation des individus vivant dans un régime aristocratique. Néanmoins, puisque le mimétisme est le véritable moteur de ce processus par lequel la poursuite des richesses permet l'émergence de normes communes, cette mécanique sera d'autant plus efficace dans les régimes démocratiques parce que, comme l'a bien vu Tocqueville²³, la démocratie, de par la destruction des hiérarchies traditionnelles qu'elle implique, est le régime du mimétisme généralisé. Plus un régime politique est mimétique et plus la logique développée dans ce texte qui s'inscrit dans les réflexions de Spinoza sur l'aristocratie sera efficace. Nous pouvons donc parfaitement et légitimement l'étendre à la démocratie.

Nous pouvons alors comprendre la logique spinoziste et sa pensée de l'argent, et montrer pourquoi le désir de richesses peut unir les Hommes. Bien que nous voyions une rupture épistémologique et comportementale

²³ «Quand toutes les prérogatives de naissance et de fortune sont détruites, que toutes les professions sont ouvertes à tous, et qu'on peut parvenir de soi-même au sommet de chacune d'elles, une carrière immense et aisée semble s'ouvrir devant l'ambition des hommes, et ils se figurent volontiers qu'ils sont appelés à de grandes destinées. Mais c'est là une vue erronée que l'expérience corrige tous les jours. Cette même égalité qui permet à chaque citoyen de concevoir de vastes espérances rend tous les citoyens individuellement faibles. Elle limite de tous côtés leurs forces, en même temps qu'elle permet à leurs désirs de s'étendre.» (Tocqueville A., II, 2, 13, *DDA*, p. 522).

entre les sages et les ignorants, lorsque nous laissons les ignorants se lancer dans une quête infinie de richesses, nous pouvons paradoxalement créer des normes communes. Comme les richesses sont une position et une possession différenciantes, leur quête est elle aussi soumise à la contre-productivité rationnelle de la différence, et elle produit un rapprochement entre les Hommes. Il faut laisser libre cours à l'avidité de ceux qui ne peuvent autoréguler leur désir de richesses parce que comportementalement, cela les contraint à se laisser guider par les normes et les valeurs de tous, auto-réalisant l'adéquation entre intérêts individuels et intérêt collectif. Comme la différence n'est pas ce qui est en marge des désirs du groupe, mais le désir du groupe lui-même, la quête des richesses est socialement normative et elle simule éthologiquement ce que serait une situation dans laquelle les intérêts individuels et l'intérêt collectif seraient articulés rationnellement par la sagesse de tous. Ainsi, la politique des passions, hantée par le modèle économique et la logique de l'argent, est le double éthologique de l'éthique rationnelle, garante du fait que le lien social sera renforcé tant par les sages que par les ignorants, parce que les richesses sont une marque de distinction.

CONCLUSION

Nous pouvons alors penser l'ambivalence de la pensée de l'argent chez Spinoza et lui donner un sens. D'un côté, la quête infinie des richesses est condamnée par les sages qui se garderont bien d'en faire l'objet partiel de leur désir. De l'autre, le politique laissera que les ignorants développent librement leur désir de richesses parce que ce désir les contraindra à faire émerger des normes sociales stables au cœur même de leur désir de différence. Certes, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique* – livres dirigés aux sages ou aux aspirants à la sagesse –, il y a bien une prise de distance du sage eu égard aux ignorants: «L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il peut à décliner leurs bienfaits» (Spinoza, IV, 70, *Éth.*, p. 449). Mais le tournant éthologique²⁴ que prend la pensée de Spinoza en politique dès

²⁴ Ce tournant éthologique a été pensé par de nombreux commentateurs de Spinoza encore qu'ils en donnent des lectures différentes. Ainsi par exemple, Matheron fait de ce tournant le stade intermédiaire de la pensée politique de Spinoza là où Charles Ramond en fait son stade ultime et indépassable. (Cf. Matheron A., 1969 et Ramond C., 2005).

qu'il s'agit des ignorants et plus généralement du collectif, nous permet de comprendre pourquoi le politique devra laisser libre cours au désir de richesses et même le promouvoir. Cela ne se peut comprendre qu'à condition de voir que tout désir de différence est paradoxalement source de mimétisme parce que le critère différenciant du groupe est toujours le désir commun, le désir de tous.

Or, c'est bien l'argent qui est le différenciant par excellence, parce qu'il vaut pour toutes les différences imaginables. Il est potentiellement la réalisation de toutes les différences. Il tient lieu de tout et traduit tout. Là où la possession de certains objets nous distingue eu égard à certains groupes, nous permettant d'appartenir à ceux-ci, l'argent, en ce qu'il est la potentialité de la possession de n'importe quel objet, a la faculté de nous distinguer dans n'importe quel groupe, parce que sa puissance différenciante tient à sa non-substance, à sa non-détermination. Comme le note Michel Serres (Serres M., 1980), l'argent est la carte qui vaut pour toutes les autres. Celui qui le possède a entre ses mains l'outil universel de la différence et de la distinction. Pour ce, de par le jeu de la contre-productivité rationnelle de la différence, il est paradoxalement contraint de se soumettre à la loi de tous. L'argent est ainsi, chez Spinoza, le vecteur de la garantie du renforcement du lien social par les ignorants, parce qu'il est le joker de la différence et de la distinction.

Pontificia Universidad
Católica del Ecuador
Escuela de filosofía
Avenida 12 de octubre 1074 y Roca
Quito (Équateur)
svinolo@puce.edu.ec

Stéphane VINOLO

BIBLIOGRAPHIE

- ANSPACH, Mark R. (2002). *À charge de revanche, Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Éd. du Seuil.
- BIJLSMA, Rudmer (2014). «Sympahty and affectuum imitatio: Spinoza and Hume as social and political psychologists», *South African Journal of Philosophy*, n. 33-1 (2014), p. 1-18.
- DERMANGE, François (2003). *Le Dieu du Marché: Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides.
- DUFOUR, Dany-Robert (2007). *Le Divin Marché*, Paris, Denoël.

- DUPUY Jean-Pierre (1992). *De l'émancipation de l'économie, Introduction aux sciences sociales, Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses.
- (1997). Adam Smith et la sympathie envieuse, *Libéralisme et Justice sociale*, Paris, Hachette.
- GODBOUT, Jacques T. (2000). *L'esprit du don*, Paris, La Découverte.
- HÉNAFF, Marcel (2002). *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil.
- LORDON, Frédéric (2006). *L'intérêt souverain: Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.
- (2013). *La société des affects: Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éd. du Seuil.
- MANDEVILLE, Bernard (1998). *La fable des abeilles*. Trad. par Lucien et Paulette CARRIVE, Paris, J. Vrin.
- MATHERON, Alexandre (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éd. de Minuit.
- (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne.
- (1990). «Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique*», *Spinoza, Issues and Directions (The Proceeding of the Chicago Spinoza Conference)*. Éd. par Edwin CURLEY et Pierre-François MOREAU, Leyde, Brill, p. 258-270.
- MÉCHOULAN, Henry (1990). *Amsterdam au temps de Spinoza, Argent et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- NADLER, Steven (2003). *Spinoza*, Paris, Bayard.
- RAMOND, Charles (2005). *La loi du nombre (ou la démocratie comme «régime absolu»)*, SPINOZA, *Traité Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 7-43.
- (2007). *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses.
- ROVÈRE, Maxime (2007). «Avoir commerce: Spinoza et les modes de l'échange», *Astérian*, n. 5, (2007), p. 219-238.
- SARTRE, Jean-Paul (1949a). «Individualisme et conformisme aux États-Unis», *Situations III, Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard.
- (1949b). «Orphée Noir», *Situations III, Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard.
- SERRES, Michel (1980). *Le parasite*, Paris, Grasset.
- SMITH, Adam (2003). *Théorie des sentiments moraux*. Trad. par Michaël BIZIOU, Claude GAUTIER et Jean-François PRADEAU, Paris, Presses Universitaires de France.
- SPINOZA (1999). *Traité Théologico-Politique, Œuvres III*. Trad. par Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, Presses Universitaires de France. Noté *TTP*.
- (2005). *Traité Politique, Œuvres V*. Trad. par Charles RAMOND, Paris, Presses Universitaires de France. Noté *TP*.
- (2009). *Traité de la réforme de l'entendement, Œuvres I*. Trad. par Michelle BEYSSADE, Paris, Presses Universitaires de France. Noté *TRE*.
- (2010). *Éthique*. Trad. par Bernard PAUTRAT, Paris, Seuil. Noté *Éth*.

- TOCQUEVILLE, Alexis de (1986). *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont. Noté DDA.
- VINOLO, Stéphane (2010). «Critique de la raison mimétique – René Girard lecteur de Jean-Paul Sartre», *René Girard: La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*. Éd. par Charles RAMOND, Paris, Presses Universitaires de France, p. 59-104.

RÉSUMÉ – Il y a dans la philosophie de Spinoza deux attitudes radicalement différentes eu égard à l'argent: une condamnation radicale au nom de la sagesse dans ses premiers textes, un éloge surprenant de son accumulation infinie dans la *Traité Politique*. Ces deux positions peuvent néanmoins se réconcilier en distinguant d'un côté l'éthique des sages, de l'autre l'éthologie des ignorants. Si Spinoza fait l'éloge de la quête infinie des richesses, ce n'est que parce que les ignorants, ne pouvant autoréguler rationnellement ce désir partiel, ne pourront vivre en paix selon des normes et des valeurs communes qu'à la seule condition que se mette en place un mimétisme rationnel, qui, au moment même où ils cherchent à se distinguer les uns des autres, pousse les individus vers des normes communes. Or, ce sont paradoxalement les richesses qui sont l'opérateur d'un tel phénomène. L'argent, en tant que traducteur potentiel de tous les désirs est aussi l'agent universel de la différenciation et de la distinction. Là où la rationalité permettra aux sages de vivre dans des collectifs pacifiés, la poursuite des richesses jouera ce rôle pour ce qu'il en est des ignorants.

ABSTRACT – There is a disturbing ambivalence in regard to the pursuit of wealth and riches in Spinoza's philosophy. On the one hand, all the texts related to knowledge and wisdom show a very clear intention to limit their quest. Even though the life of free men, guided by reason, will not be an austere existence, wise men will be able to self-regulate their desire for riches so that their minds are not obsessed by one single object of desire. On the other hand, political texts show a completely different view of wealth. As we can see in the *Political Treatise*, because ignorant people are not able to self-regulate their desires, the State must promote unlimited pursuit of money so that it can unite human beings by creating social norms. We try here to explain this ambivalence by interpreting Spinoza's politics in the light of economics and the logic of the market. Only the market can help us explain why, although wise men will be united by reason, ignorant people will be united by their unlimited desire for wealth and glory.