



Mathématique et paix chez Spinoza

Yodé Simplicie DION

Département de Philosophie/ Université de Cocody

Introduction

Ce texte est notre contribution à l'occasion du Séminaire interdisciplinaire organisé par le Département de Philosophie de l'Université de Cocody le 05 novembre 2008 au CERAP. Ce séminaire portait sur le thème : « Philosophie et Sciences : dialogue interdisciplinaire pour la paix ».

Dans ce travail, nous avons l'intention de montrer comment, pour Spinoza, philosophe du XVIIe siècle, la connexion entre la science (sous la forme de la mathématique) et le pouvoir peut et doit conduire à une vision pacifique de la société humaine. Spinoza se propose de délivrer les hommes, réunis en société, de l'angoisse et de l'obsession du chaos en mettant en œuvre une mathématique politique basée sur la distribution arithmétique égale de la quantité de puissance dévolue à chaque composante de la société. Le mécanisme politique de Spinoza hérité de Hobbes (I) fait de la politique une science appliquée (II) avec comme visée dernière la paix, laquelle n'est que le résultat d'une organisation rationnelle fondée sur des principes physico-mathématiques (III).

I – Le mécanisme politique : de Hobbes a Spinoza.

Parler de « Mathématique du Pouvoir » chez Spinoza, c'est situer la réflexion dans le cadre des conséquences politiques du mécanisme, apparu, en Europe occidentale, à partir de la Renaissance. Or, la Renaissance, c'est l'époque où l'on s'efforçait de voir les choses telles qu'elles sont et non plus à travers l'illusion et le prisme chrétiens : « Le Moyen Âge s'était appuyé sur la chevalerie, la morale chevaleresque. La Renaissance va essayer de connaître le monde à l'aide de techniques. A partir de ce moment-là, Dieu ne crée plus les rois... Il n'y a plus de droit divin. Il n'est plus possible de mélanger la politique et les sentiments (...) le monde est désenchanté. Il n'est plus possible de prendre des vessies pour des lanternes. »¹

¹ Jean Giono, *Introduction à Machiavel*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1952, p. 9.



Avec la Renaissance, c'est l'homme qui est au centre du pouvoir politique comme il est le sujet de la politique. Au XVII^{ème} siècle, avec la puissance qu'il acquiert par le biais de la pensée logico-déductive, l'homme considère que le savoir produit par les sciences, ainsi que les techniques d'appropriation qui en résultent, constituent le guide du bon gouvernement. De là, la préoccupation des penseurs politiques de cette époque : faire pénétrer la démarche et les résultats de la science nouvelle dans la société pour aider à régler les crises institutionnelles qui décomposent des collectivités et qui n'offrent guère plus l'idéal d'un vivre ensemble harmonieux des hommes. Le mécanisme politique, qui intègre la science physico-mathématique comme pierre d'angle de l'édifice politique, est une réponse philosophique à ce problème. Il conduit à un technicisme politique où l'Etat apparaît comme garant de la stabilité sociale. Et le technicisme politique prend sa source chez Machiavel qui a substitué à la philosophie gréco-médiévale à finalité éthique, une théorie politique définissant l'homme comme un être mû par une passion inextinguible de pouvoir, un ensemble de réflexes mécaniques.² Le pouvoir est un fait "naturel" qu'il faut s'approprier et conserver par la maîtrise et la disposition des forces individuelles. Pour le Florentin, la question politique se réduit à une équation mathématique où le succès ou l'échec dans l'emprise sur le pouvoir, détermine l'exactitude ou l'inexactitude du résultat – équation politique dont l'inconnue est la fortune (la fluctuation des désirs et des positions sociales) et les connues, la méchanceté des hommes et la virtuosité du Prince.³

La politique de Spinoza mérite d'être lue dans cette perspective mécaniste du XVII^{ème} siècle, caractéristique de la pensée politique moderne : « L'impensé de la philosophie politique moderne, épousant les thèses du mécanisme, est la croyance selon laquelle l'homme qui développe des techniques pour vaincre les résistances naturelles et améliore ses conditions matérielles, peut en développer autant pour venir à bout des contradictions et des résistances surgissant entre les hommes à la fin de pacifier les interdépendances sociales. »⁴

² Ignace Biaka Zasséli, « Technique et Démocratie, le rapport de la politique moderne à la technique depuis Rousseau », *Doctorat d'Etat*, Strasbourg, 1989, pp. 180-289.

³ Ignace Biaka Zasséli, « La révolution machiavélienne : la mathématique du pouvoir », in : *Annales de l'université d'Abidjan, Lettres et Sciences humaines*, Tome XIX, Fascicule 1, 1986, pp 165-166.

⁴ Ignace Biaka Zasséli, op. cit.



De ce point de vue, on notera surtout l'influence déterminante de Hobbes sur Spinoza. A l'opposé de la conception naturaliste gréco-médiévale selon laquelle la société est un fait naturel, Hobbes prône une conception artificialiste inspirée par la science mécaniste de son siècle : « c'est l'art, dit-il, qui crée ce grand Léviathan qu'on appelle la République ou Etat, lequel n'est qu'un homme artificiel. »⁷ Hobbes adopte la démarche analytico-synthétique de la physique galiléenne qu'il transporte de la nature physique au monde socio-humain avec l'intention avouée de fonder la science politique. Le point de départ de cette politique est une anthropologie dans laquelle l'homme, comme le révèle l'hypothèse de sa « condition naturelle »⁸, est un individu comme tout autre du point de vue de ses besoins, ses forces et ses capacités. Isolé des autres, il se caractérise par sa puissance⁹. L'état naturel des hommes, c'est donc bien une multitude de forces individuelles ou de puissances s'opposant entre elles et conduisant de manière logique et mécanique au conflit. Hobbes applique ici les schémas opératoires de la science physique au domaine des hommes. Pour lui, la nature humaine n'est plus qu'un environnement phénoménal conçu comme force, quantité de forces et rapport de forces. Il se propose ensuite d'en évaluer les implications et les effets sur la relation de l'homme à l'homme.

Cette explication de type mécaniste qui sous-tend l'anthropologie hobbesienne va déboucher sur une solution mécanique au problème politique. De même que la technique se présente comme une ré-disposition des données naturelles à des fins de domination de la nature extérieure, de même la solution que Hobbes propose au problème politique est la ré-disposition des puissances individuelles dans le sens de la paix et de la défense des hommes.¹⁰ Il en ressort que c'est l'art (ou la technique) qui produit l'Etat en mettant en place, par voie contractuelle, le pouvoir souverain en quoi réside l'essence même de la République. Hobbes a donc recours au modèle de la technique en vue d'instituer l'Etat et dans le but de pacifier les relations entre les hommes. La réflexion sur le rapport de la science au pouvoir s'affirme ainsi:

⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, éd. Sirey, 1971, ch. 12, p. 125.

⁸ Thomas Hobbes, op. cit.

⁹ Chez Hobbes, la physiologie et la psychologie sont bâties autour du concept de puissance qu'il faut rattacher à la physique de Galilée (1564-1642) ou à celle de Mersenne (1588-1648).

¹⁰ Thomas Hobbes, *De Cive*, Paris, Garnier Flammarion, 1982, L.1



Le temps et l'industrie des hommes enfantent chaque jour de nouvelles connaissances. Et de même que l'art de bien bâtir dérive de principes rationnels remarqués par des hommes industriels à la suite d'une longue étude de la nature des matériaux et des divers effets de leur configuration et de leurs proportions, et cela bien après que le genre humain eût fait ses débuts, mais malhabilement, dans l'art de bâtir : de même, longtemps après que les hommes aient commencé à constituer des Républiques imparfaites et susceptibles de retomber dans le désordre, on peut, par une réflexion industrielle, découvrir des principes rationnels propres à faire que leur construction dure à jamais.¹¹

Hobbes est donc le premier à poser clairement le problème du rapport science/pouvoir et à proposer une solution mécanique au problème politique de la recherche de la paix sociale. Sa pensée politique est le terreau sur lequel va se développer la pensée politique spinoziste qui a pour enjeu la paix sociale.

L'Etat intervient dans l'ordre de la nature comme la puissance supérieure dont le rôle est de stabiliser les rapports de puissance entre les individus. Pour Spinoza : «(Si) deux personnes s'accordent entre elles et unissent leurs forces, elles auront plus de pouvoir ensemble et conséquemment un droit supérieur sur la nature que chacune des deux n'en avait à elle seule, et, plus nombreux seront les hommes qui auront mis leurs forces en commun, plus aussi ils auront de droit à eux tous. »¹²

Ce qui signifie que la société politique repose sur l'union des forces ou puissances individuelles, et que le principe de cette union est un principe arithmétique qui signifie addition. Autrement dit, la puissance de l'Etat n'est rien d'autre que la somme mathématique des puissances individuelles des êtres naturels qui le composent. Quant au droit, il n'est pas autre chose que cette puissance même et ce qu'elle implique comme activité. Ce droit qui définit la puissance, c'est le pouvoir politique.¹³ L'Etat apparaît, en conséquence, comme cette puissance supérieure et singulière résultant de l'union des forces individuelles et capables de soustraire les individus à la domination de l'appétit en les soumettant. C'est ce qui ressort de l'étude des lois générales de la nature énoncées dans les lemmes 1, 2, 3 et 7 de la deuxième partie de l'*Ethique*.¹⁴

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad. Tricaud, Paris, éd. Sirey, 1971, ch. 12, p. 359.

¹² Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, Paris, Gallimard, 1978, coll. Idées, ch. 2, § 3.

¹³ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, Paris, Gallimard, 1978, coll. Idées, ch. 2, § 17. (Nous abrègerons T.P).

¹⁴ Baruch Spinoza, *Ethique*, trad. Charles Appunh, Paris, Garnier Flammarion, 1965, partie II, lemmes, pp. 85-89. (Nous abrègerons Eth II, Lemmes).



Ces lemmes expliquent que le corps politique, malgré sa complexité et ses mouvements, peut néanmoins se conserver dans son unité avec le maximum de stabilité.¹⁵ Ainsi l'Etat, comme corps, comme individu, est-il le résultat de la redistribution et de la ré-disposition des puissances naturelles, c'est-à-dire une individualité nouvelle aux possibilités de mouvements plus complexes qui réunit en les organisant une masse d'individus.¹⁶ Il est l'union des puissances individuelles, une union de corps ou encore un individu d'individus soumis, comme tout corps naturel, aux lois du mouvement et du repos.¹⁷ Il est capable de persévérer, de tendre à se conserver en tant qu'individu et présenter, en vertu de sa plus grande complexité, une plus grande puissance à pâtir et à agir, à composer des mouvements et à en annuler.¹⁸ En tant que corps composé, c'est-à-dire une réalité de rang supérieur dont la puissance vient de l'union des puissances individuelles¹⁹, l'Etat, Individu qui se distingue des autres corps par le moyen de cette union de corps, est à la fois une puissance organisée, c'est-à-dire un ordre et une puissance organisante, c'est-à-dire un pouvoir.

Les principes du mécanisme politique étant posés, comment s'opère chez Spinoza la ré-disposition des puissances individuelles et conatives dans le sens de la paix et de la défense des hommes ?

II – Le modèle mathématique d'organisation de l'état

Pour expliquer le fonctionnement de la vie sociale, Spinoza a recours à un modèle mécanique qui autorise à penser le nombre ou la proportion numérique comme le concept médiateur entre la puissance naturelle et la puissance politique et ainsi, d'articuler sur un modèle physique un modèle politique de type démocratique.²⁰

1. L'Arithmétique politique de Spinoza ou l'Etat comme puissance du nombre

La politique spinoziste met en œuvre une analyse quantitative ; c'est la proportion numérique d'individus égaux ou inégaux dans l'exercice de leur puissance qui donne la nature et les propriétés de l'organisation sociale. Autrement dit, le degré de puissance, de stabilité et

¹⁵ Eth, II, Lemme 1.

¹⁶ Eth, II, Lemme 1.

¹⁷ Eth, II, Lemme 1.

¹⁸ Eth, II, Lemme 4.

¹⁹ Eth, II, Lemme 7.

²⁰ Marianne Schaub, « Spinoza ou une philosophie politique galiléenne », in : François Châtelet (dir.), *La philosophie de Galilée à J.-J Rousseau*, T. II, Paris, Hachette Université, 1972, p. 153.



de liberté est inversement proportionnel à l'ampleur de cette inégalité. Ce qui signifie que la cause essentielle des conflits doit être référée à la distribution inégale de la quantité de puissance laissée à chacun car, c'est le quantitatif qui détermine le qualitatif : « comme pour tout domaine de la nature, la différence quantitative donnera la clé de la différence qualitative ».²¹ C'est ce qui ressort de l'analyse des régimes politiques au terme de laquelle Spinoza montre que la meilleure organisation sociopolitique est celle qui accorde le pouvoir le plus absolu au plus grand nombre. Aussi, seul le rapport numérique entre sujets et citoyens définit-il un régime politique. Ce rapport détermine le gradient de liberté spécifique à ce régime. Lorsque nous nous situons en deçà d'une certaine proportion, le pouvoir se dénature, l'autorité se renforce démesurément et devient absolue, tyrannique.²² Dans ces conditions, le corps politique tend à se décomposer en ses parties constitutives qui sont entraînées en des mouvements contraires et désordonnés. L'unité, la belle harmonie de ce corps collectif, cet Individu d'individus, est compromise ; et les lois générales de la nature énoncées dans les lemmes 4 à 6 de l'*Ethique* se trouvent confirmées.

Pour Spinoza donc, le critère fondamental permettant de définir le meilleur gouvernement, c'est le nombre ; car plus le nombre d'individus impliqués dans les activités législatrices, judiciaires ou administratives est important, plus l'Etat est puissant, libre et stable.²³ En système monarchique par exemple, « le transfert de la totalité de la puissance à un seul homme favorise la servitude et non la paix ».²⁴ C'est pourquoi, pour qu'une monarchie soit non tyrannique, c'est-à-dire pour qu'elle soit conforme à sa nature, il est nécessaire que la totalité de la puissance souveraine liée au salut général ne soit pas concentrée entre les mains d'un seul individu. Car, l'Etat monarchique, en tant que monocratie, est le régime le plus exposé au péril de la tyrannie et ses effets pervers. Il faut donc l'organiser de sorte qu'aucune affaire importante liée au salut général ne repose sur la volonté d'un seul individu mais plutôt « sur des bases solides, d'où résultent la sécurité pour le roi et la paix pour la masse. En d'autres termes, la pleine indépendance du monarque devra indissolublement être liée à son extrême souci du salut de la masse ».²⁵

²¹ Marianne Schaub, op. cit., p. 152.

²² Marianne Schaub, op. cit., pp. 144-149. Nous y reviendrons.

²³ Marianne Schaub, op. cit., p. 150.

²⁴ Marianne Schaub, op. cit., p. 142.

²⁵ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. 6, § 8.



Les bases solides dont il est fait mention ici se résument à cette idée : l'institution d'une monarchie stable et durable nécessite la mise en place d'un corps intermédiaire, sous la forme mathématique d'une moyenne proportionnelle, entre le roi et la masse. Ce corps sera une assemblée représentative de tous les corps de métier et qui sera chargé d'assumer l'administration de l'Etat. L'idée est que « le roi est l'esprit de la nation, l'assemblée de conseillers l'organe de perception externe, ou le corps, à travers lequel l'esprit saisit une représentation de l'état de la nation et accomplit les actes qui lui apparaissent opportuns ».²⁶ La liberté individuelle est concevable et même possible dans une monarchie bien constituée. Il faut alors veiller à maintenir un équilibre constant en distribuant à chacune des composantes sociales une quantité de puissance qui puisse lui permettre de résister à la force de l'autre.

Dans une aristocratie, l'autorité politique n'appartient plus à un seul homme mais à un certain nombre d'hommes choisis au sein de la masse. Ce sont des patriciens. L'aristocratie diffère de la démocratie non seulement en ce qui concerne le nombre des détenteurs du pouvoir, mais encore sur le mode même de désignation au pouvoir politique.²⁷ Rappelons que le souci de Spinoza est de rendre l'aristocratie conforme à son objet ou à son idée ; la question du nombre sera donc déterminante. Le projet du régime aristocratique ne saurait, en effet, admettre que le pouvoir soit détenu par un petit nombre ; l'Etat, soumis au jeu des passions et des ambitions parallèles, risquerait, à tout moment, de perdre son unité, son unicité et son indivisibilité. Il se diviserait en autant de fragments et de particules qui s'affaibliraient d'autant plus. Ce qui revient à dire que « la stabilité d'une aristocratie dépendra nécessairement de la détermination du nombre minimum de patriciens, par rapport à ses dimensions ».²⁸

Le principe reste le même. S'il est évident que la puissance d'un homme est disproportionnée aux charges d'un Etat (par exemple dans une monocratie), la raison droite commande de même que l'on évite de donner effectivement et directement – donc sans intermédiaire - la charge publique à quelques individus.²⁹ Aussi le projet de toute aristocratie stable est-il de ne point confier l'autorité politique à une assemblée composée numériquement

²⁶ Baruch Spinoza, op. cit., ch. 6, § 8.

²⁷ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. 8, § 1, p. 197.

²⁸ Baruch Spinoza, op. cit., ch. 8, § 1.

²⁹ Idem, ch. 8, § 2, p. 198.



d'un nombre infime de personnes. Et Spinoza de faire, dans le *Traité politique*, de l'arithmétique politique : « si nous voulons que notre calcul premier reste juste, il faudra donc appliquer une rectification aux chiffres apparents. Lorsque la dimension d'un Etat réclame sa direction effective par une centaine d'hommes d'élite, la puissance souveraine devra être donnée à cinq mille patriciens au moins. »³⁰ Autrement dit, le ratio est de un patricien pour cinquante personnes. C'est une moyenne raisonnable dans la mesure où l'autorité souveraine doit s'étendre à un groupe de plus en plus nombreux proportionnellement à la croissance de l'Etat lui-même.

Le souci d'une politique rationnelle et efficace est, bien entendu, d'équilibrer les puissances en sorte que le pouvoir souverain ne soit ni trop fort ni trop faible par rapport à la masse. D'où suit cette vérité : « il est une loi constitutionnelle qui doit être considérée comme la clef de voûte de l'aristocratie : c'est celle dont est déterminé le rapport numérique entre les patriciens et la masse. »³¹ C'est dire encore qu'il est nécessaire que ce rapport reste fixe dans la mesure où tout accroissement numérique de la population doit entraîner corrélativement le relèvement du nombre des patriciens. Une aristocratie ainsi constituée, et qui a en vue l'intérêt général, ne peut craindre des causes externes ou exogènes puisque les causes internes ou endogènes de bouleversements sociaux auront trouvé leur solution dans l'organisation et le fonctionnement rationnels du pouvoir. Cette analyse est tout autant valable pour le régime démocratique.

Celui-ci nous apparaît, à la différence de la monarchie et de l'aristocratie, comme le régime politique qui détient le maximum de puissance ou de degré de perfection dans l'Etre. En ce sens, il est le plus rationnel, parce qu'il a toujours le souci rationnel de sa survie. Cette rationalité doit se comprendre comme un principe de cohérence et d'équilibrage interne des désirs et des volontés. Elle débouche forcément sur la défense de la liberté. L'Etat démocratique, Etat rationnel, est donc aussi l'Etat le plus raisonnable puisque la puissance de son action et de son existence n'est rien d'autre que la puissance de la collectivité entière.³² Le *Traité théologico-politique* montre que la société démocratique découle de l'ordre naturel

³⁰ Ibidem..

³¹ Idem, § 13, p. 210.

³² Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1966, ch. 16, p. 268.



des choses puisque le pacte démocratique naît dès lors qu'intervient le transfert des puissances individuelles à la collectivité de façon qu'elle possède, à son tour, légalement et légitimement, sur toutes choses, un droit souverain de nature.³³ Elle est constituée de sorte que « nul ne transfère son droit naturel à un autre de telle sorte qu'il n'ait plus ensuite à être consulté, il le transfère à la majorité de la société dont lui-même fait partie ; et dans ces conditions, tous demeurent égaux, comme ils étaient auparavant dans l'état de nature. »³⁴

L'originalité de l'analyse, par rapport à celle de Hobbes qui milite en faveur d'un régime monarchique fort (Le Léviathan), c'est que ces trois régimes (monarchie, aristocratie et démocratie) se distinguent moins par leurs différences qu'ils ne se ressemblent par les principes généraux communs. Spinoza insiste sur l'exercice de l'autorité politique par le moyen d'assemblées représentant toutes les couches socioprofessionnelles, sur la protection de la constitution, sur la liberté de pensée et la réglementation des forces armées, sur l'édification des villes importantes et le développement de l'activité socio-économique. Ces régimes sont différents néanmoins par le degré de pouvoir accordé à la masse ; si, en démocratie, le pouvoir appartient collectivement à tous et est exercé par tous, dans les deux autres régimes, le pouvoir tend vers le maintien maximal des droits naturels.

Si nous n'avons eu de cesse d'affirmer que le spinozisme politique est une mathématique appliquée, c'est aussi parce que, en deuxième analyse, il comporte une conception du gouvernement considéré comme corps intermédiaire entre le souverain et la masse. Il est fondé sur une théorie mathématique de l'équilibre et de la proportion que Rousseau (1712-1778) développera dans le *Contrat social* quand il écrit : « c'est dans le gouvernement que se trouvent donc les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout au tout du souverain à l'Etat. On peut représenter ce dernier rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionnelle est le gouvernement. »³⁵

Spinoza montre, bien avant Rousseau, que l'état de société, en tant qu'état civique, constitue le moyen terme réaliste entre les deux extrêmes hypothétiques que sont l'état de

³³ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1966, ch. 16, p. 268.

³⁴ Op.cit.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principe du droit politique*, Paris, Garnier, 1962, p. 274.



guerre sans fin, où il n'est nul gouvernement qui tienne, et l'état de rationalité absolue où nul gouvernement n'est nécessaire.

La mécanique rationnelle de l'institution de la souveraineté révèle que l'intelligibilité du pouvoir prend en compte un système de forces qui mettent en rapport l'exécutif avec le souverain selon des paramètres propres à chaque Etat. La démonstration spinoziste d'algèbre politique transparait à travers un langage de la proportionnalité. Pour cela, elle se réfère à des concepts et des variables mathématiques : masse, puissance, rapport, proportion.

Rappelons que la fonction véritable de l'Etat est d'accomplir l'homme en tant que conscience, volonté et raison. Il lui faut réaliser un équilibre entre la puissance du souverain et celle des sujets à travers une équation algébrique à somme nulle. Spinoza montre que tout équilibre suppose une correspondance entre les deux extrêmes – au sens mathématique – que sont d'une part le souverain et de l'autre les sujets. Cette correspondance n'est elle-même possible que par la médiation d'un moyen terme. Ce moyen terme représente la moyenne proportionnelle des extrêmes d'une proportion continue ; celle-ci impliquant donc trois termes dont l'un est la moyenne proportionnelle et les deux autres, les extrêmes de la fraction.

Dans le champ politique, la moyenne proportionnelle qui maintient la constance de l'équilibre entre les deux extrêmes (les sujets et le souverain), c'est le gouvernement. C'est en lui que se trouvent, comme le dira plus tard Rousseau, à la suite de Spinoza, les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout au tout ou du souverain à l'Etat. En ce sens, pour qu'il y ait stabilité dans un Etat, pour qu'il soit en bon équilibre, il est nécessaire qu'il y ait égalité entre la puissance du gouvernement et celle de la masse qui, d'une part est souveraine, et de l'autre sujet. La notion physico-mathématique d'équilibre que Spinoza transfère dans le domaine social ne va pas sans le principe physique d'inertie.

2 – Implications et/ou applications politiques du principe physique d'inertie

Cette conception de l'équilibre n'est en fait qu'une reformulation politique du principe physique d'inertie : la stabilité de l'Etat dépend du maintien du rapport rigoureux d'équilibre entre les composantes sociales. La notion d'inertie n'implique nullement l'immobilité dans la nature ni l'immobilisme dans la société mais la stabilité, c'est-à-dire le fait qu'une chose ne peut être mise en mouvement que par une autre et que sa course ne peut être interrompue ou déviée que par une cause extérieure. Pour Bertrand Dejardin :



Le délitement de l'Etat n'est pas inscrit dans sa nature : comme tout individu, il persévère quantum in se ; d'une communauté peut être dit ce qui s'applique à toute chose finie : "nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure", ce qui n'est rien d'autre que l'application du principe d'inertie (...) Si un Etat se décompose, c'est contre sa nature, contre sa propre inertie.³⁶

Plus le gouvernement aura de puissance pour contenir le peuple, plus le souverain devrait en posséder pour contenir le peuple. Il y a donc stabilité lorsque le souverain et le peuple n'ont rien à craindre l'un de l'autre et qu'ils sont également en sécurité l'un contre l'autre car « si l'une des parties gagnait en puissance, l'autre essaierait d'abord de rétablir l'égalité antérieure. Puis, à son tour, elle voudrait faire éprouver à la première la douleur du mal même qui lui aurait été infligé. D'où s'en suivrait la ruine soit de l'une des deux parties, soit des deux. »³⁷ Il appert de cela que Spinoza a pour souci de conditionner la stabilité sociopolitique à l'équilibre entre les puissances inhérentes aux diverses composantes de la société politique. Le pouvoir politique a en charge de réaliser cet équilibre en réajustant le mécanisme des passions à celui des lois ; réajustement dont dépendent la stabilité et la concorde dans le corps politique. Telle est la fin à laquelle doit aboutir toute politique rationnelle véritablement efficace. En partant de la définition du pouvoir politique comme quête d'une puissance plus grande, Spinoza prend acte de l'écart entre le souverain et la masse ; dans le même temps, il s'oriente vers l'annulation de cet écart. La masse est certes assujettie à la loi, c'est-à-dire au souverain, mais elle est elle-même citoyenne, c'est-à-dire souveraine, dans la mesure où la loi n'est que l'expression de la volonté générale. Or, « il est presque impossible que les hommes unis en un tout, si ce tout est considérable, s'accordent en une absurdité. »³⁸ Autrement dit, l'écart entre les deux extrêmes que sont le souverain et la masse se trouve annulé du seul fait que le droit dans l'Etat est déterminé par la puissance de la masse en tant qu'elle incarne une personnalité spirituelle ; et cette puissance de la masse est une puissance numérique.

Sur la base de cette algèbre politique, il est possible de dégager les principes rationnels capables de créer les conditions de la paix dans tout Etat, qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique.

³⁶ Bertrand Dejudin, *Pouvoir et impuissance, Philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 373.

³⁷ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. 6, § 30, p. 194.

³⁸ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., ch. XVI, p. 267.



III – Les principes de la paix dans le spinozisme politique

La vision mécaniste et le technicisme politique, dont Spinoza épouse les contours, tendent à faire du monde un lieu où « tous les rapports qui se nouent entre l’homme et le milieu naturel et entre l’homme et l’homme, se pensent sous le mode de la manipulation et de l’efficacité en vue d’une réalisation toujours plus effective de l’humanité de l’homme. »³⁹ En considérant la nature dans un contexte de pure immanence et le monde dans sa dimension mécanique d’objet et de donnée, l’homme peut désormais s’arroger le droit de bâtir son existence comme son œuvre propre par le biais de la technique ou art. Il peut recourir au modèle mécaniste ou technique pour instituer un mode d’organisation sociale pour « venir à bout des contradictions et des résistances surgissant entre les hommes à la fin de pacifier les interdépendances sociales. »⁴⁰

Pour Spinoza, l’Etat n’a pas seulement pour but de réunir les hommes, en les arrachant à l’état naturel de violence et d’incertitude, pour n’en faire qu’un simple agrégat d’individus. Bien au contraire, il est institué parce qu’il apparaît comme le cadre privilégié pour la réalisation des aspirations rationnelles de l’individu. L’Etat est ce pouvoir de modérer ou de contraindre, par le biais de la loi ou par le moyen de la force, les passions et les actions des hommes. En cela, il est la meilleure forme d’organisation sociopolitique.⁴¹ La mathématique politique a pour but d’assurer, malgré les tensions, les crises et le déchaînement des passions, la stabilité et la paix. Elle permet de déboucher sur des règles d’application, des principes qui sont à même de sauvegarder l’unité et la puissance de l’Etat : « le problème que Spinoza pose est en fait celui de la compatibilité des exigences de la sécurité et de la stabilité de l’Etat avec celles de la paix intérieure, c’est-à-dire l’absence de conflit à l’intérieur de l’Etat, et de la liberté des sujets. »⁴²

Un Etat n’est efficace que s’il est stable. Chez Spinoza, la concorde et la sécurité sont les deux objectifs éminemment politiques qui assurent la stabilité de l’Etat : « l’originalité de la thèse spinoziste, c’est d’affirmer l’origine tout à la fois politique et économique de cette

³⁹ Ignace Biaka Zasseli, « Technique et Démocratie », op. cit., p. 55.

⁴⁰ Idem, p. 70.

⁴¹ Baruch Spinoza, *Traité de l’autorité politique*, op. cit., ch. 2, § 5 ; *Traité théologico-politique*, op. cit., ch. V.

⁴² Landry Koménan, « Etat et stabilité politique chez Spinoza », in : *Annales de l’Université d’Abidjan, Lettres, Arts et Sciences humaines*, T. XXIII, 1990, p. 204.



stabilité. »⁴³ Pour dire que les conditions de la paix sociale ne sont pas, contrairement à ce que l'on croit d'ordinaire, simplement politiques. En effet, « la stabilité de l'Etat ne dépend pas seulement de l'efficacité du système de contrôle des pouvoirs militaire et ecclésiastique par le pouvoir civil ni du seul équilibre politique, mais de la structure économique égalitaire de la société, de la trame même du tissu social, selon l'expression de Spinoza. »⁴⁴

Tout régime, en effet, comporte une organisation de l'autorité ainsi que des relations entre les citoyens. Il a donc nécessairement une représentation de son idéal propre. Il se propose, dès lors, des fins d'ordre moral ou humain avec lesquelles les citoyens doivent s'accorder. Hobbes, par exemple, fonde sa conception de l'Etat et du droit sur l'obsession de la paix civile à laquelle il subordonne tous les autres mérites et toutes les autres valeurs. Spinoza admet, lui aussi, ce principe fondamental que « le meilleur Etat (...) est celui où les hommes vivent dans la concorde, et où la législation nationale est protégée contre toute atteinte. »⁴⁵ Par-là, il affirme très clairement que le but ultime de toute organisation sociale, c'est la paix qu'il désigne très souvent par le terme de concorde.

En s'appuyant sur le cas de l'Etat Hébreu, Spinoza nous révèle que les causes de l'instabilité de l'Etat sont de trois ordres : absence de sens civique et patriotique des gouvernés, perversion du sens politique des gouvernants, perversions structurelles procédant d'un dérèglement des institutions politiques et des inégalités économiques. Les principes rationnels de la paix fonctionneront en sens inverse. Ce sont : la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, la neutralisation politique du religieux, la liberté de pensée et d'opinion, le respect de la légalité et enfin, la durée ou la pérennité des institutions fondée sur une structure économique égalitaire.

Quels sont donc ces principes politiques fondamentaux sans lesquels il ne saurait y avoir de paix véritable ?

L'égalité est le premier principe. Spinoza écrit en effet : « il est d'un intérêt primordial pour la nation qu'aucune source d'inégalité ne surgisse autant que possible, entre citoyens ». ⁴⁶ Mais l'égalité n'est pas que politique, elle est surtout et d'abord économique. Les inégalités

⁴³ Landry Koménan, « Etat et stabilité politique chez Spinoza », op cit., p. 204.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. 5, § 2, p. 135.

⁴⁶ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. 7, § 20.



économiques provoquent des crises et des conflits qui ruinent la stabilité de l'Etat.⁴⁷ La paix est le fruit de la justice économique.

Le deuxième principe est le principe de la primauté de la loi. L'égalité entre citoyens est aussi égalité mathématique devant la loi. Laquelle garantit la sûreté, c'est-à-dire le droit à la sécurité de la vie. Or, la sûreté n'est possible que si la puissance publique n'a pas droit impérial de vie et de mort sur les citoyens. Sa souveraineté s'exerce non à la maîtrise mais à la loi. Avec la sûreté, le pouvoir du prince se trouve limité et contraint par la reconnaissance de la liberté du citoyen puisqu'il s'instaure désormais une loi d'ensemble qui modifie le pouvoir étatique. Le pouvoir ne saurait être absolu, c'est-à-dire un pouvoir personnel arbitraire. La souveraineté est absolue ou n'est pas. Le pouvoir absolu du monarque ne peut jamais assurer une véritable stabilité à l'État⁴⁸ s'il n'est pas tempéré et limité par d'autres institutions selon la logique du principe d'inertie. Les actes et les décisions du Roi comme du gouvernement doivent paraître comme étant l'émanation de la volonté du souverain : «Pour que l'Etat soit stable, le pouvoir (monarchique) doit être établi de sorte que tout y soit fait certes selon le seul décret du roi, c'est-à-dire que toute loi y soit la volonté déclarée du roi, mais non que toute volonté du roi y fasse loi».⁴⁹

Voilà pourquoi, si l'on désire conserver la stabilité politique dans l'Etat – qui suppose le règne de la concorde et de la bonne foi dans les relations que les citoyens entretiennent entre eux – il faut organiser l'Etat de sorte que tous les individus se mettent au service de la collectivité entière. Pour cela, il est nécessaire d'éliminer l'exercice du pouvoir personnel :

Spinoza rejette comme contraire au salut de l'État et à la stabilité (ce qu'on appellerait actuellement la paix sociale, le consensus politique) non pas précisément le régime politique de la monarchie, - qui n'est pas toujours en réalité le régime où s'exerce le pouvoir d'un seul -, mais l'exercice du pouvoir personnel qui peut se développer, s'étendre, s'enraciner dans n'importe quel régime politique, à savoir, pour s'en tenir au vocabulaire de Spinoza, dans la démocratie, dans l'aristocratie ou dans la monarchie.⁵⁰

Il faut bien comprendre que l'on ne saurait parler de paix dans «une société immobilisée par l'asservissement de ses membres à l'arbitraire du pouvoir personnel, à la crainte des châtements injustifiés et une communauté vivante, unie dans la paix»⁵¹ D'ailleurs,

⁴⁷ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., ch. XVII.

⁴⁸ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. VII, §30, pp. 145, 147 et 149.

⁴⁹ Idem, pp 113-115.

⁵⁰ Landry Koménan, « Etat et stabilité politique chez Spinoza », op. cit., p. 204.

⁵¹ Idem



la paix proprement spinoziste, la paix vraie et effective n'est pas l'absence de guerre ; loin s'en faut. Elle se définit ainsi : la concorde, c'est-à-dire l'union des âmes ou des cœurs.⁵²

Le troisième principe, c'est le principe de la liberté de pensée et d'opinion. Le signe reconnaissant d'un régime autoritaire est, à l'évidence, de ne pas tolérer la différence, l'opposition, la libre critique. Or la paix est impossible et impensable sans la liberté de conscience et d'opinion qu'il faut accorder aux citoyens dans le cadre fixé par la législation de l'Etat.⁵³ La vie humaine n'est pas la vie d'un automate. Elle comporte surtout une dimension métaphysique, c'est-à-dire intellectuelle et spirituelle. Elle est faite de pensée et de jugement. La pensée, « cette zone de non-droit inaccessible à la force répressive de l'Etat »⁵⁴ ne peut jamais constituer un danger pour la stabilité de celui-ci.⁵⁵ Penser, exprimer, exister et se libérer sont des droits inaliénables. Ce sont une seule et même chose, un seul et même acte constitutif d'un droit naturel inaccessible aux décrets théologico-politiques et, surtout, qui trouve son ultime explication dans la substance cause immanente de tout : « le conatus est invincible ; il est la loi suprême de la nature déterminant l'homme comme l'Etat. Il doit lui aussi persévérer quantum in se : son quantum, ce sont ses hommes. »⁵⁶

Conclusion

Dans notre étude, nous avons montré comment, chez Spinoza, le dialogue science – pouvoir peut conduire à la construction d'une paix sociale durable. Pour asseoir cette paix effective, c'est-à-dire l'unité, la puissance et la stabilité de l'Etat, Spinoza met en œuvre un modèle politique mathématique. Pour lui, l'on peut définir tout gouvernement par le rapport numérique entre le souverain et la masse ; lequel rapport détermine le gradient de liberté propre à celui-ci. Lorsqu'on se situe en dessous de la proportion raisonnable, le pouvoir vire à la tyrannie et la paix sociale est menacée puisque ce sont les libertés individuelles qui sont mises en péril. Or, l'Etat assure efficacement la paix civile si chacun préserve le mieux possible son conatus, son droit naturel à exister. L'Etat comme l'homme ne subsistent que par la tension libératrice qu'implique le conatus. Nier ou réprimer la puissance irréductible du

⁵² Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. VI, § 4, p. 91.

⁵³ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., ch XX, p. 335.

⁵⁴ Bertrand Dejudin, *Pouvoir et impuissance, Philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 402.

⁵⁵ Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., ch. 5, § 5.

⁵⁶ Bertrand Dejudin, *Pouvoir et impuissance, Philosophie et politique chez Spinoza*, op. cit., 2003, p. 405.



conatus serait aussi périlleux qu'irrationnel car ce serait aller contre la loi d'inertie, première loi de la nature, éternelle, irrécusable, loi du Dieu-Substance qui fonctionne comme « loi naturelle de l'insurrection permanente non moins déterminante pour la vie de la cité que celles édictées pour soumettre les sujets. »⁵⁷

Au total, il existe chez Spinoza une pratique rationnelle du pouvoir. Celle-ci « consiste à déterminer les limites que la raison ne peut transgresser sans mettre en péril l'autorité politique. »⁵⁸ Par une logique interne de la raison, le souverain est conduit à ne pas légiférer contre le plus grand nombre qui dispose, en fait, de la plus grande puissance. Si l'Etat veut se conserver et persévérer dans son être en déployant une puissance maximale de vie, il lui faut mettre en œuvre une politique qui ne s'oppose pas à la volonté de la masse, seule puissance réelle et seule source de la souveraineté.

Bibliographie

- 1) Biaka (Zasséli Ignace), « Technique et Démocratie, le rapport de la politique moderne à la technique depuis Rousseau », Doctorat d'Etat, Strasbourg, 1989.
- 2) Biaka (Zasséli Ignace), « La révolution machiavélienne : la mathématique du pouvoir », *Annales de l'université d'Abidjan, Lettres et Sciences humaines*, Tome XIX, 1986.
- 3) Châtelet (François), (Sous la direction de) *La philosophie de Galilée à J.-J Rousseau*, T. 2, Paris, Hachette Université, 1972.
- 4) Dejardin (Bertrand), *Pouvoir et impuissance, Philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003.

⁵⁷ Bertrand Dejardin, *Pouvoir et impuissance, Philosophie et politique chez Spinoza*, op. cit., 2003, p. 403.

⁵⁸ Bertrand Dejardin, op. cit., p. 407.



- 5) Giono (Jean), Introduction à Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 9.
- 6) Hobbes (Thomas), *De Cive*, Paris, Garnier Flammarion, 1982.
- 7) Hobbes (Thomas), *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, éd. Sirey, 1971.
- 8) Koménan (Aka Landry), « Etat et stabilité politique chez Spinoza », *Annales de l'Université d'Abidjan, Lettres, Arts et Sciences humaines*, T. XXIII, 1990.
- 9) Koyré (Alexandre), *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
- 10) Koyré (Alexandre), *Etudes galiléennes*, Paris, Herman, 1986.
- 11) Machiavel (Nicolas), *Œuvres complètes*, trad. J. Giono, Paris, Gallimard, 1952, coll. La Pléiade.
- 12) Rousseau (Jean-Jacques), *Du contrat social ou principe du droit politique*, Paris, Garnier, 1962.
- 13) Spinoza (Baruch De), *Ethique*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.
- 14) Spinoza (Baruch De), *Traité de l'autorité politique*, Paris, Gallimard, 1978, coll. Idées.
- 15) Spinoza (Baruch De), *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- 16) Yovel (Yirmiyahu), *Spinoza et autres hérétiques*, trad. R. Beaumatin et J. Lagrée, Paris, Seuil, 1991.