

## AVOIR COMMERCE : SPINOZA ET LES MODES DE L'ÉCHANGE

Maxime ROVERE<sup>°</sup>

### Résumé

*Spinoza n'a pas élaboré de grande pensée sur le commerce, mais il l'a activement pratiqué. Le présent article mesure l'impact de cette pratique sur sa philosophie politique, en prenant en compte la manière dont l'histoire des idées s'articule à l'histoire de l'auteur, et en suivant comment l'élaboration d'une métaphysique du commerce le conduit à évacuer le négoce de son anthropologie.*

*Mots-clés : commerce, banque, Bourse, échange, liberté*

« [...] en cette grande ville où je suis, n'y ayant aucun homme, excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je me vais promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais des arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. »<sup>1</sup>

Lorsque Descartes parle d'Amsterdam, c'est pour s'enchanter qu'il s'y trouve tant de marchands. Et ce qui l'enchanté chez les marchands, c'est qu'ils ne sont ni philosophes ni théologiens ; ils ne sont à ses yeux qu'une foule sans unité, où chacun se préoccupe de ses propres affaires. Dans la mesure où l'activité philosophique ne touche pas

---

<sup>°</sup> École normale supérieure Lettres et sciences humaines, Lyon.

1. Descartes, Lettre à Balzac du 5 mai 1631, *Œuvres philosophiques*, t. I, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 292.

à leur profit, ils ne représentent aucune menace pour le penseur. De cette totale altérité entre les marchands et le philosophe peut alors naître une sorte d'idylle en creux, un amour en absence où les uns et les autres jouissent de la liberté qu'ils s'accordent dans une réciproque indifférence.

Or c'est dans ce milieu d'une innocence toute pastorale que Spinoza naît un an plus tard, d'un père que Descartes a pu regarder passer : un marchand qui, à partir de 1620, fait de l'importation de fruits secs et d'agrumes d'Espagne et du Portugal, de l'huile d'Algérie, des pipes et autres marchandises. On sait que Spinoza lui-même dirigera l'affaire entre la mort de son père en 1654 et son excommunication de la communauté juive en 1656. Pendant deux ans, donc, la société Bento y Gabriel Espinoza fut dirigée par un futur philosophe, et l'on peut dire réciproquement que le *Traité théologique-politique* et *l'Éthique* furent écrits par un ancien marchand.

Qu'est-ce que cela change ? À première vue pas grand-chose : dans aucun des ouvrages de Spinoza on ne trouve une théorie du commerce, de sorte qu'on a l'impression qu'en dépit d'un petit écart biographique, Spinoza est un philosophe aussi étranger aux questions commerciales que Descartes, et que sa contribution à l'histoire de la pensée économique consiste surtout à avoir recueilli quelques débris flottants de la pensée de Hobbes. Mais, premier soupçon, l'écart biographique, si c'en est un, se prolonge étrangement, puisque très vite (à partir de 1661, donc cinq ans après avoir quitté les épices) Spinoza est connu comme un habile fabricant de lentilles, de microscopes et de télescopes. Il n'est pas le seul à faire du polissage de verres optiques : il s'agit d'une activité savante qu'il partage notamment avec le physicien Christian Huygens, et Johann Hudde, bourgmestre d'Amsterdam. Mais lui, contrairement à eux, il les vend. Par ailleurs, il refuse l'aide financière de ses amis, se lamente en 1663 de donner des cours particuliers, décline en 1673 le poste que lui offre l'Académie de Heidelberg : le philosophe n'est pas à vendre, précisément parce que c'est lui, le vendeur.

Un deuxième point nous incite à ne pas minimiser le rôle du commerce aux yeux de Spinoza : dans le *Traité théologico-politique*, dont l'objet est de montrer que la liberté de philosopher est compatible avec la piété et la paix publique, qu'elle est même souhaitable pour elles, Spinoza au moment de conclure donne Amsterdam en

exemple ; et tout comme Descartes, ce qu'il montre d'Amsterdam, ce sont des marchands, et tout comme Descartes, ce qu'il montre d'eux, à nouveau, c'est leur indifférence :

[...] pour octroyer un prêt à quelqu'un, ils se soucient seulement de savoir s'il est riche ou pauvre, s'il agit habituellement de bonne foi ou frauduleusement. Pour le reste, la religion ou la secte ne les concerne en rien [...].<sup>2</sup>

Ce qui apparaît comme une mercantile indifférence d'un point de vue individuel, devient liberté politique à l'échelle de la communauté : l'image ne présente plus, comme chez Descartes, chacun à la recherche de son profit, mais tous libérés d'une tutelle inutile. Dès lors, le monde des marchands change d'aspect ; il ne constitue plus seulement un milieu naturel pour le philosophe, il fournit l'exemple d'un espace politique que le propos de Spinoza est d'étendre à tous. Que « tous les hommes vivent dans la concorde quelles que soient leur nation et leur secte » est sans doute le désir qui oriente le *Traité théologico-politique*, mais il est frappant qu'au terme de l'argumentation, la phrase décrive effectivement ce qu'il se passe à Amsterdam, du moins la manière dont les affaires y sont traitées. L'hyperbole, parce qu'elle donne à la ville l'aspect d'un monde parfait, incite pour le moins à s'interroger sur le statut archétypique du comportement du marchand pour Spinoza.

Et certes, on peut à bon droit soupçonner un penseur pour qui « plus chacun s'efforce de rechercher ce qui lui est utile [...] plus il est doté de vertu »<sup>3</sup> d'avoir en quelque sorte importé en philosophie ce qu'il y a de plus marchand dans le marchand : à savoir, le désir de faire des échanges et d'en faire son profit. En remontant jusqu'aux principes de l'agir de l'homme pour en déduire les règles, Spinoza aurait-il dégagé le désir fondamental d'un certain commerce qui impliquerait, comme l'autre, calcul des intérêts, obligations, garanties... ? Il n'est pas certain que le marchand puisse être toujours cité en exemple ; mais on peut tenter de suivre la trace d'un certain concept

---

2. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. XX, § 15, traduction et notes par Pierre-François Moreau, Jacqueline Lagrée et Fokke Akkerman, Paris, PUF, 1999, p. 649.

3. Spinoza, *Éthique*, IV, 20, trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999, p. 509.

de l'échange, et singulièrement de l'échange fructueux, dans toute la philosophie de Spinoza, jusqu'au cœur de l'*Éthique*.

Pourtant, si le modèle du commerce y est très présent, ce n'est presque jamais sous la forme d'un objet de discours. Par conséquent, une enquête sur les rapports entre le philosophe et le marchand chez Spinoza ne saurait s'articuler qu'autour de l'absence, sinon de la disparition, de la question économique proprement dite. Si sa philosophie doit beaucoup au commerce, si peut-être elle se pose elle-même comme une manière de commercer – sans cependant maintenir le caractère fondamental de la relation marchande –, il est nécessaire de faire la part entre ce qui relève de la conceptualisation philosophique, et de la seule histoire des idées. On nous permettra donc de mêler les méthodes, afin de dégager ce que l'une doit aux autres. Ayant vu Spinoza à l'école des marchands, on pourra envisager les raisons de l'effacement théorique de l'économique, au profit de modalités d'échange entièrement repensées.

## 1. L'école des marchands

Le contexte historique que constitue Amsterdam au XVII<sup>e</sup> siècle est exceptionnel : la ville jouit d'une prospérité qui fait d'elle un pôle commercial sans équivalent, « le miracle du monde [...], la véritable Babylone [...], le magasin de l'Univers »<sup>4</sup>. On ne sait plus qui choisir, parmi les observateurs contemporains, pour chanter les louanges d'Amsterdam au Siècle d'or, dont l'écho se prolonge dans les textes des historiens d'aujourd'hui. L'un des principaux leviers de la croissance fulgurante qui a amené la ville au sommet de sa gloire est la fonction d'entrepôt de commerce international qu'elle se voit attribuée après la chute d'Anvers (1585). Les bateaux en provenance de la Baltique amènent du blé, du bois, du chanvre, du goudron, qui sont ensuite acheminés vers le Sud ; dans l'autre sens, le sel arrive de France, on y caque des harengs, et ceux-ci partent ensuite vers le Nord. Cela suppose en outre une flotte considérable : vers 1670, la République

---

4. Boussigault, *La Guilde universelle de tous les Pays-Bas ou les Dix-Sept Provinces [sic]*, Paris, 1673, p. 171, cité par Henri Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, PUF, 1990, p. 44.

dispose de 14 000 à 15 000 navires, soit cinq fois plus que la Grande-Bretagne. L'argent afflue depuis l'Espagne. En somme, Amsterdam est une ville très riche, exceptionnellement riche, et cette richesse est fondée sur le commerce. Il n'est cependant pas inutile de préciser que l'entreprise du père de Spinoza est modeste, et que ses finances diminuent à partir de 1640 (on le sait notamment par ses contributions à la congrégation Talmud Torah), de sorte que le philosophe a surtout hérité d'arriérés. Cependant, il hérite aussi de l'esprit qui préside aux deux institutions qui sont les soutiens de la prospérité à Amsterdam : la Bourse (créée en 1607) et la Banque (fondée en 1609).

La Banque d'Amsterdam, fondée pour réguler la circulation monétaire et les opérations de change, permettait d'éviter des transports de fonds en numéraire dans les relations commerciales plus ou moins proches. Quant à la Bourse, elle constituait un lieu unique où vendeurs et acheteurs pouvaient se rencontrer en évitant les embarras de la rue, du marché ou de l'entrepôt. Il s'agit en somme de deux innovations fondamentales dans l'évolution du concret des affaires : la Banque inaugure le rapport d'argent sans argent (des transactions financières sans monétaire), la Bourse le commerce de marchandises sans marchandises (des négociations désolidarisées des stocks). Surtout, il s'agit d'espaces où se rencontre ce qui, à l'époque, est impossible presque partout ailleurs, et qui va fournir à la philosophie politique de Spinoza certains de ses chevaux de bataille : le caractère non confessionnel, l'égalité de statut, et l'union des intérêts.

À la Bourse, lieu de rencontre international, on conçoit qu'il eût été difficile de faire des ségrégations religieuses sans entraver directement le fonctionnement des affaires ; on y trouve donc, selon un contemporain nommé von Zesen, « Néerlandais, Allemands, Polonais, Hongrois, Suisses, Français, Espagnols, Russes, Persans, Turcs », et même « des Hindous et des gens de nationalité hors du commun »<sup>5</sup>. Quant à la Banque, les conditions d'inscription tiennent en un chiffre : 300 florins pour l'ouverture d'un compte. Aucune condition confessionnelle n'est requise.

L'égalité de statut en découle nécessairement : on n'est plus que vendeur, acheteur ou porteur. La place occupée par un individu dans

---

5. Cité par Violet Barbour, *Capitalism in Amsterdam in the Seventeenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins, 1950, p. 57.

le réseau d'échanges prime sur ce qu'il représente par ailleurs, et pour finir suspend, comme par magie, toute considération autre que commerciale ou financière. Le fait est plus marqué encore à la Banque qu'à la Bourse, du fait de l'engagement au secret : l'anonymat scelle l'effacement des déterminations extérieures à l'institution. Ce n'est pas que toute hiérarchie soit effacée ; mais aux normes théologiques et politiques, le système bancaire substitue un critère d'évaluation immanent (l'importance du compte).

Enfin, la Banque, dans la mesure où elle assure pour tous la sécurité des finances de chacun, offre un exemple frappant d'union des intérêts particuliers. Et si la Bourse n'opère pas la même union, il est évident qu'elle est le lieu où l'offre rencontre la demande : il s'agit alors moins d'une fusion que d'une convergence des intérêts.

Il y a là un ensemble de caractéristiques qui constituent des étapes importantes dans l'histoire des idées, et dont Spinoza, avant même d'en tirer les leçons, va directement bénéficier. Tandis qu'il est encore un marchand membre de la communauté juive, son activité prend naturellement place dans les institutions où s'organise la prospérité d'Amsterdam. Ainsi, l'étrange phrase du *Traité théologico-politique*, où une proposition aux consonances utopiques est présentée comme accomplie – au moins localement – se trouve en symétrie avec l'expérience du marchand qui devient philosophe : le désengagement théologique des affaires commerciales, Spinoza marchand peut en faire l'expérience ; mais Spinoza penseur devra le réclamer pour les spéculations philosophiques.

Or c'est bien la Bourse qui, dans son évolution intellectuelle, tient le rôle majeur, car c'est là, par les relations qu'il y entretient du fait de son commerce, qu'il fait la rencontre d'abord d'un certain rapport au religieux, puis à la philosophie même. Ce n'est donc pas de manière diffuse et comme structurelle que l'on doit considérer l'influence, sur Spinoza, des idées enveloppées dans le fonctionnement des institutions d'Amsterdam. Il nous faut repérer, sur cet homme singulier, quelles déterminations singulières se sont exercées ; il n'est donc pas indifférent à notre propos de connaître les noms de ceux qui, en effet, sont les vecteurs de ces idées auprès de Spinoza.

Jarig Jellesz était lui aussi négociant en épices et fruits secs ; au moment – incertain – de sa rencontre avec Spinoza, il fait partie du cercle des Collégiants, qui rassemble des hommes rejetant tout dogme

théologique, tout rituel religieux, au profit d'une expérience intérieure de Dieu. Parmi eux, Spinoza rencontra ses amis intimes, Peter Balling (autre marchand), Simon de Vries (marchand encore), et l'imprimeur Jan Rieuwertsz qui publiera le *Traité théologico-politique* et les *Opera posthuma*. Il est possible que Van den Enden, qui bientôt accueille Spinoza dans son école, et l'initie au latin et à la philosophie cartésienne, lui ait été présenté par leur intermédiaire. Les informations manquent pour suivre dans le détail le mouvement qui mène le marchand juif, par ses relations avec les marchands, à devenir l'ami de ces hommes versés par ailleurs dans les choses de l'esprit, puis à vouloir se dégager lui-même de toute confession (l'excommunication est prononcée en 1656), puis du commerce, pour se consacrer à l'étude. Outre le rôle d'exemple qu'a pu jouer Jarig Jellesz, qui dès 1653 avait renoncé aux affaires, il semble nécessaire de distinguer, comme des degrés, la tolérance et l'indifférence à l'égard des signes. Dès avant son excommunication, Spinoza a pu faire au sein des institutions commerciales l'expérience de la tolérance religieuse. Mais ses amis ne font pas seulement qu'appartenir par profession à l'espace de tolérance que constitue la Bourse : c'est une intime indifférence aux signes extérieurs de la religion qui les anime. En somme, du fait qu'ils sont marchands, ils n'ont pas coutume de discriminer les hommes selon leurs croyances ; et du fait qu'ils sont membres de la secte des Collégiants, ils usent de leur liberté de marchands pour s'abstenir d'adhérer à une quelconque Église<sup>6</sup>. Ils réalisent ainsi d'emblée ce que Spinoza, dans le *Traité théologico-politique*, va proposer d'étendre à la société tout entière : un espace d'échanges externe au religieux.

Que devient alors, dans la pensée de Spinoza, le commerce lui-même ? S'il est bien le berceau d'où est issue la théorie laïque du politique développée dans le *Traité théologico-politique*, quelle y est sa place ? Dans la lettre du texte, des plus réduites : on l'a vu, ce n'est qu'à la fin du traité que Spinoza évoque l'exemple d'Amsterdam. Son propos est alors de montrer que la liberté de juger « est seule à pou-

---

6. Dans ce contexte, il ne reste plus que l'influence du médecin Juan de Prado sur le jeune Baruch pour créer, par son rejet de la communauté juive, l'étincelle qui conduira Spinoza hors de la synagogue. Voir notamment I. S. Révah, « Aux origines de la rupture spinozienne », *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par H. Méchoulan, P.-F. Moreau et C. L. Wilke, Paris, Vrin, 1995.

voir empêcher les hommes de se nuire les uns aux autres, même s'ils diffèrent d'opinion ».

La force de l'exemple – ou de ce que Spinoza présente comme tel – peut être explicitée comme suit : les hommes d'Amsterdam diffèrent de religion, et en cela pourraient s'opposer les uns aux autres. Il n'en est rien, car leur souci premier est de revoir l'argent prêté et de gagner leurs causes, et la religion est sans pertinence en cela. Au contraire, en permettant aux hommes de dire ce qu'ils pensent, on leur permet précisément de penser à autre chose (qu'à ce qui les oppose). C'est ainsi qu'au lieu de se crispier sur leurs différences, ils font fructifier leurs relations, donnant la prospérité aux Pays-Bas, « cette république si florissante », et la gloire à Amsterdam, « cette ville si prestigieuse ».

Il est très significatif qu'au moment d'illustrer la liberté *politique* de dire ce que l'on pense, Spinoza prenne pour exemple le fait que les convictions *religieuses* n'interfèrent pas dans les relations d'argent. C'est que la liberté que le texte se propose de défendre est d'abord une liberté illimitée de philosopher. Pour les opinions directement politiques, le même chapitre admet la nécessité d'une limite : il y a bien des discours séditionnels. Mais plus encore, si Spinoza ne prend pas l'exemple d'opinions de cette sorte, c'est que le commerce n'est nullement, pour lui, extérieur au champ politique. À la limite, le fait même de commercer est une participation active à la vie de l'État. Considérée absolument, cette activité constitue, si l'on veut, une sorte d'opinion performative qui témoigne de la loyauté du marchand à l'égard du souverain. L'exemple fait ainsi ricochet : la liberté n'est pas seulement propice au commerce, le commerce est aussi propice à l'État ; donc la liberté est propice à l'État.

À l'époque où il écrit le *Traité théologico-politique*, l'essentiel pour Spinoza est dans le décrochement d'avec le théologique : l'esprit des marchands en est le lieu, parce qu'ils découplent les croyances religieuses de leurs pratiques commerciales. Non seulement on peut, mais il est souhaitable de ne pas se référer à des dogmes lorsqu'il s'agit de ces pratiques. Mais la situation politique du commerce reste à préciser, ce que Spinoza fera partiellement dans le *Traité politique* :

Celui-là tient un autre en son pouvoir, qui le tient enchaîné, ou à qui il a pris toutes ses armes [...], ou à qui il a su inspirer de la crainte, ou qu'il s'est attaché par des bienfaits [...].<sup>7</sup>

C'est moins le commerce comme tel que le rapport d'argent que Spinoza introduit, d'abord, dans sa théorie politique, en l'inscrivant d'emblée dans un rapport de force – ou de pouvoir. Or, parmi les quatre moyens dont dispose un homme d'exercer un pouvoir sur un autre, la suite du texte isole menaces et bienfaits comme les plus efficaces. L'argent est l'un des deux moyens de prodiguer des bienfaits, l'autre est la gloire. Le rapport d'argent s'inscrit ainsi dans ce qu'on pourrait appeler le travail politique de l'affect. Il fait partie de ce qui permet de faire émerger le pouvoir politique à partir des pouvoirs de chacun, sans contrat, par le seul effet de l'espoir et de la crainte. Il convient de noter, mais on y reviendra, que c'est à partir de cette considération que Spinoza s'interdit toute anticipation sur l'économie politique ; en concevant la constitution du politique au départ des affects, il n'envisage qu'une psychologie, dont la force est de considérer que la situation du politique n'est pas celle d'une transcendance par rapport aux intérêts de chacun, mais s'inscrit au contraire au cœur de ceux-ci. Or, cette inscription est précisément assurée par l'argent. À faire en sorte que la santé de la cité profite de manière assumée à ses membres, et d'abord à ses dirigeants, on obtient donc une congruence d'intérêts qui fait naître l'espace politique.

Ainsi, de même que l'activité du marchand peut se concevoir comme une opinion performative, on peut aussi, à l'inverse, y voir un bienfait octroyé au marchand par la cité : car c'est le souverain qui donne au citoyen les cadres d'exercer son commerce en toute sécurité. De cette manière, la réversibilité des rapports valide la congruence des intérêts entre le marchand qui commerce dans un rapport participatif à la cité, et de la vie de la cité qui s'accomplit par l'action d'un individu singulier sous la forme d'une entreprise singulière. Dès lors, l'effort du souverain doit consister à rendre perceptible aux citoyens cette identité d'intérêts, c'est-à-dire faire en sorte que chacun en poursuivant son intérêt propre participe à l'intérêt de tous. Pour chaque régime politique, Spinoza envisage donc un fonctionnement économi-

---

7. Spinoza, *Traité politique*, chap. II, § 10, trad. Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 19.

que conforme à ce propos : impliquer les acteurs de la vie politique dans les intérêts de l'État. Dans une monarchie :

Une autre disposition de grande importance contribue à la paix et à la concorde, c'est que nul citoyen ne possède de biens fixes [...]. De là suit qu'à la guerre le péril est à peu près le même pour tous : tous en effet s'adonneront au commerce, l'espérant lucratif [...].<sup>8</sup>

Le commerce a une force d'union politique d'autant plus palpable qu'il établit des échanges fragiles, immédiatement solidaires de l'état de paix. Dès lors que l'on fait des marchands de tous les citoyens, tous auront intérêt à la paix, non seulement collectivement, mais individuellement. Ainsi, la conciliation de l'individuel et du collectif repose sur un principe de congruence entre paix et commerce : la paix, conçue comme intérêt collectif, est condition du commerce, conçu comme intérêt individuel. En impliquant les citoyens dans l'un, on leur communique le désir de l'autre : par le commerce, ils entrent en politique.

Le même principe s'applique au régime aristocratique :

La rémunération des sénateurs doit être telle qu'ils aient avantage à la paix plutôt qu'à la guerre, c'est pourquoi la centième ou la cinquantième partie des marchandises exportées au-dehors leur sera dévolue.<sup>9</sup>

Spinoza, on le voit, donne un sens très littéral à l'idée que le politique est intéressé au commerce : il institutionnalise les pots-de-vin. C'est que le politique est intéressé, tout court : en l'absence de contrat, c'est toujours le désir, autrement dit les affects, qui structure le champ politique. Ainsi, de même que le commerce dans le *Traité théologico-politique* donnait l'exemple de l'émancipation de la théologie, il est, dans le *Traité politique*, le lieu où se perçoit un second décrochement. Spinoza, en effet, a terminé de rédiger son *Éthique*, prenant définitivement ses distances avec la morale. Le *Traité politique* peut donc approfondir l'émancipation commencée avec le *Traité théologico-*

---

8. *Ibid.*, chap. VII, § 8, p. 57.

9. *Ibid.*, chap. VIII, § 31, p. 85.

*politique* : le principe d'immanence des principes, proposition fondamentale de la philosophie de Spinoza, conduit à une politique sans autre fondement que l'intérêt de chacun, à l'intérieur duquel peut seulement se concevoir celui de tous. Dans un champ politique dont l'enjeu est de constituer une structure collective fondée sur des forces individuelles, le commerce intervient alors comme moyen terme : la copule qui scelle la réalité des échanges, ainsi que leur polyvalence (affaire privée et publique tout à la fois).

Un chaînon manque, pourtant, dans ce dispositif. Comment fonder les règles du bien commercer ? Comment faire en sorte que le commerce, que Spinoza lie si intimement à la paix, ne soit pas en lui-même une guerre ? Pour accomplir cette tâche prescriptive, la théologie, on le sait, est exclue du champ. La morale n'est plus rien. La politique n'est elle-même qu'un effet d'affect. C'est ainsi que le contexte théorique de la philosophie de Spinoza conditionne des modifications considérables dans l'approche du commerce comme problème philosophique. La tâche qui incombe au philosophe change de sens : elle n'est plus de concevoir comment adapter le commerce à des impératifs extérieurs à lui, mais comment l'adapter à ce qui suit directement du désir qui le fonde. Il ne s'agit donc plus, comme dans la tradition philosophique d'Aristote à Thomas, de confronter le commerce au problème de l'équité, et de chercher la justice dans la correspondance entre plusieurs échelles de valeurs. Il ne s'agit plus de penser un commerce juste, mais un commerce libre.

## 2. La disparition de l'économique

« *Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature [...].* »<sup>10</sup>

Dès lors que la liberté selon Spinoza se conçoit en référence à une nature, la question du commerce libre pourrait s'énoncer ainsi : de quelle nature faut-il déduire les modalités d'une liberté dans le commerce ? La réponse de Spinoza à cette question est loin d'être claire, faute d'être explicitée nulle part. Est-ce à dire qu'il ne se l'est simplement pas posée ? C'est plutôt que sa réponse comporte deux aspects :

---

10. *Éthique*, I, définition VII.

les rapports entre marchands sont d'abord, pour Spinoza, l'archétype de la liberté au sens d'une indépendance à l'égard du pouvoir théologique. Autrement dit, la figure du marchand a d'abord une portée polémique ; dans la lutte du *Traité théologico-politique* contre la mainmise des autorités théologiques et politiques sur la pensée, elle intervient comme une arme, l'argument *de facto* selon lequel la société fonctionne d'autant mieux que la religion s'en mêle moins. Ainsi, on comprend que Spinoza ne s'avise pas de s'interroger sur les limites à donner à la liberté de commercer, puisqu'il n'utilise celle-ci que pour appuyer ses revendications de philosophe. Au demeurant, la liberté qu'il signale dans les rapports économiques est toute négative, elle n'a de sens que par opposition à un pouvoir qui n'a pas prise sur eux, et dont il s'agit de libérer le champ philosophique. Le commerce n'intervient que pour soutenir la philosophie dans sa revendication libertaire. Quant à ce que le philosophe pense du commerce... En penseur politique, il semblerait plutôt, dans le *Traité politique*, en étendre les droits, puisqu'ils sont ceux de la force. L'argent comme force aura toujours raison : il appartient donc au souverain de la faire sienne – ce qui ne signifie pas en déposséder le citoyen.

Le commerce apparaît ainsi libre par définition, quoique négativement. Mais cela n'est encore que la moitié du problème : reste à déterminer si le système de Spinoza permet de concevoir une liberté positive en termes de commerce. Or c'est précisément au moment où l'on considère les choses sous cet angle que disparaît la figure des marchands. À l'aune d'une liberté conçue positivement, les échanges commerciaux s'effacent. Dans l'*Éthique*, il n'en est presque plus question : quelque chose les a remplacés. Et curieusement, si les affaires marchandes occupent alors une place très marginale, c'est en vertu de la place centrale d'un certain concept de *commerce*, presque entièrement vidé de son sens d'activité marchande au profit d'une acception plus vaste. Dans le latin du XVII<sup>e</sup> siècle, le mot *commercium* peut en effet désigner le négoce – et par métonymie le droit, le lieu ou la marchandise de négoce – mais Spinoza et ses contemporains en font un usage où il désigne toute relation, tout rapport réciproque, toute liaison (entre les hommes, commerce d'amitié ou épistolaire, ou entre les choses). Spinoza donne lui-même la définition de ce qu'il met sous ce

terme : « Avoir commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres choses, ou produire d'autres choses. »<sup>11</sup>

On remarque que Spinoza ne définit pas le commerce comme échange, mais comme rapport de production – ce qui, même pour un contemporain, constitue une notable inflexion de sens. Dès lors, une nouvelle perspective se dessine. C'est, comme on va voir, de la nature du *commercium* que se déduisent les raisons qui expliquent la réduction du négoce au minimum, non seulement comme objet de réflexion pour Spinoza, mais même comme partie de l'activité humaine telle que l'*Éthique* entend en établir les lois naturelles. Ainsi, de la même manière que l'on a pu observer comment la figure du marchand permettait de désolidariser des champs de l'agir faussement confondus, il s'agit à présent de comprendre comment la liberté se désolidarise à son tour de cette figure. Il s'agit de parcourir le chemin qui mène à la conclusion que le laconisme des textes impose, à savoir qu'en définitive l'homme libre s'abstient autant qu'il peut de faire des affaires, pour la raison qu'il s'occupe exclusivement d'« avoir commerce ».

Considéré dans son acception métaphysique, le commerce selon Spinoza désigne un rapport qui concerne toutes les choses singulières, et qui est l'autre nom d'une loi générale selon laquelle :

[...] toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée [...].<sup>12</sup>

Si le commerce consiste à produire et/ou être produit, c'est bien de lui qu'il s'agit dans la concaténation infinie qui lie les unes aux autres l'existence et les opérations des choses singulières. Il en va donc d'une certaine figure de la causalité comme rapport de production, et ce rapport n'est aucunement spécifique à l'homme. Pourtant, dans la mesure où l'homme en est partie prenante, il est possible de découvrir, à partir de sa propre constitution, ce que signifie spécifiquement pour lui ce commerce universel :

---

11. Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, trad. B. Pautrat, Paris, Allia, 1999, p. 63, note au § 41.

12. *Éthique*, I, 28, p. 63.

Le Corps humain a, pour se conserver, besoin d'un très grand nombre d'autres corps, qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement.<sup>13</sup>

C'est dire qu'il ne s'agit pas seulement d'une causalité génétique, ou plutôt, que la genèse du Corps humain ne cesse pas. Le rapport causal que nous entretenons avec les choses n'est pas révolu, et si nous cessions d'être causés, nous cesserions aussitôt d'être. C'est ainsi que cette genèse permanente ou régénération est la nécessité qui signe l'union fondamentale des deux concepts, de l'homme et de l'avoir commerce :

[...] nous ne pouvons jamais faire de n'avoir pas besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir commerce (*nullum commercium [...] habemus*) avec les choses qui sont à l'extérieur de nous [...].<sup>14</sup>

Conserver son être n'est donc pas protéger quelque chose d'acquis. En somme, on ne conserve pas son être, on fait seulement effort pour le conserver ; et le résultat n'est jamais qu'on le conserve, le résultat est qu'on le régénère, qu'on le recrée, ou plus exactement qu'il se recrée par un avoir commerce avec des choses extérieures. On quitte ainsi la conception d'un *être* fixe, délimité, conception qui affirme la scission entre un intérieur et un extérieur, au profit d'un *avoir* qui consiste précisément dans le franchissement permanent de cette frontière : notre être consiste à avoir commerce.

Mais l'extérieur, comme on pense, n'est lui-même autre chose qu'un avoir commerce infini. Ce qu'on a dit de l'homme peut en définitive se dire de tout : tout être est un processus productif qui traverse les limites des choses, qui est passage de la cause à l'effet, de l'extérieur vers l'intérieur et réciproquement. Rien n'est qu'une étape entre les causes et les effets : « Nous vivons dans un continuel changement. »<sup>15</sup> C'est ainsi que dans le *Traité de l'amendement de l'intellect*, Spinoza peut décrire comment l'esprit, en pensant les rapports entre

---

13. *Ibid.*, II, Postulat IV après la proposition 13, p. 131.

14. *Ibid.*, IV, 18, scolie, p. 369.

15. *Ibid.*, V, 39, scolie, p. 535.

les choses, entre lui-même en rapport avec elles, et devient partie prenante de celui qu'elles entretiennent entre elles :

[...] les choses qui ont commerce avec d'autres choses, comme sont toutes celles qui existent dans la Nature, seront comprises, et leurs essences objectives auront également le même commerce [...].<sup>16</sup>

Ce qui explicite un énoncé plus simple : « [...] plus l'esprit connaît de choses, mieux il comprend et ses propres forces, et l'ordre de la Nature [...]. »<sup>17</sup> C'est dire que l'homme est homme précisément à mesure qu'il s'intègre au commerce général qui est le tissu même de la Nature. De ce point de vue, il n'y a pas de spécificité du commerce humain : il fait partie de l'avoir commerce universel. On aboutit ainsi à une situation où dans le fonctionnement général des choses de la Nature se place un certain concept de commerce, qui désigne les relations qui existent entre les choses, ou plus exactement désigne les choses en termes de relations. Dès lors, il ne reste qu'à déduire les règles du commerce humain de ce commerce métaphysique, comme si ce dernier était l'idée même du commerce... Situation étrangement platonicienne. On peut à volonté accentuer le jeu d'échos, l'un des aspects de la réponse de Spinoza consistant à faire de la connaissance le mode suprême de cet échange ; car comprendre le commerce des choses, c'est soi-même entrer en commerce. Mais il nous faut considérer en quoi un tel concept éclaire directement la place du négoce dans la philosophie de Spinoza, qui est une place vide.

Qu'est-ce qui, dans l'avoir commerce des choses de la nature, peut offrir un canon pour l'avoir commerce de l'homme, qui en évacue presque entièrement l'aspect économique ? Dans une lettre à Oldenburg, Spinoza indique ce qu'est cet étalon :

Tous les corps sont entourés par d'autres, et ils sont déterminés les uns par les autres à exister et à opérer de façon précise et déterminée, et toujours au service d'un même rapport entre mouvement et repos chez tous à la fois, c'est-à-dire dans tout l'univers. Il suit de là que tout corps, en tant qu'il existe modifié

---

16. *Traité de l'amendement de l'intellect*, § 41, *op. cit.*, p. 64.

17. *Ibid.*, § 40, p. 63.

selon un certain mode, doit se considérer comme partie de l'univers entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps.<sup>18</sup>

Le texte articule trois concepts : partie, convenance, cohésion. Il s'agit pour Spinoza d'expliquer à son correspondant en quel sens l'homme est une partie de la Nature, et participe aux rapports qui la constituent. On reconnaît, au départ du raisonnement, la loi de causalité propre aux choses singulières, c'est-à-dire à l'avoir commerce. Les concepts qui interviennent ensuite se situent directement dans son horizon. Ils tissent un raisonnement d'où l'un des trois émerge comme un critère susceptible d'un usage éthique, et c'est par ce concept que l'activité marchande se trouve révoquée à une place ancillaire.

La séquence conceptuelle de la lettre est la suivante : toute chose singulière est une partie d'un tout plus grand ; or pour qu'un tout existe, il faut quelque chose de commun aux choses qui le composent. L'existence de ce caractère commun est ce qui définit le tout, et la convenance désigne cela : rien d'autre que le fait que les éléments ont entre eux un caractère commun – sans prendre le point de vue du tout. Quant à la cohésion, c'est l'effort que font les éléments pour persévérer dans leur convenance, autrement dit pour assurer la compatibilité de leurs natures.

En somme, c'est la convenance qui est centrale : c'est elle qui définit les parties comme éléments d'un tout ; c'est elle qui détermine l'effort de cohésion ; autrement dit, c'est elle le principe qui permet aux choses singulières de se déterminer les unes les autres à exister et à opérer. De sorte qu'en définitive le fin mot de l'avoir commerce, c'est la convenance.

Dès lors, on tient ce qui fait le canon du commerce : le plus parfait commerce est celui qui s'établit entre des choses qui conviennent parfaitement. Cela signifie que parmi les rapports qu'il lui est nécessaire d'entretenir avec les choses de la nature, l'homme privilégie ceux qui s'établissent avec les choses qui conviennent le plus avec lui. Avec ce qui convient le plus, on aura beaucoup de commerce ; avec ce qui convient le moins, on aura le moins de commerce possible.

---

18. Spinoza, Lettre XXXII, à Oldenburg. Nous traduisons le texte d'après l'édition de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, vol. IV, Heidelberg, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 1925, p. 171.

Cela est relativement simple, pas nécessairement facile. Pour le commerce des choses de la nature, Spinoza se fie à l'affection de Joie, « car en quoi est-il plus convenable d'éteindre la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? »<sup>19</sup> Ce qui est un premier point. Mais selon le critère de convenance, « rien ne peut mieux convenir avec la nature d'une chose que les autres individus de la même espèce »<sup>20</sup>. Ainsi, il n'y a pas de meilleure fréquentation pour un être humain qu'un autre être humain. C'est alors qu'il faut reconnaître que, parmi tous les rapports possibles, ceux qui ont trait au négoce ne relèvent pas de ce qui repose sur la convenance. La démonstration en est simple : le désir qui préside à ce type d'échanges porte à l'affrontement, non pas du fait des hommes, mais du fait des choses par lesquelles s'accomplit leur rapport. « Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une chose dont un seul peut être le maître, nous nous efforcerons de faire qu'il n'en soit plus le maître. »<sup>21</sup> La nature humaine telle qu'elle s'élabore dans *l'Éthique* est une structure d'échanges ; or la force de cohésion qui définit cette structure est remise en cause dès lors qu'un objet de désir lui est ôté. De sorte que si la force de ce désir dépasse la force de cohésion, on entre dans ce que Spinoza désigne, en termes psychologiques, comme passion, autrement dit contrainte des forces extérieures. L'intérêt de chacun n'est alors pas seulement dissocié de l'intérêt commun, mais même l'individu se trouve dissocié de son propre intérêt. La communauté humaine est alors submergée par la force des objets de désir. C'en est fini de la concorde : « En tant que les hommes sont sujets aux passions, on ne peut dire qu'ils conviennent en nature. »<sup>22</sup> C'est donc moins le marchand que la marchandise qui symbolise, aux yeux de Spinoza, la passion même. Parce que chaque chose du monde et chaque opération humaine sont les vecteurs de valeurs immanentes, le chemin de l'« avoir commerce », qui permet à un homme de se mettre en rapport avec tous les hommes et la Nature, s'écarte de celui du commerce par lequel les hommes s'échangent argent et marchandises. En somme, le premier est celui par lequel se conçoit la liberté à la recherche de laquelle nous étions partis ; par le second, on ne saurait concevoir que la servitude.

---

19. *Éthique*, IV, 45, scolie, p. 413.

20. *Ibid.*, IV, Appendice, chap. 9, p. 461.

21. *Ibid.*, II, 32, p. 157.

22. *Ibid.*, IV, 32, p. 385.

C'est alors que naît une tentation que Spinoza va écarter, celle du retrait hors du commerce humain, qui apparaît chez lui sous deux figures. L'ermitage, retrait total, est immédiatement récusé comme une aberration. Car l'ermite, par son isolement, devient une bête sauvage et non plus un homme<sup>23</sup> ; en outre, il ne s'agit que d'une figure imaginaire et irréalisable, car un homme ne saurait suffire à lui seul à sa propre survie<sup>24</sup>. Autre figure marginale et très étrange : l'oisiveté. En un mot, l'oisiveté est un demi-commerce : on jouit de ce que les hommes produisent, mais on ne produit pas. Cette disposition suggère un jeu de dupes, que Spinoza durcit volontairement : « Les hommes en effet qui vivent dans l'oisiveté méditent généralement des crimes. »<sup>25</sup>

Curieuse assertion, mais cruciale pour comprendre quelle place accorder aux activités lucratives. Car par là, il est clair que cette place ne peut pas être nulle. En effet, dès lors que le travail et l'échange de ses produits sont la trame même de la société, l'oisiveté, extraction hors de ce réseau d'échanges, est une situation apolitique qui suscite un écart qui est déjà rupture. La suite n'est qu'un effet théorique de persévérance, l'oisiveté étant déjà – presque – un crime, disons un vol. Réciproquement, cela signifie que l'État doit s'assurer qu'une telle situation d'oisiveté n'est pas possible : la réversibilité observée dans le cas du marchand vertueux s'opère ici, tout aussi bien, pour l'oisif vicieux. Ce n'est pas l'homme mais le cercle, autrement dit le rapport entre l'État et l'individu, qui l'est. Si l'oisiveté incline la pensée vers le crime, c'est qu'elle est d'abord une douloureuse exclusion des dispositifs sociaux.

À la retraite philosophique, qui est en somme le rêve de l'indépendance, Spinoza va donc opposer la règle de l'autonomie. Au contraire de l'indépendance, l'autonomie s'acquiert par l'implication de soi dans des relations. Notamment, l'autonomie financière suppose d'assumer la dépendance de l'homme en tant qu'animal social, et donc d'accomplir un travail et, par lui, gagner de l'argent. C'est ainsi que l'artisanat savant de Spinoza prend l'aspect d'un engagement personnel dans le réseau de commerce où circule le pouvoir, avec

---

23. *Ibid.*, IV, 35, scolie, p. 393.

24. *Traité politique*, II, 6, *op. cit.*, p. 17.

25. *Ibid.*, VII, 20, p. 63.

lequel il échange juste assez pour assurer sa liberté. Les impératifs élémentaires, selon lesquels il est nécessaire d'avoir de l'argent pour subvenir à ses besoins, deviennent chez Spinoza à la fois la marque politique d'appartenance de l'individu à la communauté, et la méthode éthique par où s'acquiert la liberté ; ce que le petit commerce personnel du philosophe vendant ses lentilles illustre jusque dans ses restrictions : « De l'argent [...] rechercher autant qu'il suffit pour maintenir la vie et la santé, et pour imiter les mœurs de la cité qui ne sont pas opposées à notre but. »<sup>26</sup> Ainsi, la structure métaphysique de l'avoir commerce aboutit à un recul jusqu'au minimum du commerce économique. Place est faite dans la vie de l'homme libre à l'activité de marchand ; mais c'est la place minimale de la survie. L'homme qui vit sous la conduite de la raison est financièrement autonome, mais autant qu'il peut, il maintient à l'extérieur de lui sa dépendance matérielle à l'égard de la société, au profit d'une implication dérivée : celle qui consiste à penser, et à en partager – mais discrètement – les fruits. C'est un peu plus aride que ce qu'on avait espéré, mais Spinoza se situe dans une tradition de retrait directement antique. Est donc libre le commerce qui se limite aux nécessités vitales.

On peut regretter que, en dépit de sa dette à l'égard des structures économiques d'Amsterdam, Spinoza n'ait pas cherché à penser directement l'ampleur des changements liés à ces structures (les lettres de change, les actions). Sa pensée se réfère à des concepts qui n'intègrent pas les nouvelles modalités du commerce : dans un passage de l'*Éthique* où il évoque l'argent, c'est en quelque sorte en philosophe antique qu'il remarque que « l'argent est venu apporter un abrégé de toutes choses »<sup>27</sup> et l'on sent transparaître Aristote dans les lignes qui suivent, où il condamne « ceux qui recherchent les monnaies non par besoin ou à cause des nécessités, mais parce qu'ils savent les arts du gain, grâce auxquels ils s'élèvent somptueusement » : tous les concepts sont repris, presque textuellement, de *Politique*, I, 9.

Si Spinoza n'a pas de pensée économique, c'est que sa perspective est humaniste, ou si l'on veut, naturaliste : il conçoit les choses au départ de la nature humaine, et à seule fin de permettre à celle-ci de se réaliser. De plus, si la nouveauté de sa démarche tient à son ambition

---

26. *Traité de l'amendement de l'intellect*, § 17, p. 35.

27. *Éthique*, IV, Appendice, chap. 28.

scientifique et à sa méthode mathématique, elle n'annonce en rien l'approche plus globale des phénomènes humains telle que les siècles suivants l'élaborent. Ce que Spinoza peut apporter à une méditation de ce type est un modèle psychologique, qui se donne les moyens de comprendre les phénomènes de grande échelle comme des réactions affectives, précisément parce qu'il ne rapporte pas les affects à un sujet affecté, mais qu'il s'agit d'emblée d'un agencement structurel de forces. Dès lors, on ne saurait y dénoncer l'erreur d'anthropomorphisme consistant à concevoir la société comme un seul homme : c'est au contraire chaque homme que Spinoza conçoit comme une société.

Entre Descartes et Spinoza, la différence de statut accordé au marchand est sans doute le lieu d'affrontement de grandes traditions : l'esprit aristocratique et l'esprit bourgeois, l'esprit catholique et l'esprit protestant, mais peut-être aussi, selon le mot de Nietzsche, *le pathos de la distance*, propre au philosophe ne voulant rien avoir en commun avec le marchand, bientôt remplacé par la considération de leur identité et dépendance : ils expriment des pouvoirs.