

Traité politique

DU MÊME AUTEUR
AUX ÉDITIONS ALLIA

Traité de l'amendement de l'intellect

BARUCH SPINOZA

Traité politique

Traduit du latin, présenté et annoté par
BERNARD PAUTRAT



ÉDITIONS ALLIA

16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV^e

2013

TITRE ORIGINAL

Tractatus politicus

Le présent texte a été publié pour la première fois dans les *Opera posthuma* en 1677, sans mention d'éditeur ni lieu d'impression.

Le texte de la main de Spinoza figurant en couverture est extrait d'une lettre du 20 novembre 1665 adressée à Henri Oldenburg. (Photo: Rory Earnshaw.)

© Éditions Allia, Paris, 2013, pour la présente traduction française.

POURQUOI RETRADUIRE LE *TRACTATUS POLITICUS* ?

LA question est bien légitime, et pour commencer d’y répondre, le plus simple est encore de citer le début du chapitre III dudit *Tractatus* dans sa langue originale : “*Imperii cuiuscumque status dicitur civilis ; imperii autem integrum corpus civitas appellatur, et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, respublica.*”

Ce bref passage, comme l’ensemble du livre, demeure bien entendu impénétrable à qui n’a pas fait de latin, et c’est pourquoi il faut des traductions. Et de fait, ce *Traité* n’en a pas manqué : en français, huit s’offrent à nous, dont sept sont faciles à se procurer sur papier et la huitième, première en date, sur Internet¹. Le lecteur français n’a donc que l’embarras du choix, et pour comprendre le sens des quelques lignes que je viens de citer, il pourra consulter l’une ou l’autre de ces versions. Et s’il est un peu exigeant ou curieux, il pourra même les consulter toutes, l’une après l’autre, dans l’ordre chronologique de leur publication. Et alors il lira ceci, selon les traducteurs :

J-G Prat (1860)² : “L’état d’un empire quel qu’il soit se nomme état Civil ; le corps entier de l’empire s’appelle l’État ; et les affaires communes de l’empire, qui dépendent de la direction de celui qui tient le pouvoir, République.”

Émile Saisset (1861) : “Tout État, quel qu’il soit, forme un ordre civil ; le corps entier de l’État s’appelle cité et les affaires communes de l’État, celles qui dépendent du chef du gouvernement, constituent la république.”

Charles Appuhn (1929) : “Le statut d’un État quel qu’il soit, est appelé civil, le corps entier Cité et les affaires communes de l’État soumises à la direction de celui qui a le pouvoir, chose publique.”

Madeleine Francès (1954) : “L’instauration d’un régime politique quelconque caractérise : l’état de société. Le corps

1. books.google.fr

2. J-G Prat, avocat, est en effet le tout premier à proposer une traduction du *Traité politique*, qu’il publie à compte d’auteur en 1860. Voir plus loin la Notice bibliographique.

entier de l'État s'appelle : la nation, et les affaires générales relevant de la personne qui exerce l'autorité politique [souveraine] : la communauté publique."

Sylvain Zac (1968) : "Le pouvoir d'un État quelconque s'appelle "politique"; le corps de l'État dans sa totalité s'appelle cité ; les affaires qui dépendent de la direction de celui qui détient la souveraineté s'appellent "les affaires de l'État". «

Pierre-François Moreau (1979) : "Toute société où il y a un État s'appelle une société civile ; le corps de l'État dans son ensemble se nomme le corps politique, et les affaires communes à tout l'État, qui sont soumises à la direction de celui qui détient la souveraineté, composent la République. «

Laurent Bove révisant Saisset (2002) : "Tout État, quel qu'il soit, forme un ordre civil ; le corps entier de l'État s'appelle cité et les affaires communes de l'État, celles qui dépendent de la direction de celui qui détient le pouvoir suprême, constituent la république. «

Charles Ramond (2005) : "Quel que soit l'État, on parle à son sujet de 'société civile', tandis qu'on appelle 'Cité' le corps entier de l'État, et 'République' les affaires communes de l'État dépendant de la direction de celui qui détient la souveraineté."

On aura noté que dans le latin le mot *imperium* figure quatre fois. Or que vient de constater notre lecteur ? Que Prat l'a rendu trois fois par *empire*, une fois par *pouvoir* ; Saisset trois fois par *État*, une fois par *gouvernement* ; Appuhn, deux fois par *État*, une fois par *pouvoir*, et en a escamoté un ; Francès, une fois par *État*, une fois par *régime politique*, une fois par *autorité politique [souveraine]*, et en a escamoté un ; Zac, deux fois par *État*, une fois par *souveraineté*, et en a escamoté un ; Moreau de même, deux fois par *État*, une fois par *souveraineté*, et en a escamoté un ; Bove, trois fois par *État*, une fois par *pouvoir suprême* ; Ramond, enfin, trois fois par *État*, une fois par *souveraineté*. Notre lecteur, du reste, aura observé un autre "flottement", aussi considérable, concernant l'expression *status civilis*, qui, classiquement, s'oppose à *status naturalis* (état de nature), et pour laquelle on lui offre le choix entre des réalités aussi différentes que "ordre civil", "statut civil", "état de société",

“pouvoir politique” et “société civile”. Je suppose donc que, fort de ces constatations, on sera conduit à se demander, de tous ces traducteurs, lequel croire. Et on y mettra d’autant plus d’insistance qu’on aura deviné que dans ces quelques lignes Spinoza définit des notions qui, justement parce qu’elles auront été précisément définies, seront les concepts destinés à fonder toute sa doctrine en matière de politique, au premier rang desquels, précisément, *imperium*. Quel traducteur croire pour comprendre le mot *imperium*? Certes, dans leur écrasante majorité ils le rendent par *État*; seulement tous se voient dans l’impossibilité de maintenir ce choix jusqu’au bout puisque aucun d’entre eux ne traduit les quatre *imperium* de la phrase par *État*. Cela veut bien dire que le concept d’*imperium*, absolument fondamental dans l’ensemble du *Traité*, ne se limite pas ou ne s’adapte pas uniquement à ce que nous désignons sous le nom d’État, qu’il fait également signe vers le “gouvernement”, ou le “pouvoir suprême”, ou le “pouvoir” tout court, ou la “souveraineté”. Et si l’on regarde de près les trois cent soixante et quelques occurrences de l’*imperium* sous toutes ses déclinaisons, on constatera qu’on pourrait ou devrait aussi bien le rendre parfois par “autorité”, ou par “commandement”, ou encore quelques autres. C’est assez dire la richesse du concept, qui ne saurait donc à mes yeux être conservée et rendue par quelque mot français que ce soit. Et c’est ainsi que j’en suis arrivé à retraduire à mon tour cette phrase de la manière que voici : “Quel que soit l’*imperium*, son état est dit *civil*, et le corps tout entier de l’*imperium* est appelé *cité*, et les affaires communes de l’*imperium*, qui dépendent de la direction de celui qui détient l’*imperium*, *république*.” C’est-à-dire en rendant *imperium* par *imperium*.¹

Mais alors, me dira-t-on, ne le traduisez pas. Certes. Pourtant si, car si le mot ne se trouve pas dans le dictionnaire français, il se trouve, en revanche, dans le dictionnaire spinoziste. En effet, si l’on veut savoir ce que signifient, dans

1. Je note au passage qu’Alexandre Matheron, dans les excellents articles qu’il a consacrés au *Traite politique*, et qu’on trouvera recueillis dans ses *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique* (ENS  ditions, 2011), s’abstient lui aussi, prudemment, de le traduire.

le *Traité politique*, le mot latin *imperium* et, par ricochet, le mot “français” *imperium*, c’est très simple, il suffit de lire l’article 17 du chapitre II dudit *Traité* : “*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet.*” Ce qu’on lira plus loin traduit ainsi par mes soins : “Le droit qui est défini par la puissance de la multitude, on l’appelle généralement *imperium*.” Voilà ce qu’est l’*imperium*, en latin et aussi en français : le droit qui est défini par la puissance d’une multitude, et rien d’autre.

Or voici à nouveau comment mes prédécesseurs traduisent *imperium* dans cette phrase, première de l’article 17 du chapitre II : Prat opte pour *Gouvernement*¹, Saisset choisit *État*, Appuhn, curieusement, adopte ici *pouvoir public*, Francès *autorité politique [souveraine]*, Zac “*souveraineté*” (entre guillemets), Moreau *État*, Bove corrigeant Saisset donne *souveraineté*, et Ramond, ici, penche également pour “*souveraineté*” (entre guillemets), ce qui ne l’empêche pas de revenir à sa traduction par *État* (celle qui a sa préférence dans l’ensemble du *Traité*) dès que le besoin s’en fait sentir, c’est-à-dire pas plus tard que quatre lignes plus bas, lorsqu’il s’agit de définir les genres d’*imperium*, “l’État” monarchique, l’aristocratique et le démocratique. On retrouve donc ici, dans la traduction d’un article encore une fois décisif, un flou terriblement gênant puisqu’il rompt sans prévenir la longue chaîne lexicale de l’*imperium* qui est comme l’épine dorsale du *Traité*. Du coup, l’argumentation spinoziste devient souvent obscure et surtout, parce qu’il s’agit d’un des concepts fondamentaux de l’ouvrage, les choix non seulement divergents mais variables opérés par les traducteurs font que, selon qu’on lit tel ou tel d’entre eux, on ne lit, hélas, pas du tout le même livre.

Toutes ces remarques, on le comprendra, ne visent pas à dénigrer mes prédécesseurs, auxquels, comme tout traducteur, je dois beaucoup, mais à faire comprendre pourquoi

1. Mais il ajoute, entre parenthèses, (*Imperium*), et insère ici une note : “Nous prenons, d’après Spinoza, le mot *Imperium*, tantôt au sens de Pouvoir, tantôt au sens de Gouvernement, et tantôt enfin au sens d’Empire, pour désigner seulement une certaine étendue de territoire quelconque, où les habitants forment une société civile.”

j'ai désiré, précisément, retraduire le *Tractatus politicus*, et pourquoi, ce faisant, j'ai traduit *imperium* par *imperium*.¹ Et le lecteur, je crois, m'en saura gré, parce qu'il saisira mieux, au fil des multiples occurrences du mot, l'unité essentielle et la continuité systématique de la pensée de Spinoza. Éviter la multiplication des mots pour traduire *imperium*, c'est éviter la multiplication des entités et, par conséquent, ramener la pensée du *Traité* à son extraordinaire économie conceptuelle dans le traitement de son objet : au fond, une fois posés et compris les concepts de puissance, de droit et d'*imperium*, presque tout est dit, en tout cas tout ce qu'il faut savoir pour comprendre ce que sont, en effet, État, pouvoir, souveraineté, gouvernement, autorité, etc. Et la nébuleuse engendrée par l'explosion du latin *imperium* s'efface alors au profit de ce seul astre polaire, l'*imperium* français, dont le contenu idéal n'est rien d'autre que du droit, c'est-à-dire de la puissance.

Dans ce "c'est-à-dire" se cache la deuxième raison qui m'a fait retraduire le *Traité politique*. Il existe quantité de livres dont la traduction me laisse insatisfait et qui pourtant ne m'ont jamais inspiré le moindre désir de les retraduire : je les abandonne à leur sort. Mais dans ce cas précis, une telle indifférence m'était impossible. D'abord, ce traité n'est pas, comme semblerait l'indiquer le peu d'intérêt qu'il a longtemps suscité chez les spinozistes même les plus avertis, une simple "retombée" de l'*Éthique*. Au contraire, c'en est l'exact prolongement, et même le sursaut, politique. Car si l'Appendice de la Quatrième Partie de l'*Éthique* nous a explicitement enseigné comment s'y prend le sage (l'homme qui vit sous la conduite de la raison) pour promouvoir concorde et paix dans sa vie d'homme privé, l'éthique ne nous a encore rien appris quant à la vie de citoyen ; il lui faut pour cela être complétée d'une politique : ce sera le *Traité politique*. L'*Éthique* nous a appris ce qu'est un homme : une chose qui, comme toute autre chose, s'efforce de persévérer dans son être. Elle a surtout établi que l'homme n'est pas comme un

1. Comme cet *imperium*-ci, naturalisé français, m'aurait entraîné à neuf reprises à écrire au pluriel (*horribile lectu*) *imperiums* et non *imperia*, j'ai évité ce petit désagrément en le faisant invariable.

empire (*imperium*) dans un empire (selon la formule consacrée), qu'il n'existe rien de tel qu'un libre arbitre, et donc, que chaque homme est strictement déterminé à exister et opérer, c'est-à-dire à agir, exactement comme il le fait. Et c'est cette vérité fondamentale qui seule a permis de constituer toute la "géométrie" de l'homme, en particulier celle de ses passions, qui occupe la Troisième Partie de l'*Éthique*. Le *Traité politique*, lui, va en tirer toutes les conséquences, précisément, politiques. Spinoza commence donc par rappeler ces vérités de base, et les prolonge en direction de son nouvel objet, la vie en société.

Suivons-le pas à pas, mais en illustrant son propos par un exemple. Considérons un homme X, quel qu'il soit, dans un état de pure nature, avant qu'il ne se soit uni à d'autres. Que fait-il? Il s'efforce de persévérer dans l'existence. Il serait bien entendu absurde de le supposer sage, et opérant sous la dictée de la raison. Il fait donc ce que lui dictent ses affects, tout particulièrement ses désirs. Imaginant que telle chose est susceptible de lui permettre de vivre (tel aliment, telle boisson, par exemple), il la désire et tente aussitôt de se l'approprier, d'en faire sa chose. Et s'il le peut, il le fait. Mais l'*Éthique* nous a également appris que, pour peu que vienne à passer un deuxième de ces hommes à l'état de nature, Y, celui-ci désirera, par simple imitation, la chose possédée par le premier. Et la désirant, il tentera de se l'approprier à son tour. Ce qui, plus généralement, peut se dire : les hommes sont envieux, et ennemis, par nature. Et cette hostilité, en l'occurrence, peut fort bien se solder par un meurtre, car notre deuxième homme, Y, haïssant le possesseur de la chose qu'à présent lui-même désire et n'a pas, s'efforcera, tout naturellement, de le détruire. Et comme aucune loi n'a encore été inventée, que les seules lois existantes sont les lois de la nature humaine, lesquelles sont pour ainsi dire les propriétés géométriques de tout homme, on peut bien supposer que si Y désire assez ardemment la chose, il ne manquera pas, s'il le peut, d'en tuer effectivement l'heureux possesseur. C'est en ce point précis que le raisonnement va accoucher d'une conséquence bien digne de susciter l'étonnement, parfois l'admiration, et bien souvent l'indignation : Y avait le droit de tuer X. Et si l'on pousse les hauts cris, si l'on s'insurge contre

cette doctrine en la dénonçant comme abominable, c'est qu'on ne l'a pas comprise. C'est pourtant simple. "Y a tué X" veut dire : il a pu le faire. Ou encore : il a eu la puissance pour le faire. Pour nous rendre certain qu'il ait pu le faire, il ne suffit pas de penser qu'il pouvait le faire, qu'il pourrait le faire, il faut qu'il l'ait fait, qu'il *ait pu* le faire, car la puissance de Y, comme celle de toute chose, n'est jamais "en puissance" mais toujours en acte. Y, donc, a eu la puissance de tuer X. Or, qu'est-ce que cette puissance? Une partie de la puissance de cet être éternel et infini qui a été déterminé, dans l'*Éthique*, comme étant Dieu, le seul Dieu, autrement dit la Nature, qui existe et opère librement c'est-à-dire par la seule nécessité de sa nature. Et qu'est-ce que tuer? Opérer un acte d'un certain genre. Voici donc comment il faut comprendre le meurtre de X par Y : Y, petite partie de l'infinie puissance divine, s'est vu strictement déterminé à exister et opérer selon les lois de l'éternelle nécessité de la nature divine, et son opérer, ce jour-là, à ce moment-là, fut de tuer X, son semblable. Car, comme le dit la Proposition 29 de la Première Partie de l'*Éthique*, "dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et opérer d'une manière précise." À partir de là, tout s'enchaîne, comme l'indiquent on ne peut plus clairement les articles 3 et 4 du chapitre II du *Traité*, que voici : "Article 3. Et donc, à partir de là, j'entends, de ce que la puissance des choses naturelles par laquelle elles existent et opèrent est très exactement la puissance même de Dieu, nous comprenons aisément ce que c'est que le droit de nature. Car puisque Dieu a droit sur toute chose, et que le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu en tant qu'on la considère absolument libre, il s'ensuit que toute chose naturelle a, de nature, autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et opérer, puisque la puissance de toute chose naturelle par laquelle elle existe et opère n'est autre que la puissance même de Dieu, qui est absolument libre. / Article 4. C'est pourquoi, par droit de nature, j'entends justement les lois de la nature, autrement dit les règles selon lesquelles se fait toute chose, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Et par suite le droit naturel de la nature tout entière, et par

conséquent d'un individu quel qu'il soit, s'étend jusqu'où s'étend sa puissance; et par conséquent tout ce que les lois de sa nature font faire à tout homme, il le fait par souverain droit de nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance." Et, parce qu'il faut bien enfoncer ce clou: "Article 8. Nous concluons donc qu'il n'est pas au pouvoir de tout homme d'user toujours de la raison et d'être au faite de la liberté humaine; que, néanmoins, chacun s'efforce toujours de conserver son être autant qu'il est en lui; et que (puisque chacun a autant de droit qu'il a de puissance) tout ce à quoi chacun, sage ou ignorant, s'efforce, et qu'il fait, il s'y efforce et il le fait par souverain droit de nature. Il suit de tout cela que le droit institué de nature sous lequel tous les hommes naissent et passent l'essentiel de leur vie n'interdit rien, sauf ce que personne ne désire et ce que personne ne peut, il ne s'oppose ni aux conflits, ni aux haines, ni à la colère, ni aux fourberies, ni, absolument parlant, à quoi que ce soit que l'appétit suggère." Là est l'audace, que le scandaleux *Traité théologico-politique* avait déjà énoncée: un droit qui n'interdit rien, à part – ô ironie – ce que personne ne peut ni ne désire faire.

Il y a là de quoi susciter l'intérêt. D'abord, n'est-ce pas contradictoire? Dès que nous pensons "droit" nous pensons: "j'ai le droit", phrase qui n'a, semble-t-il, de sens qu'en tant qu'elle s'accompagne de cette autre: "je n'ai pas le droit". Le droit autorise tout ce qu'il n'interdit pas, mais il lui faut interdire pour autoriser; supprimez l'interdit, vous supprimez l'autorisé. Donc, un droit qui n'interdit rien semble contradictoire en son concept, autrement dit n'être pas un droit. Ensuite, n'est-ce pas abominable? Non seulement ce droit qui n'interdit rien autorise tout ("tout est permis, en somme!"), mais, par voie de conséquence, il n'est rien d'autre que le droit du plus fort puisque le droit n'est rien d'autre que de la puissance et que jusqu'où s'étend ma puissance s'étend aussi mon droit. Alors comme ça, Y aurait, aurait eu, le droit de tuer X?! On a le droit de tuer son semblable?! Il y a là de quoi susciter, cette fois, l'indignation, et les belles âmes ne manquent pas d'en être révoltées. Mais c'est qu'elles n'ont pas encore tout à fait compris. Reprenons: Y a eu le droit de tuer X, parce qu'il a

pu le faire, la preuve : il l'a fait. C'est Dieu, autrement dit la Nature, autrement dit la totalité infinie des choses qui sont, telles qu'elles sont, qui l'a déterminé à le faire. Non seulement il lui a donné la possibilité de le faire, l'autorisation de le faire, mais il lui a même donné l'ordre de le faire : Y a tué X sur prescription divine. Autant dire que son meurtre était de droit divin. C'est cela, le droit naturel, et rien d'autre. Et le dénoncer comme abominable prouve bien qu'on n'a pas compris : s'indigne-t-on que les pierres tombent, et parfois tuent ?

Le fait est que des hommes tuent, et en ont le droit, le droit naturel. Et c'est cela qu'expérimentèrent quotidiennement X, Y et tous leurs semblables vivant à l'état naturel. Et c'est cela, ainsi que l'idée du profit qu'ils auraient à s'unir, qui fit qu'un jour les hommes désirèrent sortir de l'état naturel. C'est bien beau d'avoir le droit de faire tout ce qu'on veut, mais si ce droit se réduit à ce que l'on peut faire ? X, par exemple, pouvait bien "avoir le droit" de tuer Y (en l'absence de toute loi civile), le fait est qu'il ne l'a pas pu, n'en a pas eu le droit. Et il pouvait bien vouloir garder sa chose, celle pour la possession de laquelle Y l'a tué, le fait est qu'il ne l'a pas pu. Et le fait est universel : un jour Y pourrait bien, à son tour, tomber sur plus puissant que lui et connaître le sort de X. Si bien que ce droit de nature qu'a chacun de faire tout ce qu'il veut ne change rien au fait qu'il ne fera jamais que ce qu'il peut, que le droit de faire ne donne pas le pouvoir de faire, et que c'est même exactement l'inverse, si bien que ce droit, en vérité, n'est qu'un leurre, ou, comme dit Spinoza, "une opinion". Et c'est pourquoi les hommes, sous l'effet de la peur inspirée par tous les semblables et de l'espérance d'y échapper, se trouvèrent un jour tomber d'accord pour organiser leur coexistence, et en finir avec cette condition malheureuse et incertaine, cette vie invivable : ils inventèrent l'état civil. Chacun comprit que pour persévérer dans son être et posséder vraiment sa chose, il lui fallait s'unir aux autres, faire en sorte qu'ils soient, à eux tous, un seul, et soient ainsi rendus plus puissants, à eux tous, pour persévérer chacun dans son être. C'est ainsi que des multitudes furent amenées à se constituer en cités : chacun, dans son propre intérêt bien compris, pour avoir en quelque sorte le

droit de vivre, céda de son droit à se gouverner, à vivre à sa guise. Il le céda à un, à plusieurs ou à tous, et ce qu'il lui céda, c'était le droit, c'est-à-dire le pouvoir, de le gouverner, de le régir, de lui commander (*imperare*) : l'*imperium* est né, désormais ce sera à lui de prendre toutes dispositions pour assurer à chacun la sécurité de sa personne et de son bien. L'*imperium* se trouve donc investi d'un droit *naturel*, déterminé par la puissance de la multitude composée de la somme de la puissance de chacun de ses membres, à instaurer du droit *civil*. Et l'*imperium* est là, tout naturellement, pour avoir le pouvoir : celui de dire à chacun ce qu'il a ou n'a pas le droit de faire, ce qui est à lui et ce qui est à autrui, etc., et son unique fonction est d'instaurer sécurité, paix et concorde. En somme, la seule raison d'être de l'état civil, c'est d'empêcher que s'exerce le terrible droit naturel. Ce n'est pas parce que les pierres tombent qu'on doit se dispenser de les empêcher de tomber sur la tête des passants. Et la seule preuve que l'on puisse avoir du fait que l'*imperium*, c'est-à-dire le pouvoir, a effectivement le pouvoir, c'est qu'il empêche effectivement les Y de tuer les X afin de leur prendre leurs choses. Pour ce faire, il lui faudra user de la menace, inspirer de la crainte à la multitude en brandissant les sanctions attachées à chaque infraction. Ce n'est qu'à ce prix que le droit civil pourra être respecté. Si l'*imperium* est là pour assurer la paix, alors, qu'il le fasse, et qu'il le fasse bien. Spinoza, on le voit, loin d'être un tenant du droit du plus fort, en est l'ennemi déclaré. Nul ne doit pouvoir vivre comme il l'entend, s'emparer du bien d'autrui, se venger des dommages subis, tuer son semblable, etc. Le seul "plus fort" qui ait le droit pour lui, c'est celui qui effectivement est le plus puissant, l'*imperium*, et qui pour cette raison même est en mesure d'imposer le droit civil à la multitude.

Mais alors, Spinoza ne serait-il pas le tenant, tout simplement, du droit absolu du pouvoir à faire ce qu'il veut du pouvoir, à en abuser en faisant régner la terreur ? Pas du tout. Le pouvoir, comme toute chose, ne peut que ce qu'il peut. Il peut, bien sûr, exercer une tyrannie sur ses sujets, mais alors on ne parle plus d'une cité, mais d'une multitude apeurée, qui n'est rien qu'une solitude, dit Spinoza. Entre le pouvoir et la multitude, sous couvert de la fausse

paix qu'engendre la terreur, c'est la guerre, et la prétendue cité n'est rien qu'une forme travestie de l'état de nature. L'*imperium*, en l'occurrence, n'est pas du tout ce qu'il doit être : l'instrument de la sécurité et de l'intérêt de tout chacun. Dès lors, il ne faudra pas s'étonner si un jour tel ou tel sujet, indigné par cette usurpation au point d'en oublier sa peur, s'insurge contre le pouvoir et bientôt, avec d'autres, engage ouvertement la guerre. Et alors, derechef, place au droit naturel. Que le plus fort gagne. Mais c'est justement à cela que la multitude veut échapper. Que désire donc la multitude? Que l'*imperium* soit, très exactement, ce qu'il doit être.

Mais que doit-il donc être? Spinoza nous en donne la formule condensée à l'article 21 du chapitre II : "() il ne peut pas se faire qu'une multitude soit conduite comme par un seul esprit, comme il est requis dans un *imperium*, à moins d'avoir des droits qui soient institués selon ce que prescrit la raison ()." C'est-à-dire : le pouvoir n'est vraiment au pouvoir que s'il est la multitude *conduite comme par un seul esprit (una veluti mente)*, et la condition pour qu'il le soit, c'est qu'il soit conduit par cela seul que tous les membres de la multitude peuvent avoir en commun en fait d'esprit : des idées vraies, à savoir la raison. Conséquence : l'*imperium* est vraiment conforme à son concept, et atteint son but, quand la raison est au pouvoir. Et l'article 7 du chapitre III l'énonce on ne peut plus clairement : "() de même que, dans l'état de nature () est le plus puissant et le plus de son droit l'homme que conduit la raison, de même aussi sera la plus puissante et le plus de son droit la cité fondée sur la raison et dirigée par elle. Car le droit de la cité est déterminé par la puissance de la multitude conduite comme par un seul esprit. Or cette union des âmes ne peut absolument pas se concevoir si la cité n'est pas au plus haut point tendue vers cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes." Si donc le pouvoir fait tout son possible pour opérer selon la saine raison, alors il s'exercera à la satisfaction générale, alors la cité sera véritablement de son droit parce que la multitude sera tenue, non certes par la crainte, mais par l'amour de l'*imperium*, alors la multitude sera vraiment du droit de la cité, alors le pouvoir sera véritablement au pouvoir, alors la

multitude sera vraiment conduite comme par un seul esprit. Une cité qui ne vise pas ou ne parvient pas à satisfaire à égalité tous ses citoyens, qui demeure inégalement utile à tous, est donc mal constituée, elle n'a pas encore atteint au vrai droit de cité, c'est une cité ratée. Et alors cette condition *sine qua non* tout à coup aperçue dégagea pour moi, que je le veuille ou non, tout un horizon politique, que je nommerais volontiers un communisme de la raison. Une raison commune, soucieuse des intérêts communs, c'est-à-dire de celui de tout un chacun, sans privilège pour quiconque et à l'exclusion d'aucun. Et comme (peut-être injustement de ma part) ni Platon, ni Hobbes, ni Marx, ni même Rousseau, n'avaient su me donner les outils qu'il me sembla découvrir à la lecture patiente des cinq premiers chapitres du *Traité politique*, je me sentis bientôt pris du très vif désir de passer à l'acte, j'entends, de retraduire cet ouvrage, pour en faire partager à d'autres la richesse que je venais d'y pressentir.

En même temps, je dois avouer que cet enthousiasme se trouva bientôt contrecarré par une regrettable paresse, suscitée par les chapitres "constituants" du livre. Les deux tiers du *Traité* sont en effet consacrés à l'exposé des meilleures constitutions monarchique et aristocratique possibles et à leur justification point par point, article après article ; or, quoi de plus fastidieux et austère que traduire une Constitution ? Dès l'article 6 du chapitre VI mon désir faiblissait : une fois mise de côté ma grande affection pour Spinoza, pourquoi irais-je m'intéresser, moi citoyen insatisfait d'une démocratie trop aisément satisfaite, à la meilleure forme possible de monarchie ? Car comment le nier, dans mon entreprise j'étais animé du désir d'au moins entrevoir la meilleure forme possible de démocratie. Or, comme un fait exprès, la partie du *Traité* la plus apte à satisfaire ce désir se trouve justement à manquer : la mort est venue saisir Spinoza avant qu'il ait eu le temps de rédiger la constitution démocratique optimale. Dans ces conditions, sans évidemment m'interdire de lire et de méditer l'ensemble du *Traité*, je me lançai dans la retraduction des chapitres fondateurs (I à V) avec la ferme résolution de m'en tenir là. Et je m'en tins là.

Par où l'on voit que la paresse est parfois un grand péché contre l'esprit. Mais aussi, que tout vient à son heure, y

compris l'intelligence. Un beau jour, relisant le chapitre VII, l'évidence me creva les yeux : ce que ma paresse m'interdisait de traduire était justement ce qui importait le plus à mon souci "démocratique". Car, autant le chapitre VI me rebu-tait d'avance doublement, par son caractère tout à la fois constituant (donc de pure technique juridique) et monar-chique, autant la lecture enfin attentive du chapitre suivant ressuscita en moi l'excitation et l'incitation à traduire : la justification point par point des dispositions constitutionnelles précédemment exposées nous montre tout à coup la formidable machine spinoziste au travail, nous indique comment Spinoza a "excogité" cette constitution sur la base des fondements conceptuels énoncés dans les cinq premiers chapitres, et du même coup, mais oui, il nous a indiqué le chemin. Mieux encore, il l'a fait une deuxième fois puis encore une troisième, en élaborant successivement deux constitutions aristocratiques, et en en donnant, toujours point par point, les raisons. Mais alors, ne nous offre-t-il pas la méthode qui nous permettrait d'excogiter, à notre tour, ce dont sa mort nous a privé et qui à moi m'importe ? Nous avons les concepts, les fondements, la méthode, les modèles, à nous de les comprendre assez finement pour enfin commencer à produire, à nos frais, le concept de la meilleure démocratie possible.

Mais alors une autre évidence, en forme de question, vint doubler la première, et la compléter : on peut bien s'emballer à l'idée d'un pouvoir éclairé, d'une multitude "conduite comme par un seul esprit" c'est-à-dire régie sous la conduite de la raison, mais comment la raison vient-elle à l'*imperium* ? Il ne suffit pas de le dire et, éventuellement, de pérorer sur ce thème, encore faut-il le faire, c'est-à-dire pouvoir le faire. Or ce que montre la deuxième partie du *Traité*, c'est que, dans tous les cas effectivement examinés par Spinoza, il s'est efforcé de construire très précisément le ou les dispositifs seuls à même de faire émerger la raison politique : des conseils (*concilia*) composés de telle sorte et fonctionnant de telle sorte qu'en émanent nécessairement des conseils (*consilia*) intelligents, c'est-à-dire vraiment utiles à tous, qui dicteront à l'*imperium* la conduite à tenir et dirigeront sa politique. Tous les paramètres minutieusement agencés par

Spinoza dans la constitution desdits conseils, âge requis, choix des conseillers, procédures suivies dans les conseils, etc, concourent très exactement à ce but unique : faire que les conseils accouchent nécessairement des décisions les plus sages, rationnelles, intelligentes, possibles. La constitution optimale, dans tous les cas de figure, sera donc celle qui, en quelque sorte, condamnera l'*imperium* à l'intelligence. Et qui dit intelligence dit honnêteté, car, l'*Éthique* l'avait établi, "les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnêtes." Et dès le premier chapitre du *Traité* (article 6) Spinoza nous a prévenus : "un *imperium* dont le salut est suspendu à la bonne foi de quelqu'un et dont les affaires ne peuvent être droitement administrées à moins que ceux qui les gèrent veuillent agir de bonne foi, sera extrêmement peu stable ; pour qu'il puisse durer, il faut que ses affaires publiques soient organisées de telle sorte que ceux qui les administrent, qu'ils soient conduits par la raison ou par l'affect, ne puissent pas être induits à être de mauvaise foi, autrement dit à mal agir. Et peu importe à la sécurité de l'*imperium* l'état d'esprit qui induit les hommes à administrer droitement les affaires pourvu que les affaires soient droitement administrées." Le travail de la raison politique consiste donc, ni plus ni moins, à inventer une constitution rationnelle c'est-à-dire telle que l'*imperium* soit contraint d'obéir à des décisions rationnelles, ou telle, en d'autres termes, que non seulement l'intelligence mais également l'honnêteté soient au pouvoir. N'y a-t-il pas là de quoi nourrir largement la réflexion de qui cherche le moyen d'amender la démocratie ? Mais alors cela exige qu'on observe minutieusement comment Spinoza s'y est pris pour fabriquer ces conseils, condition *sine qua non* de l'*imperium optimum*, et qu'on s'instruise à son côté. Conclusion : toute paresse enfuie, pour voir de plus près l'intelligence à l'œuvre, je me mis à retraduire la fin du *Traité politique*, et sans m'ennuyer une seconde.

Alors l'austérité juridique des chapitres "constituants" revêtit une autre tournure, presque mathématique, et je pris la mesure de l'impressionnant travail d'ingénieur politique