



SECTION: ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

## Spinoza dans la modernité: du règne de la quantité à la refondation immanente de la démocratie

*Spinoza in modernity: from the reign of quantity to the immanent refoundation of democracy*

*Spinoza na modernidade: do reino da quantidade à refundação imanente da democracia*

*Spinoza en la modernidad: del reino de la cantidad a la refundación immanente de la democracia*

**Charles Ramond<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0003-4540-8256](https://orcid.org/0000-0003-4540-8256)

[ramond.charles@orange.fr](mailto:ramond.charles@orange.fr)

**Reçu le:** 01 abr. 2021.

**Approuvé le:** 03 mai. 2021.

**Publié dans:** 09 jul. 2021.

**Abstract:** In this article, the author overviews the French reception of Spinoza, so as to unveil the conservative dimension of Spinoza's political philosophy, insofar as the determinism that generally reigns over the Spinozan metaphysical system lends itself to a compatibilism with its ideas of obedience and freedom. In this sense, skeptical obedience to democratic laws, namely, obedience to the law of counting (quantity), frees us and emancipates us in that it frees us from all transcendence. It seems thus that our contemporary democracies, so attracted by republican values and their transcendent dimension, still have a long way to go before arriving at the immanent and formal democracy that Spinoza called the absolute regime (*imperium absolutum*).

**Keywords:** Democracy. Ethics. Immanence. Political philosophy. Spinoza.

**Resumo:** Neste artigo, faz-se um panorama da recepção francesa de Spinoza, de modo a desvelar a dimensão conservadora da filosofia política do autor, na medida em que o determinismo, que geralmente reina sobre o sistema metafísico spinozano, se presta a um compatibilismo com ideias de obediência e liberdade. Nesse sentido, a obediência cética às leis democráticas, ou seja, a obediência à lei da contagem (quantidade) nos liberta e nos emancipa, na medida em que nos liberta de toda transcendência. Parece, portanto, que as democracias contemporâneas, tão atraídas pelos valores republicanos e a dimensão transcendente, ainda têm um longo caminho a percorrer antes de chegar à democracia imanente e formal, que Spinoza chamou de regime absoluto (*imperium absolutum*).

**Palavras-chave:** Democracia. Ética. Imanência. Filosofia política. Spinoza.

**Resumen:** En este artículo, el autor ofrece una visión general de la recepción francesa de Spinoza, con el fin de desvelar la dimensión conservadora de la filosofía política de Spinoza, ya que el determinismo que habitualmente reina sobre el sistema metafísico spinoziano se presta a un compatibilismo con sus ideas de obediencia y libertad. En este sentido, la obediencia escéptica a las leyes democráticas, es decir, la obediencia a la ley del conteo (cantidad), nos libera y emancipa en la medida en que nos libera de toda transcendencia. Parece, por tanto, que nuestras democracias contemporáneas, tan atraídas por los valores republicanos y su dimensión trascendente, todavía tienen un largo camino por recorrer antes de llegar a la democracia immanente y formal que Spinoza denominó régimen absoluto (*imperium absolutum*).

**Palabras claves:** Democracia. Ética. Inmanencia. Filosofía política. Spinoza.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Université Paris 8, Saint-Denis, France.

## Introduction: qualité et quantité

On ne sait jamais exactement pourquoi on a une idée ou on formule une hypothèse. Donc il m'est impossible de savoir pourquoi peu à peu m'est venue l'idée de lire Spinoza selon la dualité conceptuelle « qualité / quantité », une des plus communes depuis Aristote. Les justifications sont toujours a posteriori, et prennent donc nécessairement la forme d'une réécriture, d'une apologie, d'une rationalisation secondaire. Cela ne doit pas conduire pour autant, me semble-t-il, à refuser un tel exercice, et à essayer de donner le plus de cohérence possible à une interprétation, ou à un parcours interprétatif: car cette recherche de la cohérence ou de la systématisme, avec toutes les illusions qu'elle enveloppe, reste le cœur, le sens même, de la philosophie.

Quand je rédigeais ma thèse de Doctorat (dans les années 1990, à la Sorbonne, sous la direction de Claude Bruaire, puis, après son décès, de Jean-Marie Beysade), j'avais sans doute été frappé par le fait que, chacun de leur côté, les deux grands lecteurs de Spinoza qu'étaient Martial Gueroult et Alexandre Matheron faisaient respectivement, des notions de « qualité » et de « quantité », le centre de leurs lectures de Spinoza.<sup>2</sup> Pour Gueroult en effet, Spinoza surpassait les autres grands rationalistes du 17<sup>ème</sup> siècle (Descartes, Malebranche, Leibniz) en ce que, plus radicalement qu'aucun d'entre eux, il avait tenté « d'exorciser la 'qualité occulte' » des scolastiques.

Et de fait, la critique de Descartes par Spinoza se concentrait explicitement, dans la préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, sur cette question de la « qualité occulte ». Spinoza y écrivait en effet, en parlant de Descartes:

Et je ne puis assez m'étonner, certainement, de voir un Philosophe, après avoir fermement décidé de ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes <per occultas qualitates res obscuras [...] explicare>, adopter une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte <hypotesin [sumare] omni occultâ qualitate occultiore>. Qu'est-ce qu'il

entend, je le demande, par union de l'esprit et du corps ? Et quel concept clair et distinct a-t-il, dis-je, d'une pensée très étroitement unie à une certaine petite portion de quantité <cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae> ?.

En faisant de la lutte contre les « qualités occultes » le cœur de la révolution cartésienne, ou « moderne », contre la scolastique et contre Aristote, et en reprochant à Descartes de ne pas être allé au bout de cette entreprise, Spinoza donnait le sens profond de sa propre démarche : être plus cartésien que Descartes, accomplir le programme mécaniste inachevé, et émanciper ainsi définitivement la pensée du monde du mystère et de la transcendance.

Matheron, de son côté, dès les premières lignes de son grand livre *Individu et Communauté chez Spinoza*, soulignait la dimension quantitative du *conatus* ou « effort pour persévérer dans l'être » (*Éthique* III 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle <quantum in se est>, s'efforce de persévérer dans son être »), et faisait de cette détermination quantitative des choses singulières « l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la politique et de toute la morale de Spinoza ».

La lecture passionnée de ces grandes interprétations de Spinoza, et aussi sans doute les lectures que je faisais alors de Hegel (qui dialogue principalement avec Spinoza, dans la *Science de la logique*, à l'articulation des questions de « qualité » et de « quantité »), ou encore de Bergson (dont les dernières lignes des *Données immédiates de la conscience* faisaient l'hypothèse que la confusion entre « qualité » et « quantité » était tout autant source d'illusions conceptuelles que la confusion entre « espace » et « temps »), m'ont conduit à comprendre que le rejet de la « qualité occulte » le geste même de Spinoza, devait nécessairement prendre une double forme : construire des « qualités non occultes », ou bien se passer totalement de la notion de qualité.<sup>3</sup> Et c'est bien ce qu'on pouvait observer dans le système : d'un côté, Spinoza construisait un Dieu

<sup>2</sup> RAMOND, Charles. *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*; GUEROUULT, Martial. *Spinoza I, II*; MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*.

<sup>3</sup> BERGSON, Henri. *Les Données immédiates de la conscience*.

composé d'attributs conçus comme des « qualités non occultes », c'est-à-dire des qualités pures, objectives ; et de l'autre il construisait les choses singulières de façon purement quantitative, sans faire la moindre place à la qualité.

Mon hypothèse générale de lecture fut donc que le spinozisme développait l'expression d'une nature naturante qualitative en une nature naturée quantitative, « reflets symétriques, inverses et lumineux d'un monde sans 'qualité occulte' ». J'ai développé cette interprétation dans ma thèse (publiée en 1995 aux Presses Universitaires de France), en essayant de montrer à quel point l'alternative de la qualité et de la quantité permettait, non pas sans doute de résoudre toutes les difficultés de la philosophie de Spinoza (mon but étant en cela différent de celui de Gueroult, de Matheron, et aussi de Deleuze), mais au contraire de comprendre pourquoi Spinoza avait rencontré certaines difficultés impossibles à résoudre, et pourquoi tant de controverses s'étaient élevées entre ses lecteurs. Il m'a toujours semblé en effet que l'histoire de la philosophie ne devait pas se donner pour tâche de protéger, défendre, ou réparer les systèmes philosophiques (comme si elle était une sorte de chirurgie esthétique), mais au contraire de comprendre les raisons pour lesquelles tout philosophe rencontre des obstacles dans le développement de son système (donc plutôt une pratique de l'anatomie et de la dissection). L'histoire de la philosophie touche ici directement à la philosophie (et d'ailleurs les philosophes sont toujours aussi des historiens de la philosophie) : car il n'est possible de résoudre les problèmes théoriques, et donc de faire à notre tour avancer la pensée, qu'à la condition d'avoir compris comment et pourquoi ces problèmes ont pu arrêter les philosophes qui nous ont précédés.

### L'exemple de la durée

Au cours des trois dernières décennies (environ), je me suis surtout intéressé à la détermination strictement quantitative des modes chez Spinoza. Il me semblait en effet que ce quantitativisme extrême appliqué aux « choses singulières » permettait de comprendre le profond impact (de

rejet puis d'enthousiasme) de la philosophie de Spinoza dans la toute la période moderne (du 17<sup>ème</sup> au 20<sup>ème</sup> siècle), mais également la persistance de cette influence dans l'époque contemporaine et même pour le monde qui vient. Je prendrai d'abord l'exemple de la « durée », avant d'en venir à la question de la démocratie, qui est au centre de mes recherches et réflexions actuelles : deux notions intrinsèquement, typiquement quantitatives.

On fait généralement crédit à la philosophie de Spinoza d'être une philosophie « de l'éternité », et non pas une philosophie « de l'immortalité » ou de la « durée ». Cela vient, bien sûr, de la célèbre déclaration de *Éthique* II 44 cor 2, selon laquelle il est « de la nature de la raison de percevoir les choses *sub specie aeternitatis* » : c'est-à-dire « avec une espèce d'éternité » (Appuhn), ou « sous une espèce d'éternité » (Pautrat), ou « au point de vue de l'éternité » (Gueroult), ou encore « sous l'aspect de l'éternité » (Rousset, Alquié), « sous la forme de l'éternité » (Deleuze), « sous l'angle de l'éternité » (Macherey), « sous l'espèce de l'éternité » (Misrahi), et « sous la catégorie de l'éternité » (Moreau). Il n'y a en effet pas plus de temporalité ou de durée en Dieu que dans les démonstrations géométriques ou dans l'existence considérée en elle-même ; et ainsi, selon la remarquable formule de *Éthique* V 30 dém, « l'éternité est l'essence même de Dieu, dans la mesure où elle enveloppe l'existence nécessaire ». De là cette idée communément reçue, et en partie vraie bien sûr, selon laquelle le spinozisme, étant un rationalisme absolu, serait aussi une philosophie de l'éternité (ou absence de temps) et non pas de l'immortalité (ou prolongation indéfinie de la durée). L'éternité est du côté de la qualité, l'immortalité du côté de la quantité. Ce fut la thèse de Ferdinand Alquié dans son livre sur *Le désir d'éternité*, et cette thèse est encore reconduite de nos jours par des interprètes aussi éminents que Pierre-François Moreau et Chantal Jaquet.

Il semblait cependant peu plausible que la théorie des « choses singulières » ou « modes » ne fasse aucune place aux notions quantitatives de durée et même d'immortalité. J'ai donc repris cette

question, et il m'est en effet apparu peu à peu que la durée jouait dans la philosophie de Spinoza un rôle bien plus important qu'on n'aurait pu le croire.

La définition de la « durée », en *Éthique* II *définition* 5 (« la durée est la continuation indéfinie de l'exister » <*duratio est indefinita existendi continuatio*>), laisse ainsi clairement, apparaître, on le voit, l'idée d'une durée sans limite. D'autre part, la définition de « l'effort pour persévérer dans l'être » (*Éthique* III 6 : « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans l'être » <*unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*>), fait de la « persévérance dans l'être » une prolongation ou une durée, si bien que les choses singulières sont hiérarchisées, chez Spinoza, par leurs degrés de puissance, c'est-à-dire au fond par leur capacité à « persévérer dans l'être » *plus ou moins longtemps*. Par ailleurs, Spinoza précise explicitement, en *Éthique* III 8, que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini » <*conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*> : par où la « finitude », si l'on entend par là la « limitation dans le temps », est rejetée du *conatus*, tandis que Spinoza envisage explicitement, dans la démonstration de cette *proposition*, la possibilité d'une prolongation indéfinie, dans la durée, d'une telle existence : « si aucune cause extérieure ne vient détruire <une chose>, par la même puissance qui fait que maintenant elle existe, elle continuera d'exister toujours : c'est donc que cet effort enveloppe un temps indéfini »<sup>4</sup>.

Bien plus, Spinoza donne tous les éléments nécessaires pour illustrer une telle possibilité de prolongation indéfinie de l'existence de modes finis (et ce malgré la présence de *Éthique* IV *axiome*). Il déclare ainsi, en *Éthique* V 42 *scolie*, que le sage, « conscient et de soi, et de Dieu, et des choses avec une certaine nécessité éternelle, *jamais ne cesse d'être* <*nunquam esse desinit*> » [Souligné CR]. Que signifie exactement cette célèbre déclaration ? Une lecture qualitative

en serait bien sûr possible : « le sage ne cesse jamais d'être » pourrait signifier « le sage existe toujours pleinement », « le sage n'existe pas plus ou moins », ou « le sage n'est jamais séparé de sa propre puissance d'exister ». Une telle lecture, ontologique-essentialiste-qualitative, donc, serait possible, et correspondrait assez bien à l'image intuitive que nous nous faisons de la sagesse. Mais d'une part elle serait peu vraisemblable (le sage, comme chaque homme, a ses moments de faiblesse, de sommeil, de maladie, on ne donc peut pas dire de lui qu'il « ne cesse jamais d'être » en ce sens). D'autre part, une telle lecture ferait revenir la notion de « degrés de réalité », que Spinoza a rejetée dès son premier livre de présentation des *Principes* de Descartes, et par la suite de plus en plus explicitement dans son œuvre.

Si donc, devant les difficultés d'une lecture qualitative, on propose une lecture quantitative, on dira : « le sage ne cesse jamais d'être » pourrait signifier « le sage sera doué d'une très longue vie, quantitativement plus longue que la moyenne ». Cette lecture durative-quantitative est d'ailleurs plausible, et attestée dans les Écritures : les sages des temps anciens n'ont-ils pas toujours été représentés comme jouissant d'une vie particulièrement longue ? Un sage arrivé au sommet de la sagesse, ainsi, pourrait s'approcher de l'immortalité... Cet espoir humain très ancien, de vivre une vie toujours plus longue, avait d'ailleurs été réactivé dans la période moderne par Descartes, qui souhaitait, dans la sixième partie du *Discours de la Méthode*, que les hommes « se puissent exempter » (par le recours à la médecine) « d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, *et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse* » [Souligné CR]. Par là était valorisée la possibilité moderne, dans un contexte mécaniste, d'une prolongation indéfinie de l'existence. D'ailleurs, un des progrès les plus évidents et les moins contestables de nos civilisations techniques et scientifiques n'est-il pas le prolongement spectaculaire de la durée de la vie humaine au cours du XX<sup>ème</sup> siècle ?

<sup>4</sup> *Éthique* III 8 *dém* : « [...] si nullâ externâ causâ destruat, eâdem potentiâ, quâ jam existit, existere perget semper ; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit ».

Nous ne voulons pas seulement une « qualité de vie » meilleure ; nous voulons une plus grande « quantité de vie », une vie plus longue, qui dure plus longtemps. Cette revendication d'une vie « plus longue » pourra sembler vulgaire. Cela n'est pas étonnant : la quantité a toujours eu une dimension populaire et vulgaire, par opposition à la qualité, toujours plus noble, plus aristocratique. Marx faisait bien de la « diminution du temps de travail » l'une de ses revendications fondamentales.

Cette valorisation spinoziste de la durée se retrouve chez Spinoza, de façon plutôt inattendue, dans la théorie de la connaissance. Spinoza considère en effet la possibilité de poursuivre un raisonnement sans l'interrompre, comme un critère de sa valeur rationnelle : « Si l'esprit s'attache à une pensée quelconque », écrit-il ainsi au §104 (60) du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, « 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 <sine ulla interruptione> des choses vraies » [Souligné CRI]. 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 » (*Éthique* II 43 *scolie*). La possibilité de prolonger un raisonnement est en effet, de ce point de vue, une attestation immanente de sa validité. Spinoza l'avait déjà fait remarquer au §44 (29) du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, lorsqu'il déclarait : « 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 en même temps que de puissance : une chaîne de conséquences qui ne cesse de se prolonger atteste elle-même

sa propre validité, tout comme la prolongation indéfinie d'une vie attesterait elle-même d'une très grande puissance.

La même association de la durée, de la puissance et de la rationalité se retrouve enfin dans la politique. Il y a en effet chez Spinoza une valorisation de la *durée* des régimes politiques. Sans doute Spinoza déclare, en *Éthique* IV *Préface*, que « aucune chose singulière [...] ne peut être dite plus parfaite pour la raison qu'elle a persévéré plus longtemps dans l'exister » <Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseverarit> », déclaration qui semblerait à première vue invalider ce que je soutiens ici. Mais si nous lisons attentivement cette déclaration, nous comprendrons que Spinoza n'est pas en train (malgré les apparences) d'y critiquer l'association de la durée, de la puissance et de la rationalité. Le contexte de cette *préface* est particulièrement explicite : Spinoza y critique la notion même de « degrés de réalité » ou « de perfection », ou plus généralement les notions de « perfection » et « d'imperfection ». Spinoza nous dit en somme : « ce n'est pas parce qu'une chose dure plus longtemps qu'une autre qu'elle est « plus parfaite » que l'autre, tout simplement parce qu'il n'y a pas de « degrés de perfection ». On ne peut donc pas déduire, selon lui, l'existence de « degrés de perfection » à partir du fait que les choses singulières durent plus ou moins longtemps. En revanche, toute la philosophie de Spinoza nous donne à comprendre qu'une chose qui dure plus longtemps qu'une autre, si elle n'est pas « plus parfaite », est bel et bien « plus puissante » que cette autre chose. Car, s'il n'y a pas de degrés de perfection, il y a des degrés de puissance.

Spinoza ne dit pas pour autant qu'une chose singulière est « plus durable », donc « plus puissante » qu'une autre *absolument parlant*. Car dans un monde imaginaire où les choses singulières ne rencontreraient pas d'obstacles, toutes les choses singulières, de la plus petite à la plus grande, dureraient indéfiniment, car elles ne confronteraient pas leurs puissances. Mais dans le monde réel les choses se rencontrent sans cesse, se heurtent, se contrarient, comparent

et hiérarchisent sans cesse leurs puissances respectives. Et donc, dans un tel monde, les choses qui durent plus longtemps que les autres sont aussi plus puissantes. De ce fait elles sont aussi plus rationnelles, car la rationalité permet l'accord, l'harmonie entre les parties des choses singulières, alors que l'affectivité ou le manque de rationalité (toujours selon Spinoza) divise les choses singulières. C'est la raison pour laquelle j'avais proposé la formule « toute existence est alliance » pour caractériser la dimension composite et en même temps rationnelle de toute chose singulière chez Spinoza.

Du point de vue de la politique, la durée effective d'un État, comme de toute chose singulière, dépend donc en dernier ressort, selon Spinoza, de la « puissance » de l'État considéré. Les États démocratiques sont donc préférables, non pas pour des raisons de supériorité morales ou de valeurs, mais parce qu'ils sont des « machines à fabriquer de la paix par l'estimation quantifiée des suffrages » (c'est une des définitions possibles de la démocratie spinoziste). Le *Traité Politique*, ainsi, ne caractérise la démocratie comme « régime absolu », c'est-à-dire comme un régime qu'on ne pourra plus dépasser une fois qu'il se sera universellement installé, régime, donc, destiné à durer indéfiniment, que parce qu'un tel régime instaure, par la loi du compte, le règlement permanent et constant des conflits qui pourraient l'affaiblir de l'intérieur. L'alliance des citoyens est sans cesse renouvelée dans et par les votes démocratiques. La démocratie me semble donc devoir être conçue, d'un point de vue spinoziste, à la fois comme le régime le plus enviable en ce que c'est celui où règne le plus la paix, mais également, et de ce fait même, comme le régime le plus *durable* et le plus puissant, plus durable et plus puissant même que les régimes les plus despotiques. Là encore, il y a une certaine dimension prophétique de la philosophie de Spinoza. Il était assez extraordinaire, en 1677, de qualifier la démocratie de « régime absolu ». Mais les siècles qui se sont écoulés depuis la mort de Spinoza ont vu peu à peu progresser la démocratie sur toute la surface de la Terre, malgré des reculs ou des résistances ponctuels. Spinoza avait déjà

eu, d'une certaine manière, l'intuition que devaient par la suite retrouver Tocqueville et Fukuyama : à savoir l'intuition d'une puissance presque irrésistible de la démocratie, et donc probablement de son long règne dans les siècles à venir.

### La refondation immanente de la démocratie

J'en viens maintenant à mes propositions plus récentes sur une « refondation immanente de la démocratie », qui s'appuierait sur les conceptions immanentistes et quantitativistes développées par Spinoza dans ses deux traités politiques.

La transcendance reste présente dans nos régimes politiques, démocratiques ou républicains, à travers la notion de « valeurs ». En effet, les « valeurs » que nous respectons (comme par exemple « liberté / égalité / fraternité ; ou « Ordre et Progrès... ») sont souvent considérées comme la « justification » profonde de l'action individuelle ou publique, et constituent une sorte de transcendance que même le vote ne devrait pas pouvoir remettre en question. Je dirais à ma façon : les « valeurs » politiques désignent des réalités qualitatives que même la dimension quantitative du vote ne devrait pas pouvoir remettre en question. C'est pourquoi sans doute la « justification » conserve une telle importance dans nos sociétés et nos pensées, à tel point qu'il nous est devenu difficile, pour ne pas dire honteux, d'agir ou de penser sans « justifications ».

Les démocraties libérales ont sans doute commencé à séparer le théologique du politique. Mais la « conscience morale » ou de la « démocratie délibérative » sont en réalité des substituts de la théologie ou de la morale. Du côté de la « conscience morale », de nombreux citoyens se déclarent par exemple heureusement pourvus de « sentiments moraux » (honte, colère, indignation, sympathie) qui les mettent en prise directe avec des « valeurs » qui ne sauraient de ce fait être l'objet de leur part d'aucune négociation ni d'aucun compromis (un peu comme certains mystiques avaient la chance de voir Dieu directement et étaient prêts au martyre pour lui), valeurs qui par conséquent

donnent lieu inévitablement à des violences de la part de ces citoyens lorsqu'elles sont jugées par eux bafouées ou non respectées par d'autres citoyens, quand bien même ces derniers respecteraient les lois de la Cité. Du côté de la « démocratie délibérative », chacun se voit enjoint (dans les innombrables débats et discussions auxquels nous participons ou dont nous sommes témoins) de justifier ses positions ou ses votes par des « arguments », comme si une position politique ne pouvait être légitime que si elle était rationalisable, argumentable, résultant d'une délibération dans laquelle les meilleurs arguments l'auraient emporté.

Dans un des passages les plus fameux de l'appendice de la première partie de *l'Éthique*, Spinoza évoque (de façon frappante à mes yeux) dans une courte scène imaginaire le côté intolérable, pour un esprit libre, de cette pression argumentative, de cette requête, de cette injonction constante à donner des preuves, des arguments, à rendre compte de toute chose :

Spinoza, *Éthique I, Appendice* :

Et il ne faut pas négliger ici le fait que les sectateurs de cette doctrine, qui ont voulu faire montre de leur esprit en assignant les fins des choses, ont, pour prouver cette doctrine qui est la leur, introduit une nouvelle manière d'argumenter : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance ; ce qui montre bien que cette doctrine n'avait pas d'autre moyen d'argumenter. Car si par exemple une pierre est tombée d'un toit sur la tête de quelqu'un, et l'a tué, c'est de cette manière qu'ils démontreront que la pierre est tombée pour tuer l'homme. En effet, si ce n'est pas à cette fin, et par la volonté de Dieu, qu'elle est tombée, comment tant de circonstances (il y faut souvent, en effet, le concours de beaucoup) ont-elles pu se trouver concourir par hasard ? Tu répondras peut-être que c'est arrivé parce que le vent a soufflé, et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront : pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment-là ? Pourquoi l'homme passait-il par là à ce même moment ? Si de nouveau tu réponds que le vent s'est levé à ce moment-là parce que la mer, la veille, par un temps encore calme, avait commencé à s'agiter ; et que l'homme avait été invité par un ami, de nouveau ils insisteront, car poser des questions est sans fin : et pourquoi la mer s'était-elle agitée ? Pourquoi l'homme avait-il été invité pour ce moment-là ? Et c'est ainsi de proche en proche qu'ils ne cesseront de te demander les causes des choses, jusqu'à ce que tu te réfugies dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'asile de l'ignorance <*donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum, confugeris*>. (trad. Bernard Pautrat).

La tonalité générale de cette scène évoque pour moi la scène où Job est pressé par ses « amis » de reconnaître que son Dieu est ou bien puissant et méchant, ou bon et impuissant, alors que sa foi le convainc que son Dieu est bon et puissant, quels que soient les maux qui se sont abattus sur lui Job avec la permission divine. René Girard, dans son magnifique commentaire du livre de Job, intitulé *La route antique des hommes pervers*, a bien montré la dimension fondamentalement persécutrice et théologique à la fois de cette pression argumentative des soi-disant « amis » de Job, de cette réduction au silence, qui pousse Job (ou quiconque) à se réfugier dans la pure irrationalité, c'est-à-dire, pour ainsi dire, à quitter sa propre humanité et à se rendre alors et ainsi digne de tout mépris voire de tout châtement de la part du groupe social.

Comme en écho à cette petite scène de l'Appendice de la première partie de *l'Éthique*, *Le Traité Théologico-Politique* s'achève et se parachève sur le tableau de l'homme libre qui résiste aux prêtres, jusque sur l'échafaud. Pour nous ces pages magnifiques sont devenues une sorte de schéma affectif structurant. Nous aurions spontanément tendance à voir dans cette scène l'illustration d'une « conscience morale » opposant ses « valeurs » à une politique jugée mauvaise. Nous avons en effet pris l'habitude (chose étrange à la réflexion) de mettre la « conscience » ou les « valeurs » au-dessus des lois de la République. Mais il me semble que ce serait faire un contresens sur les positions de Spinoza. Cela reviendrait en effet à voir chez lui la « conscience » ou les « valeurs » comme des données transcendantes par rapport à la politique, et pour lesquelles il serait nécessaire et beau de mourir, dans une attitude de rébellion et de désobéissance que nous avons tant appris à valoriser que nous en avons fait la référence de nos comportements, à travers les luttes de personnages historiques comme Jeanne d'Arc, Rosa Parks, le Général de Gaulle, ou Nelson Mandela.

Or Spinoza ne va pas du tout dans cette direction. Il ne réintroduit pas dans la politique des éléments de transcendance, qui sont toujours des éléments de rébellion. Tout au contraire, il

développe constamment une théorie paradoxale de l'émancipation par l'obéissance (et non pas par la désobéissance), dans le cadre d'une politique toujours plus démocratique (c'est-à-dire quantitative) et immanente. C'est ce que je propose d'appeler la refondation immanente (spinoziste) de la politique, et dont je voudrais dire maintenant quelques mots.

L'obéissance est en effet le cœur du *Traité Théologico-Politique*, même si cela ne peut manquer de gêner quelque peu notre culte de la pensée rebelle, du libre examen, et du sacré des valeurs morales. Et Spinoza, dans le *Traité Politique*, sa toute dernière œuvre, porte en outre, de façon constante et cohérente un jugement très sévère sur la « sédition ». Il conçoit en effet le bon régime politique comme celui qui est capable d'abord de « conserver sa forme » le plus longtemps possible. Son projet est de proposer une réforme (ou un modèle) de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie qui permettrait à chacun de ces régimes de « durer » autant qu'il est possible. On lit ainsi, dès les premières lignes du chapitre 8 : « 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* <permanere> ». Nous retrouvons ici la valorisation de la durée précédemment analysée. En cela, le *Traité Politique* tire les leçons des analyses du *Traité Théologico-Politique* qui développait de façon centrale une théorie très critique de la sédition.

Selon les analyses du *TTP* en effet, les prêtres, au sens le plus général du terme (c'est-à-dire tous ceux qui se croient autorisés de parler au nom de la transcendance), 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. 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 que l'on croit, ou 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 centrale du *TTP* 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 » (les porte-parole autoproclamés de la transcendance) 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.

Au fond, dit Spinoza, peu importent les croyances, seuls importent les comportements. Or les comportements relèvent du seul pouvoir politique, qui seul peut déterminer quel comportement est conforme ou non au pacte ou

aux lois, sans égard aux motifs ou aux mobiles. 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.

Quelle que soit la dimension rationnelle et argumentative de toute sa philosophie, Spinoza ne peut donc en aucune façon être considéré comme un théoricien de la « justification » de l'action politique par référence à des « valeurs » que pourrait atteindre une « conscience éclairée », ou « morale » et qui pourraient être opposées par cette même conscience aux lois de l'État, de la Cité ou de la République. Les « hommes remarquables » de la fin du *Traité Théologico-Politique* n'opposent pas leur liberté de conscience au pouvoir civil, mais aux foules séditeuses qui veulent le renverser. Les « séditeux » essaient de rendre les Magistrats odieux « à la foule ». La foule, poussée par des « prêtres » à tuer ou à lyncher pour des croyances, veut le supplice de l'homme raisonnable. Pour Spinoza, l'homme droit, l'homme juste, obéit au souverain, mais résiste à la foule. Il ne se trompe pas d'insoumission.

Spinoza nous permet ainsi de poursuivre, en chacun de nous, la séparation entre le théologique et le politique. Il ne valorise en effet d'aucune façon l'idée d'une justification morale de nos actions politiques, justification au nom de laquelle nous pourrions entrer en désobéissance ou en sédition par rapport au Souverain de la République. C'est toujours en nous le prêtre qui désobéit. Spinoza nous aide à comprendre qu'on ne se délivre du théologique qu'en se délivrant du sacré sous toutes ses formes, y compris la valorisation absolue de la conscience morale ou des sentiments moraux.

Par bien des traits, la philosophie politique de Spinoza se montre en effet d'une indifférence tout à fait frappante et significative à l'égard des justifications que nous pourrions être tentés d'apporter à nos opinions ou à nos préférences.

Spinoza déclare en effet explicitement l'antériorité du politique sur le moral ou le théologique, par exemple en *TP 2/23* : « De même donc que le péché et l'obéissance *<peccatum et obsequium>* pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État. ». Autrement dit, on ne peut jamais soumettre des lois à une appréciation morale qui leur préexisterait – ce qui revient de la part de Spinoza à dénier toute transcendance du moral par rapport au politique, et donc toute subordination de la politique à la morale. Cette déclaration du *Traité Politique* fait bien sûr écho à la fameuse déclaration de *Éthique* 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.

Déclaration qui pourrait être le slogan d'une théorie de la « préférence » démocratique.

*TP 7/18* serait un autre passage-clé pour la lecture que je vous propose ici. Spinoza y déclare en effet : « On doit estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens *<Imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est>*. » L'obsession quantitativiste, présente partout chez Spinoza dans la doctrine des « choses singulières », présente au plus haut point dans le *Traité Politique*, se concentre ici de façon explicite dans le repli de la puissance et du droit de l'État sur le « nombre » des citoyens, c'est-à-dire sur une conception entièrement immanente, quantitative, indifférente à toute question de « bien », de « mal », ou de « meilleur régime », conception dans laquelle le nombre seul fait droit, c'est-à-dire puissance et loi, sans que soit même évoquée la nature de ce sur quoi pourrait se porter ce nombre, c'est-à-dire ce compte ou ces votes. La formule spinozienne selon laquelle la démocratie devrait être considérée comme *l'imperium absolutum*, c'est-à-dire « le régime absolu » ne peut s'apprécier que du point de vue d'une telle radicalité numérique.

Une telle indifférence à la justification ou

aux fins, ou aux valeurs, de l'action politique a quelque chose de très frappant. S'il fallait n'en donner qu'un seul témoignage, il suffirait d'évoquer la déclaration fameuse entre toutes de *Traité Politique* 1/4, véritable manifeste ou testament philosophique de Spinoza : « 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. » Conformément à une tradition très ancienne, la philosophie de Spinoza se déclarerait ainsi incompatible avec toute valorisation de l'étonnement, de la moquerie, de la détestation... et par conséquent de toute forme de dévalorisation a priori d'une action humaine quelle qu'elle soit.

Si nous prenons maintenant pour elle-même cette question des finalités de la politique, dans toute sa généralité (ce à quoi nous incite bien sûr Spinoza), nous parviendrons sans doute à la conclusion qu'il y a antinomie entre « politique » et quelque finalité explicite que ce soit. Nous retrouvons ainsi, à notre manière, la critique de la finalité qui fait le fond de l'appendice de la première partie de *L'Éthique* que j'ai cité et analysé au début du présent exposé. Au fond nous ne savons pas à quoi sert la politique, ce qui est tout de même frappant. Se demander si nous sommes bien conscients de ce que nous attendons de la politique, ou comment nous la définissons, c'est poser une question mystérieuse. Toute réponse positive en effet (la politique a pour finalité « le bonheur », « la sécurité », « la liberté », « la puissance », « la richesse », « la santé » des peuples), ôterait immédiatement à la politique ce qui en fait la spécificité, à savoir pour un peuple la liberté et la capacité à changer, à renoncer à d'anciennes aspirations. Si l'on posait, par exemple, que le but ultime de la politique est la « richesse » d'une population, la « croissance » de son économie, l'augmentation de son Produit Intérieur Brut, etc., comme cela est presque constamment le cas de nos jours, alors la politique ne se distinguerait pas de l'économie et de la finance, et devrait se faire à la Bourse. Si on posait comme finalité de la politique l'espérance de vie, ou l'allongement de la durée de la vie des citoyens,

alors la politique ne serait pas tellement différente de la médecine, et devrait revenir à des médecins. Si c'était la « sécurité », la politique ne serait pas très différente du maintien de l'ordre, et devrait revenir aux policiers et aux militaires. Si c'était le « bonheur », elle ne serait pas très différente d'une religion ou d'une sagesse, et devrait revenir à des prêtres. On peut encore sans doute imaginer d'autres justifications, d'autres finalités. Mais toute justification positive sera une façon de supprimer la politique au moment même où on la posera. Si donc on veut maintenir une spécificité de la politique, alors on ne pourra la maintenir que comme « négatif » de toutes les finalités évoquées ci-dessus, et à vrai dire de toute finalité.

La démocratie bien entendue devrait donc être définie par la possibilité laissée aux peuples de modifier leurs finalités selon leur gré. On peut avoir un jour envie de sécurité, un jour envie de liberté ; un jour envie d'aventures, voire de conquêtes, un jour envie de calme et de prospérité. En cela il y a une dimension intrinsèquement révolutionnaire de la politique démocratique. Ce point, qui hante aujourd'hui la pensée de Jacques Rancière, avait été à mon avis déjà aperçu par Spinoza dans son refus de subordonner la politique à tout sens, à toute finalité ou à tout jeu de valeurs, ce qui lui avait permis de présenter dans le *Traité Politique* une vision particulièrement pure et exacte de l'essence même (toute négative et formelle) de la politique. Je serais personnellement enclin à aller moi-même si loin dans cette critique de la démocratie délibérative, que la simple tentative de convaincre quelqu'un sur une question politique, en faisant pression sur son choix de quelque manière que ce soit (que ce soit par la peur, la publicité, mais même par la discussion rationnelle argumentée) me semblerait devoir être condamnée, en dehors bien sûr d'une demande explicite.

Si l'on accepte la loi du compte, on se place immédiatement dans la perspective d'une « obéissance » (nous retrouvons ici la cohérence spinoziste) aux décisions collectives. Nous pouvons librement exprimer toutes nos préférences, si loufoques soient-elles aux yeux de certains de nos concitoyens, par nos votes.

Si la majorité l'emporte, nous nous y rangerons. Ce n'est ni mieux ni moins bien, c'est la majorité. Comme toute majorité, elle changera peut-être un jour. On suivra ce jour-là d'autres lois qu'aujourd'hui : « ce n'est pas parce que nous jugeons qu'une chose est bonne que nous la faisons, mais parce que nous la faisons que nous la jugeons bonne... ». Il y aurait en cela quelque chose de commun au fonctionnement même de la démocratie et à d'autres systèmes de pensée qui sont des modèles d'immanence : on peut citer par exemple la théorie darwinienne de l'évolution, où dans un premier temps toutes les innovations naturelles et génétiques sont ouvertes et également légitimes, avant que n'intervienne une sélection immanente par la disparition des espèces inadaptées à leur milieu ou soumises à de trop fortes pressions prédatrices. On peut également songer à l'épistémologie de Popper, où dans un premier temps toutes les hypothèses sont également légitimes et favorisées, même les plus loufoques, avant d'être sélectionnées par des expériences cruciales. Si l'on prend modèle sur ces systèmes de pensée immanente, et qu'on les rapproche du spinozisme, on dira que, dans une véritable démocratie, toutes les opinions sont également légitimes et respectables dans un premier temps, et qu'aucune ne mérite le mépris ou l'interdiction ; mais qu'ensuite, la majorité dégage les opinions qui font loi, et auxquelles le citoyen doit obéir sous peine de devenir l'ennemi de son pays. Mais cette « sélection politique » démocratique, c'est-à-dire cette sélection par le nombre, ne confère aux lois votées aucune espèce de supériorité morale sur celles qui ne l'ont pas été ; et cela aide à comprendre que l'argument de la supériorité morale, ou de la supériorité en matière de « justice », ne devraient pas être utilisés en démocratie. Le fait que ce soit presque partout le cas encore aujourd'hui prouve que nous avons encore beaucoup de chemin à faire pour parvenir à une démocratie véritablement spinoziste, c'est-à-dire délivrée de toute transcendance. Il est vrai qu'il est particulièrement difficile de se défaire du goût pour la transcendance...

### Conclusion: l'émancipation paradoxale

Nous sommes ainsi reconduits à défendre une conception formaliste de la démocratie. Si nous sortons en effet du règne de la quantité, c'est-à-dire des comptes démocratiques sanctionnés / sélectionnés par le vote, que restera-t-il pour faire triompher les préférences, sinon la violence ? Spinoza nous aide à ne pas nous laisser séduire par l'opposition entre une dimension seulement « formelle » de la politique, et une dimension soi-disant « réelle ». Du point de vue du *more geometrico*, le formel est l'essentiel, la réalité-même, et cela n'a aucun sens d'opposer une « démocratie formelle » à une « démocratie réelle », car la réalité de la démocratie apparaît justement comme son formalisme strict, dans la sélection par le vote de préférences d'abord toutes également légitimes.

Cette refondation immanente de la démocratie, dans le pur respect de la loi arithmétique des comptes ou du nombre, permet enfin de donner sens à la proposition à première vue absurde (pour ne pas dire choquante) d'une « émancipation par l'obéissance ».

J'ai insisté sur la dimension conservatrice de la philosophie de Spinoza, surtout dans le *Traité Politique*. Par ailleurs, plus largement, « persévérer dans l'être » peut être entendu comme un geste conservateur. Enfin, le déterminisme qui règne généralement sur le système ajoute à cette ambiance « d'obéissance ». Pour autant, il ne s'agit pas de faire de Spinoza un fataliste ou un conservateur au sens le plus ordinaire, c'est-à-dire qui accepterait dans tous les cas l'ordre des choses, voire enjoindrait d'y obéir (même si cette dimension d'acceptation de la nécessité et de l'ordre des choses, disons, stoïcienne, existe dans le spinozisme par exemple en *Éthique IV Appendice 32*). Ce serait contraire au bon sens même et à la sensation unanime de force libératrice et émancipatrice que l'on ressent à la lecture de cette philosophie. Il ne s'agit donc pas ici de la valorisation de l'obéissance pour elle-même, mais de la vision d'une obéissance libératrice en ce qu'elle désacralise les lois en renonçant à les justifier au nom d'instances supérieures, morales ou religieuses.

Une certaine façon d'obéir ou de désobéir est en effet fondamentalement morale : lorsque par exemple on obéit à une loi ou à un ordre parce qu'on les croit « bons », ou quand on veut leur désobéir parce qu'on les croit « mauvais ». Dans ce genre d'attitude, une instance transcendante (des valeurs, la conscience, une foi) viennent se placer au-dessus des lois humaines, pour les juger. Qu'on obéisse ou que l'on désobéisse, on reste ici dans la transcendance (qu'elle soit morale ou religieuse). Au contraire, une forme d'obéissance sceptique permet d'échapper à la transcendance. De ce point de vue là, il n'y a ni « bonnes » ni « mauvaises » loi, car toutes les lois sont également légitimes ou illégitimes, dès lors qu'elles ont recueilli la majorité. Et donc, l'obéissance dans ce cas ne suppose aucun engagement moral. Seule règne la loi du compte, parce que c'est la manière la plus pacifique, en même temps que la plus objective et la plus formelle, d'établir des lois.

« L'indifférence au contenu des lois » fait donc écho, dans la Cité démocratique, à « l'indifférence aux croyances » qui était le coup gagnant contre les « prêtres », comme nous l'avons vu précédemment à propos du *TTP*. L'attention au contenu des croyances ou au contenu des lois fait toujours revenir la transcendance. L'indifférence au contenu des croyances comme au contenu des lois, et l'attention portée seulement au « légal » et non pas au « légitime », permet seule une politique séparée de la morale, c'est-à-dire une politique immanente. Spinoza voit déjà très bien ce que Rancière verra quelques siècles plus tard : il n'y a pas de degrés de légitimité, et tout régime est aussi légitime, ou aussi peu légitime, qu'un autre. Mais il adopte en conséquence une vision strictement arithmétique ou formelle des comptes démocratiques, là où Rancière, rejetant les comptes avec la légitimité, se tournera vers les « mécomptes », et tout ce qui relève du « surnuméraire et de l'excédentaire » -voie sans doute moins facile.

Il y aurait finalement chez Spinoza, me semble-t-il, quelque chose du scepticisme caractéristique de l'attitude pascalienne à l'égard des lois. Les

ignorants obéissent à la loi parce qu'ils la croient bonne ; les demi-habiles résistent à la loi lorsqu'ils la croient mauvaise ; les savants (ou les sages) obéissent à la loi bien qu'ils sachent (ou parce qu'ils savent) qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, mais seulement nécessaire. Ces trois figures ne désignent pas des individus distincts. Elles cohabitent et luttent en chacun de nous, selon les occasions et les moments. L'ignorant et le semi-habile, en chacun de nous, sont encore dans le théologico-politique, parce qu'ils règlent leur obéissance à la loi sur leur appréciation de la loi comme « bonne » ou « mauvaise ». Seul l'habile (ou le sage, pour reprendre le terme spinoziste), qui obéit à la loi sans la soumettre à un travail de « justification » extérieure, religieuse ou morale, parvient de temps à autre à la libération engendrée par la séparation du théologique (ou du moral) et du politique. En ce sens, l'obéissance sceptique aux lois démocratiques, c'est-à-dire l'obéissance à la loi du compte, nous libère et nous émancipe en ce qu'elle nous délivre de toute transcendance. Pour toutes ces raisons, il me semble que nos démocraties contemporaines, tellement attirées par les « valeurs » républicaines et leur dimension transcendante, ont encore beaucoup de chemin à faire avant d'aboutir à la démocratie immanente et formelle que Spinoza appelait « le régime absolu », ou « *imperium absolutum* ».

## Bibliographie

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.

GUEROULT, M. *Spinoza I. Dieu*. Paris: Aubier, 1968.

\_\_\_\_\_. *Spinoza II. L'âme*. Paris: Aubier, 1974.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969.

RAMOND, C. *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1995.

SPINOZA, B. *Éthique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 2014.

\_\_\_\_\_. *Traité Politique*. In: MOREAU, P. F. (Ed.). *Oeuvres V: Tractus Politicus / Traité Politique*. Texte établi par Omero Proietti. Traduction du latin, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, avec une notice de Pierre-François Moreau, et des Notes d'Alexandre Matheron. Paris: Press Universitaires de France, 2005.

SPINOZA, B. *Traité théologico-politique*. Traduction du latin par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2016.

\_\_\_\_\_. *Traité de l'amendement de l'intellect*. Texte original, traduit et commentaires par Bernard Pautrat. Paris: Allia, 1999.

## Remerciements

J'adresse tous mes remerciements au Professeur Nythamar de Oliveira pour cette invitation, dont je suis très honoré. Nous sommes en train de construire un programme CAPES-Print-COFECUB sur Spinoza et ses réceptions contemporaines, et nous attendons tous la fin de l'épidémie de COVID pour développer les relations et les échanges liés à ce programme.

---

## Charles Ramond

Professeur des Universités (Classe Exceptionnelle 2, Profil « Philosophie des sciences et épistémologie de la culture » / PEDR 2019-2023), Département de Philosophie, Université Paris-8 Vincennes Saint-Denis. Membre du Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (EA 4008 LLCP), rattaché à l'école Doctorale « Pratiques et Théories du Sens » (ED 31). Responsable du Programme Spinoza à Paris 8 – Séminaire International et Interdisciplinaire de Recherches Spinozistes (Conseil Scientifique de Paris 8 / EA 4008 LLCP). Coordinateur (avec Audrey RIEBER) du Thème C (« Appareils. Productions et Médiations esthétiques, techniques et artistiques ») de l'Axe 1 (« Arts, Industries de la culture, Création ») de la MSH PN (Maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord).

---

## Adresse postale

Département de Philosophie  
Université Paris 8  
2 rue de la Liberté, 93526  
Saint-Denis, France

*Os textos deste artigo foram revisados pela Zeppelini Publishers e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.*