

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume X - Numéro 20A Décembre 2020 ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : <https://www.perspectivesphilosophiques.net>

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Prof. Assouma BAMBA**, Professeur des Universités

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Prof. Abou SANGARÉ, Professeur des Universités
Dr. Donissongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. La critique de Sénèque contre la vaine érudition, Koffi ALLADAKAN	1
2. Ontologie et politique chez Spinoza, Assanti Olivier KOUASSI et Koffi Azoumanan YAO	17
3. Continuité et discontinuité dans la monade leibnizienne, Mireille Alathe BODO	35
4. Le statut de la morale dans le communisme de Marx et Engels, Gbotta TAYORO	53
5. Les implications sociales de la révolution sexuelle revendiquée par Herbert Marcuse et Wilhelm Reich, Blédé SAKALOU	72
6. Dans l'univers de l'analyse pragmatique du langage, Franck Viviane BEUGRÉ	91
7. Féminité, une identité à redéfinir, Djakaridja KONATÉ	106
8. Ethnies et pratiques constitutionnelles chez les akan matrilinéaires (Le cas des Nzima), Diamoi Joachim AGBROFFI	125
9. Facteurs explicatifs de l'inappétence intellectuelle des apprenants du Collège Saint Augustin de Cotonou, Guillaume Abiodoun CHOGOLOU ODOUWO, Serge Arnel ATTENOUKON, Florentine AKOUÉTÉ-HOUNSINOUE	155
10. Ethnicisation et déethnicisation du débat politique en Côte d'Ivoire, Frederic Kouassi Touffouo PIRA	182
11. L'écriture engagée dans <i>Tout grand vent est un ouragan</i> de Charles Nokan : pour une analyse stylistique et rhétorique des passions, Ernest AKPANGNI	203
12. Pratiques autobiographiques dans <i>La Mémoire amputée</i> de Werewere Liking: une stratégie de subversion générique, Kouamé Jean-François EHOUMAN	223

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décroisement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décroisement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

Perspectives Philosophiques n°020A, Quatrième trimestre 2020

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

ONTOLOGIE ET POLITIQUE CHEZ SPINOZA

1. Assanti Olivier KOUASSI

Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)
assantikouassi@gmail.com

2. Koffi Azoumanan YAO

Lycée Moderne Abengourou (Côte d'Ivoire)
yaokoffixavier@gmail.com

Résumé :

La relation entre l'ontologie et la doctrine politique dans la philosophie de Spinoza est tellement logique et évidente qu'il s'avère absolument impossible de les séparer. Cette relation de consubstantialité permet de comprendre l'ontologie comme instance de construction rationnelle du politique mais aussi de voir le politique comme un appendice de l'ontologie. En effet, la philosophie politique de Spinoza se laisse profondément éclairer par une représentation ontologique à partir de laquelle elle acquiert signification et rationalité. De cette ontologie naît un système politique immanent reposant sur la dynamique de la puissance. D'une ontologie de la puissance, on s'introduit dans un univers politique où la puissance sert de principe de caractérisation de la vie politique. C'est pourquoi, notre étude sera axée sur deux objectifs fondamentaux. Dans le premier, nous ferons ressortir le contenu de l'espace ontologique spinozien. Quant au deuxième, il nous permettra de montrer les manifestations politiques de cette ontologie.

Mots-clés : Conatus, Nature, Ontologie, Politique, Puissance.

Abstract :

The relationship between ontology and political doctrine in Spinoza's philosophy is so logical and obvious that it is absolutely impossible to separate them. This relationship of consubstantiality allows us to understand ontology as a forum for the rational construction of policy, but also to see politics as an appendix to ontology. Indeed, Spinoza's political philosophy is deeply enlightened by an ontological representation from which it acquires meaning

and rationality. From this ontology comes a permanent political system based on the dynamics of power. From an ontology of power, one enters a political universe where power serves as the principle of characterization of political life. For this reason, our study will focus on two fundamental objectives. In the first, we will highlight the content of the spinozian ontological space. The second will allow us to show the concrete manifestations of this ontology.

Keywords : Conatus, Nature, Ontology, Politics, Power.

Introduction

Toute rationalité politique part d'une certaine représentation de l'univers, de ce qui fait que l'univers est, de ce qui lui donne sens. Cela laisse sous-entendre l'idée que la réflexion sur l'existence individuelle et collective des hommes se présente comme une conséquence logique d'une caractérisation des lois de la Nature qui rend cette existence possible. C'est dire que dans le fond, notre existence n'est légitime que parce qu'elle est légitimée par une certaine conception de la Nature. Chez Spinoza, cette compréhension de la Nature, étant purement immanente nous aide à comprendre la rationalité dynamique de l'espace politique : d'où le titre de cette étude : « Ontologie et politique chez Spinoza ». L'ontologie conduit-elle à la politique chez Spinoza ? L'ontologie et la politique ne sont-elles pas indissolublement liées chez Spinoza ? L'ontologie spinozienne n'est-elle pas une ontologie politique ? Notre hypothèse est que chez Spinoza, pour comprendre la dynamique rationnelle de la vie politique, il semble nécessaire de se référer à son analyse ontologique. À cet effet, l'ontologie serait un critère pertinent pour bien comprendre la réalité politique. Notre objectif en écrivant cet article est de montrer dans un premier temps que l'ontologie conduit à la compréhension de la politique chez Spinoza et ensuite montrer les manifestations politiques de cette ontologie. Notre approche se veut analytique car elle procède de la connaissance de la cause à celle de leur effet. (P. Macherey, 2015, p. 15)

1. L'espace ontologique spinozien

1.1. Une ontologie de la puissance

On peut entendre, par ontologie, le discours qui prend pour objet non pas telle catégorie particulière de l'être mais l'être en tant qu'être. Bien que le concept ontologie ne date que du XVII^{ème} siècle, le principe peut en être trouvé chez Aristote, selon lequel il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être opposée aux sciences particulières qui découpent quelque partie de l'être et en étudient les propriétés. L'ontologie serait ainsi l'étude de l'essence de l'être, de ce qui fait que l'être est ; elle serait l'étude du fondement de l'ordre des choses. (É. Clément, C. Demonque, L. Hansen-Love, P. Kahn, 1994, p. 253). Or l'être dont il s'agit c'est Dieu, c'est-à-dire « un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs ». (B. Spinoza, 2005, p. 83).

On remarque à travers cette définition une similitude sémantique entre les termes Dieu et substance. L'essence de cette réalité que Spinoza désigne par le terme Dieu s'identifie à la substance. On part donc du concept traditionnel Dieu pour appréhender son essence véritable définie par la substance, c'est-à-dire une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. L'attribut est ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence. (B. Spinoza, 2005, p. 83). Il y a donc une réciprocity logique et réelle entre la substance et les attributs nous permettant d'expliquer et comprendre l'essence de Dieu. Cependant, ce Dieu ou substance s'identifie aussi à la Nature. (B. Spinoza, 2005, p. 281). Dieu est donc et substance et Nature. La Nature révèle la puissance productrice de Dieu. La puissance définit la dynamique de la philosophie de Spinoza et justifie son inépuisable créativité conceptuelle. « Nature et puissance constituent les séquences d'un unique processus causal et rationnel qui les enchaînent rigoureusement l'une à l'autre. » (P. Macherey, 2015, p. 24). Dieu développe ainsi sa puissance en tant que cause de produire. L'essence divine s'exprime donc dans sa puissance productrice. C'est pourquoi, il est nécessaire de mettre au

clair l'importance de ce statut en éclairant une quadruple fonction que Spinoza lui assigne : 1-Une fonction de différenciation qui permet au concept de puissance de déployer le mécanisme de distinction de la substance et de l'attribut. 2-Une fonction de détermination où la puissance enveloppe l'identité

foncière des diverses régions attributives de la nature, chaque détermination exprimée étant à la fois elle-même et la substance, c'est-à-dire exprimant à la fois sa propre structure et celle de tous les autres attributs. 3- Une fonction logique exprimant la réflexivité et la genèse de l'idée, la puissance s'identifiant à une logique de l'implication qui est de l'ordre même de l'univers spinoziste. 4- Une fonction d'expression formée par la relation entre les modes pensants et étendus, considérés dans leur rapport avec l'éternité. (A. Giovannoni, 1999, p. 55).

La réalité politique puise donc sa substance dynamique dans un environnement ontologique où la puissance conditionne le *quid* de l'être. L'ontologie définit la puissance qui se révèle dans la puissance dynamique de l'espace politique. De ce fait, la puissance de la Nature est cause de la puissance exprimée dans l'espace politique. C'est pourquoi, le droit du souverain étant défini par sa puissance on « accorde dans une Cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ». (B. Spinoza, 1965, p.283). Il résulte que la puissance définie par l'ontologie se présente comme la matrice fondamentale qui permet de mieux comprendre la politique spinozienne. C'est pourquoi, « on s'interdirait toute intelligence de la politique de Spinoza si on ne la rattache pas à sa vision ontologique. » (S. Y. Dion, 2006, p. 59). L'architecture ontologique devient ainsi l'instrument nécessaire pour l'harmonisation de la puissance de l'individu à celle de l'État.

La puissance acquiert une fonction éminemment politique puisqu'elle nous permet de comprendre la matérialité de la vie politique et la réalité de l'État qui est la condition nécessaire de la conservation des institutions politiques garantissant, la paix, la sécurité, et la liberté. (K.-B. Faten, 2010, p. 2). Dans l'univers de l'ontologie de la puissance, la puissance de l'Être est décrite dans une posture strictement immanentiste qui débouche à son tour sur une souveraineté imminente. Toutes les réalités en rapport avec l'existence humaine sont analysées dans cette dynamique ontologique de la puissance qui offre un horizon indépassable de la résistance à l'aliénation politico-religieuse. En niant la transcendance, l'ontologie de la puissance spinoziste pose l'affirmation de l'Être dans l'individu et conduit à son affirmation pleine et entière. Cette conception de la puissance, libérée de toute transcendance, est ancrée dans une conception immanentiste de l'Être qui peut rendre possible le projet de formation d'une nature humaine parfaite ou supérieure.

(K.-B. Faten, 2010, p. 2). Il est donc absurde d'espérer séparer la puissance du fondement ontologique qui la caractérise. (F. Hulak, 2007, p. 410). La liberté humaine consiste à cet effet à affirmer pleinement la puissance de l'Être inscrite dans l'être singulier. C'est ainsi que,

cette notion désignera l'orientation propre au projet libérateur par lequel la condition humaine doit être progressivement soustraite à son état originel de servitude ; selon cette orientation, être libre, c'est, pour un être quel qu'il soit, disposer pleinement de la puissance qui définit sa nature. (P. Macherey, 1997, p. 7).

La liberté consiste pour Spinoza à exprimer dans son être singulier la puissance de la Nature dont nous sommes dépositaires en tant que constituant une partie de sa puissance. Cette puissance qui définit la puissance de l'individu est la puissance même de Dieu. Dieu est donc identifié à la Nature en se manifestant comme causalité immanente : « Dieu est cause immanente de toutes choses et non pas cause transitive .» (B. Spinoza, 2005, p. 106). Dieu ne saurait donc être un créateur agissant en dehors de sa créature. Le Dieu de Spinoza n'est pas un Dieu transcendant le monde après l'avoir créé. Ce n'est non plus un Dieu personnel que l'homme peut implorer. Ce n'est ni le Dieu de la Bible ni celui des Évangiles. Pas davantage celui des philosophes qui conçoivent un Premier Moteur. (J. Russ, 1997, p. 74).

En identifiant Dieu à la Nature, Spinoza dépersonnalise Dieu pour l'assimiler à la puissance infinie de la Nature. De ce fait, Dieu n'est rien d'autre que la totalité de la nature, il se confond avec le monde lui-même. On voit que, contrairement à certaines légendes, Spinoza ne nie pas Dieu, il n'est pas athée : bien au contraire, il le retrouve partout dans la Nature. (J. Russ, 1997, p.74). Spinoza construit à travers cette appréhension immanentiste de Dieu, un système ontologique de la puissance à partir duquel la souveraineté politique se comprend comme immanente. Étant au fondement du système, la nouvelle version de Dieu sert à rendre intelligible la réalité politique. En ce sens, sa compréhension de Dieu ne peut manquer d'avoir des implications dans le système politique. Dans ce système théorique exposé dans l'Éthique, la philosophie politique n'est que la conséquence du savoir philosophique total. On aperçoit aisément la transition entre l'ordre ontologique et l'ordre politique. On voit que Spinoza propose une philosophie de la politique qui s'affranchit de

toute transcendance. Dans ce système de philosophie politique, c'est l'ontologie qui éclaire tous les aspects de la réalité politique. C'est pourquoi, la pleine compréhension de la philosophie politique de Spinoza nécessite la compréhension de toute sa philosophie découlant de sa conception immanentiste de Dieu. Ainsi, la politique est-elle une affaire d'immanence et non de transcendance. (M. Onfray, 2017, p.357). La puissance admise sur le plan ontologique va s'exprimer également en l'homme sous forme *conatus*.

1.2. Le *conatus*, un appendice modal de l'ontologie

Le *conatus* traduit dans la philosophie de Spinoza l'exercice de la puissance d'exister d'un individu quelconque. C'est une essence qui s'exprime dans sa singularité en affirmant sa nature propre. Le *conatus* se présente chez notre auteur comme l'affect fondamental, l'effort d'exister d'un être, de persévérer dans son être constituant l'essence intime de chaque chose. « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose. » (B. Spinoza, 2005, p.206). Le *conatus* nous dispose donc à exister, à affirmer notre essence parmi les multiples essences. L'effort pour persévérer dans son être implique l'affirmation de l'essence se déclinant dans l'actualité. Le *conatus* devient ainsi une puissance qui s'affirme pour déterminer l'existence de l'être singulier comme expression modale de la puissance d'exister de la substance infinie.

De ce fait, la puissance d'exister de l'individu doit être comprise comme expression modale de la puissance infinie d'exister de Dieu. En ce sens, le *conatus* se précise comme appendice modal de l'ontologie. C'est dire que la puissance d'exister de Dieu ou Nature se manifeste en l'homme en tant que puissance du Désir. Le Désir n'est rien d'autre que le *conatus* qui s'exprime en l'homme en tant qu'il est conscient de sa puissance d'exister. À cet effet, « un homme qui désire est(...) un homme qui prend conscience de son affirmation. » (D. Pimbé, 1999, p.43). Par le *conatus*, l'homme est ontologiquement puissance d'exister, un désir d'être soi-même ; il se caractérise par une force d'exister qui le détermine à actualiser indéfiniment son être. La puissance devient ainsi un critère ontologique de conservation de soi, elle conduit simultanément à l'affirmation et à la conservation de l'individu. Cette force qui

ne peut manquer de s'exprimer dans l'individu définit la matérialité de la vie politique. Pour Spinoza en effet, la puissance de l'État est détenue par la puissance politique de la multitude agissant comme un seul individu et comme un seul corps. Cependant, cette puissance de la multitude n'est que le produit de la combinaison des *conatus* des individus. Il suit que notre auteur fonde la dynamique de sa politique sur la puissance constitutive de l'individu qu'est le *conatus*. De ce fait, Spinoza confère au problème politique une solution ontologique. C'est ainsi que le pouvoir politique, pour espérer maintenir sa stabilité doit tenir compte des *conatus* des individus singuliers, c'est-à-dire leur Désir ; d'où la négation du contrat au profit de la conservation de l'être, du principe qui définit l'essence de l'individu humain.

On voit que l'usage du concept *conatus* chez Spinoza n'est pas fortuit, car il a des implications significatives sur le plan anthropologique et politique. D'abord sur le plan anthropologique, avec le *conatus*, il faut comprendre l'homme comme un être naturel ou comme un élément de la Nature qui ne peut manquer d'exprimer en son être singulier la puissance de cette Nature. Dans cette perspective, l'homme ne peut s'affranchir des lois de la Nature, il se trouve entièrement soumis aux lois de la Nature. Ensuite, avec le *conatus*, l'homme est vu comme un être autonome cherchant ce qui peut accroître sa puissance d'exister. Il n'y a donc pas de norme transcendante ou supérieure face à laquelle il doit s'incliner. Le *conatus* conduit donc à l'expression de l'affirmation de la liberté entière de l'individu. Sur le plan politique, cela conduit à concevoir l'homme comme un être entièrement libre ; sa liberté le conduit à agir comme bon lui semble, à tout mettre en œuvre pour affirmer sa puissance d'exister. C'est pourquoi, il est nécessaire de comprendre l'homme comme un être qui « agit d'après les lois de sa nature et sans être contraint par personne. » (B. Spinoza, 2005, p.103). L'homme est de ce fait un être qui déploie sa puissance ontologique et indéfinie de conservation de soi. Il suit qu'« il n'y a ni rupture entre l'état de nature et l'état civil ni suppression du droit naturel au profit du droit positif, car la volonté de l'État n'est que le prolongement et l'expression naturels de la volonté de tous ». (C. Jaquet, 2005, p. 105).

La Cité assure dès lors sa puissance dans le fait que « les hommes trouvent la garantie de leur statut d'êtres libres dans la réalité d'un monde où ils ont ensemble projeté et objectivé leurs propres désirs » (P. Macherey, 2015, p. 222). Avec le *conatus* ou désir « se met en place la représentation d'un monde naturellement fait pour l'homme et à sa mesure, qui constitue le cadre dans lequel il pourra réaliser sa liberté. » (Ibidem). Il suit que les individus animés de leur *conatus* se donnent le pouvoir d'instituer un régime souverain puisque conçu et adapté à leurs aspirations légitimées par leur *conatus* collectif. La souveraineté qualifie la nature d'une puissance qui n'est aucunement soumise à une puissance extérieure. La puissance souveraine qui ne dépend donc que de soi pour agir est nécessairement absolue. La souveraineté est donc un concept légitimé par la puissance infinie de la substance organisant les choses de l'univers, mais on ne saurait le (le concept de souveraineté) réduit à un aspect purement ontologique, car ce concept peut trouver son expression dans le domaine politique puisqu'il peut caractériser un pouvoir politique qui se détermine à agir que par soi en dehors de toute injonction d'un pouvoir transcendant. La matérialité de la souveraineté de l'État n'est qu'une conséquence logique de la caractérisation de Dieu comme puissance souveraine, car « qui a la force de se conserver a aussi la force de se créer, c'est-à-dire n'a besoin d'aucune cause extérieure pour exister, sa seule nature étant pour lui cause suffisante d'exister ». (B. Spinoza, 1964, p. 262). La politique souveraine permet donc à l'État de se conserver en tirant de lui-même la puissance nécessaire à sa conservation. L'État souverain existe à cet effet nécessairement, c'est que sa puissance d'exister découle de sa nature propre. La vie politique se décline ainsi en un jeu dynamique d'affrontement des puissances, c'est-à-dire des *conatus* singuliers. Ce rapport de force permanent nous aide à comprendre le matérialisme qui caractérise la politique de notre auteur. Dès lors, nous sommes à mesure de comprendre les manifestations politiques de ce système ontologique.

2. Les manifestations politiques de l'ontologie

2.1. La puissance de la multitude

Chez Spinoza, la multitude n'est que l'agrégation des puissances des individualités singulières. Ce qui fait que « la force de l'État(...) n'est que l'ensemble des forces individuelles. » (L. Brunschvicg, 1971, p.15). La multitude est la puissance qui détient le pouvoir politique dans la philosophie politique de Spinoza. En tant que puissance politique, elle nous permet de comprendre la matérialité de la vie politique. En ce sens la puissance politique a pour mesure la puissance du peuple lui-même et elle n'a pas d'autre protection que le peuple. (B. Spinoza, 1965, p. 68). La multitude, en tant que concept, est ce qui permet tout à la fois de penser le vide que l'écroulement de l'ordre théologico-politique ou théocratique (dans sa légitimité et sa vision du monde) crée soudain et le nouvel ensemble constitué par, ces individualités en guerre potentielle, trop égales, trop semblables, trop différenciées, trop opposées, surgissant dans ce vide, sans aucun ordre préalable, rien précisément de transcendant ni d'unifié. Entre la multitude et le peuple, les citoyens au moment où fictivement (ou bien par le jeu d'élections démocratiques) ils quittent volontairement l'état de la multitude pour autoriser un souverain à gouverner. Une fois le souverain constitué, la multitude devient son « peuple », son sujet, mais à partir d'une légitimité moderne et sans que les individus puissent être jamais totalement soumis.

Chez Spinoza, la multitude est concept de composition de puissances, de source de pouvoir politique en tant qu'il suppose toujours des puissances en action, un concept qui autorise en même temps de penser la résistance au pouvoir lui-même, pouvoir d'État qui exprime les puissances (les pouvoirs de pensée et d'action des individus) et s'en sépare à la fois. Un pouvoir politique qui peut à tout moment tenter de couper les puissances d'elles-mêmes, affaiblir les individus, les prive de leurs potentialités. Dans le concept spinoziste de multitude, le politique et la politique s'affrontent, mais sur fond d'une ontologie de puissance. Multitude est un concept qui fait le pont entre l'ontologie et le politique. Chez Spinoza, le principal champ de bataille n'est pas celui des dominés contre les dominants, mais celui des individus face à eux-mêmes. La

politique ne se joue pas dans le politique. Le choix du politique, du meilleur gouvernement possible, doit se faire en considération de ce qu'il permet dans la politique, dans ce qu'il autorise pour que les individus se libèrent de leurs passions tristes et accèdent pleinement à l'exercice de leur puissance propre. Elle se joue en définitive dans l'émergence difficile d'hommes libres.

Les hommes ne deviennent libres que dans une éthique, dans une manière de vivre. La politique n'est pas au poste de "commandement". Elle n'est qu'une transition de l'actualité formidable de Spinoza : voir que l'essentiel se joue, non au sommet d'un État, mais dans les facultés de connaissance, de coopération, de générosité, d'autonomie que les individus parviennent à développer. « Il est utile aux hommes d'avoir des relations sociales entre eux, de s'astreindre et lier de façon qu'ils puissent former un tout bien uni et, absolument, de faire ce qui peut rendre les amitiés plus solides. » (B. Spinoza, 2005, p. 295). »

L'homme n'est qu'une partie de la nature, qui ne peut se concevoir sans les autres ; il faut nécessairement penser l'institution de l'État en se fondant sur l'interdépendance des parties, leurs relations et interaction et non sur leur séparation et leur autonomie illusoire. C'est pourquoi Spinoza ne part pas des individus épars, du sujet singulier, mais de la multitude. « Ce concept, qui met en jeu la pluralité indéfinie des hommes, ne renvoie pas seulement à un nombre indéterminé et à l'addition des particuliers ; il désigne un ensemble d'individus susceptibles de devenir une communauté en raison de leur rapport de convenance et des notions communes qu'ils possèdent » (B. Spinoza, 1965, p. 268). La constitution d'une cité politique est l'organisation d'une multitude qui noue des rapports affectifs de plus en plus complexes et qui par le jeu de l'imitation des affects, le partage des craintes et d'aspiration communes, élabore des règles exprimant la puissance collective.

Pour exister, il ne suffit pas de se monter et de se connaître, il faut encore se construire, exercice que nous faisons tout au long de notre vie, en quelque sorte comme *l'homo viatus* qui cherche la réponse à la question de son existence, puis donner une suite à ses idées et à ses objectifs, c'est-à-dire s'organiser comme un être humain vivant en harmonie avec son entourage.

« Tout être humain naît dans un environnement social qui construit l'individu » (T. Pradeu, 2010, p. 186). La plupart des gens sont façonnés à la forme de leur culture, grâce à l'énorme malléabilité de leur nature. La socialisation est une internalisation d'altérité, c'est-à-dire qu'elle est toujours l'intégration par l'individu, de manières de penser et d'agir qui viennent d'autrui. « L'identité d'un être humain est toujours le produit des influences d'autrui » (T. Pradeu, 2010, p. 186). L'identité est le produit d'un ensemble de comportements.

Cependant la hiérarchisation et la distinction identitaire entraîne des crimes et des génocides. L'identité de la multitude dont nous parlons n'est pas celle des ethnies. Car l'ethnie est une classe d'être d'origine ou de condition commune. Son emploi et son usage sont source de conflits tribaux. L'identité de la multitude devrait aboutir à la création d'une nation solide et prospère. La nature ne crée pas de peuples, elle ne crée que des hommes. Ce qui crée les peuples, ce sont les lois, les mœurs, les langues c'est-à-dire la culture.

Le contrat ne peut, à lui seul, produire l'adhésion des individus à la société. Ce sont les affects qui sont à l'origine de la société, le contrat n'est qu'une fiction. Il produit néanmoins des affects réels : il contribue à atomiser les individus qui cherchent, en retour, à résister à ce processus en se rassemblant. La théorie dont émane le contrat, suppose en effet que les êtres rationnels préexistent et que celui-ci, en retour, fait reposer sur l'engagement de leur volonté, la responsabilité de leur intégration sociale. Or Spinoza a bien montré que cet individu-là est une abstraction : « aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant ou du moins n'aura qu'une existence purement théorique puisqu'on n'a aucun moyen assuré de le conserver » (B. Spinoza, 2005, p. 21). Le lien social est tissé par les passions car l'homme, en général, est un être de désir. Mais la constitution affective du social désagrège l'État en même temps qu'elle prépare sa reconstitution. Le jeu des affects sociaux ne cesse de composer et de recomposer la société.

La nation se définit d'abord par la convergence de croyances collectives et de désirs partagés. Les lois ne tirent pas leur pouvoir de leur nature

intrinsèque, mais seulement du fait que les affects de la multitude les acceptent comme telles. Et donc l'État le plus fort est celui qui s'appuie sur la capacité à susciter l'espoir d'obtenir un bien plus grand, ce qui suppose une capacité collective à étayer l'attente positive des individus et à soutenir les passions qui vont dans le sens de la concorde civile. Inversement, l'État est d'autant plus faible qu'il s'appuie sur la crainte et finalement au sein du grand nombre cette passion antisociale qu'est l'indignation.

C'est vrai que la politique est l'art de faire vivre ensemble les hommes ; elle doit aussi gérer les conflits. La grande difficulté de la politique consiste à faire des individus un seul peuple. Les Hébreux sont parvenus à cette unification grâce au monothéisme et l'idée de théocratie. La théocratie était pour ce peuple une idéologie extraordinaire, où l'obéissance de tous à Dieu impliquait que personne ne fût soumis à un autre homme. Bien entendu, le système avait des désavantages : il était rigide, empêchait le développement de relations fortes avec le monde et misait plus sur la crainte religieuse que sur la rationalité ce qui, en outre, avec le plus d'efficacité, non seulement les attachait au sol de la patrie, mais aussi les engageait à éviter les guerres civiles et à écarter les causes de discorde. « C'était que nul n'avait pour maître, son semblable, mais Dieu seul, et que l'amour du concitoyen, la charité envers lui, passaient pour la forme la plus élevée de la piété, la haine qui leur était commune envers les autres nations et celle qu'elles leurs rendaient, entretenaient cet amour » (B. Spinoza, 1965, p. 294). Mais ce système a assuré des siècles de paix et de prospérité au peuple hébreu. Ce lien religieux et culturel a stabilisé et fortifié cet État.

2.2. De la liberté du citoyen

Les droits fondamentaux, communément appelés droits naturels sur lesquels se sont penchés les penseurs du contrat et Spinoza, ont eu une importante influence sur plusieurs constitutions politiques du monde (Angleterre, France, États-Unis). C'est cette influence qui a conduit à la naissance des droits de l'homme : « les idées éclairées du 18^e siècle français sont héritières des anglaises mises en avant par Locke.» (J.-M. Becet et D. Colard, 1982, p. 82). Les droits de l'homme sont une reprise des droits

naturels inaliénables qu'évoquait Spinoza (la liberté d'expression, la liberté de penser, la liberté religieuse, la propriété, la prise de décision hautement politique). Les droits de l'homme sont le produit de la modernité. Leur apparition est liée à un contexte intellectuel et philosophique de l'Europe au XVIIème et XVIIIème siècle, caractérisé par la croyance dans le progrès, dans les vertus de la science, dans l'universalité de la raison.

En effet, aucun maître ou souverain ne peut parvenir à extorquer sans dommages les droits fondamentaux. Car pour des droits qui relèvent de la raison, il apparaît impossible de les transférer à quiconque. Il serait absurde, parce que totalement impossible, que les gouvernants exigent que leur soit transféré le droit de faire produire à la raison autre chose. C'est pourquoi l'expression libre des croyances et des opinions reste fondamentale chez Spinoza. « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ne constitue pas une rupture avec le passé. Les révolutions n'ont pas fait table rase du passé mais œuvre d'héritiers » (J.-M. Becet et D. Colard, 1982, p. 82). La présente déclaration est l'aboutissement d'une lutte débutée par Spinoza et bien d'autres. Car la déclaration universelle des droits de l'homme dit ceci :

Toute personne a le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. Cf. Déclaration universelle des droits de l'homme, art. 18.

On peut distinguer deux sortes de droits dans la déclaration des droits de l'homme. On peut rassembler, nous semble-t-il, sous la catégorie des « droits de l'humain », la liberté d'opinion, la liberté d'expression et de presse, la propriété, la sûreté face à la police et à la justice ainsi que l'égalité devant la loi et l'égalité d'accès aux emplois public. On peut considérer que ces droits civils garantissaient l'individu contre le pouvoir, bien que le pouvoir ne constitue pas, par ailleurs, la seule menace pour une liberté individuelle. On peut appeler « droits politiques », l'ensemble constitué par la participation à la formation de la loi, le contrôle de l'impôt et de l'administration. Ce deuxième groupe de droits apparaît comme ayant pour effet indirect de renforcer le pouvoir.

Il est impossible aux gouvernants et à quiconque de modifier les affects par lesquels les hommes jugent de toute chose, mais aussi il leur est impossible de les dissuader de désirer exposer publiquement leurs jugements afin d'imposer leurs croyances aux autres par un affect de glorification. Il faut accorder la liberté qu'il est « impossible de comprimer » (B. Spinoza, 1966, p. 51) non comme un pis-aller, mais comme un élément nécessaire à la réforme et la conservation de l'État. Car « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs » J.-J. Rousseau, 2012, p. 51). La renonciation à sa liberté est incompatible avec la nature de l'homme.

L'État souverain, État de droit, doit assurer des garanties réelles afin que chaque être humain puisse se développer comme personne libre. L'État doit placer la liberté individuelle au centre des lois. La liberté de conscience ne peut s'exercer que lorsque la raison est vraiment libre. Comprimer ou restreindre la raison, c'est asservir la liberté. La liberté de l'esprit est ce qu'il y a de plus précieux au monde. Aucun dogme ne doit limiter la recherche de l'humanité qui est une commission d'enquête dans l'univers. « La fin de l'État n'est de faire passer les hommes de la condition d'être raisonnable à celle de bêtes brutes ou automate » (B. Spinoza, 1965, p. 329). La fin de l'État comme République, c'est la liberté.

La liberté est la base véritable de la légalité et de la solidarité. La connexion nécessaire entre la liberté et l'égalité définit la laïcité et le droit. La liberté individuelle peut s'exercer pourvu que l'égalité des droits puisse être assurée par l'État dans un régime démocratique. L'égalité favorise la liberté et cette dernière donne l'impulsion morale qui déclenche la réalisation des conditions de l'égalité. « Étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre par rapport à sa vie ; à sa santé, à sa liberté, à son bien » (J. Locke, 1994, p. 145).

L'État, ce n'est pas autre chose que l'ensemble de tous les citoyens, ce n'est pas autre chose que la collectivité, c'est nous, c'est vous, c'est nous tous. L'État c'est un bien commun et un bien social : il est social dans la mesure où il exige que les individus agissent collectivement et en vertu de leur qualité de citoyen pour se le procurer ; et il est commun dans la mesure où il ne saurait posséder une réalité

pour certains individus sans avoir du même coup une réalité identique pour tous. Seul le citoyen d'un État libre peut jouir de la liberté individuelle. « La fin de l'État est donc en réalité la liberté » (B. Spinoza, 1965, p. 329).

Dans une République les lois sont adéquatement formées et si loin d'être hostiles à la liberté des citoyens. Ces nobles lois sont constitutives de la République. Les véritables droits de l'homme sont les droits du citoyen comme droit politique et de participation au pouvoir, essentiellement par le suffrage universel. « La République Politique est née en 1789 avec la proclamation souveraine des droits fondamentaux qui a donné à tout individu, indépendamment de ses origines sociales, la même dignité et les mêmes droits » (P. Drouin, 1995, p. 82). En tant que forme d'organisation, la République favorise la dignité pour toutes les personnes de la nation, elle est du reste devenue un modèle qui a inspiré les régimes démocratiques. L'État n'est donc pas l'expression des gouvernants même si ceux-ci dominant. La République est une structure institutionnelle qui convient mieux à l'État démocratique parce que dans la République, forme nécessaire du droit, les citoyens peuvent tracer eux-mêmes la règle commune de leurs actions.

Le gouvernement de l'État moderne n'est pas uniquement une organisation de domination. L'État aujourd'hui est plutôt l'expression de la démocratie politique au sein de laquelle la puissance des citoyens peut grandir. La République est donc l'organisation politique qui incarne le mieux l'idéal démocratique puisqu'elle repose sur la souveraineté pleine et entière du peuple. La démocratie est avant tout l'égalité des droits et la souveraineté politique du peuple. La démocratie évolue progressivement dans le monde en même temps que la philosophie. Et la démocratie ne peut se développer que par la reconnaissance du droit de la personne à la liberté. Ce droit ne doit être ni relatif ni précaire, mais absolu et définitif, car c'est par l'affirmation de la liberté que tous les êtres humains peuvent devenir égaux entre eux.

La démocratie est le seul régime fondé sur le citoyen et qui appelle son développement perpétuel. C'est vrai qu'à l'origine des critiques de la démocratie la probabilité qu'elle porterait en elle une anarchie contraire à la

stabilité indispensable de tout régime politique, était susceptible mais la révolution individuelle fut opérée par Spinoza. La réconciliation spinoziste de la liberté de l'esprit et de l'ordre politique fait de la démocratie le meilleur régime non seulement du point de vue de l'individu singulier, mais aussi de celui de la conversation politique. Ce n'est en tant qu'il est libre que l'individu conçoit la nécessité de son inclusion dans son espace politiquement organisé et accepte de se soumettre au bon gouvernement. Un citoyen exemplaire n'est libre que dans une société peuplée d'autres citoyens. L'existence du citoyen est plurielle : « outre que, dans un État démocratique, l'absurde est moins à craindre car il est presque impossible que la majorité des hommes unis en un tout, si ce tout est considérable, s'accordent en une absurdité ». (B. Spinoza, 1965, p. 267). C'est pourquoi il est fondamentalement important que les citoyens obéissent à l'État.

Les droits de l'homme ne peuvent exister que dans une démocratie et, réciproquement, on n'est pas dans une démocratie si l'ensemble des droits fondamentaux ne sont pas respectés. Mais les droits sont voués à l'inachèvement : parce que l'État-nation fait obstacle à une véritable universalité des droits de l'homme ; parce qu'aucun droit ne peut être absolu. Ce qui oblige à imaginer des équilibres instables et précaires entre des impératifs opposés. « Les droits de l'homme sont sans cesse confrontés à de nouveaux défis, qui obligent à repenser les normes juridiques à la lumière des questions inédites qu'ils soulèvent. » (D. Lochak, 2009, p. 6).

Conclusion

La vie politique se décline en un jeu dynamique d'affrontement des puissances, c'est-à-dire des *conatus* singuliers. Ce rapport de force permanent nous aide à comprendre le matérialisme qui caractérise la politique de Spinoza et de comprendre aussi les manifestations nécessaires de ce système ontologique à travers les modalités concrètes de la vie politique. Car l'individu à l'état de nature devenu citoyen à l'état civil ne sépare pas son être singulier du corps collectif dont l'État est l'expression politique. C'est le rapport entre l'individu, la loi et l'État. La loi n'est pas ce qui limite l'usage de la liberté humaine. En tant que loi rationnelle, elle est l'expression de la liberté : liberté, non pas naturelle, purement

égoïste, mais la liberté civique des citoyens conduits par la raison : « ainsi cet État est le plus libre, dont les lois sont fondées en droite raison, car dans cet État, chacun dès qu'il le veut, peut-être libre, c'est-à-dire de son entier consentement sous la conduite de la raison » (B. Spinoza, 1965, p. 268). La citoyenneté est la somme de la vie rationnelle et la liberté de vivre en commun. Car la morale ne dépend pas du moi mais de la société tout entière.

Références bibliographiques

BECET Jean-Marie et COLARD Daniel, 1982, *Les droits de l'homme et du citoyen* Laurent Richer, Paris, Economica.

BRUNSCHVICG Léon, 1971, *Spinoza et ses contemporains*, 5^{ème} Édition, Paris, Les presses universitaires de France.

JAQUET Chantal, 2005, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne.

CLÉMENT Élisabeth, DÉMONQUE Chantal, HANSEN.-LOVE Laurence, KAHN Pierre, 1997, *Pratique de la philosophie de A à Z*, Paris, Hatier.

DION Yodé Simplicie, 2006, « Sciences et pouvoir dans la philosophie de Spinoza », *thèse unique de doctorat de philosophie*, sous la direction de Biaka Zasseli Ignace, Thèse présentée et soutenue devant l'Université de Cocody-Abidjan.

DROUIN Paul, 1995, « La pensée politique de Jean Jaurès », in *Horizon philosophique*, vol.5, n° 2, Paris.

FATEN Karoui-Bouchouha, 2010, *Spinoza et la question de la puissance*, Paris, Harmattan.

GIOVANNONI Augustin, 1999, *Immanence et finitude chez Spinoza*, Paris, Kimé.

LOCHAK Daniel, 2009, *Les droits de l'homme*, Paris, La Découverte.

LOCKE John, 1994, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris, Garnier Flammarion.

MACHEREY Pierre, 2015, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, 3^{ème} tirage Paris, P.U.F.

MACHEREY Pierre, 1997, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie, les voies de la libération*, 2^{ème} édition, puf.

Perspectives Philosophiques n°020A, Quatrième trimestre 2020

ONFRAY Michel, 2017, *Décadence. De Jésus à Ben Laden : vie et mort de l'occident*, Paris, Flammarion.

PIMBÉ Daniel, 1999, *Spinoza*, Paris, collections « Philosophes ».

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012, *Du contrat social*, Paris, Garnier Flammarion.

RUSS Jacqueline, 1997, *Histoire de la philosophie, de Socrate à Foucault*, Paris, Hatier.

SPINOZA Baruch, 2005, *Éthique*, trad. Robert Misrahi, Paris, Éditions de l'ÉCLAT.

SPINOZA, Baruch, 1966, *Traité politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, Flammarion.

SPINOZA, Baruch, 1965, *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, Flammarion.