



# **“ Sur la signification générale des deux traités politiques de Spinoza ”**

Charles Ramond

## **► To cite this version:**

Charles Ramond. “ Sur la signification générale des deux traités politiques de Spinoza ”. “ Le Traité Théologico-Politique de Spinoza, Analyses et Commentaires ”, Séminaire Equipe PhilePol (EA 4569 EPS); voir à <https://philosophieparisdescartes.wordpress.com/2018/10/05/seminaires-2018-2019/r> à, Yves-Charles ZARKA, Jan 2019, Paris, Sorbonne, France. <hal-04216230>

**HAL Id: hal-04216230**

**<https://hal.science/hal-04216230v1>**

Submitted on 27 Sep 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Samedi 19 janvier 2019 ; Séminaire du Pr. Yves-Charles ZARKA sur le *TTP*.

Charles RAMOND : « *TTP* et *TP* : sur la signification générale des deux ouvrages politiques de Spinoza »

Remerciements

Présentation du volume récemment paru : ***Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy – Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy***, Edited by Jack STETTER and Charles RAMOND, London : [Bloomsbury Academic](#), 2019, 396 p. (disponible aussi [ici](#)).

Je vais partir de ma réponse à Jonathan Israël, ici largement développée et amplifiée.

## Sur le radicalisme paradoxal de Spinoza – Réponse à Jonathan ISRAEL.

Par Charles RAMOND

Dans son texte intitulé « Sur la formulation spinozienne des deux concepts fondateurs des Lumières radicales : dans quelle mesure Spinoza était-il redevable au contexte théologico-politique de l'âge d'or de la Hollande ? » Jonathan Israel définit les Lumières Radicales comme « une tendance intellectuelle combinant deux composants fondamentaux : d'une part le rejet de

toute autorité religieuse sur la loi, la politique et l'éducation ; de l'autre la démocratisation des programmes sociaux et politiques des républicains ». De ce point de vue, Israël caractérise la philosophie de Spinoza, dans le cadre de son « cercle », comme essentiellement « subversive », voire « révolutionnaire ». Israël montre en effet le lien entre les idées de Spinoza et la « *revolutionary era* », « période révolutionnaire », qui commence à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, et fait de nombreuses références aux révolutions américaine et française. Il déclare par exemple :

1. « Dans la littérature anglaise et américaine sur Spinoza depuis le début de notre nouveau millénaire, on peut sans doute constater un désir croissant de considérer la philosophie de Spinoza comme une figure centrale dans les Lumières occidentales, et comme une force révolutionnaire » (Jonathan Israël : « Sur la formulation spinozienne des deux concepts fondateurs des Lumières radicales : dans quelle mesure Spinoza était-il redevable au contexte théologico-politique de l'âge d'or de la Hollande ? », in *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*, Ed. by Jack Stetter and Charles Ramond, Londres : Bloomsbury Academic, 2019, 335-348. Tr. fr. par C. Ramond, à paraître)

et il évoque également

2. « la séparation sans compromis entre la théologie et la philosophie qui avait permis à Spinoza et à son cercle d'intégrer de façon révolutionnaire les dimensions sociales et politiques de leur pensée à leur métaphysique naturaliste. » (Jonathan Israël, *ibid.*)

La thèse est répétée dans la toute dernière phrase :

3. Avec les Lumières radicales, il s'agissait d'opérer de véritables révolutions dans la philosophie, la politique, la société, la moralité, et l'éducation, en changeant de façon décisive et irrévocable les relations entre les individus et l'autorité, entre l'apprentissage et « l'ignorance », et entre les théologiens et la réalité sociale.

Bien sûr, pour chacun d'entre nous encore aujourd'hui, comme pour les siècles précédents, la philosophie de Spinoza a toujours eu quelque chose de

« subversif » et de « révolutionnaire » – et c’est pour cela qu’elle a été tant aimée, parfois tant détestée. Je partage donc tout à fait, globalement, l’idée de Jonathan Israel selon laquelle il y a quelque chose de « radical » chez Spinoza. Il me semble cependant que l’on pourrait rapporter cette dimension « radicale » à d’autres éléments que le « rejet de toute autorité religieuse sur la loi, la politique et l’éducation » et la « démocratisation des programmes sociaux et politiques des républicains ». La thèse que je souhaiterais défendre ici, en effet, est que la dimension « radicale » de Spinoza provient plutôt du côté « conservateur » et « relativiste » de sa philosophie, que de sa dimension « subversive » ou « révolutionnaire » : c’est la raison pour laquelle il me semble qu’on pourrait parler à juste titre d’un radicalisme « paradoxal » de Spinoza. Les thèses que je m’apprête à présenter ici ont été développées progressivement dans mes ouvrages sur Spinoza, depuis *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Paris : PUF, 1995) jusqu’à *Spinoza contemporain - Philosophie, Éthique, Politique* (Paris : L’Harmattan, 2016). François Zourabichvili a publié en 2002 (Paris : PUF) un ouvrage intitulé *Le conservatisme paradoxal de Spinoza - Enfance et royauté*. La lecture proposée ici de Spinoza est assez différente de celle de Zourabichvili, mais l’expression de « conservatisme paradoxal » lui conviendrait assez bien, même si je préfère l’expression « radicalisme paradoxal ».

\*\*\*

Décrire la pensée de Spinoza comme « subversive » oblige en effet, me semble-t-il, à se demander pourquoi Spinoza lui-même a toujours rejeté très vigoureusement l’idée même de « subversion », qu’elle prenne le nom de « sédition » <*seditio*>, d’« insoumission » <*contumacia*>, de « rébellion » <*rebellio*> ou de « désobéissance » <*inobedientia*>. Les références sont innombrables, et vont toujours dans le même sens. Spinoza juge de façon très

négative toute « sédition », comme le montrent plusieurs passages explicites du *Traité Politique* :

4. TP 5/2 : (*Seditio*) « Une société civile, en effet, qui n'a pas éliminé les causes de *sédition*, où la guerre est continuellement à craindre, et où enfin les lois sont continuellement violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature lui-même, où chacun vit à sa guise en grand péril pour sa vie. [...] Les *séditions*, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'État » ; TP 7/12 « Les citoyens sont entièrement asservis, et répandent les germes d'une guerre perpétuelle, dès lors qu'ils souffrent qu'on engage des forces auxiliaires, pour lesquelles la guerre est une activité mercantile, et dont la force se multiplie dans les discords et dans les *séditions* ; TP 7/13 : « De là une grande inégalité entre les citoyens, de là encore l'envie, les murmures sans fin, et à terme la naissance de *séditions* qui sans doute ne seraient pas pour déplaire à des rois avides de dominer » ; TP 10/3 : « À quoi s'ajoute que l'autorité des tribuns à l'égard des patriciens se soutenait de la faveur de la plèbe, et que, chaque fois qu'ils en appelaient à la plèbe, ils semblaient donner le branle à une *sédition* plutôt que de convoquer un Conseil. Il est clair que de tels inconvénients ne se rencontrent pas dans l'État que nous avons décrit au cours des deux précédents chapitres ».

dont le plus frappant et le plus significatif sans doute concerne la « vertu d'Hannibal ». Spinoza estime qu'

5. TP 5/3 : On juge « insigne, à juste titre », la « vertu » d'Hannibal <*merito eximiae virtuti ducitur*>, du seul fait que « jamais aucune sédition » ne s'éleva dans son armée <*quod in ipsius exercitu nulla unquam seditio orta fuerit*>.

La « sédition » est donc bien considérée ici comme le contraire même d'une vertu politique.

Le terme de *contumacia* (« contumace » ou « insoumission ») apparaît dans les dernières lignes de la préface du *Traité Théologico-Politique*, avec une connotation solennelle extrêmement négative :

6. « Je sais que la constance de la foule, c'est l'insoumission <*novi denique constantiam vulgi contumaciam esse*> et que, loin d'être gouvernée par la Raison, elle se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et au blâme ; donc la foule <*vulgus*> et ceux qui souffrent des mêmes passions que la foule, je ne les invite pas à lire ces pages ». (*TTP* praef, Gebhardt III 12 13-14)

Le lecteur « insoumis » est prié de refermer le livre... L'« insoumission » est ainsi chargée par Spinoza de désigner ce qu'il y a de pire à ses yeux dans les comportements humains collectifs : Moïse déclare ainsi, en s'adressant au peuple Hébreu :

7. « Car moi je connais ta rébellion et ton insoumission <*rebellionem et contumaciam*>. Si pendant que j'étais avec vous, vous avez été rebelles contre Dieu, combien plus le serez-vous après ma mort ». (*TTP* XVII, G III 219 25-26)

tout comme la « désobéissance » caractérise à ses yeux ce qu'il peut y avoir de pire dans un comportement humain individuel. Évoquant l'assassinat par Néron de sa mère Agrippine, Spinoza écrit ainsi, dans la *Lettre* 23 à Blyenbergh :

8. « Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et *insoumis* <*inobediens*>. » (*Lettre* 33, G IV 147 8-14 : *Quodnam ergo Neronis scelus ? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordium, ac inobedientem esse.*)

Le lecteur d'aujourd'hui est surpris, dans un tel contexte, de l'emploi du qualificatif « désobéissant » <*inobediens*> à côté d'« ingrat » et de « impitoyable », et comme les dépassant dans la hiérarchie de l'horreur (c'est le tout dernier adjectif, sur lequel s'achève la phrase). Nous avons en effet peine à comprendre comment la « désobéissance », qui nous semble (lorsque nous ne la valorisons pas) un péché véniel, peut être invoquée pour caractériser la dimension odieuse d'un acte à ce point odieux. Or le fait est là : que nous soyons

prêts à l'accepter ou non, Spinoza considère que la « désobéissance » est ce qu'il y a de pire dans le matricide commis par Néron.

Cette critique de la « désobéissance » fait système avec la thèse la plus générale du *Traité Théologico-Politique*, ou traité de l'anti-sédition, qui fait du salut des ignorants par « l'obéissance » le message premier et central des Écritures.

Les prêtres, au sens le plus général du terme, ont intérêt aux *séditions* et à leur déclenchement, parce qu'ils ont intérêt à diviser l'État pour l'affaiblir et pour y être plus puissants. La foule <*vulgus*> hystérique, inconsciente, aveugle, manipulée, inconstante et furieuse, est l'acteur des séditions. L'homme libre de la fin du *Traité Théologico-Politique* s'oppose non pas au pouvoir politique, mais à la foule séditeuse excitée par les prêtres. Pour provoquer les séditions, il suffit aux prêtres de proclamer que les textes sacrés enseignent quelque chose de théorique sur Dieu (par exemple, sur sa nature), ou sur tout autre sujet, et qu'il importe au plus haut point d'avoir sur ces sujets telle ou telle croyance plutôt que telle ou telle autre. D'un coup alors l'État se divise et se fragilise. Si en effet ce à quoi l'on croit importe à la chose publique, les spécialistes des textes sacrés et donc des croyances auront de plus en plus d'influence ; certaines opinions, ou croyances, deviendront valables, voire saintes, tandis que d'autres opinions seront être interdites, voire maudites ; la liberté d'opinion étant ruinée, on verra apparaître des menteurs, des tartuffes, des hypocrites, des dissimulateurs, mais aussi nécessairement des résistances acharnées à une telle oppression, et donc des discordes, des querelles sans fin, des séditions, la division et finalement la ruine de l'État.

Après avoir décrit le mal de la sorte, le remède imaginé et proposé par

Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* (qui est donc bien en cela un traité de l'anti-sédition) consistera à montrer que, contrairement aux apparences, les Écritures et les textes sacrés n'enseignent rien de particulier en matière de foi, d'opinions et de croyances, mais délivrent seulement un enseignement pratique, qui consiste à vivre selon la « vraie règle de vie ». Comme la phrase du Christ devant la foule masculine prête à lapider la femme adultère (« Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre »), la thèse de Spinoza selon laquelle *les croyances n'ont aucune importance* désarme la foule hostile et séditeuse. En effet, si l'on admet que les Écritures n'enseignent rien sur la nature de Dieu, ni sur aucun sujet spéculatif, alors les opinions et les croyances, d'un seul coup, sont libérées. La « liberté de penser ce que l'on veut et de dire ce que l'on pense », qui est l'objet du *Traité Théologico-Politique*, devient effective. Les « prêtres » perdent toute emprise sur les opinions. Il n'y a plus d'opinions sacrées ni d'opinions hérétiques. Il n'y a donc plus de motif de se battre pour des opinions, et l'État cesse d'être affaibli ou divisé. La question n'est donc pas de savoir ce que « croient » les gens, mais de savoir s'ils « obéissent » ou non aux ordres ou commandements du souverain. Tout est donc ramené par Spinoza à la question de l'obéissance, question à ce point centrale dans le *Traité Théologico-Politique* qu'elle fait explicitement le lien entre les chapitres consacrés à l'interprétation des Écritures et les chapitres consacrés à la liberté de penser.

La thèse est sans cesse reprise, de la façon la plus explicite :

9. « La visée de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences ; car [...] elle n'exige des hommes que l'obéissance seule <*nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere*>, et elle ne condamne que la seule *insoumission*, non l'ignorance <*solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare*>. (TTP XIII, G III 168 11-14)



La fin du chapitre XIII du *Traité Théologico-Politique* ramène toutes les croyances à deux catégories seulement de comportements : ceux qui montrent de « l'obéissance », et ceux qui montrent de « l'insoumission ». C'est le critère suprême, et la condamnation de l'insoumission est sans équivoque dans ce passage particulièrement remarquable :

10. « Les hommes croient quelque chose avec piété ou impiété, selon que leur opinion les incite à l'obéissance ou qu'ils en tirent licence pour pécher et se rebeller <*licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit*>. Ainsi donc, si quelqu'un qui croit des choses vraies devient rebelle <*si quis vera credendo fiat contumax*>, sa foi est véritablement impie <*impiam*> ; si à l'inverse, croyant des choses fausses, il est obéissant <*obediens*>, alors sa foi est pieuse <*piam habet fidem*> ». (TTP XIII, G III 172 20-25).

Dans le *Traité Politique*, Spinoza identifie également la désobéissance à une forme de « péché » contre l'État, c'est-à-dire à une faute politique majeure, par opposition avec « l'obéissance », explicitement associée au « bon », au « droit » et au « décret commun » :

11. « Est en effet 'péché' <*peccatum*> ce qui [...] ne peut pas être fait de droit, autrement dit ce que le droit interdit, tandis que « l'obéissance » <*obsequium*> est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun ». (TP 2/19).

« Péché » et « désobéissance » sont donc ici équivalents, comme dans le seul passage de l'*Éthique* où apparaît le terme *inobedientia* (« désobéissance ») et où, une fois encore, le « péché » est associé à la « désobéissance » tandis que « l'obéissance » est tenue pour un « mérite » :

12. « Et donc le péché n'est rien d'autre que la désobéissance <*est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia*>, qui pour cette raison est punie par le seul droit de la Cité, et au contraire l'obéissance est comptée au Citoyen comme un mérite <*et contra obedientia Civi meritum ducitur*> parce qu'on le juge par là même digne de jouir des commodités de la Cité ». (E IV 37 sc 2).

Le *Traité Théologico-Politique* ne peut donc pas être considéré, même si ça a été très souvent le cas, comme un texte « subversif » au sens où il serait « anti-religieux ». C'est même exactement le contraire. La mise en œuvre de sa nouvelle méthode d'interprétation, dans la partie centrale du *Traité Théologico-Politique*, permet à Spinoza de dégager le message fondamental, unique, et simple, de l'Écriture : *L'obéissance à la vraie règle de vie est la voie vers le salut* :

13. *TTP* XIII, titre : « On montre que l'Écriture n'enseigne que des choses très simple *et ne vise que l'obéissance* <*Scripturam [...] nec aliud praeter obedientiam intendere*> ; qu'elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée <*certa vivendi ratione*> ».

Spinoza montre en effet, par l'étude attentive et scrupuleuse d'un nombre considérable de passages que, autant les textes sacrés divergent, s'opposent, ou sont confus en tout ce qui touche les enseignements théoriques (sur la nature ou l'action de Dieu), autant ils convergent et s'accordent parfaitement sur le salut par l'obéissance. Et quoi de plus logique, puisque l'Écriture s'adresse à chacun, et donc à tous ? Or « tous absolument peuvent obéir [...] <*omnes absolute obedire possunt*> », tandis que bien peu peuvent connaître. (*TTP* XV, GIII 188 26-30)

La méthode spinozienne conduit ainsi à révéler le caractère essentiellement comportemental et extérieur de l'enseignement de l'Écriture. De ce fait, la foi, vertu intérieure, s'efface presque entièrement, dans les Écritures, devant la charité, vertu d'extériorité ou comportementale par excellence :

14. *TTP* XIII, G III 171 15-18 : *Denique Johannis [...] Deum per solam charitatem explicat, concluditque eum revera Deum habere et noscere, qui charitatem habet.*

L'Écriture montre donc que l'« obéissance » à la vraie règle de vie est le critère (comportemental, en extériorité) de la valeur de la croyance, comme les « œuvres » <opera> sont le critère de la « foi » :

15. *TTP XIII, G III 172 18-19* : « Il ne faut donc nullement croire que les opinions <opiniones> considérées en elles-mêmes, *sans relation aux œuvres <absque respectu ad opera>*, aient quelque piété ou impiété ».

Spinoza de façon très frappante :

16. « Qui ne voit que les deux Testaments ne sont rien d'autre qu'une leçon d'obéissance ? » <*Quis enim non videt utrumque Testamentum nihil esse praeter obedientiae disciplinam ?*>. (*TTP XIV, G III 174 9-11*).

L'Écriture, lue attentivement, replie toujours la « foi » sur « l'obéissance » :

17. « L'Évangile n'enseigne rien que la foi simple : croire en Dieu et le révéler, ou, ce qui revient au même <*sive quod idem est*>, obéir à Dieu » <*Deo obedire*>. (*TTP XIV, G III 174 17-19*).

Et donc :

18. *TTP XIV, G III 175 18-19* : « la foi, dans l'Écriture, est « porteuse de salut, non par elle-même, mais en raison de l'obéissance » (*Fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse*).

Tout le passage qui suit insiste sur le rôle central de l'obéissance pour la « foi » comme pour les « œuvres ».

La leçon de l'Écriture est finalement que :

19. « La foi requiert moins des dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire capables de mouvoir l'âme à l'obéissance ». *TTP XIV, G III 176 18-19* : *Sequitur denique fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent*.

Spinoza ne relève donc jamais les erreurs factuelles, les confusions, les obscurités, voire les contradictions de l'Écriture, dans le but de détruire la religion. Tout au contraire il montre que, si les deux Testaments fourmillent d'obscurités et de contradictions d'un point de vue spéculatif ou théorique, en

revanche l'Écriture ne contient aucune obscurité en ce qui concerne l'essentiel, c'est-à-dire le salut par l'obéissance et par la vraie règle de vie. Bien loin d'être une critique de la religion, ainsi, le *Traité Théologico-Politique* montre que l'Écriture délivre un message irremplaçable, car inaccessible à la raison et à la philosophie. Comme l'a en effet montré Alexandre Matheron dans *Le Christ et le salut des ignorants*, Spinoza s'avoue incapable de comprendre comment des ignorants peuvent être sauvés, parce que c'est une thèse, en réalité, contraire à sa propre philosophie (c'est-à-dire, pour lui, contraire à la raison). Et cependant, non seulement il dégage cette thèse de l'Écriture au moyen de sa méthode d'interprétation, mais il en admet la vérité autant qu'il est en lui, c'est-à-dire par « certitude morale » :

20. « Je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme de la théologie par la lumière naturelle ou, du moins, qu'il n'y eut jamais personne pour le démontrer ; une révélation a donc été tout à fait nécessaire <*revelationem maxime necessariam fuisse*>. Néanmoins, nous pouvons user de notre jugement pour l'accepter avec une certitude au moins morale <*moralis certitudine*>, une fois qu'il a été révélé ». (*TTP* XV, G III 185 23-28).

Bien loin d'avoir « radicalement rabaissé la théologie et la religion » « *drastically demoted theology and religion* », comme le pensait Richard Popkin, en les ayant « exclues du monde rationnel » « *cast them out of the rational world* »<sup>1</sup>, Spinoza, d'une certaine façon, humilie la raison dans le *Traité Théologico-Politique* en la forçant à accepter, avec une certitude seulement « morale », certes, mais à accepter tout de même (et une « certitude morale », dans le vocabulaire de la philosophie moderne, est un haut de degré de

---

<sup>1</sup>Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 1979, p. 325.

certitude) de faire toute sa place à une « Révélation » qu'elle ne peut ni comprendre, ni démontrer, ni intégrer à son propre système :

21. Spinoza, *TTP*, chp. XV, LM §7 : *[Sed ad haec respondeo] me absolute statuere hoc theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse ; at nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum moraliter saltem certitudine amplectamur*

Comme le fera Feuerbach, Spinoza abaisse la théologie, sans doute, mais pour élever la religion. Bien peu de philosophes, à vrai dire, ont donné autant de clarté et de force au message des Écritures. Bien peu ont aussi clairement montré la nécessité de la Révélation, et lui ont fait aussi bon accueil. Les théologiens qui, au cours des siècles, ont essayé de faire croire que Spinoza « attaquait la religion » défendaient seulement leurs propres intérêts, comme ça arrive, aux dépens de la vérité, et nous n'avons aucune raison aujourd'hui de reprendre leurs discours.

\*\*\*

Voir en Spinoza un philosophe « subversif » oblige par ailleurs à expliquer pourquoi il se montre aussi constamment et aussi explicitement conservateur en matière politique. Si nous acceptons de considérer le *Traité Politique*, dernière œuvre écrite par Spinoza, comme le point le plus abouti de sa réflexion, nous devons reconnaître que sa préoccupation ultime, en matière de politique fut de construire des régimes politiques aussi « durables » que possible, et qui résisteraient le mieux possible à toute forme de crise, de bouleversement, de renversement ou de séditions. Cela ressort clairement d'une lecture attentive du traité.

Si l'on recherche les déclarations explicites de Spinoza, dans l'ouvrage, la thèse en effet ne fait guère de doute, et figure dans le chapitre 5, qui joue ainsi un rôle charnière dans l'ouvrage, entre les résumés doctrinaux des 4 premiers chapitres, et les exposés proprement politiques des chapitres 6 à 11. La question très générale à laquelle répond toute la fin de l'ouvrage est donc : « quel est le meilleur régime pour tout État ? »<sup>2</sup>. Question à la fois inattendue et paradoxale, à bien y réfléchir. Car Spinoza ne se demande pas « quel est le meilleur régime, absolument parlant ? », ce qui le conduirait à évaluer les mérites et les inconvénients respectifs des différents types d'État que sont le monarchique, l'aristocratique et le démocratique. Mais lorsqu'il se demande « quel est le meilleur régime pour tout État », il faut entendre par « régime » le terme très général de « situation » ou « d'état » (qui rend le latin *status*). La question exacte serait donc, si l'on ne craignait pas d'introduire la confusion en français : « quel est le meilleur état de tout État », c'est-à-dire « quelles sont les formes idéales, quelles sont les formes les meilleures que l'on puisse concevoir, de la monarchie, de l'aristocratie, et de la démocratie ? ». Spinoza répond alors immédiatement :

21. « Le meilleur régime pour tout État se connaît facilement à partir de la fin de la société civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Et par suite l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les règles de droit sont observées sans violations ». (<sup>1</sup>TP 5/2 : *Qualis autem <optimus> cujuscunque imperii sit status, facile ex fine status civilis cognoscitur, qui scilicet nullus alius est quam pax vitaeque securitas.*)

Au vu de cette réponse, je caractériserais le mode d'exposition si particulier du *Traité Politique* comme style « hypothético-démonstratif ». Le sens le plus général de l'ouvrage pourrait en effet se résumer de la sorte : « si vous voulez construire des régimes politiques qui permettent d'atteindre à la fin

---

<sup>2</sup>TP 5/1 et 5/2.

suprême de tout régime politique, à savoir la paix et la sécurité, *alors* vous devrez nécessairement les construire comme je l'indique ». Et c'est de cette façon seulement que peut se comprendre la déclaration de Spinoza selon laquelle il veut écrire une politique fondée sur la « nature humaine » (Voir 1/4, 1/7, 3/18, et 7/2). La connaissance qu'il a de la nature humaine ne peut entrer dans le projet général du *Traité Politique*, en effet, qu'à l'intérieur d'un raisonnement hypothétique complet qui serait : « *si* vous voulez construire des régimes stables, *alors* il faut les construire comme je le propose, *parce que* la nature humaine est ainsi faite que seules les règles que je propose permettent d'obtenir le résultat souhaité ».

Spinoza ne justifie pas le fait qu'à ses yeux la « fin de la société civile » soit « la paix et la sécurité de la vie », mais se contente de faire appel à « l'évidence ». Cette fin de la société civile n'est cependant pas « évidente » en soi, absolument parlant, puisque Spinoza lui-même, dans le *Traité Théologico-Politique*, faisait non pas de la « sécurité », mais de la « liberté » la fin de la société civile. D'autres réponses auraient été possibles : la fin de la société civile aurait pu être le règne de la loi, de la justice, du droit, ou l'utilité réciproque, ou même la prospérité. Mais pour Spinoza, toutes ces « fins » sont subordonnées, dans le *Traité Politique*, à la préservation de la « paix ». On a pu très légitimement rapprocher cette perspective « sécuritaire » du profond traumatisme ressenti par Spinoza à la suite de la mort des frères De Witt, atrocement lynchés en 1672 par une foule déchaînée<sup>3</sup>. Mais on pourrait également rattacher cette sur-valorisation de la « paix » et de la « sécurité » à la radicalisation du réductionnisme spinoziste dans son dernier ouvrage.

---

<sup>3</sup>Voir par exemple Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*. Paris : PUF, 1985, notamment pp. 63-66.

Spinoza en effet, dans le *Traité Politique*, pousse à son accomplissement la physicalisation de la politique déjà esquissée dans ses ouvrages précédents. La disparition de toute référence à un « pacte social », si bien remarquée par Alexandre Matheron<sup>4</sup>, abolit dans le *Traité Politique* toute rupture entre l'ordre physique de la composition des choses singulières, et l'ordre politique la composition des citoyens, des Cités ou des États. L'homme cesse définitivement d'être dans la Nature comme « un empire dans un empire », et la loi universelle de la persévérance dans l'être s'étend alors de façon parfaitement homogène des choses aux hommes et aux citoyens. Ceci, que Spinoza établit de façon particulièrement synthétique et frappante dans les quatre premiers chapitres du *Traité Politique*, explique qu'à ses yeux il soit « évident » que la fin de la Cité soit la « paix » et la « sécurité de la vie ». Ayant en effet aboli toute discontinuité entre l'ordre de la physique et celui de la politique, Spinoza ne fait plus de différence entre l'essence ou définition d'une chose (qui ne peut envelopper de contradiction), l'existence d'une chose singulière (qui suppose la permanence d'une composition de choses singulières plus petites, sans contradictions entre elles), ou la « paix » d'une Cité, qui n'est qu'une autre façon de désigner l'existence ou l'essence de la Cité (c'est-à-dire, d'un point de vue logique, sa non-contradiction interne, et d'un point de vue physique, la positivité des compositions qu'elle enveloppe).

J'ai développé et explicité ce point de vue dans mon *Introduction au Traité Politique*, dont je reprends ici quelques lignes : « Qu'on choisisse donc le registre politique pour l'appeler « contrat » ou « pacte », le registre physique pour l'appeler « composition », le registre affectif pour l'appeler « équilibre » ou

---

<sup>4</sup>Voir Alexandre Matheron, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique*, in *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference (September 1986)*, ed. by Edwin Munson Curley and Pierre-François Moreau. Leiden New-York / København / Köln : E. J. Brill (« Brill's Studies in Intellectual History », vol. 14), 1990, pp. 258-270.



« consentement », le registre logique pour l'appeler « non-contradiction » ou le registre religieux pour l'appeler « alliance », dans tous les cas il ne peut ainsi exister pour Spinoza de chose singulière, de la plus petite à la plus grande, de la moins puissante à la plus puissante, qu'à la condition d'une « paix » entendue au sens le plus large du terme. Et, si un tel point de vue est exact, non seulement la notion de « paix » devrait s'étendre, dans le spinozisme, au-delà de la politique, et toucher aux domaines de l'affectivité, voire de l'existence même ; mais en outre la démocratie ne mériterait la qualification tout à fait extraordinaire de « régime absolu » que parce qu'elle serait, dans son fonctionnement comme dans ses structures, le régime le plus favorable à la paix, c'est-à-dire à la persévérance dans l'existence » (*ibid.*, pp. 36-37).

Ayant établi que la « fin de la société civile » est la « paix » et la « sécurité », Spinoza aurait pu chercher à établir lequel des trois régimes habituellement examinés parvient le mieux à cette fin. Et on peut sans doute imaginer que si Spinoza a qualifié la démocratie, au début du chapitre 11 et dernier du *Traité Politique*, du nom véritablement extraordinaire de « régime absolu » (ou « État absolu », *imperium absolutum*), c'est bien parce qu'il y voyait un régime encore supérieur aux deux autres pour ce qui est de la réalisation de la « fin de la société civile », à savoir « la paix » et « la sécurité ». De toute évidence en effet, la doctrine de la « multitude », qui est une des grandes originalités du *Traité Politique*, comme y ont insisté bon nombre de commentateurs<sup>5</sup>, ou plus généralement le repli exact qu'y opère Spinoza du droit sur la puissance et même sur le « nombre » des citoyens :

---

<sup>5</sup>Au premier rang desquels Negri, dans *L'Anomalie sauvage – puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron, avec des préfaces de Gilles Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron. Paris : Presses Universitaires de France (« Pratiques Théoriques »), 1982. [Traduction française de *L'Anomalia Selvaggia –saggio su potere et potenza in Baruch Spinoza*. Milano : Feltrinelli (« I fatti e le idee », 487), 1981.]

22. TP 7/18 : « On doit estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens » *<nam imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est>*.

(Déclaration décisive à mes yeux en faveur de la lecture « extensive » et « arithmétique » de la politique spinoziste que je propose de préférence à la lecture « intensive » et non numérique soutenue par Deleuze et Negri notamment.)

—ce repli de la puissance sur le nombre, donc, devait nécessairement trouver son achèvement dans une théorie de la démocratie comme horizon indépassable de toute composition politique, régime de la paix la plus durable sous le règne d'un droit intégralement arithmétisé, ou de ce que j'ai appelé ailleurs « la loi du compte », qui n'est que l'aboutissement logique de la détermination strictement quantitative, par Spinoza, et dans toutes les parties de son système, de l'univers des choses singulières et de leurs compositions.

Il ne fait aucun doute que le *Traité Politique*, si Spinoza en avait poursuivi la rédaction, serait allé dans de telles directions, qui sont d'ailleurs plus qu'esquissées dans le texte qui nous a été transmis.

Le projet de Spinoza, dans le *Traité Politique*, est donc (j'y reviens) de proposer une réforme (ou un modèle) de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie qui permette à chacun de ces régimes de « durer » autant que possible. On lit ainsi, dès les premières lignes du chapitre 8 :

23. « Jusqu'ici nous avons traité de l'État monarchique. Nous allons dire maintenant de quelle manière on doit instituer l'État aristocratique pour qu'il puisse *durer* ». (TP 8/1 : *Huc usque de imperio monarchico. Qua autem ratione aristocraticum instituendum sit, ut **permanere** possit, hic jam dicemus.*)

Le but de Spinoza n'est donc pas, du moins dans le *Traité Politique*, de construire une histoire, encore moins une dialectique, des régimes politiques. Son geste, au contraire est conservateur. Il consiste à essayer de construire aussi durablement que possible, comme de grandes structures permanentes, une monarchie, une aristocratie et une démocratie qui seraient stables en leur genre.

C'est ce que montre très clairement le chapitre 10, qui joue dans l'ouvrage le rôle de contre-épreuve, ou de test, après les longs développements des chapitres 8 et 9 sur l'aristocratie. Spinoza, revenant sur sa propre reconstruction de l'aristocratie, s'y demande en effet si elle est équilibrée, pérenne (c'est-à-dire si elle correspond bien à la fin générale et primordiale de stabilité pour tout régime) ou s'il y subsiste quelque défaut qui pourrait entraîner la « dissolution » ou la « transformation » du régime aristocratique qu'il vient de construire<sup>6</sup>. A cet effet, il s'adresse à lui-même les « objections » qui lui semblent les plus fortes. Puis, convaincu que le régime aristocratique tel qu'il l'a bâti permettrait de répondre victorieusement à de telles « objections » :

24. TP 10/10 : « Mais l'on peut encore nous objecter que », etc. ; et « Pour répondre à cette objection, je dirai d'abord que », etc. <*At objici nobis adhuc potest [...] ; sed ut huic objectioni respondeam, dico primo*>.

, il conclut son chapitre et l'examen de l'aristocratie sur une bouffée triomphale particulièrement remarquable :

25. TP 10/10 : « Je peux donc affirmer de façon absolue <*possum igitur absolute affirmare*> », déclare-t-il en effet, « que l'État où la souveraineté est détenue par une seule ville, et surtout celui où elle est détenue par plusieurs, est éternel <*aeternum esse*>, c'est-à-dire ne peut être détruit ou transformé par aucune cause interne » <*sive nulla interna causa posse dissolvi aut in aliam formam mutari*> ».

---

<sup>6</sup>TP 10/1, début.

Spinoza de toute évidence ressent ici une véritable jouissance (qui lui fait, au mépris de toute prudence par rapport au reste de sa philosophie, appliquer l'adjectif « éternel » à une chose singulière) à l'idée qu'à force de patience et de rigueur conceptuelle, il a bien réalisé ce projet-là pour l'aristocratie.

Ce conservatisme politique, cette quête de régimes politiques « durables », n'est d'ailleurs que l'aboutissement d'une valorisation générale de la « durée » dans l'ensemble du système de Spinoza.

La « durée » est définie par la « continuation indéfinie de l'exister » :

26. *E II déf 5 : Duratio est indefinita existendi continuatio.*

Et la définition du *conatus* par la « persévérance dans l'être »

27. *E III 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans l'être » <unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur>.*

donne une valeur ontologique universelle à la notion de durée ou de conservation de soi. Les durées des choses singulières deviennent ainsi l'échelle de mesure des *conatus*. Absolument parlant, sans doute, toute chose singulière pourrait prolonger indéfiniment son existence (*E III 8*). Mais dans la réalité de leurs rencontres, les choses singulières possédant un *conatus* plus puissant durent plus que les autres, et la hiérarchie des puissances est mesurée par celle des durées. Dans les dernières lignes de *l'Éthique* (*E V 42 sc*), Spinoza dit bien du sage que,

28. *E V 42 sc : « conscient et de soi, et de Dieu, et des choses avec une certaine nécessité éternelle, il ne cesse jamais d'être <nunquam esse desinit> ».*

Il n'est pas interdit d'entendre littéralement cette déclaration comme l'affirmation de la prolongation indéfinie de l'existence du sage : les sages des

temps anciens n'ont-ils pas toujours été représentés comme jouissant d'une vie particulièrement longue ? Et l'augmentation spectaculaire de la durée de vie moyenne au cours du dernier siècle, dans les pays développés, n'est-elle pas la marque claire de l'augmentation de leur puissance ?

Cette valorisation de la durée se retrouve aussi bien au plan de la théorie de la connaissance. Spinoza fait de la possibilité de poursuivre un raisonnement « sans l'interrompre » un critère de sa valeur rationnelle :

29. *TRE §104 (60)* : « Si l'esprit s'attache à une pensée quelconque afin de l'examiner soigneusement et d'en déduire en bon ordre ce qui s'en déduit légitimement, en cas qu'elle soit fausse, il en découvrira la fausseté ; si au contraire elle est vraie, *alors il continuera avec succès <sin autem vera, tum feliciter perget> à en déduire sans aucune interruption des choses vraies »*

Or cette propriété qu'ont les déductions légitimes de pouvoir être « continuées avec succès, et sans aucune interruption », est de toute évidence une des instanciations de la thèse selon laquelle « la vérité est norme d'elle-même et du faux » (EII 43 sc). Spinoza l'avait déjà fait remarquer au §44 du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, lorsqu'il déclarait :

30. *TRE §44 (29)* : « afin de prouver la vérité et le bon raisonnement, nous n'avons besoin d'aucun instrument si ce n'est de la seule vérité et du bon raisonnement : en raisonnant bien j'ai conforté le bon raisonnement et m'efforce encore de prouver *<nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor>* ».

La persévérance dans l'être est donc, dans le raisonnement comme dans la vie, un critère de rationalité et de puissance indissociablement : une chaîne indéfinie de conséquence atteste elle-même sa propre validité, tout comme, sans doute, la prolongation indéfinie d'une vie attesterait elle-même d'une puissance incomparablement accrue.

Les mêmes thèses se retrouvent logiquement dans la politique. Il y a en

effet chez Spinoza une valorisation de la *durée* des régimes politiques, comme nous l'avons vu à propos de la « durabilité » de l'aristocratie dans le *Traité Politique*. De ce point de vue, la supériorité de la démocratie viendrait, pour Spinoza, non pas de sa supériorité morale ou de ses « valeurs », mais du fait que les régimes démocratiques sont des régimes particulièrement stables, plus stables encore que les plus despotiques des régimes despotiques (par exemple les Turcs), parce que l'accord entre les citoyens, la paix et la stabilité intérieures y sont sans cesse renouvelés. Spinoza, ainsi, ne qualifie pas la démocratie d'*imperium absolutum* parce qu'elle serait un régime subversif, mais parce qu'elle est à ses yeux le régime le plus stable, le plus puissant, le plus propre à durer, à persévérer dans l'être, à se conserver. Tout comme le formalisme du *more geometrico* conduit à la « liberté humaine » par la puissance de l'entendement, le formalisme des comptes démocratiques permet ainsi la liberté politique –et la paix : car puisqu'il est toujours possible de savoir quelle opinion recueille le plus de voix, la loi du compte permet de résoudre sans violence la quasi-totalité des conflits.

\*\*\*

Il était sans doute inévitable, dans le contexte historique de la modernité naissante, qu'une critique de la théologie apparaisse comme une critique de la religion, et qu'une défense conservatrice de la démocratie apparaisse comme une volonté de subversion par rapport à la monarchie. Si la dimension subversive ou radicale de la philosophie de Spinoza a d'abord reposé sur des malentendus, ces malentendus étaient sans doute nécessaires et, quoi qu'il en soit, comme le font souvent l'erreur et la croyance, n'ont pas manqué de produire de puissants effets.

Pour autant, le spinozisme du « salut par l'obéissance » et de la « persévérance dans l'être » possède paradoxalement, même par rapport aux sociétés et aux politiques actuelles, une puissante radicalité émancipatrice qui n'a sans doute pas encore produit tous ses effets. Si l'on admet en effet que les « valeurs » sans cesse invoquées dans nos démocraties (ces mots qui forment les devises des nations : « liberté, égalité, fraternité », par exemple) sont un reste de transcendance religieuse ancienne sous la forme d'une transcendance morale contemporaine, alors la conception spinoziste de la démocratie, strictement immanentiste et relativiste, s'avère être un horizon dont nos démocraties sont encore assez éloignées.

Pour diminuer le pouvoir des théologiens, le *Traité Théologico-Politique* soutenait que les croyances n'avaient pas d'importance, et que seul le comportement et les œuvres comptaient en matière de religion. La valorisation de « l'obéissance » à la vraie règle de vie n'était ainsi que l'autre face de l'indifférence en matière d'opinions. Cette même indifférence aux opinions se retrouve, de façon frappante, dans la politique démocratique spinoziste. La conception de la démocratie comme *imperium absolutum* n'est en effet que l'aboutissement spectaculaire d'une conception entièrement quantitative, chez Spinoza, de la « nature naturée » ou des « choses singulières ». « Chaque chose, *autant qu'il est en elle <quantum in se est>*, s'efforce de persévérer dans son être », toute réalité est un « quantum ».

De ce point de vue, il est facile de comprendre l'enthousiasme de Spinoza pour la démocratie, qui n'est autre chose que la pure loi immanente du compte. La démocratie, lorsqu'elle est « absolue », ne dépend d'aucune « valeur » ou transcendance préétablie. Le droit démocratique n'est pas soumis à une morale supérieure, mais dépend entièrement des élections et des comptes. Spinoza peut bien être un théoricien du « droit naturel », il soutient néanmoins, en effet,

que le « juste » et « l'injuste » ne peuvent pas précéder les lois, ou les transcender, mais qu'ils dépendent et dérivent entièrement de l'existence de l'État :

31. « De même donc que le péché et l'obéissance pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État » (TP 2/23 : *Ut itaque peccatum et obsequium stricte sumptum, sic etiam justitia et injustitia non nisi in imperio possunt concipi.*

Le juste et l'injuste n'ayant plus aucune valeur transcendante, l'obéissance à la loi peut avoir, très paradoxalement, une vertu émancipatrice : j'obéis à la loi parce que c'est la loi et non parce qu'elle est bonne. Il n'y a d'ailleurs aucun sens à parler de « bonnes » ou de « mauvaises » lois, ou de lois « justes » ou « injustes », puisqu'il n'existe que des lois « votées » ou « non-votées » par une majorité. Spinoza ouvre ainsi la voie pour une démocratie sans valeurs, pour une politique qui se serait séparée de la morale après s'être séparée de la théologie. Iraient dans ce sens, parmi de nombreux arguments que je ne peux développer ici sans prendre le risque de dépasser le temps qui m'est attribué, deux déclarations célèbres entre toutes : d'abord le fameux « renversement des valeurs » de *Éthique* III 9 *scolie* **Erreur ! Signet non défini.**, selon lequel

32. *E* III 9 *sc* : « Quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est pas parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons.

Qui montre clairement qu'aucune transcendance ne peut nous indiquer la valeur morale de nos actions. Ou encore, plus célèbre encore si possible, la déclaration du TP en forme de testament philosophique :

33. TP 1/4 : « Donc, lorsque j'ai tourné mon esprit vers la politique, je n'ai pas cherché à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï,



mais j'ai seulement tâché d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique, et de le déduire de la condition de la nature humaine elle-même ; et pour apporter à l'étude de tout ce qui concerne cette nouvelle science la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, *j'ai tâché de ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire –mais seulement de les comprendre »*

Or, ne pas « maudire », c'est justement ne pas « s'indigner », ne pas examiner les choses sous l'angle des « sentiments moraux », et notamment de ce « sentiment d'injustice », qui est toujours, qu'il en soit conscient ou non, la déclaration d'un point de vue moral et transcendant qui nous donne accès à des valeurs morales supérieures au nom desquelles nous jugeons avoir le droit de résister, voire d'exercer une violence, sur ceux qui nous sembleraient y contrevenir

Bien sûr, de telles propositions, par leur radicalité immanentiste, ont quelque chose de difficile à accepter, et peuvent même avoir un caractère inquiétant. Chacun de nous peut mesurer cette radicalité à la résistance spontanée qu'elles suscitent en lui : tant il est difficile de se délivrer totalement du goût pour la transcendance !

Je vous remercie de votre attention.