Dans ce texte de 1978, inédit en français, le grand théoricien marxiste Ernest Mandel souligne le caractère révolutionnaire, en son temps, de la philosophie de Spinoza.

***

Baruch Spinoza, héraut de la liberté de religion et de croyance[1], fervent défenseur de la liberté d'opinion, d'expression, de l'imprimerie et de l'éducation[2], défenseur résolu de la liberté d'établissement et de commerce, ainsi que partisan de l'armement général du peuple : sans aucun doute, Spinoza fut dans pratiquement tous les domaines de la vie sociale le précurseur du libéralisme moderne. On a même dit de lui qu'il était le premier penseur politique moderne à se dire démocrate[3], à exprimer ouvertement sa préférence pour la forme démocratique de l'État.

Ses œuvres politiques, le *Tractatus Theologico-Politicus* et le *Tractatus Politicus*, semblent pourtant marquées par une profonde contradiction. De nombreux auteurs considèrent ces ouvrages comme un compromis entre, d'une part, la proclamation de la souveraineté suprême, presque illimitée, d'un État absolu, semblable à celui du *Léviathan* de Hobbes, et, d'autre part, l'accent mis sur les droits individuels tels qu'ils seront développés plus tard par les penseurs français révolutionnaires de la seconde moitié du XVIIIe siècle, comme Jean-Jacques Rousseau[4]. Ces auteurs soulignent le devoir d'obéissance à toute autorité étatique prôné par Spinoza. Certains vont jusqu'à le qualifier d'adversaire déclaré de la pensée subversive, voire de penseur et d'homme politique anti-révolutionnaire[5].

Il ne fait aucun doute que l'on peut trouver dans les écrits de Spinoza des passages qui permettent les deux interprétations[6]. Mais y a-t-il une réelle contradiction entre ces deux séries de vues et d'opinions ? Spinoza est-il en un certain sens un penseur schizophrène ? Compte tenu de la stricte logique de pensée qui caractérise toutes ses œuvres, cette thèse est peu crédible. Il est difficile d'imaginer que Spinoza lui-même n'aurait pas vu ces contradictions. Il faut donc tenter d'expliquer ces contradictions et se demander s'il n'y a pas une cohérence sous-jacente plus profonde. En d'autres termes : s'agit-il de contradictions réelles ou apparentes ? Spinoza est-il ou non un défenseur cohérent de la liberté bourgeoise, de la liberté du citoyen et de l'individu bourgeois ?

Je connais deux tentatives jusqu'à présent pour démêler le nœud compliqué de la relation apparemment contradictoire de Spinoza avec la liberté bourgeoise.

La première interprétation est d'ordre psychologique. Elle est basée sur la transposition de certaines de ses idées philosophiques dans le domaine de la théorie politique. Puisque, selon *l'Éthique* de Spinoza, la liberté réside dans la compréhension rationnelle et le contrôle croissant que l'individu peut acquérir sur les passions égoïstes qui conduisent ses actions élémentaires, la liberté est une fonction de la rationalité individuelle, de l'effort individuel et de l'intelligence personnelle. Cela signifie que la liberté est un don réservé à une élite intellectuelle[7]. Les larges masses, soumises à des passions primitives, ne pouvaient donc par définition pas être libres[8]. Conformément à sa philosophie essentiellement pessimiste, voire misanthrope, Spinoza n'aurait pas pu défendre de manière cohérente la conception optimiste et bourgeoise de la liberté. Certains auteurs en concluent que Spinoza n'était pas du tout un penseur libéral[9].

Contre cette interprétation des convictions philosophiques et politiques de Spinoza, on peut opposer de nombreuses déclarations du grand penseur lui-même qui ne laissent pas le moindre doute sur l'orientation générale de ses convictions politiques. Spinoza affirme sans équivoque que le véritable objectif de l'État doit être la liberté pour tous. Un État tout-

puissant ne repose que sur la peur et celui qui est gouverné par la peur ne peut être gouverné par la raison[10]. Le meilleur État doit donc reposer sur une masse libre[11]. Dépeindre Spinoza, qui a exprimé des opinions aussi révolutionnaires plus d'un siècle avant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, comme un « élitiste » qui méprisait la démocratie ne fait qu'accroître la contradiction au lieu de la résoudre. Loin d'avoir suivi les traces de Hobbes en tant adorateur de l'autorité absolue de l'État, Spinoza fait un pas de géant vers la proclamation des droits des citoyens contre l'État[12].

La deuxième interprétation pourrait être qualifiée d'historicisante. Dans le *Tractatus Theologico-Politicus*, la conception de Spinoza concernant l'État est censée s'éloigner de Hobbes, qui était, avec Machiavel, sans aucun doute le point de départ de la philosophie politique de Spinoza, mais un point de départ qu'il a constamment essayé de dépasser[13]. Ses idées étaient encore en cours d'élaboration et d'achèvement, et évoluaient vers la démocratie politique. Puis survient le choc traumatique du meurtre de son ami, l'homme d'État républicain Johan de Witt[14], par une foule sauvage. À la suite de ce choc, Spinoza a modifié une partie de sa pensée. Il est maintenant d'avis que le peuple n'est pas mûr pour jouir des droits politiques. D'où le ton « neutre », voire sceptique, du *Tractatus Politicus*, qui était censé être résolument moins démocratique, voire même moins libéral que le *Tractatus Theologico-Politicus*. Il s'agit d'un retour vers une sorte de réalisme machiavélien[15]. En effet, la question n'est plus « quel est le meilleur régime politique ? ». Elle est devenue : « Comment un régime politique, monarchie, oligarchie aristocratique ou démocratie, peut-il fonctionner de manière stable et survivre ? »[16].

C'est l'interprétation partiellement avancée dans l'impressionnant ouvrage du professeur Lewis Samuel Feuer[17], à notre avis, de loin la meilleure approche de la pensée politique de Spinoza à ce jour. Mais de sérieuses objections peuvent être soulevées contre cette interprétation. Une critique textuelle approfondie ne permet pas de considérer le *Tractatus Politicus* comme un pas en arrière dans la défense des libertés civiles par rapport au *Tractatus Theologico-Politicus*. Les deux ouvrages ont clairement des fonctions politiques différentes. Le *Tractatus Theologico-Politicus* est un ouvrage pragmatique, destiné à atteindre un but concret : défendre le parti *Staatsgezinde* du cercle autour de Johan de Witt contre les forces calvinistes. Le *Tractatus Politicus*, en revanche, a une portée théorique plus générale, bien que le motif de trouver une explication à la défaite du parti républicain *Staatsgezinde* en 1672[18] ait sans doute aussi joué un rôle dans sa rédaction.

Néanmoins, il ne faut pas considérer le *Tractatus Politicus* comme moins libéral ou moins démocratique que le *Tractatus Theologico-Politicus*. Dans le *Tractatus Theologico-Politicus*, nous trouvons des passages qui expriment un scepticisme à l'égard de la capacité politique des larges masses de façon encore plus nette que ce que nous trouvons dans le *Tractatus Politicus*[19]. Comme nous tenterons de le prouver, le *Tractatus Politicus* contient un élément révolutionnaire-démocratique qui constitue un pas en avant extraordinairement important par rapport au *Tractatus Theologico-Politicus.*

Contre ces deux interprétations, nous voulons maintenant présenter la nôtre. Elle peut être résumée comme suit : Spinoza était un défenseur cohérent et révolutionnaire de la liberté bourgeoise. Les contradictions apparentes entre le principe de liberté et certaines de ses idées politiques reflètent les limites inévitables qui sont objectivement inhérentes au concept bourgeois de liberté en général, surtout aux XVIIe et XVIIIe siècles.

Afin de soutenir cette interprétation, nous avancerons plusieurs séries d'arguments.

En premier lieu, la critique textuelle doit tenir compte des circonstances politiques

concrètes dans lesquelles les œuvres politiques de Spinoza ont été publiées. Il est vrai que vers 1670, la République néerlandaise était certainement l'État le plus libre d'Europe. Néanmoins, la liberté d'expression publique et de la presse était soumise à une pression calviniste constante et était beaucoup plus limitée que dans de nombreux pays occidentaux au XVIIIe siècle, sans parler du XXe. Il ne faut pas oublier que le *Tractatus Theologico-Politicus* a dû être publié anonymement. Nous devons en conclure que plusieurs passages des deux traités ont été rédigés pour des raisons de sécurité, pour ainsi dire « avec la langue de bois ». Cela était nécessaire pour protéger l'auteur, ses amis politiques et ses éditeurs de toute poursuite judiciaire. Au lieu de les interpréter littéralement comme l'opinion de Spinoza, nous devrions traiter ces passages comme des formulations ironiques.

Madeleine Francès en donne un bon exemple au chapitre III, paragraphe 9, et au chapitre IV, paragraphe 6, du *Tractatus Politicus*, où le pouvoir absolument illimité de l'État est apparemment défendu par un recours sophistiqué au droit naturel : tout ce que l'État peut faire est dans son droit[20]. Ces lignes sont ensuite immédiatement suivies d'un passage qui a été interprété par différentes personnes, dont Emilia Giancotti-Boscherini, comme un droit à l'insurrection, un droit à la révolution :

> « En troisième ou dernier lieu, on en vient à considérer que ces choses ne sont pas tellement du droit de la République, qui provoquent l'indignation de la majorité. Car il est certain que, sous l'impulsion de la nature, les hommes conspirent ensemble, soit par une crainte commune, soit par le désir de venger quelque mal commun ; et comme le droit de la République est déterminé par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance ou le droit de la République sont tellement diminués, qu'ils donnent l'occasion à beaucoup de conspirer ensemble »
>
> *Tractatus Politicus, op. cit. p. 305. Voir aussi p. 312.*

Ceci est exprimé encore plus clairement plus loin. Songeons que la proclamation du droit à l'insurrection contre un gouvernement auquel s'oppose la majorité de la population et qui n'offre pas de moyen légal de le remplacer ne sera énoncée qu'un siècle après la rédaction du *Tractatus Politicus*, dans la Déclaration d'Indépendance des États-Unis en 1776. On peut alors prendre la mesure de l'audace des idées politiques de Spinoza !

On suggère parfois que ces idées ne sont qu'une extension de la doctrine du tyrannicide, qui faisait partie de la théorie politique depuis l'Antiquité et qui avait été élaborée de manière particulièrement pointue par les huguenots français (après la nuit de la Saint-Barthélemy !) (cf. le célèbre *De Vindiciae contra tyrannos* de 1579)[21], pendant les guerres de religion du XVIe siècle ! A notre avis, cela sous-estime le progrès radical que représente la philosophie politique de Spinoza. Alors que la doctrine de la rébellion légitime contre les tyrans est encore directement dérivée d'une disposition de la souveraineté du roi (qui est déclarée limitée), la légitimité de la révolution chez Spinoza repose sur une doctrine de l'essence de l'État comme servant le bien-être de ses citoyens. Lorsqu'il ne remplit plus cette fonction, les citoyens ont le droit de se révolter.

Il ne faut pas longtemps pour démontrer que cette légitimation théorique de la révolution bourgeoise est un produit de l'expérience historique avec des révolutions réelles et concrètes, les révolutions hollandaises et anglaises. Bien que Spinoza, comme Hobbes, soit sceptique quant à l'effet des révolutions, ils écrivaient tous deux après la victoire provisoire de la contre-révolution en Angleterre, il ne tire pas la même conclusion que Hobbes, qui

concluait que toutes les révolutions sont nécessairement illégitimes.

En deuxième lieu, nous devons aborder la limitation historique de la conception bourgeoise de la liberté. Sa liberté *civilo-parlementaire* était avant tout la liberté du propriétaire, du contribuable, d'avoir son mot à dire sur les dépenses de l'État payées par les impôts. Il n'était donc nullement contradictoire avec ce principe de liberté, à la liberté de la propriété privée, d'exclure du droit de vote les personnes dépossédées et dépendantes. Si ces personnes n'étaient pas exclues, celles qui ne payaient pas d'impôts risquaient d'imposer de plus en plus de dépenses publiques à celles qui en payaient. Cet argument a été avancé par les libéraux dogmatiques jusqu'à la fin du XIXe siècle, et on le retrouve chez pratiquement tous les grands penseurs bourgeois du XVIIIe et du début du XIXe siècle, de Locke et Montesquieu à Voltaire et Kant[22]. Il n'est pas étonnant qu'un siècle plus tôt, Spinoza n'était pas non plus en faveur du suffrage universel pur et simple et excluait explicitement les femmes et les salariés du droit de vote dans une république démocratique[23].

Au passage, je tiens à souligner que le contexte historico-linguistique rend intenable la traduction de « servos » par « esclaves » (« slaves » dans la célèbre traduction anglaise de Robert Harvey Monro Elwes . Notre collègue Jean Préposiet suggère que « servos » pourrait être ramené aux serviteurs personnels, mais dans ce contexte, c'est également insoutenable[24]. Pieter de la Court, ami et allié politique de Spinoza, utilise le mot « servos » pour les serviteurs dans le sens de travailleurs salariés, tous ceux qui travaillent pour d'autres, y compris dans la production. Dans son *Aanwijzing*, il dit qu'il faut toujours favoriser « les maîtres par rapport aux serviteurs »[25]. La condamnation des pensées rebelles dans le *Tractatus Politico-Theologicus* est carrément justifiée à la manière bourgeoise lorsque Spinoza dit qu'il est inacceptable de ne pas tenir ses promesses. Le mot « promesses » peut ici être interprété dans un sens large, signifiant « obligations » et « contrats », y compris les lettres de change[26].

La manière dont Spinoza élabore et transforme plus avant la doctrine de Hobbes sur l'origine contractuelle de l'État donne une confirmation remarquable de son attitude démocratique presque classique-bourgeoise. Hobbes parle du transfert des droits personnels à l'État, afin d'échapper aux horreurs de » l'état naturel « . En termes marxistes, nous dirions : la société sans classes. Ce transfert original signifie l'aliénation des droits personnels. Ils ne jouent plus aucun rôle dans la conception de l'État de Hobbes[27]. Il n'est pas nécessaire de s'étendre davantage sur le caractère purement bourgeois du « concept de contrat social » lui-même, une généralisation à peine déguisée de ce qui se passe entre les propriétaires de marchandises sur le marché.

Avec Spinoza, cependant, les choses deviennent beaucoup plus sophistiquées, plus démocratiques. Le citoyen individuel renonce en effet à ses droits au profit du bien commun. Mais ce n'est pas seulement pour échapper à la peur qui aurait prévalu dans l'état de nature, mais aussi pour défaire l'insécurité qui l'empêche d'obtenir certains droits et avantages subsidiaires. Parmi ceux-ci, Spinoza inclut explicitement la propriété privée, qui ne peut être garantie qu'après l'émergence du gouvernement, du droit et de la justice, puisqu'auparavant, dans l'état de nature, la propriété commune prévalait[28]. Ainsi, du point de vue de la bourgeoisie, il n'y a donc pas seulement aliénation de la puissance originelle illimitée de l'individu à l'État ; avec Spinoza, le contrat social devient un véritable contrat, un *quid pro quo*. Le propriétaire de la marchandise accepte une restriction partielle de sa liberté personnelle par l'État bourgeois, parce que cet État crée les garanties juridiques pour le respect des accords commerciaux. Et par l'introduction d'un système monétaire

unitaire, d'un système douanier, d'un système fiscal, d'un système de droit civil, le développement de la circulation et de la production des marchandises etc., la consolidation de la propriété privée est grandement facilitée. Telle est la synthèse théorique et philosophique du bilan historique d'une lutte séculaire de la bourgeoisie avec et autour du pouvoir étatique précapitaliste. Même Jean-Jacques Rousseau ne formulera pas ces questions aussi clairement d'un point de vue purement bourgeois.

Puisque les intérêts privés sont en dernière instance à la base du contrat social tout au long du *Tractatus Politicus*, malgré certaines clauses de style suggérant le contraire, le gouvernement souverain ne reste souverain qu'en fonction de la volonté des citoyens de le reconnaître comme tel[29]. Si le *quid pro quo* est rompu, alors le contrat devient caduc dans la pratique et nous retournons à une guerre civile *de facto* :

> « Les contrats ou les lois par lesquels la multitude transfère ses droits à un conseil ou à un homme doivent sans aucun doute être rompus, lorsqu'il est opportun pour le bien-être général de le faire. Mais décider de ce point, à savoir s'il est opportun pour le bien-être général de les rompre ou non, n'est pas du ressort d'une personne privée, mais seulement de celui qui détient la domination [Art. 3] ; par conséquent, celui qui détient la domination reste le seul interprète de ces lois. De plus, aucun particulier ne peut de plein droit faire valoir ces lois, de sorte qu'elles ne lient pas vraiment celui qui détient la domination.
>
> Néanmoins, s'ils sont d'une nature telle qu'ils ne peuvent être rompus sans affaiblir en même temps la force de la République, c'est-à-dire sans transformer en indignation la crainte commune de la plupart des citoyens, par ce fait même la République est dissoute, et le contrat prend fin ; et par conséquent un tel contrat est justifié non par le droit civil, mais par le droit de la guerre. Ainsi, celui qui détient la domination n'est pas tenu d'observer les termes du contrat par une autre cause que celle qui pousse l'homme dans l'état de nature à prendre garde d'être son propre ennemi, de peur de se détruire lui-même… »
>
> *Tractatus Politicus, op. cit. II, § l5, 16.*

Philippe II d'Espagne, Charles Ier d'Angleterre, George III d'Angleterre, Louis XVI de France et le tsar Nicolas II de Russie ont payé un lourd tribut à leur incompréhension personnelle, et à l'incompréhension de la classe sociale qu'ils incarnaient, de la vérité simple mais profonde que Spinoza synthétise ingénieusement. Spinoza anticipe ici de manière brillante une théorie générale des révolutions politiques.

Troisièmement, nous ne pouvons ignorer le stade de développement spécifique de la bourgeoisie émergente à l'époque de Spinoza. Dans la seconde moitié du 17e siècle, la bourgeoisie n'est pas encore la bourgeoisie triomphante de la seconde moitié du 18e et du 19e siècle, qui pouvait prôner un optimisme sans bornes à l'égard des lois du marché, de la liberté économique et du libéralisme du laisser-faire. À l'époque de Spinoza, il s'agissait d'une bourgeoisie encore en lutte pour la suprématie économique, encore faible et préindustrielle. Son centre de gravité était encore le commerce international et les banques. Cette bourgeoisie émergente devait encore protéger la liberté économique du commerce comme s'il s'agissait d'une fragile jeune pousse.

Cette bourgeoisie est confrontée à une masse populaire qui n'est pas encore constituée du prolétariat moderne, ni même d'un demi-prolétariat d'artisans et de salariés occasionnels, les fameux bras nus de la Révolution française[30]. Les masses populaires des villes hollandaises de la seconde moitié du XVIIe siècle sont constituées d'une majorité de petits artisans, pêcheurs et colporteurs indépendants, suivis d'une minorité de pauvres indigents, qui vivent des aumônes de l'église calviniste. Les « serviteurs », c'est-à-dire les salariés, ne représentaient que le troisième groupe le plus important. Les intérêts socio-économiques et politiques de cette masse n'ont aucun point commun avec ceux de la bourgeoisie marchande et financière, et encore moins avec ceux des armateurs, qui forment la transition entre l'industrie artisanale et les manufactures. Au contraire, cette masse est conservatrice, protectionniste, monopolistique.

Les artisans calvinistes monopolistes et petits-bourgeois avaient à peine dépassé le Moyen Âge et partageaient dans une certaine mesure des intérêts matériels avec la Compagnie Néerlandaise des Indes Orientales monopolistique et les grands propriétaires terriens qui la soutenaient. Le fait que ces forces se soient alliées contre le parti *Staatsgezinde* n'était en aucun cas le résultat d'un malentendu ou d'une stupidité, comme de nombreux auteurs le supposent à tort.

Contrairement à la Révolution française ou aux révolutions de 1830 et 1848, même une alliance temporaire entre la bourgeoisie libérale et la majorité des masses populaires s'est heurtée à un obstacle insurmontable : des relations socio-économiques non mûres. D'où la défaite rapide du camp soutenu par Spinoza, le *Staatsgezinden*. C'est ce qui explique le scepticisme de Spinoza à l'égard de la liberté politique des masses populaires, un scepticisme qui concorde pleinement avec les relations de pouvoir sociopolitiques concrètes de son époque.

Spinoza, en tant que partisan de la liberté civile en général, proclame hardiment qu'une République de citoyens libres est la seule République raisonnable et donc la meilleure. Spinoza, en tant que défenseur des intérêts bourgeois de son temps, ajoute à cela qu'il faut être prudent et sceptique quant aux conséquences pratiques de la liberté politique pour les larges masses, *hic et nunc*. Mais si l'on compare les passages pertinents du *Tractatus Politicus* sur les conflits civils et les soulèvements inévitables dans le cadre de relations démocratiques avec les parties parallèles de *Du contrat social* de J.-J. Rousseau (écrit un siècle plus tard dans des conditions beaucoup plus favorables à la bourgeoisie et donc à la liberté bourgeoise qu'en 1672), on reconnaît combien les idées politiques de Spinoza étaient plus audacieuses et radicales que celles des grands esprits des Lumières françaises. Il faudra attendre la Révolution française, lorsque les révolutionnaires eux-mêmes apparaîtront sur scène pendant la Révolution, pour qu'une position plus radicale soit mise en avant.

Tractatus Politicus :

> « On pense que l'expérience enseigne qu'il n'y a pas eu de dominations si peu durables que celles qui étaient populaires ou démocratiques, ni aucune dans laquelle il y ait tant de séditions. Pourtant, si l'esclavage, la barbarie et la désolation doivent être appelés paix, les hommes ne peuvent avoir de pire malheur. Sans doute, il y a ordinairement plus de querelles et moins de querelles entre les parents et les enfants, qu'entre les maîtres et les esclaves ; mais ce n'est pas avancer l'art ménager que de changer le droit du père en droit de propriété, et de ne compter les enfants que comme esclaves » (XXXII).

Tractatus Politicus, op. cit., p. 311-312.

Du contrat social :

> « … il n'y a pas de gouvernement si sujet à des guerres civiles et à des agitations intestines que le gouvernement démocratique ou populaire, parce qu'il n'y en a pas qui ait une tendance si forte et si continuelle à changer de forme, ou qui exige pour son maintien plus de vigilance et de courage qu'il n'en a…. S'il y avait un peuple de dieux, son gouvernement serait démocratique. Un gouvernement aussi parfait n'est pas pour les hommes »
>
> *Le Contrat social, livre III, fin de la section « Démocratie ». En ligne sur : [https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0004.pdf].*

Il y a un dernier aspect important de l'action constante de Spinoza en faveur de la liberté bourgeoise et c'est le plus surprenant.

Dans l'histoire de la lutte idéologique des classes entre la bourgeoisie et les classes non-bourgeoises précapitalistes, le principe de liberté a un rôle stratégiquement central mais simultanément ambigu. La lutte de la bourgeoisie pour les droits de l'homme est une lutte qui a bénéficié à l'ensemble de l'humanité. Le mouvement ouvrier moderne veut préserver et développer cet héritage positif des Lumières et des grandes révolutions bourgeoises-démocratiques, d'autant plus que la bourgeoisie décadente le foule de plus en plus aux pieds (XXXIV).

Mais la liberté économique, en dernière instance le moteur de la croisade bourgeoise, est toujours une liberté qui ne profite qu'à une minorité. La liberté d'entreprise se transforme nécessairement en liberté d'exploitation. Le prolétariat est une classe « libre » par rapport aux serfs, mais il est aussi « libre » de moyens de subsistance, séparé des moyens de vie et de production. La liberté économique de la bourgeoisie ne peut fonctionner sans la coercition économique qui oblige les salariés à vendre leur force de travail.

L' « extrême gauche » de l'humanisme bourgeois des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles ne comptait que quelques esprits courageux qui avaient, sinon une réalisation claire, du moins une intuition de cette ambiguïté du principe bourgeois de la liberté. Cette catégorie comprend avant tout les premiers socialistes utopiques, l'Anglais Thomas More, l'Italien Thomasso Campanella et le Français Etienne-Gabriel Morelly. Elle comprend également le grand révolutionnaire allemand Thomas Münzer. Et, bien sûr, Baruch Spinoza.

L'ambiguïté du principe bourgeois de la liberté bourgeoise résulte de la double fonction de la propriété privée, de la richesse privée. La propriété privée libère ses propriétaires, mais condamne en même temps un nombre croissant de citoyens libres à devenir non propriétaires, c'est-à-dire à être économiquement dépendants et non libres. Spinoza n'était pas un économiste et son attitude envers la propriété semble avoir été inspirée par des motifs éthiques et philosophiques. Pourtant, il était d'avis que la propriété est addictive parce qu'elle favorise nos passions et notre égoïsme et empêche plutôt le contrôle de ceux-ci par la raison[31]. Ceci nous semble être la réalité plutôt que l'apparence.

La biographie de Spinoza est essentielle pour compléter notre image de Spinoza. C'était un marchand, qui a soudainement mis de côté sa fortune et ses attentes pour encore plus de richesse. Il était une personne très différente de personnages comme Huyghens, Locke et

Voltaire, qui se sont enrichis et n'étaient pas seulement en théorie des capitalistes. Spinoza gagnait un maigre salaire en tant qu'artisan : il était polisseur de lentilles optiques. Il se retira dans une communauté mennonite à Leyde. Cette communauté avait hérité de ses prédécesseurs, les anabaptistes, une partie de leur credo communiste, bien que les mennonites aient remplacé l'agitation révolutionnaire des anabaptistes par un retrait quiétiste de toute activité politique[32].

Même lorsque Spinoza quitte cette communauté et se rend à La Haye, où il côtoie de riches amis politiques[33], il reste fidèle à son mode de vie modeste. Il ne perd jamais son attitude critique à l'égard de Johan de Witt[34]. Il est trop réaliste pour devenir socialiste à une époque où les conditions socio-économiques n'étaient pas réunies. Mais il est trop critique envers la bourgeoisie pour nier les problèmes sociaux créés par la liberté bourgeoise. D'où sa proposition surprenante, deux cents ans avant la première législation sociale, que l'État prenne en charge les pauvres[35]. Il ne s'agit pas seulement d'une manœuvre politique, destinée à réduire l'influence du calvinisme. Il s'agit également de propositions qui contredisent l'intérêt de classe fondamental de la bourgeoisie. Nous avons atteint ici la limite extérieure de la liberté bourgeoise, lorsque dans sa cohérence la plus poussée, elle commence à ignorer la bourgeoisie et le capitalisme. Et sur cette frontière, nous rencontrons notre grand penseur !

Baruch Spinoza était réellement l'un des penseurs les plus audacieux et révolutionnaires de tous les temps !

*

Publié à l'origine dans : *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting, Themanummer : De politieke filosofie van Spinoza, 6de jaargang*, 1978, nrs. 1-4, pp. 241-254. En ligne sur http://www.ernestmandel.org/nl/werken/txt/1978/spinoza.htm.

Traduction en anglais par Alex de Jong : https://www.iire.org/fr/node/929. Traduit de l'anglais par Christian Dubucq.

Illustration : Wikimedia Commons.

références

références

⇧1 Spinoza est le premier penseur politique à séculariser l'État et la politique, en les séparant de la religion. Entre autres sources, voir Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes* (Paris, 1967), pp. 136-7.

⇧2 *Tractatus Theologico-Politicus*, cité ici et plus loin dans *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, introduction et traduction par R.H.M. Elmes (New York, 1951), vol. I, p. 259.

⇧3 L.S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston 1958), p. 101. Spinoza souligne dans le *Tractatus Theologico-Politicus* (op. cit. p. 262) que le régime démocratique est supérieur.

⇧4 *Tractatus Politicus*, cité ici et plus loin dans *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. I, op. cit.

⇧5 Voir l'introduction de Carl Gebhardt à l'édition allemande du *Tractatus Theologico-Politicus* (Leyde, 1925) p. 21. Voir aussi Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution* (Paris, 1954).

⇧6 Voir aussi le passage du *Tractatus Theologico-Politicus* condamnant l'énonciation de pensées rebelles (op. cit., p. 262). Ceci est repris dans le *Tractatus Politicus* (op. cit. p. 326). Il est également affirmé que même les instructions injustes de l'État doivent être appliquées (op. cit., p. 302-3).

⇧7 *Ethica*, cité ici et plus loin dans *Ethik, traduction allemande d'Otto Baensch* (Leipzig, 1922), p. 242, 274, 275.

⇧8 *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 289.

⇧9 Paul Vernière, op. cit. p. 681.

⇧10 *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 313.

⇧11 *Tractatus Politicus*, op. cit., p. 314, *Tractatus Theologico-Politicus*, op. cit., p. 259.

⇧12 *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 341.

⇧13 Par exemple, la doctrine de l'état de nature originel ou la doctrine du devoir d'obéissance à l'État.

⇧14 Note de l'Éditeur : Johan de Witt (1625-72) est une figure politique majeure de la République néerlandaise à une époque où le capitalisme marchand en fait une puissance internationale. De Witt était l'un des leaders du camp républicain du *Staatsgezinde*, le « parti » de l'élite marchande qui était favorable à un transfert du pouvoir du gouvernement central vers les Régents (*Regenten*), les éminents capitalistes marchands. Leurs adversaires étaient les orangistes, partisans des princes d'Orange et de la Maison d'Orange-Nassau. Le fait que Spinoza et Johan de Witt se soient connus a longtemps été une idée reçue, mais elle a été réfutée. Voir : Herbert Harvey Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672* (Princeton, 1978) pp. 410-411.

⇧15 Voir par exemple l'introduction au *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 289. Il s'agit ici d'un malentendu concernant la méthode de Spinoza. L'étude des conditions politiques existantes est son point de départ pour l'étude scientifique, mais ce n'est en aucun cas pour cautionner ces conditions. Spinoza veut comprendre les conditions socio-politiques afin de pouvoir les changer dans le but d'une liberté rationnelle pour la population. Cette méthode contient en germe l'essence des célèbres thèses de Marx sur Feuerbach.

⇧16 *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 360. Voir Paul Vernière, op. cit. p. 684-7. La constitution rédigée par Siéyès aurait été inspirée par cette partie du *Tractatus*. Voir George Pariset, » *Siéyès et Spinoza* « , Revue de Synthèse historique, vol. XII, 1906.

⇧17 L.S. Feuer, op. cit. p. 150-51 ; aussi 92-3, 98.

⇧18 L.S. Feuer, op. cit. p. 153.

⇧19 Par exemple, *Tractatus Theologico-Politicus*, op. cit. fin de l'introduction.

⇧20 Madeleine Francès, « *La liberté politique selon Spinoza*« , Revue philosophique de la France et de l'étranger, no. 3, 203, 1958, juillet-septembre.

⇧21 *De Vindiciae contra tyrannos*, cité dans Francis William Coker *Readings, Political Philosophy*, (New York, 1948), p. 351 et suivantes.

⇧22 Voir : Emmanuel Kant, *Les principes de la politique de Kant, notamment son Projet de paix perpétuelle*. *Une contribution à la science politique* [1793], trad. W. Hastie, Edimbourg : Clark, 1891) ; partie II, » Principes du droit politique » (en ligne sur : [https://oll.libertyfund.org/titles/kant-kants-principles-of-politics-including-his-essay-on-perpetual-peace], Locke, *Le second traité de gouvernement* (1689).

⇧23 *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 319.

⇧24 Jean Préposiet, op. cit. p. 239-40.

⇧25 Pieter de la Court, *Interest van Holland ofte Gronden van Holland's Welvaren* (1662), p. 40. Voir également son *Aanwijzing der heilsame politieke gronden en maximen van de Republiek van Holland en West-Friesland* (1669). Récemment, un débat similaire a eu lieu sur la signification du mot « servant » dans les écrits à propos des *Niveleurs* pendant la révolution anglaise. Ici aussi, il s'agit du refus du droit de vote à ce groupe. C.B. Macpherson [*The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 107, et « *Servants and Labourers in 17th Century England*« , in *Democratic Theory Essays in Retrieval, Oxford 1973*] plaide pour une interprétation du terme « servants » comme incluant tous les travailleurs salariés. Peter Laslett (*'Market Society and Political Theory*', in *Historical Journal*, vol. 7, no. 1 (1964) dit que 'servant' n'inclut que les domestiques dans cette catégorie.

⇧26 Voir Raszjumovski, « *Spinoza und der Staat*« , in *Unter dem Banner des Marxismus,* 1927, nr. 2-3.

⇧27 Pour Hobbes, la paix ne signifie que « loi et ordre », le contraire de l'agitation. Mais pour Spinoza, une « paix » fondée sur l'esclavage et la tyrannie est pire que l'agitation. Le sous-titre du *Tractatus Politicus* le décrit comme un traité visant à prouver comment éviter la tyrannie et assurer la paix et la liberté du citoyen (op. cit., p. 279).

⇧28 Pour Hobbes, la paix ne signifie que « loi et ordre », le contraire de l'agitation. Mais pour Spinoza, une « paix » fondée sur l'esclavage et la tyrannie est pire que l'agitation. Le sous-titre du *Tractatus Politicus* le décrit comme un traité visant à prouver comment éviter la tyrannie et assurer la paix et la liberté du citoyen (op. cit., p. 279).

⇧29 *Tractatus Politicus*, op. cit. p. 297.

⇧30 Une remarquable étude du prolétariat et du semi-prolétariat dans la Révolution française est le livre de Daniel Guérin, *Bourgeois et bras nus*,1793-1795 (Paris, 2013).

⇧31 *Ethica*, op. cit. p. 149, 241.

⇧32 L. S. Feuer, op. cit. pp. 42-3, 45, 56, 58.

⇧33 Par exemple J. Podenfoord (La Haye, 1697), « Avec ses idées de communisme, il tache de détourner les hommes et « les jeunes gens de la bonne vie » » (cité dans Feuer, op. cit., pp. 55, 273).

⇧**34** *Tractatus Politicus*, op. cit. , p. 376. Voir aussi pp. 367, 383-4.

⇧**35** *Tractatus Theologico-Politicus*, op. cit. p. 207.