

De la domination politique et de ses remèdes. La leçon de Spinoza.

Laurent Bove

Les organisateurs du Colloque, mes amis David Calderoni et André Rocha – que je remercie vivement pour leur invitation – m’ont proposé de participer à la table sur la *Commission Nationale de la Vérité : la mémoire et le bien commun*. J’en suis extrêmement honoré, et pour deux raisons : la première c’est l’importance particulière de mes interlocuteurs brésiliens à cette table qui sont, quant à eux, directement engagés dans le travail de réflexion de la *Commission* ; la seconde raison, c’est l’importance universelle de la question ici proposée. Car cette question nous conduit à devoir interroger les *soubassements* de ce qui a rendu, et ce qui peut rendre encore – par-delà les temps et les lieux –, une aventure dictatoriale *possible*. Des soubassements ou des conditions de possibilité qui sont donc, non seulement de nature historique et politique, mais aussi de nature anthropologique (à savoir, les lois universelles de la nature humaine, ses besoins et ses désirs). C’est en regard de cette réalité du jeu des institutions et des passions que David Calderoni m’a demandé d’intervenir sur la base de mon travail d’historien de la philosophie de l’âge classique et de la philosophie politique de Spinoza en particulier.

Ma contribution portera donc sur l’analyse spinoziste des conditions de possibilité de la domination politique et sur les « remèdes » qu’avance Spinoza afin d’enrayer et d’empêcher la possibilité même d’une telle aventure.

Spinoza nous a laissé non seulement une théorie des affects très prospective quant aux phénomènes de violence et de domination, mais il expose aussi, dans son *Traité Politique*, une série de remèdes institutionnels applicables à cette violence dominatrice, des remèdes inséparables des *inventions démocratiques* nécessaires afin de résister aux logiques de la domination.

Ma réflexion repose sur quatre thèses spinozistes préalables :

1) – *Premièrement*. La violence de la domination n’est pas irrationnelle ni extraordinaire. Elle se manifeste suivant des lois fixes. Ces lois sont celles des passions mais aussi celles – sur cette base passionnelle – de la logique de guerre, implicite ou explicite, à laquelle est soumise la réalité politique et que suivent donc les politiques habiles ou prudents. Des lois, nous dit Spinoza, particulièrement bien étudiées par Machiavel, qui a montré « pour un prince animé de la seule passion de dominer »¹ quels sont les moyens pour s’approprier, conserver et affermir son pouvoir. Si « les hommes sont méchants », comme l’écrivait Machiavel² – et plus particulièrement dans les domaines de la politique et de l’histoire – cela est donc dans l’ordre naturel des choses.

¹ *Traité Politique*, V, 7.

² *Le Prince*, ch. XVII, XVIII, XXIII.

Pourtant, précise Spinoza, c'est aussi « un point certain que les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputés moins à la méchanceté des sujets qu'à la mauvaise organisation de l'État. Les hommes ne naissent pas propres ou impropres à la condition sociale, ils le deviennent »³. La réalité de la violence nous renvoie donc aussi, de fait et surtout, à la question de l'organisation du Corps politique.

2) – Mon second préalable consistera ainsi à rappeler, très brièvement, les lois essentielles des passions qu'il faut nécessairement prendre en compte dans toute réflexion politique.

Je ne retiendrai que la loi qui joue un rôle matriciel : la loi de l'imitation des affects (que Spinoza formule dans la proposition 27 de la partie III de son *Éthique*). Par imitation, en effet, abstraction faite de tout autre paramètre, les hommes se conforment d'abord aux désirs de leurs semblables. Et c'est ainsi que se constitue, écrit Spinoza, ce qu'« on appelle habituellement Humanité »⁴. Spinoza a cependant posé aussi un principe de plaisir⁵ à partir duquel il a souligné la résistance spontanée que tout singulier oppose au désir d'un égal qui souhaiterait devenir son maître. Les effets osmotiques des lois de l'imitation, paraissent ainsi, au premier abord, contradictoires avec cette résistance de la singularité. En fait, pour lever la contradiction, il suffit de préciser que, dans le contexte de l'imitation affective, la résistance à l'autre-semblable s'est déplacée dans un affect que Spinoza tient, avec le principe de plaisir, pour « un mobile principal de la vie humaine »⁶ à savoir l'ambition de gloire. Car l'Humanité, précise-t-il, est inséparable de l'« Ambition »⁷. Cette ambition de gloire se manifeste dans le « zèle » que l'ambitieux met pour se conformer à la foule. Mais, dans l'acte même par lequel le sujet s'efforce de combler le désir de l'autre, il fait aussi l'expérience du *pouvoir* qu'il peut exercer sur les affects et la conduite de ses semblables, et l'expérience aussi du plaisir que cela lui procure ! D'où le passage inéluctable du désir de combler le désir de l'autre au désir de le diriger... Et par là même, corrélativement, le refus de sa domination : « et par suite nous voyons que chacun par nature aspire à ce que tous les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle, et tous voulant être loués ou bien aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres »⁸.

3) – Sur cet horizon de guerre, le troisième préalable est celui de la leçon qui est tirée par Spinoza. Il n'y a pas, dit-il, de solution politique *durable* qui puisse tenir sur la seule décision de la raison ou sur une décision qui serait, exclusivement, de type juridique. Les institutions n'ont de

³ *Traité Politique*, V, 2.

⁴ *Éthique* III, 29, scolie.

⁵ *Ibid.*, III, 28 ; et *Traité Politique*, II, 6 : « Car chacun a son plaisir particulier qui l'entraîne » [il s'agit d'une citation de Virgile, *Bucoliques*, II, 65, *Trahit sua quemque voluptas*].

⁶ *Traité Politique*, VII, 6 ; cf. aussi, *Éthique* III à partir de la proposition 29, puis 53 et corollaire (et sq.) ; définitions des affects 30 et 44 ; *Éthique* IV, 52 et scolie, 58 et scolie. Spinoza dans le *Traité Politique* revient sur la « gloire » en VII, 10 et X, 6.

⁷ *Éthique*, III, 29, scolie.

⁸ *Ibid.*, III, 31, scolie.

réalité effective (c'est-à-dire de puissance et d'effets dans et sur la réalité sociale-historique) que si, et seulement si, ces institutions s'accordent entièrement avec les forces réelles du réel c'est-à-dire les passions humaines. Le « Droit », dans sa définition spinoziste – que Spinoza identifie à une puissance effective de faire et/ou d'agir – « ne règne », en effet, qu'autant qu'il est défendu réellement « par les passions du genre humain. Sans cela, [...] s'il n'a d'appui que [sur] la seule raison, il sera impuissant et facilement violé »⁹. Face à la violence du réel, à sa logique de guerre, face à l'habileté des ambitieux qui recherchent la domination, la mesure de la loi seule (au sens juridique), est totalement inopérante. La *mesure* qui est nécessaire à la vie commune ne viendra donc pas de la loi seule mais d'abord des passions et des désirs eux-mêmes.

4) – Quatrième préalable. Il faut alors s'appuyer, dit Spinoza, pour *penser politiquement*, sur ces vérités effectives : la logique de guerre du réel, la dynamique de la logique des affects et l'expérience des hommes. Il faut donc abandonner les modèles politiques utopiques créés par la raison philosophique abstraite pour étudier les cas de solutions (et/ou les « remèdes ») que nous offre le réel lui-même¹⁰. En effet, dans la durée concrète de l'effort individuel que chaque être fait pour persévérer en son être (ce que Spinoza nomme, en latin, « *conatus* », et qu'il tient pour le principe ou l'essence même de toutes choses¹¹), « tout le monde », dit-il, « a l'expérience » des « remèdes aux affects »¹². Et cette expérience des remèdes construit toujours-déjà une mémoire et une certaine intelligence du réel qui constituent la pratique même de cet effort en tant qu'il est nécessairement une « prudence ». C'est ce que j'ai par ailleurs appelé, dans mon commentaire de Spinoza, « la stratégie du *conatus* »¹³. Mais Spinoza précise, aussitôt, les limites de cette prudence spontanée qui se développe, dit-il, confusément, « sans observer ces remèdes avec soin ni [sans] les voir distinctement par la seule connaissance de l'âme »¹⁴. C'est dire que cette prudence ou cette stratégie est, tout d'abord, fort peu ajustée ou, suivant l'expression de Spinoza, fort peu « adéquate »... Elle est même, parfois, très paradoxale et catastrophique quand elle conduit les hommes à travailler pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut¹⁵. Comme lorsqu'une partie de la multitude opprimée adhère à la solution dictatoriale d'un homme providentiel à qui elle confie son salut.

⁹ *Traité Politique*, X, 9.

¹⁰ *Ibid.*, chapitre I.

¹¹ *Éthique* III, proposition 6 et sq.

¹² *Ibid.*, fin de la préface de la partie V.

¹³ *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, éd. Vrin 1996, réédition en 2012 (traduction portugaise à paraître au Brésil en 2014). Cf. aussi notre entretien : « Uma filosofia de resistência à dominação », in *Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento*, Revista IHU On-line (*Revista do Instituto Humanitas Unisinos*), n° 397 ano XII, 06-08-2012, São Leopoldo, p. 61-66.

¹⁴ *Éthique*, fin de la préface de la partie V.

¹⁵ *La Stratégie du conatus*, op. cit., chapitre VII : « Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'ils s'agissait de leur salut ? »,

Malgré tout, dans le *Traité politique*, Spinoza écrit que « l'expérience » des hommes a déjà « depuis longtemps » indiqué tous les « moyens » par lesquels, afin de se préserver de l'oppression, on peut s'efforcer « de prévenir la malice humaine »¹⁶, et qu'ainsi, « l'expérience a déjà indiqué » toutes les formes d'institutions « capables de faire vivre les hommes en bon accord »¹⁷. Mais il ajoute, aussitôt (soulignant ainsi les limites de cette instruction par l'expérience), que ces indications salutaires sont demeurées extrêmement partielles et qu'elles n'ont été, de plus, que très partiellement recueillies par la mémoire des hommes et le travail des historiens ; et qu'elles n'ont été ainsi que très inégalement mises en œuvre...

Ces remèdes aux affects, Spinoza se donne pour projet de les reconsidérer du point de vue d'une connaissance adéquate du réel social-historique, et des affects qui le parcourent et le constituent, afin que ces remèdes produisent pleinement leurs effets thérapeutiques et politiques. Dit autrement, le projet spinoziste est d'élever la stratégie spontanée du réel de la pratique commune des hommes (ou de la « puissance de la multitude » que Spinoza place au principe de toute souveraineté¹⁸) à une stratégie adéquate ou rationnelle. Soit d'élever au régime d'activité optimale de sa puissance d'agir – c'est-à-dire à son « adéquation » – l'effort commun de persévérance.

Sur la base de ces préalables, repartons donc de la logique des affects et, sur le plan de la politique des remèdes, de la première leçon que celle-ci fournit : à savoir que l'ambition de gloire rend difficilement supportable l'obéissance à un égal-semblable. En effet, « rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux »¹⁹. Et de ce principe on peut déduire deux séries de conséquences de nature politique : « Il en résulte ceci, ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégalement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal [et l'on obtient alors une démocratie]²⁰ ; ou bien, si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire »²¹ [et nous entrons alors dans les mystifications qui accompagnent nécessairement la domination]²².

Arrêtons-nous sur le premier cas de figure. Abstraction faite de toute autre considération, le refus *d'une part* d'être dominé par un semblable et, l'impossibilité *d'autre part* de réellement devenir soi-même maître (étant donné la résistance de chacun à la domination de l'égal-

¹⁶ *Traité Politique*, I, 2.

¹⁷ *Ibid.*, I, 3.

¹⁸ *Ibid.*, II, 17.

¹⁹ *Traité théologico-politique*, V, [8].

²⁰ C'est nous qui précisons.

²¹ *Traité théologico-politique*, V, [8-9].

²² C'est nous qui précisons.

semblable), c'est par la mesure consensuelle et commune de l'égalité des droits (qui satisfait le désir de chacun de ne pas être dirigé), que sont résolues les contradictions affectives et effectives de la multitude. *La démocratie est d'abord cette résolution* : c'est le résultat d'une prudence commune. Et c'est ainsi que Spinoza peut penser que les premières formes du vivre ensemble ont du être logiquement des sociétés démocratiques²³.

La dynamique affective aboutit donc, de manière immanente, à la production d'un remède des affects destructeurs, c'est-à-dire à l'invention d'une *mesure commune universalisable* qui donne satisfaction à tous car « chacun trouve juste d'avoir à l'égard de son voisin le même droit que son voisin a par rapport à lui »²⁴. Cette « égalité », comme *mesure commune*, définit donc une justice éprouvée et désirée avant même que le nouvel État ne prenne ses propres mesures particulières sur le juste et l'injuste. C'est donc « l'égalité » qui donne la *mesure* essentielle du vivre ensemble. Sans l'égalité « qui est un des premiers besoins de la communauté politique »²⁵, « la liberté commune tombe en ruine »²⁶.

On touche là au principe même de la politique de la multitude comme pratique collective de résistance à la domination : une multitude dont la puissance d'agir vient de sa multiplicité même et dont la politique articule l'affirmation des singularités, la défense de la liberté commune et la revendication de l'égalité pour tous, dans et par la production immanente d'une *mesure commune*.

L'ambition de domination est, en effet, un désir en lui même *excessif* qui ne produit aucune mesure mais qui déséquilibre, bien au contraire jusqu'à sa destruction, l'ensemble du Corps collectif. Dans son *Éthique*, Spinoza nomme *titillatio* le plaisir d'un corps totalement déséquilibré quand une seule de ses parties éprouve un violent affect de plaisir au détriment de toutes les autres²⁷. Et l'on peut penser que, pour le Corps politique, il en va exactement de même. En régime de domination politique, en effet, le plaisir obsessionnel d'un seul (ou de quelques'uns) opprime violemment toutes les autres parties du Corps et « empêche ainsi que ce Corps ne soit apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières »²⁸ (la grande majorité des parties de ce Corps étant fixée par la douleur et la tristesse de la terreur et de la solitude). Spinoza écrit, à ce propos, que la paix de la servitude est celle d'un désert de relations humaines, c'est la paix, dit-il, de « l'esclavage » et de la « barbarie »²⁹. Le délire de la domination divise, en effet, les individus en autant d'atomes isolés, contraignant chacun à vivre replié dans sa solitude.

²³ *Traité Politique*, VIII, 12.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, VII, 20.

²⁶ *Ibid.*, X, 8.

²⁷ *Éthique*, III, 11, scolie ; IV, 43, démonstration.

²⁸ *Ibid.*, IV, 43, démonstration.

²⁹ *Traité Politique*, VI, 4.

Même la dynamique imitative de l'identification, qui conduit naturellement – par « commisération », « bienveillance » et « indignation » – à secourir son semblable dans la misère et à désirer se venger de celui qui est cause de son mal³⁰, est, par la domination, enrayée. Chacun, transi de terreur dans sa solitude, ne pouvant songer qu'à sa propre misère et, seulement, à sa propre survie... Et c'est le processus même de l'anthropogénèse qui est ainsi brisé, c'est-à-dire la constitution de l'humanité de l'homme à partir du développement multiple et divers de ses manières d'affecter et d'être affectés³¹. Tendanciellement, la domination c'est donc la destruction logique du Corps commun.

Le désir de ne pas être dirigé par un égal semblable produit, bien au contraire, la *mesure* du commun et du bien commun : celle de « l'égalité ». Il produit aussi une politique active de résistance à la domination, celle démocratique de la construction du commun. On peut alors, sur le plan des affects, opposer la *titillatio* de la domination, à l'*hilaritas* du commun et du bien commun de la multitude. L'*hilaritas* – c'est-à-dire l'allégresse – consiste, selon Spinoza, en ce que toutes les parties d'un Corps sont affectées de joie à *égalité*, c'est-à-dire que la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou secondée de telle sorte que toutes ses parties conservent entre elles la même mesure ou le même rapport dynamique de développement ; ainsi l'*hilaritas* est un affect « toujours bon et qui ne peut avoir d'excès »³². Dans le domaine des affects politiques, la mesure de l'*hilaritas* nous offre ainsi la passion démocratique par excellence. Dans l'*hilaritas* s'expriment, en effet, le rayonnement d'une confiance commune (qui élimine ainsi tout désir d'abandonner son salut à un homme providentiel...), le plaisir de faire Corps ensemble, l'amour de vivre en commun dans l'égalité³³.

La *mesure commune* a cependant une double signification. Elle s'entend d'abord, nous l'avons vu, comme cas de solution politique de la *multitudinis potentia* : c'est l'invention immanente d'un principe dynamique du commun, d'une unité de base ou d'une unité de mesure. Mais il faut entendre *aussi* par mesure commune, le *moyen* qui va être mis en œuvre afin de maintenir l'égalité, afin d'empêcher les tentatives de domination. Et c'est selon cette seconde

³⁰ *Éthique* III, 27, démonstration du corollaire 3 ; et *La Stratégie du conatus*, op. cit., ch. IX, 3, « Bienveillance et Indignation : les « affects » de la résistance », p. 291-295.

³¹ Nous avons développé ce thème dans notre étude « Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste », in *Lectures contemporaines de Spinoza*, sous la direction de P.-F. Moreau, Cl. Cohen-Boulakia et Mireille Delbraccio, PUPS, Paris 2012 p. 157-177. Cf. aussi notre ouvrage, *Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia politica e antropogênese*, traduction portugaise/brésilienne sous la direction de Marcos Ferreira, col. Invenções Democráticas, Autêntica ed., Belo Horizonte MG, 2010.

³² *Éthique*, III, 42 et démonstration. Cf. notre étude : « *Hilaridade e contentamento intimo* », in *Psicopatologia: Clínicas de Hoje*, trad. portugaise et ed. de David Calderoni (org.), éd. Via lettera, São Paulo, 2006.

³³ À propos de l'usage opératoire de l'*hilaritas* (affect que nous avons *transféré*, des réflexions éthiques, dans le domaine de la politique et de l'histoire), nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'introduction de notre édition du *Traité Politique*, particulièrement les pages 58 à 87, Le Livre de Poche, Paris, 2002.

acceptation de la mesure, celle de la création des institutions (sous la forme des mesures et/ou des décrets pris ensemble, par l'assemblée souveraine des égaux) que le remède décidé peut n'être que très partiel ou très inadéquat et cela à cause des lois des affects qui continuent nécessairement à déterminer les conduites et les décisions de la multitude rassemblée. Ce sont, en effet, explique Spinoza, les mêmes lois des affects qui ont conduit à la démocratie qui expliquent aussi pourquoi les démocraties n'ont pas pu se maintenir longtemps. Lorsqu'une démocratie s'instaure, en effet, elle est perpétuellement sous la menace des passions destructrices de ses propres citoyens si ceux-ci n'ont pas su inventer les institutions démocratiques de contre-pouvoirs capables de maintenir le Corps politique dans son principe dynamique fondateur, à savoir l'égalité de tous.

Dès les commencements de la démocratie en effet, note Spinoza, « une grande difficulté s'élève ». Cette difficulté vient « de l'envie [*invidia*] »³⁴ et/ou de la jalousie que suscitent, au sein du jeune État démocratique, les nouveaux arrivants qui peuvent bénéficier des mêmes droits que les citoyens d'origine. De fait, la conscience d'une unité et d'une identité *nationales* se constitue historiquement au détriment de la démocratie elle-même. Jalousie et envie des *nationaux* font obstacle à l'accueil des nouveaux venus dont l'accès à l'égalité des droits est tenu pour injuste par ceux qui s'estiment être les légitimes propriétaires et usufruitiers de l'État. Car, écrit Spinoza, « bien que chacun trouve juste d'avoir à l'égard de son voisin le même droit que son voisin a par rapport à lui, ils ne trouvent pas également juste que des étrangers qui sont venus en grand nombre se fixer dans le pays, aient un droit égal au leur, au sein d'un État qu'ils ont construit pour eux-mêmes avec de grandes peines et sur un territoire acquis au prix de leur sang »³⁵. C'est ainsi que la décision politique conservatrice d'écarter les étrangers de la citoyenneté, qui fait donc de l'État démocratique lui-même une nouvelle instance de domination sur une grande partie de la population, met en danger la conservation même de la démocratie. Et, en effet, comme l'a montré l'histoire de Venise³⁶, l'État d'abord démocratique, va nécessairement changer de nature en fermant son assemblée souveraine aux étrangers pour se transformer en une assemblée de « nobles » qui vont eux-mêmes s'en remettre au règne d'un seul, un « doge », qui est élu à vie ; une situation, note Spinoza, alors fort proche de la domination monarchique³⁷.

J'en viens, à présent, au dernier point de ma communication, c'est-à-dire aux « remèdes ».

L'intelligibilité des logiques de dominations politiques et de leurs processus est certes fondamentale mais elle n'a, en elle-même, aucune vertu préventive sur les délires de la

³⁴ *Traité Politique*, VIII, 12.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 6.

³⁷ *Traité Politique*, VIII, 18.

domination si cette intelligibilité ne trouve pas ses prolongements pratiques dans des contre-pouvoirs. Dans son *Traité Politique*, Spinoza déduit les mesures institutionnelles concrètes qui peuvent faire réellement obstacle à l'avènement de la domination politique³⁸. Des mesures donc, issues de l'expérience de l'histoire et de la connaissance de la logique des affects. Je ne peux pas ici entrer dans le détail de toutes ces exigences de la démocratie du commun formulées par Spinoza. Je n'en retiendrai que l'esprit général et quelques mesures essentielles.

D'abord, en ce qui concerne l'armée. Elle ne devra être constituée que de citoyens³⁹. Une armée de métier impose à l'État qu'elle devrait protéger, un véritable « état de guerre où l'armée seule est libre et tout le reste esclave »⁴⁰. De plus, le général-chef de l'armée toute entière ne devra être nommé qu'en temps de guerre seulement et son temps de commandement sera strictement limité « pour une année au plus, et il ne [pourra] être ni prolongé ni plus tard réélu »⁴¹. Spinoza se méfie, comme de la peste, de la construction des héros. L'égalité ne peut subsister, écrit-il, « dès que le droit public de l'État veut que l'on attribue des honneurs extraordinaires à un homme illustre par sa vertu »⁴². Il arrive souvent, en effet, qu'en situation de crise, et à la faveur de ses victoires présentes ou passées, un homme illustre devienne le tyran de son propre peuple : « dans les crises extrêmes de l'État, lorsque tous sont saisis d'une sorte de terreur panique, on les voit tous se ranger au seul avis que leur inspire l'épouvante du moment, sans s'inquiéter ni de l'avenir, ni des lois, tourner leurs regards vers un homme illustré par ses victoires, l'affranchir seul de toutes les lois, lui continuer son commandement (ce qui est du plus dangereux exemple), et confier enfin à sa seule loyauté la république toute entière. Ce fut là certainement la cause de la ruine de l'État romain »⁴³.

Cependant cet abandon de la souveraineté à un homme dont on imagine qu'il possède une force, une raison ou un vertu tout à fait exceptionnelles, est, nous l'avons vu déjà, une manière des plus ordinaires, de trouver, de façon aveugle, une solution simple et immédiate aux problèmes qui traversent la multitude. Solution des plus illusoire et des plus dangereuse alors qu'il devrait s'agir, bien au contraire pour les citoyens, non pas de chercher la vertu salvatrice dans un homme providentiel mais, bien plutôt, de construire l'équilibre, la vertu et la prudence rationnelle de l'État démocratique lui-même. Un État qui en temps de crise pourrait alors trouver

³⁸ Le *Traité Politique* est inachevé et Spinoza n'a pas écrit son chapitre sur la démocratie. Les chapitres VI à X de l'ouvrage traite cependant des mesures nécessaires à la réforme *démocratique* des régimes monarchique et aristocratique. Ce sont certaines de ces mesures essentielles que nous évoquons ici car on peut logiquement penser que Spinoza les aurait reprises pour le régime démocratique.

³⁹ *Traité Politique*, VI, 10 et VII, 22.

⁴⁰ *Ibid.*, VII, 22.

⁴¹ *Ibid.*, VIII, 9.

⁴² *Ibid.*, X, 8.

⁴³ *Ibid.*, X, 10.

dans ses institutions, en lui-même et par lui-même, les solutions adéquates, sans se laisser emporter par les espoirs et les craintes du moment présent⁴⁴.

C'est alors une *dépersonnalisation* radicale des fonctions publiques que Spinoza envisage, avec des *administratores* de la république diamétralement opposés à ses *dictatores*⁴⁵. Des *dictatores* dont la démocratie doit se protéger : *premièrement*, en supprimant la pratique du « secret d'État » qui maintient la multitude dans un état d'impuissance et d'irresponsabilité politique ...⁴⁶; ce « secret », écrit Spinoza, est incompatible avec la liberté commune ; *deuxièmement*, en instaurant un système d'assemblées très vastes, dans chaque ville de préférence, assemblées, elles-mêmes tenues par des systèmes vigilants de contre-pouvoirs. C'est ainsi qu'à un système de représentation politique, Spinoza préfère un dispositif de participation effective du plus grand nombre à des fonctions de décision commune ; des fonctions qui sont strictement limitées dans le temps, au sein d'une assemblée suprême dont les membres sont renouvelés en partie tous les ans. Une assemblée elle-même étroitement surveillée par une assemblée plus restreinte de citoyens dont le rôle, est essentiellement de veiller au maintien inviolable des fondements des lois « en ce qui regarde les corps délibérants et les fonctionnaires publics »⁴⁷ (cette assemblée de vigilance est, de fait, une combinaison pratique de deux institutions de la république romaine que Spinoza juge positives mais dont il pense aussi éviter les défauts : à savoir les tribuns de la plèbe et la dictature curative, dont la fonction limitée dans le temps, était de ramener l'État à son principe)⁴⁸.

⁴⁴ « [...] s'imaginer qu'on amènera la multitude ou ceux qui sont engagés dans les luttes de la vie publique à régler leur conduite sur les seuls préceptes de la raison, c'est rêver l'âge d'or et se payer de chimères. – L'État sera donc très peu stable, lorsque son salut dépendra de l'honnêteté d'un individu et que les affaires ne pourront y être bien conduites qu'à condition d'être dans des mains honnêtes. Pour qu'il puisse durer, il faut que les affaires publiques y soient ordonnées de telle sorte que ceux qui les manient, soit que la raison, soit que la passion les fasse agir, ne puissent tentés d'être de mauvaise foi et de mal faire. Car peu importe, quant à la sécurité de l'État, que ce soit par tel ou tel motif que les affaires soient bien administrées. La liberté ou la force de l'âme est la vertu des particuliers ; mais la vertu de l'État, c'est la sécurité », *Traité Politique* I, 5-6.

⁴⁵ *Traité théologico-politique*, XVII, [4].

⁴⁶ *Traité Politique*, VII, 27-29.

⁴⁷ *Ibid.*, VIII, 20.

⁴⁸ L'ambition de domination est si menaçante et si dangereuse, aux yeux de Spinoza – même dans un État démocratique bien organisé – que son *Traité Politique* préconise d'y répondre par une terreur préventive : celle de la peine de mort et de l'opprobre éternelle. Quiconque, en effet, proposerait de remettre en question les fondements « démocratiques » de l'État (comme « par exemple de prolonger le commandement d'un général d'armée »), il devra être puni de mort, ses biens confisqués ; et il devra rester, pour la mémoire éternelle de son crime, quelque signe public et éclatant de son supplice (*Ibid.*, VIII, 25). Nous sommes au XVII^e siècle, et si Spinoza condamne (ce qui est très rare en ces temps) l'usage de la torture dans les procédures de Justice, il maintient cependant la croyance en l'utilité exemplaire de la peine de mort (du moins, dans le cas considéré, d'une atteinte aux fondements de l'État). On peut, aujourd'hui, et avec des arguments tirés de la philosophie même de Spinoza, qui enseigne le « culte de la vie et non de la mort », discuter et refuser rationnellement cette solution par la terreur.

Le dispositif, avec les systèmes de contre-pouvoirs, vise à faire de l'ensemble de la société un immense Conseil qui doit être apte de produire les décisions⁴⁹ les plus utiles avec et pour ceux-là mêmes qui sont concernés, c'est-à-dire tous les membres de l'État. Spinoza repousse la critique de la lourdeur et de la lenteur d'un tel dispositif sur la base de la défense des principes de la vie commune et en évoquant, une fois encore, l'histoire romaine : « Si Sagonte succombe pendant que les Romains délibèrent, il est vrai aussi que la liberté et le bien commun périssent lorsqu'un petit nombre d'hommes décident de tout par leur seule passion »⁵⁰. L'exigence des principes ne saurait donc céder politiquement à des impératifs techniques, même dans l'urgence.

Il n'y a aucun idéalisme ni dogmatisme dans cette défense des principes. Mais une exigence de prudence et de vérité qui refuse de se plier à la pragmatique du pouvoir qui, sous couvert d'efficacité, efface l'exercice de la politique du commun au profit de la domination. Car si Spinoza nous met en garde contre les utopies et qu'il enseigne, pour penser politiquement, un retour à l'expérience c'est-à-dire à la pratique, cela ne signifie pas qu'il ait abandonné le lien structurel de la politique avec la vérité. Ce lien nous le retrouvons, en effet, dans l'idée même de la vertu ou de la prudence intrinsèque à construire, dans et par les institutions de la démocratie et pour sa défense. Car il ne s'agit pas seulement de bricoler de simples moyens techniques mais de construire une véritable *causalité adéquate*⁵¹ du Corps commun soit le mouvement réel d'émancipation par lequel la puissance de la multitude advient à son régime d'« adéquation ». Or ce mouvement réel du réel, selon lequel, dans la conquête de l'autonomie, une chose quelconque produit et se produit dans et par ses propres effets, c'est bien ce que Spinoza *conçoit*, dans sa philosophie, comme la procédure même de la production du vrai⁵².

Si ce modèle de vérité, de prudence et d'adéquation est universalisable, il faut souligner cependant que n'existent, dans le champ de la politique et de l'histoire, que des constructions singulières de la vérité, valables pour chaque société dans sa singularité. Et nous sommes ainsi, de nouveau, renvoyés à la diversité des histoires, des exemples, des expériences et des

⁴⁹ Sur le processus de la décision politique, cf. notre étude : « O direito à decisão em Spinoza e a questão do *sujeito* político », in *As ilusões do eu Spinoza e Nietzsche* p. 137-161, dir. A. Martins, H. Santiago, L. Cesar Oliva, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 2011.

⁵⁰ *Ibid.*, IX, 14.

⁵¹ « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle seule. Et j'appelle inadéquate, autrement dit partielle, celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule » ; « Je dis que nous agissons quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate c'est-à-dire (*par la définition précédente*) quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle », *Éthique*, III, définitions 1 et 2.

⁵² Et dès le *Traité de la réforme de l'entendement* : « (B 71) la forme de la pensée vraie doit être située dans cette pensée elle-même sans relation avec d'autres ; et elle ne reconnaît pas un objet comme cause, mais doit dépendre de la puissance même de la nature de l'entendement. [...] C'est pourquoi ce qui constitue la

pratiques et, par là même, à l'idée, émise par Spinoza, selon laquelle les inventions démocratiques dans la construction du commun, doivent être nécessairement toujours « bien appropriées au caractère d'une nation » (suivant l'expression employée quand, en *Traité Politique*, VII, 30, il donne en exemple digne de mémoire, l'État des Aragonais). Car, comme la nature qui ne produit que des singuliers, l'universelle vérité et la liberté commune se construisent, elles-mêmes toujours, de manière multiple et diverse, en rapport, souligne Spinoza, « avec la nature des lieux et la complexion singulière » de la multitude rassemblée dans et pour la construction indéfinie du commun⁵³.

Laurent Bove

Professeur de philosophie émérite de l'université d'Amiens

Chercheur de l'UMR 5037/ENS-LSH

forme de la pensée vraie, il faut le chercher dans cette pensée elle-même, et le déduire de la nature de l'entendement ».

⁵³ *Traité Politique*, X, 7.