

La politique

INTRODUCTION :

Si tout discours est toujours situé, socialement et historiquement, nous pouvons, avant d'essayer de penser le phénomène politique, nous demander *d'où* nous le pensons : Dans quelle histoire est-ce que nous nous inscrivons ? À quel moment de cette histoire nous situons-nous ? Depuis quelques années des modes veulent que nous vivions « l'époque des fins » : du communisme, des utopies, de l'histoire, peut-être même de la politique... **Dans ce contexte justement la réflexion et l'activité politique ont-elles encore un sens ?** Réfléchir sur la politique est-ce une pure perte de temps ? Penser que « faire de la politique » est toujours une activité fondamentale est-ce n'être qu'un doux rêveur ? Les arguments en faveur de cette vision ne manquent pas :

1°) Depuis quelques années ce qu'il est convenu d'appeler des « **affaires** » ancrent dans l'esprit de beaucoup cette idée que la politique est par excellence le domaine des « magouilles », en un mot elle serait une activité « sale ». Il devient difficile, sinon grotesque de défendre l'idée que la politique est une activité noble, au service du bien commun.

2°) Comme on ne cesse également de nous le répéter, nous vivons une **crise économique** et sociale qui donne parfois le sentiment que le pouvoir politique n'est rien face au pouvoir économique.

3°) Enfin, nous pouvons penser à une certaine **idéologie libérale** pour laquelle moins il y a de politique plus il y a de liberté. Elle oppose volontiers la société à l'État ou l'économie à la politique, en valorisant les premiers termes.

Comment alors penser la politique aujourd'hui ? D'abord donc comme une activité qui n'est plus très bien vue, dont « on » désespère, qui au « mieux » est inutile, au pire dangereuse. Dans ce cours, en se référant à la pensée politique classique, il s'agit d'essayer de retrouver son sens.

– I – Comment aborder la réflexion politique ?

Avant d'espérer retrouver ce sens, il me semble nécessaire, comme l'indique ce titre, de commencer par faire notre deuil d'une vision trop angélique de la politique. L'idéalisme n'est pas à abandonner, mais, à moins de renoncer à se soucier de la manière dont nos idées pourront ou pourraient se réaliser dans le monde, il faut nécessairement faire droit au **réalisme**.

Les extraits suivants du *Traité politique* (chapitre 1, §§1-2) de **Spinoza** (1677), qui ouvrent l'ouvrage nous mettent en garde : ils posent la question de savoir qui peut parler de politique et à quelles conditions ce discours aura de la valeur. Il ne pense pas que les **philosophes** soient bien placés pour cela, en tous cas pour autant qu'ils adoptent une stricte posture moralisante : trop souvent, ils jugent les hommes au lieu de chercher à comprendre leur nature, ils refusent la réalité de cette nature pour en rêver une autre « qui n'existe nulle part ». En conséquence leurs vues politiques sont inapplicables.

§1. Les philosophes conçoivent les affections qui se livrent bataille en nous, comme des **vices** dans lesquels les hommes tombent par leur faute, c'est pourquoi ils ont accoutumé de les tourner en **dérision**, de les **déplorer**, de les **réprimander**, ou, quand ils veulent paraître plus moraux, de les détester. Ils croient ainsi agir divinement et s'élever au faîte de la sagesse, prodiguant toutes sortes de louanges à une **nature humaine qui n'existe nulle part**, et flétrissant par leurs discours celle qui existe réellement. **Ils conçoivent les hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent** : de là cette conséquence, que la plupart, au lieu d'une éthique, ont écrit une satire, et n'ont jamais eu en politique de vues qui puissent être mises en pratique, la politique, telle qu'ils la conçoivent, devant être tenue pour une chimère, ou comme convenant soit au pays d'**Utopie**, soit à l'âge d'or, c'est-à-dire à un temps où nulle institution n'était nécessaire. Entre toutes les sciences, donc, qui ont une application, c'est la politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et **il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'État, que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes.**

Pour être un bon politique, comme pour écrire utilement sur la politique, il est donc nécessaire de se détromper, de se défaire de certaines douces illusions, comme de supposer les hommes bons et naturellement enclins à la sociabilité. Le réalisme des **politiques**, leur pragmatisme (cad leur attention aux circonstances et pas seulement aux principes) sont de vraies vertus politiques (à distinguer du pur cynisme...) :

§2. Pour les politiques en revanche, on les croit plus occupés à tendre aux hommes des pièges qu'à les diriger pour le mieux, et on les juge **habiles plutôt que sages**. L'expérience en effet leur a enseigné qu'il y aura des vices aussi longtemps qu'il y aura des hommes; ils s'appliquent donc à prévenir la malice humaine, et cela par des moyens dont **une longue expérience** a fait connaître l'efficacité, et que des hommes mus par la crainte plutôt que guidés par la raison ont coutume d'appliquer; agissant en cela d'une façon qui paraît contraire à la religion, surtout aux théologiens : selon ces derniers en effet, le souverain devrait conduire les affaires publiques conformément aux règles morales que le particulier est tenu d'observer. Il n'est pas douteux cependant que les politiques ne traitent dans leurs écrits de la politique avec beaucoup plus de bonheur que les philosophes : ayant eu l'expérience pour maîtresse, **ils n'ont rien enseigné en effet qui fût inapplicable**.

Pour Spinoza donc il ne faut pas **tourner en dérision** les actions des hommes, mais chercher à en acquérir une **connaissance vraie** et considérer leurs passions (envie, haine etc...) non pas comme des **vices** mais comme des **propriétés** de la nature humaine. Il s'agit d'adopter le plus possible l'attitude du scientifique face aux objets qu'il étudie et non celle du moraliste. Ainsi déclare-t-il dans le §5 que « *ceux qui se persuadent qu'il est possible d'amener la multitude ou les hommes occupés des affaires publiques à vivre selon les préceptes de la raison, rêvent de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire se complaisent dans la fiction.* » Et, §6, il met toute sa confiance non pas dans les **hommes** qui auraient à mener l'État mais dans les **institutions** : celles-ci ne doivent être édifiées pour l'homme idéal mais pour l'homme tel qu'il est : « *Un État dont le salut dépend de la loyauté de quelques personnes, et dont les affaires, pour être bien dirigées, exigent que ceux qui les mènent veuillent agir loyalement, n'aura aucune stabilité.* » Il faut que l'ordre des choses fasse qu'ils ne puissent agir contrairement à l'intérêt général, peu importe leur motif intérieur.

– II – Les moyens et les fins

Pour illustrer ce que nous venons de voir sur la nécessité en politique d'abandonner la stricte vision moralisante, angélique, je vous propose la lecture d'extraits du chapitre XV du *Prince* de **Machiavel** (1513). Ce livre peut être considéré comme une espèce de manuel adressé par l'auteur à un prince florentin, Laurent de Médicis. Machiavel souhaite conseiller celui-ci afin qu'il réalise l'unité de l'Italie. La plupart des conseils portent sur la question de savoir comment conquérir le pouvoir et comment le conserver. Machiavel traite donc des **moyens** dont dispose un politique pour mener à bien ses desseins et de leur **efficacité** toujours **relative** aux **circonstances** dans lesquelles celui-ci doit prendre des décisions.

Ch. XV : Ce qui fait louer ou blâmer les hommes, et surtout les princes.

Il s'agit maintenant de voir comment un prince doit se conduire envers ses sujets et envers ses amis.(...) On se figure souvent des républiques et d'autres gouvernements qui n'ont jamais existé. Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, que **celui qui tient pour réel et pour vrai ce qui devrait l'être sans doute, mais qui malheureusement ne l'est pas, court à une ruine inévitable**. Aussi je ne craindrai pas de dire que **celui qui veut être tout à fait bon avec ceux qui ne le sont point, ne peut manquer de périr tôt ou tard**. Un prince qui veut se maintenir doit donc apprendre à n'être pas toujours bon, pour être tel que les circonstances et l'intérêt de sa conservation pourront l'exiger. (...) Il ne doit pas craindre d'encourir quelque blâme pour les **vices utiles** au maintien de ses États; parce que, tout bien considéré, telle qualité qui paraît bonne et louable le perdrait inévitablement, et telle autre paraît mauvaise et vicieuse, qui fera son bien-être et sa sûreté.

Nous pouvons rapprocher cet extrait des analyses de **Max Weber** qui **distingue éthique de la conviction et éthique de la responsabilité**. Typiquement, l'homme qui agit selon la première, est le moraliste qui considère des principes valant absolument et quel que soit le contexte de leur application ; le second agit aussi selon des principes, mais juge de la pertinence de les mettre en œuvre ou pas, selon ce que les événements exigent, en vue d'un résultat à atteindre. On peut illustrer cette opposition par celle du pacifiste pour qui le recours à la force ne peut aucunement se justifier et de l'homme d'État qui, s'il veut aussi la paix, sait que parfois c'est par un certain usage de la force que l'on peut le mieux la garantir, la prévenir, ou la rétablir. Mais l'actualité nous montre tout les jours que l'on ne résout pas ces questions de manière théorique et générale : quand le recours à la force est-il légitime ? quand a-t-il davantage à voir avec la barbarie ? Chaque situation politique et chaque décision d'un pouvoir sont particulières et engage sa responsabilité.

Remarque : Ce qui précède n'a pas du tout pour but de signifier que l'action politique ne doit pas se soucier des fins, ce qui pourrait justifier les pires orientations ou au minimum une attitude cynique. Quelles fins doit se proposer l'action politique ? Qu'est-ce qu'un État juste ? Ce sont ces questions que nous allons examiner dans la partie suivante. Disons d'une manière générale que la politique est cette activité qui doit assurer aux communautés humaines la **sécurité extérieure** et la **concorde intérieure**. On pourrait ajouter aussi la **liberté** ou l'**égalité**. En deux mots, le politique doit avoir en vue le **bien commun**. Nous allons nous demander maintenant quel type d'organisation politique est le mieux à même de réaliser ces fins, de réaliser (si elle est possible) leur synthèse.

– III – La société et l'État

On peut définir l'**État** comme « l'ensemble organisé des institutions politiques, juridiques, policières, militaires, administratives et économiques sous un gouvernement autonome et sur un territoire propre et indépendant » (*Vocabulaire* de L.-M. Morfaux). Ajoutons encore l'existence d'un État implique l'institution d'un pouvoir séparé de la société.

L'État détient le pouvoir de dicter les **lois** et de **contraindre**. Max Weber dit encore que l'État détient le **monopole de la violence légitime**.

1°) La société contre l'État ?

a) Les sociétés primitives

Cette question reprend le titre d'un livre de l'anthropologue **Pierre Clastres** publié en 1974, *La société contre l'État*. Il montrait non seulement qu'il existait des sociétés *sans* État, mais dénonçait une interprétation de ce fait en terme de manque. Désigner l'autre culture par ce qui lui « manque » n'est que l'expression bien connue de l'attitude ethnocentrique. Dire que ce sont des sociétés sans État signifie qu'elles auraient fait le choix historique de refuser la séparation du pouvoir et de la société. Positivement, il faut constater que ces sociétés sont organisées, même si ce n'est pas politiquement. L'ordre de ces sociétés est en effet pensé comme naturel et/ou divin par leurs membres et donc, nécessairement, indiscutable. Or, il n'y a à proprement parler de vie politique que là où l'organisation de la société peut devenir l'objet d'une discussion.

b) L'anarchisme

Nous avons vu plus haut qu'il n'y a pas d'État sans pouvoir de contraindre, mais cela signifie-t-il que l'essence du politique et de l'État réside dans ce pouvoir ? **Tout État n'a-t-il pour fin que la domination ?** Pour faire référence à un sujet du bac : l'État est-il nécessairement l'ennemi de la liberté ?

C'est le credo anarchiste, d'une *nature* coercitive de l'État : la violence et la domination en seraient la vérité comme on peut le lire dans ces extraits de Bakounine :

Nous pensons que la politique, nécessairement révolutionnaire, du prolétariat, doit avoir pour objet immédiat et unique la destruction des États. Nous ne comprenons pas qu'on puisse parler de la solidarité internationale lorsqu'on veut conserver les États, -à moins qu'on ne rêve l'État universel, c'est-à-dire l'esclavage universel, comme les grands empereurs et les papes, l'État par sa nature même étant une rupture de cette solidarité et par conséquent une cause permanente de guerre. Nous ne concevons pas non plus qu'on puisse parler de la liberté du prolétariat ou de la délivrance réelle des masses dans l'État et par l'État. **État veut dire domination**, et toute domination suppose l'assujettissement des masses et par conséquent leur exploitation au profit d'une minorité gouvernante quelconque. (...)

Qu'est-ce que l'État ? C'est, nous répondent les métaphysiciens et les docteurs en droit, c'est la chose publique ; les intérêts, le bien collectif et le droit de tout le monde, opposés à l'action dissolvante des intérêts et des passions égoïstes de chacun. C'est la justice et la réalisation de la morale et de la vertu sur la terre. Par conséquent, il n'est point d'acte plus sublime ni de plus grand devoir pour les individus que de se dévouer, de se sacrifier, et au besoin de mourir pour le triomphe, pour la puissance de l'État (...). Voyons maintenant si cette théologie politique, de même que la théologie religieuse, ne cache pas, sous de très belles et de très poétiques apparences, des réalités très communes et très sales.

Analysons d'abord l'idée même de l'État, telle que nous la présentent ses prôneurs. **C'est le sacrifice de la liberté naturelle et des intérêts de chacun**, individus aussi bien qu'unités collectives comparativement petites :

associations, communes et provinces -aux intérêts et à la liberté de tout le monde, à la prospérité du grand ensemble. Mais ce tout le monde, ce grand ensemble, qu'est-il en réalité ? C'est l'agglomération de tous les individus et de toutes les collectivités humaines plus restreintes qui le composent. Mais, du moment que pour le composer et pour s'y coordonner tous les intérêts individuels et locaux doivent être sacrifiés, le tout, qui est censé les représenter, qu'est-il en effet? Ce n'est pas l'ensemble vivant, laissant respirer chacun à son aise et devenant d'autant plus fécond, plus puissant et plus libre que plus largement se développent en son sein la pleine liberté et la prospérité de chacun ; ce n'est point la société humaine naturelle, qui confirme et augmente la vie de chacun par la vie de tous- ; c'est, au contraire, **l'immolation de chaque individu** comme de toutes les associations locales, l'abstraction destructive de la société vivante, la limitation ou, pour mieux dire, la complète négation de la vie et du droit de toutes les parties qui composent tout le monde, pour le soi-disant bien de tout le monde - **c'est l'État, c'est l'autel de la religion politique sur lequel la société naturelle est toujours immolée: une universalité dévorante, vivant de sacrifices humains (...)**.

2°) État despote / État de droit :

À l'opposé des idées que nous venons d'examiner, une philosophe contemporaine, **Blandine Kriegel**, dans *L'État et les esclaves*, a développé une réflexion sur l'État qui a consisté à en construire deux types idéaux. Elle dégage ainsi, en l'opposant à ce qu'elle appelle l'État despote, le concept de **l'État de droit**.

Ainsi, il n'y a pas une essence éternelle, immuable de l'État dont la vérité serait la domination, mais au contraire deux histoires de deux types d'État très différents par leur nature.

On peut définir l'**État de droit** comme celui :

- Dans lequel la puissance est assujettie à la **loi**; qui reconnaît l'importance et la fonction de celle-ci : le pouvoir n'étant pas abandonné à l'**arbitraire** du souverain.
- Dans lequel le pouvoir reconnaît ces limites que sont les **droits individuels** (ou de l'homme) et quand il les garantit.

La doctrine de l'État de droit s'est construite en particulier entre les XVIe et XVIIIe siècles dans les œuvres de ceux que l'on appelle les penseurs politiques classiques (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Montesquieu, Kant...). C'est sur eux que nous allons maintenant nous arrêter pour penser les fondements de l'État.

3°) Les fondements de l'État :

D'où un État tient-il sa légitimité ? Est-il seulement une puissance qui, *de fait*, s'impose à nous ? Autrement dit ne lui obéissons-nous que parce que nous y sommes contraints ?

Chez les philosophes auxquels nous venons de faire référence nous trouvons cette même volonté de penser les conditions de légitimité du pouvoir. En posant cette question et en forgeant « *les concepts d'état de nature et de contrat social qui servent à cerner l'origine de la société (et) ne sont pas destinés à décrire une réalité passée ou à venir, mais remplissent pour l'essentiel une fonction critique à l'égard des conceptions traditionnelles de l'autorité* » (monarchie de droit divin, paternalisme). « *En affirmant le caractère purement conventionnel du pouvoir légitime, les théoriciens du droit naturel introduisent au contraire l'idée que le fondement véritable de l'autorité ne peut être trouvé que dans la volonté du peuple.* » (L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique*)

Voyons comment cela s'exprime chez **Rousseau** dans *Du Contrat social* (1762) : Le livre I (ch. 1) s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle l'ordre social n'a pour fondement que des conventions, ce qui sera démontré par les chapitres II à V :

- Le **ch. 2** démontre que la communauté politique ne peut être comparée à la **famille** car l'autorité du père ne dure qu'autant que les enfants « *ont besoin de lui pour se conserver* ». La famille n'existe ensuite que comme par convention, c.a.d par décision de tous ses membres, et non de manière naturelle.
- Le **ch. 3** montre que la force n'engendre aucun droit, autrement dit qu'à parler justement il n'existe aucun *droit* du plus fort :

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là **le droit du plus fort**; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. **Or** qu'est-ce qu'un droit qui périclète quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit **donc** que **ce mot de droit n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout.**

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. (...) Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? car en fin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours.

Donc le fondement du pouvoir légitime se trouve dans le **contrat**. Les penseurs politiques classiques partent de la considération de **l'état de nature** (cad de l'état *hypothétique* d'avant le regroupement et l'organisation des hommes dans des sociétés). Dans cet état les hommes jouissent d'une liberté sans bornes de faire tout ce que leurs forces leur permettent. Chaque individu possède alors un **droit naturel** qui se définit comme la « *liberté qu'a chacun d'user de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera comme le moyen le mieux adapté à cette fin* » (Hobbes).

Pour tous ces philosophes, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons, cet état n'est pas tenable et les hommes sont amenés à en sortir pour constituer des sociétés ou un **état civil** (dans lequel existent des lois). Pour **Hobbes** « *aussi longtemps que les hommes vivent sans pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui s'appelle guerre* » (*Léviathan*, ch. XIII). Pour **Rousseau**, il faut imaginer « *les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation (...) l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer* ».

Il est donc nécessaire d'instituer un **corps politique**, des institutions qui règlent et pacifient les rapports des hommes entre eux. La question est alors celle de Rousseau : « *Comment trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ?* » Ceci suppose que chacun renonce ou aliène au moins une partie de ses droits naturels et les délègue à l'État (ne serait-ce que celui de se faire justice soi-même car sinon on ne sort pas de l'état de guerre...). Reste à savoir dans quelle mesure et au profit de quelle régime doit se faire cette aliénation.

– IV – Qu'est-ce qu'un État juste ?

Nous avons déjà en partie répondu à cette question en définissant l'État de droit et en s'interrogeant sur les fondements d'un pouvoir légitime : la loi contre l'arbitraire, la reconnaissance des droits individuels et de la souveraineté du peuple sont des éléments fondamentaux qui permettent de dire l'État juste est donc **l'État républicain**, entendu au sens de celui dans lequel l'État a en vue le **bien commun** ou la chose publique; c'est encore celui, dit Rousseau dans lequel, « *l'intérêt public gouverne* ». En ce sens, « *tout gouvernement légitime est républicain* ».

Entendue en ce sens classique, **la république** n'est pas une forme de régime ou de gouvernement et ne se confond pas avec la démocratie. Une monarchie (pouvoir d'un seul) ou une oligarchie (pouvoir de quelques-uns) peuvent être républicaines. C'est d'ailleurs un fait que nombreux sont les philosophes des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles à avoir été républicains, sans pour autant avoir été partisans de la démocratie.

Notre question dans cette dernière partie sera donc celle-ci : quelle forme de régime est le mieux à même de réaliser l'idéal républicain ?

La réponse semble évidente tant les sociétés dans lesquelles nous vivons, qui se qualifient volontiers de « *démocraties modernes* », nous ont habitué à penser que justement nous incarnions le modèle le meilleur, ou le moins imparfait, de société politique. La discussion de cette question pourrait être longue ici. Je me contenterais de vous proposer de réfléchir à la question suivante, qui a pu être un sujet de dissertation du bac : Peut-on critiquer la démocratie ? Cette question nous demande d'interroger nos faciles évidences. Elle peut s'entendre surtout de deux

façons : 1) la démocratie est-elle critiquable dans ses fondements même ? 2) Est-elle critiquable dans la manière dont l'idée a été et est appliquée aujourd'hui ?

Voici quelques réflexions de **Thomas Hobbes**, penseur politique anglais du XVII^{ème}, partisan de la monarchie absolue, qui s'oppose à l'idée même de démocratie :

Pourquoi il ne faut pas diviser la souveraineté. Contre l'idée donc d'une séparation des pouvoirs¹.

Il y en a qui estiment qu'il est nécessaire, à la vérité, qu'il y ait une puissance souveraine dans l'État : mais que si on la donnait tout entière à un seul homme ou à une seule cour, tous les sujets deviendraient esclaves. Pour éviter cet inconvénient, ils disent qu'on pourrait établir une forme de **gouvernement mixte** (...). Et qu'on pourrait faire, par exemple, que la nomination des magistrats, la déclaration, de la guerre ou de la paix, fussent en la puissance du roi; que les grands exerçassent la justice; que les impositions et le maniement des finances appartenissent au peuple, et que tous ensemble en corps eussent le droit de faire des lois. Cette sorte d'État ferait, au dire de ces messieurs, une monarchie mêlée. Mais quand bien cela se pourrait, ainsi qu'ils le désignent, je ne vois pas que la liberté des particuliers en fût mieux établie : car, tandis qu'ils seront tous de bonne intelligence, la sujétion de chacun d'eux sera aussi grande qu'elle le peut être; et s'ils tombent en discorde, il en naîtra une guerre civile, qui introduira derechef le droit du glaive particulier, c'est-à-dire, l'état de nature, cette malheureuse liberté pire que toutes les servitudes. Cependant, je crois que j'ai suffisamment démontré (...) que la puissance souveraine ne pouvait point être divisée. (, Ch. VII, §4)

La démocratie est le règne des ignorants.

D'ailleurs, il y a diverses raisons qui me font estimer que **les délibérations** que l'on prend en de grandes assemblées, valent moins que celles où l'on ne recueille les sentiments que d'un petit nombre de personnes choisies. L'une de mes raisons est que, pour bien délibérer de tout ce qui est de l'intérêt public, il faut connaître non seulement les affaires du dedans, mais aussi celles du dehors. Et pour ce qui regarde le dedans de l'État, il faut savoir, par exemple, d'où il tire les moyens de sa subsistance et de sa défense, quels sont les lieux propres à recevoir des garnisons; où se doivent faire les levées de soldats et où ils se peuvent entretenir (...). Pour ce qui est des affaires étrangères, il ne faut pas ignorer quelle est et en quoi consiste la force des États voisins; quels avantages, ou quels désavantages nous en retirons; de quelle affection ils sont portés pour nous et comment ils vivent entre eux, et quels desseins ils font. Or, d'autant que cela vient à la connaissance de fort peu de personnes, dans une grande foule de peuple, **à quoi peut servir tout ce nombre d'ignorants et d'incapables de bon conseil, qu'à donner par leurs sots avis des empêchements aux mûres délibérations ?** (*Le citoyen*, Ch. X, §10)

Ce à quoi nous pourrions répondre avec **Spinoza** et **Karl Popper** (auteur du XX^{ème} siècle) que certes la démocratie est loin d'être un système parfait (tel qu'en ont rêvé divers philosophes ou idéologues), mais elle est un système ouvert et réformable, qui ne vise la sécurité et la paix que pour autant que ces fins ne sont jamais poursuivies sans oublier la liberté, l'autonomie du sujet :

Mais, dira-t-on, l'expérience semble bien enseigner à remettre, dans l'intérêt de la paix et de la concorde, tout **le pouvoir à un seul homme**. En effet, aucun État ne s'est maintenu aussi longtemps sans changement notable que celui des turcs, et, en revanche, aucun n'a été moins durable et n'a connu plus de séditions que les États populaires, ou démocratiques. Mais **s'il faut appeler paix l'esclavage, la barbarie et la solitude, il n'est rien pour les hommes de plus misérable que la paix**. Assurément, il s'élève plus de dissensions, et de plus âpres, entre parents et enfants, qu'entre maîtres et esclaves; et pourtant l'intérêt du foyer familial n'exige pas la transformation du droit paternel en relation de propriété, ni l'assimilation des enfants à des esclaves. **C'est donc l'esclavage et non la paix, qui exige que tout le pouvoir soit remis à un seul homme** : car la **paix**, nous l'avons dit, ne réside pas dans le défaut de guerre : elle implique l'union des coeurs, c'est-à-dire la **concorde**. (Spinoza, *Traité Politique*, ch.VI)

Des fondements de L'État, tels que nous les avons expliqués ci-dessus, il résulte avec la dernière évidence que sa fin dernière n'est pas la domination; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État a été institué; au contraire, c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire qu'il conserve, aussi bien qu'il se pourra, sans

¹ Titres ajoutés par moi.

dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir. Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire, il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère, ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. **La fin de l'État est donc en réalité la liberté.** (Spinoza, Traité théologico-politique, ch. XX)