https://t.me/livres_2020

Étienne Balibar

Spinoza politique

Le transindividuel

puf

Étienne Balibar

Spinoza politique

Le transindividuel

puf

ISBN 978-2-13-080776-6

Dépôt légal – 1ère édition : 2018, avril

© Presses Universitaires de France / Humensis, 2018
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Avant-propos

Le présent volume rassemble – à quelques exceptions près – l'ensemble des études que j'ai consacrées à ce jour à la philosophie de Spinoza, dans son rapport intrinsèque à la politique : *sa* politique, aussi soigneusement rattachée à la conjoncture de son temps et de son lieu que possible, *la* politique comme problème du rapport conflictuel entre la construction d'un État et la démocratisation des institutions, tel qu'il s'est formulé à l'aube de la modernité et nous parvient aujourd'hui dans des formes totalement renouvelées, pour lesquelles Spinoza apparaît étonnamment comme l'inspirateur d'une refondation.

Il m'a semblé que, dans leur diversité et leur complémentarité (parfois consciemment recherchée, car plusieurs de ces études s'enchaînent comme les moments d'une même discussion, parfois inopinément surgie de la rencontre entre la conjoncture et l'écriture), ces études formaient désormais un ensemble cohérent – ce qui ne veut pas dire un tout achevé, qui serait dénué d'intérêt. C'est comme telles que je voudrais les donner à lire dans leur « ordre » argumentatif. Plusieurs ne sont connues que des spécialistes, en particulier celles qui ont été rédigées initialement en anglais. D'autres ont assez largement circulé, bénéficiant de la remarquable faveur dont les études spinozistes ont joui, en France et ailleurs, après que les travaux de Gueroult, Deleuze, Althusser, Matheron et quelques autres eurent donné le branle, à la fin des années 1960, à ce qu'on a justement appelé « le nouveau Spinoza[1] ».

En ouverture, sous le titre venu de Tacite dont Spinoza s'est réclamé par deux fois : *Terrere, nisi paveant*, je rappelle (en reproduisant sa version initiale de 1982, rédigée pour le congrès Spinoza d'Urbino, organisé par Emilia Giancotti Boscherini) ma thèse de la « crainte des masses », c'est-à-dire à la fois la *présupposition réciproque* de la politique et de la métaphysique dans l'œuvre de Spinoza, et le caractère intrinsèquement *ambivalent* du concept de la « multitude » aux

yeux de l'auteur du *Traité théologico-politique*, dont procède justement son impulsion philosophique (point central de ma divergence avec d'autres lectures contemporaines)[2]. Je reviens sur le fonctionnement du concept spinoziste de la *multitudo,* cette fois dans son rapport avec la problématique du corps politique en tant que *quasi-individualité* essentiellement instable (ce qui veut dire aussi qu'elle ne doit jamais cesser de se « constituer ») dans une étude postérieure, discutant diverses interprétations de l'énigmatique formule du *Tractatus politicus :* « *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*[3]. » Prises ensemble, ces deux analyses montrent, me semble-t-il, qu'un principe d'antinomie n'articule pas seulement l'opposition entre les deux notions (*potentia* et *potestas*) qui expriment chez Spinoza l'idée centrale de la « puissance d'agir » dans le champ des actions collectives, mais refend ou recoupe chacune d'entre elles. C'est pourquoi on ne peut se contenter de « déduire » ou de « reconstruire » l'articulation des catégories de la philosophie et de la politique en privilégiant une notion ou un ordre d'exposition. Mais, sans rien abandonner de la rigueur conceptuelle qu'il n'a cessé d'observer, il faut *analyser* les moments d'une recherche essentiellement inachevée (comme le *Tractatus politicus*, et peut-être, à sa façon, l'*Éthique*), qui fait l'épreuve de sa propre puissance explicative (*ordinare ad intellectum*) aux points mêmes où elle devient le plus incertaine. Dans cette perspective, j'ai organisé le volume en trois grandes parties.

La première partie consiste dans une réédition de l'ouvrage *Spinoza et la politique* paru en 1985 dans la collection « Philosophies » (Puf), dont je donne ici la version « étendue » (augmentée d'un chapitre sur « Politique et communication », qui avait été incorporé à la traduction anglaise de 1998). Ce livre contient l'articulation la plus systématique entre les trois ouvrages principaux de Spinoza, dont ressort la centralité de la question de l'imagination comme « matière » de la construction des individualités collectives. Je remercie très vivement les Presses universitaires de France (et particulièrement Paul Garapon) d'avoir accepté l'inclusion du volume paru dans la collection « Philosophies » (alors dirigée par Pierre Macherey, Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre et Yves Vargas), plutôt que de le rééditer à nouveau dans sa

forme originale, et d'avoir discuté avec moi patiemment l'organisation d'ensemble qui en découlait. Les dimensions rigoureusement imposées aux volumes de cette collection (avec lesquelles j'avais seulement rusé en utilisant pour certains développements un corps d'imprimerie plus petit) m'avaient considérablement aidé à resserrer l'argumentation autour d'un problème unique, qui se déploie entre deux pôles : la présentation de la « topique » des positions politiques dans la Hollande du XVIIe siècle, qui impose ses contraintes à toute sa réflexion jusqu'au point où il construit, pour y intervenir, une *place supplémentaire*, jusqu'alors inexistante, dont il va lui falloir assumer les implications, et l'articulation d'une véritable anthropologie politique (c'est-à-dire une anthropologie de *l'action commune,* plus encore que de l'être en commun, qui se fonde paradoxalement sur l'idée que l'essence humaine n'existe que dans la modalité de ses multiples singularités)[4]. Cependant je n'avais pu faire place à un développement spécifique, et récapitulatif, où l'idée de *modes de communication*, qui seraient à la fois, indissociablement, des modes (ou genres) de connaissance et des modes (ou conditions) d'existence, soit complètement explicitée, pour que sa consistance puisse être éprouvée. C'est ce que j'ai fait dans mon chapitre supplémentaire, dont procèdent ainsi les développements des deux parties suivantes. Je n'ai jamais renoncé à cette idée, qui me paraît saisir mieux que d'autres, peut-être, ce qui rend impossible de discuter *séparément* chez Spinoza la « transition » de l'imagination à la rationalité et la « composition » qui institue entre les individualités (et même en deçà de l'individualité, au niveau des circulations d'idées et d'affects) différents régimes de convenance et de disconvenance. Mais il est certain qu'en la renommant et en discutant les interprétations qu'on peut en donner, j'ai mieux compris qu'elle ne saurait *résoudre* des apories persistantes dans le commentaire qu'en dégageant la *question* pour laquelle Spinoza n'a pas de réponse définitive (ou du moins pas de réponse simple, comme en témoigne l'*écart* entre la terminologie de la *vertu* dans la IVe partie de l'*Éthique* et celle de la *sagesse* à la fin de la Ve)[5].

La deuxième partie commence par deux essais qui exposent chacun une facette de l'articulation entre « ontologie » et «

politique » chez Spinoza dans la conception que je m'en fais. Cette conception se fonde sur le concept de *transindividualité* systématiquement développé dans l'essai de 1996 (à partir d'une conférence dans la maison Spinoza de Rijnsburg), qui montre comment Spinoza a surmonté l'antithèse classique des discours « individualistes » et « organicistes », non pas en leur superposant une synthèse dialectique, mais en y lisant deux représentations imaginaires (donc « abstraites ») de la *connexion* entre les choses qui détermine leur singularité. Ce concept, dont le nom est emprunté à l'œuvre de philosophes contemporains, en particulier Simondon (aujourd'hui objet d'une très grande attention)[6] mais aussi Kojève, Lacan et Lucien Goldmann, permet également de comprendre la place singulière que Spinoza occupe dans l'histoire de la métaphysique, aux côtés d'autres philosophes de la *relation ontologique* (comme Marx ou Freud) et en face des philosophes de *l'intersubjectivité* (comme Rousseau ou Hegel)[7]. Ce thème traverse tous les essais regroupés ici, soit qu'ils examinent des questions de définition conceptuelle stratégique chez Spinoza (la conscience, le droit naturel, la vérité, l'individualité collective), soit qu'ils discutent l'articulation entre la métaphysique et l'histoire, qu'on peut caractériser chez Spinoza comme variation continue des « régimes » de gouvernement (et d'autogouvernement) de la multitude, soit enfin qu'ils esquissent certaines des grandes comparaisons doctrinales dont dépend la lecture philosophique du spinozisme. L'essai conclusif de cette partie est précisément consacré, par le biais que j'estime privilégié d'une discussion comparée des modalités de « l'effet de société » chez Spinoza, Marx et Freud, à tenter de déplacer et de relancer les discussions qui se développent aujourd'hui sur ce thème. Elle me conduit à montrer comment chacun de ces penseurs a élaboré la grande thématique du rapport social comme « double inscription » du lien des sujets individuels entre eux et à leur communauté dans le réel et dans l'imaginaire, donc dans le réel par le moyen de l'imaginaire. Mais aussi que chacun d'entre eux, bien que suivant une pente radicalement différente, a perçu la présence d'une « ligne de fuite » (comme aurait dit Deleuze) qui ouvre le rapport social donné sur la possibilité de sa transformation. Comment

instruire une question ontologique sans pour autant disqualifier la problématique anthropologique dans laquelle s'enracinent les dilemmes de l'éthique et de la politique, tel est à beaucoup d'égards le problème formel dont je veux montrer les enjeux pratiques.

Enfin, dans la troisième partie, j'esquisse une problématisation de la question des « trois genres de connaissance », traditionnellement considérée comme relevant (tautologiquement) de la « théorie de la connaissance » ou constitutive d'une épistémologie. Je veux montrer qu'elle peut apparaître autrement, en partant de ce que dans *Spinoza et la politique* j'avais appelé une philosophie des modes de communication, et en examinant ses « applications » aux questions du droit et de la religion, qui en réalité sont plutôt ses *présupposés*. En effet Spinoza ne discute pas de la question de la vérité – depuis le célèbre *verum index* [ou *norma*] *sui et falsi* jusqu'à la doctrine de l'*adaequatio* comme devenir intelligible des « causalités » singulières permettant de comprendre chaque chose « dans la perspective de [son] éternité » – de façon strictement « cognitive » (ce qui le ramènerait, ou ramène inévitablement ses commentateurs, dans l'orbite d'une conception *représentative* de l'intelligibilité). Il ne cherche pas non plus (comme le proposera Marx dans les propositions célèbres des *Thèses sur Feuerbach*) à transformer en « question pratique » la « question théorique » de la vérité « c'est-à-dire [de] la réalité, et [de] la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps[8] ». Mais il s'engage dans une *politique de la vérité*, dont il cherche à penser à la fois le contenu et les conditions de possibilité, ce qui retentit sur sa définition même, en tant que définition « opératoire[9] ». J'inclus ici d'abord trois essais relativement anciens, dont je ne maintiendrais peut-être pas chaque formulation à la lettre, mais dont la démarche me paraît toujours défendable : l'un qui porte sur *la construction de la loi comme représentation du droit dans l'imaginaire,* le second qui porte sur la *division interne du concept de la conscience* chez Spinoza (faisant de lui, en face de Locke, l'autre « inventeur de la conscience » dans la postérité de Descartes et contre sa conception de la présence à soi du sujet pensant), le troisième (à partir de la discussion d'un essai de

Gérard Lebrun) sur *l'opposition des « politiques de la vérité »* chez Spinoza et chez Hobbes. Enfin, pour conclure, je donne le plus récent (2013) de mes essais de lecture spinoziste, qui reprend plusieurs des thématiques précédentes, mais tente d'ouvrir (ou de réouvrir) une question qui était restée latente à travers la discussion des articulations précédentes : celle du signifiant religieux qui sert en permanence de référent « théologique » immanent à la communication. Nul doute qu'il comporte un élément radicalement subversif, que le simple usage du petit mot *sive* concentre et distribue à travers toute l'œuvre de Spinoza. Mais, comme à propos de la multitude ou de la puissance de l'imagination, c'est dans une logique de l'équivocité (ou de la multiplicité des interprétations) qu'il faut, selon moi, en déployer les conséquences. Après André Tosel et Wim Klever en particulier, je propose de lire chez lui, non pas tant une critique des formes de la religion que, plus profondément, une analytique de la divergence et de la circularité des trois grandes *conceptions de « Dieu »* entre lesquelles se partagent les discours (et donc les institutions) du théologique en Occident : l'énonciation de la loi, l'idéalisation de l'amour universel entre les hommes, la productivité infinie de la nature, chacune d'entre elles étant susceptible de « fluctuer » entre la superstition et la rationalité. Je montre ainsi que la question du « Dieu de Spinoza » gagnerait à être reformulée en tant que question des régimes de vérité qui correspondent à différentes idées du divin qui, pour Spinoza, ont chacune leur nécessité et leur usage.

On voit bien qu'au terme de ce parcours, rationalisé après coup plutôt que procédant d'un « programme » préétabli, la signification du titre que j'avais donné à mon premier ouvrage (ou que j'avais repris à mon compte comme énoncé d'un « cahier des charges ») s'est en quelque inversée, ou plutôt a libéré complètement l'élément antinomique qui lui était immanent. De la crainte des masses aux énonciations de la forme *Deus sive X*, où la place marquée X vient accueillir, pour en questionner les usages, toutes nos représentations du divin (*Lex, Homo, Natura*), la « politique » s'est doublée d'une « impolitique » qui ne l'abolit pas, mais qui l'oblige à se confronter à ses autres, et donc à se porter en permanence aux limites de sa « puissance[10] ».

L’ouvrage est dédié à la mémoire de deux amis très chers, avec qui j’ai beaucoup discuté de Spinoza, et dont je n’ai cessé de regretter la disparition prématurée : Emilia Giancotti, auteure du *Lexicon Spinozanum* et de la traduction italienne commentée de l’*Éthique*, cofondatrice des *Studia Spinozana* et initiatrice des débats internationaux qui structurent le spinozisme moderne (au moins dans sa variante « continentale »), et François Zourabichvili, qui était venu dans les années 1980 me proposer de diriger un mémoire de maîtrise sur Spinoza, avant de s’engager dans une brillante carrière philosophique, marquée en particulier par la publication des deux livres issus de sa thèse, tous deux publiés en 2002 aux Puf (dont l’un dans la collection que j’y dirigeais alors avec Dominique Lecourt : *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, collection « Pratiques théoriques »). L’un et l’autre ils eurent, me semble-t-il, une idée vraie, qui pour cette raison demeure.

1. Warren Montag, Ted Stolze (dir.), *The New Spinoza (Theory Out of Bounds)*, Minnesota University Press, 1997. J'ai publié en 2002, sur la proposition de mon ami Vittorio Morfino, aux Edizioni Ghibli de Milan, un recueil intitulé *Spinoza: Il transindividuale*, dans lequel figurant en traduction italienne bon nombre des études présentées ici.

2. Cette maxime vient de Tacite (*Annales*, I, 29). Au *Traité politique*, VII, 27 elle figure dans le contexte d'une réfutation par Spinoza des arguments antidémocratiques, ce qui incite généralement les commentateurs à penser que Spinoza ne la prend pas à son compte. C'est gommer toute l'ambivalence que, précisément, je cherche à expliciter. La même formule figure dans l'*Éthique* sous une forme à peine différente, assumée cette fois par l'auteur : « *Terret vulgus, nisi metuat* » (« la foule est terrible quand elle est sans crainte », *Éthique*, IV, scolie de la prop. 54). Une version développée de mon essai figure dans l'ouvrage *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

3. *Tractatus politicus*, III, 2. Voir ci-dessous deuxième partie, chap. 2.

4. L'idée de la place supplémentaire, d'abord inexistante, dans un champ discursif conflictuel (*Kampfplatz*) que son identification vient réorganiser, provient de Kant (*Conflit des facultés*) à travers le développement qu'en a proposé Althusser (« Soutenance d'Amiens », *in* L. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, présentation par Yves Sintomer, Paris, Puf, 1998).

5. J'ai dû revenir constamment sur la lecture « symptomale » que, dès le livre de 1985, j'avais proposée pour le *double registre discursif* (double démonstration, double scolie, et donc double « généalogie » dans le réseau des propositions de *l'Éthique*) qui caractérise la proposition 37 de la IVe partie : « *Bonum, quod unuscuisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem.* » Cette lecture, qui engendre l'idée suivant laquelle le « troisième genre de connaissance », dans sa réalisation « politique », est essentiellement une résolution, à chaque fois singulière, de l'antithèse entre l'imagination et la raison, constitue donc, en un sens, *l'obsession textuelle* de mon travail sur presque trente années. Ai-je eu tort ou raison de penser qu'on n'en faisait pas aisément le tour ? Ce sera, s'il le veut bien, au lecteur d'en juger.

6. Voir surtout les travaux de Muriel Combes, depuis son petit *Simondon. Individu et collectivité* (paru en 1999 dans la même collection des Puf que mon propre *Spinoza et la politique*, réédition augmentée sous le titre : *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris, Dittmar, 2013).

7. Sur toutes ces questions de généalogie et de confrontation, voir en particulier le volume collectif que j'ai codirigé en Italie avec Vittorio Morfino : *Il transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, Milan/Udine, Mimesis Edizioni, coll. « Eterotopie », 2014.

8. Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845) « La question de savoir s'il y a lieu de reconnaître à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique, est purement scolastique » (*Thèse 2*).

9. Cela veut dire que la « définition » de la vérité ne concerne pas tant (ou du moins pas seulement) ce qu'elle *est*, que ce qu'elle *fait* (qui est en réalité

sa façon d'être, comme « cause efficiente » et « immanente » à la pensée). Je suis ici de près l'inspiration qui anime des travaux comme ceux de Pierre Macherey et de François Zourabichvili.

10. Bien que j'en fasse usage à ma façon, il est certain que cette catégorie de *l'impolitique* désignant l'excès interne de la rationalité politique (*das Unpolitische, l'impolitico*)constitue de ma part un emprunt à l'œuvre de Roberto Esposito et demeure constamment en dialogue avec lui (non seulement pour les *Catégories de l'impolitique*, Paris, Seuil 2005, et pour *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, Puf, 2000, mais pour le précieux recueil non traduit : *Nove pensieri sulla politica*, Bologne, Il Mulino, 1993). Voir également mes deux recueils : *La Crainte des masses*, *op. cit*. et *Violence et Civilité. The Wellek Library Lectures 1996 et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

Origine des textes

Spinoza et la politique, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 1985.

« Spinoza : politique et communication », *Cahiers philosophiques*, 39, Paris, Centre national de documentation pédagogique, juin 1989, p. 17-42. Version réduite incorporée à l'édition anglaise de « Spinoza et la Politique » (*Spinoza and Politics*, trad. Chris Turner, Londres, Verso, 1993).

« *Terrere, nisi paveant :* la crainte des masses », communication au colloque international d'Urbino, *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, première publication *in* Emilia Giancotti Boscherini (dir.), *Atti del Congresso*, Naples, Bibliopolis, 1985 (version longue dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997).

« *Jus Pactum Lex*. Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique* », *Studia Spinozana*, I, 1985, p. 105-142.

« L'institution de la vérité : Hobbes et Spinoza », première publication *in* Daniela Bostrenghi (dir.), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, *Atti del Convegno Internazionale*, introduction par Emilia Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1992 ; rééd. *in* É. Balibar, *Lieux et Noms de la vérité*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1994.

« Note sur la "conscience" dans l'*Éthique* », *Studia Spinozana*, 8 : *Spinoza's Psychology and Social Psychology*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 1992 ; rééd. « A Note on "Consciousness"/"Conscience" in the *Ethics* », *in* E. Balibar, *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness* (éd. anglaise révisée, introduction par Stella Sandford), Londres, Verso, 2013.

Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur (sur *TP*, III-2) : 2001 : « *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur* », *in* Marcel Senn (Zurich), Manfred Walther (Hanovre) (dir.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Vorträge gehalten anlässlich des 6.

Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft (5-7 octobre 2000, université de Zurich), Zurich, Schulthess, p. 105-137.

Spinoza: from Individuality to Transindividuality, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, Eburon Delft ; trad. fr. partielle « Individualité et transindividualité chez Spinoza », *in* Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-Saint-Cloud, ENS Éditions, 1996.

« Les trois Dieux de Spinoza », *in* Quentin Landenne et Tristan Storme (dir.), *L'Actualité du* Tractatus *de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles, Éd. de l'université de Bruxelles, 2014, p. 71-89. La version anglaise initiale a paru dans le *European Journal of Philosophy*, 20/1, mars 2012.

« Philosophies du transindividuel : Spinoza, Marx, Freud », texte inédit. Une version anglaise réduite est à paraître dans *The Australian Philosophy Review* en 2018, numéro spécial sur la « transindividualité » sous la direction de Dimitris Vardoulakis.

OUVERTURE

Terrere, nisi paveant
La crainte des masses[1]

Pour Emilia Giancotti.

Spinoza est en son temps et par-delà son temps l'un des très rares théoriciens politiques pour qui le problème central n'est pas seulement celui de la constitution de l'État (ou de l'ordre, voire de l'appareil, étatique), réduisant l'existence des mouvements de masses à une nature préalable ou à un horizon menaçant pour sa sécurité et sa stabilité, mais qui recherche avant tout une *explication* de leurs causes et de leur logique propre. Ce qui va bien au-delà du fait de conférer à la *multitudo* une positivité symbolique, pour en faire l'autre nom du peuple ou de la société civile, et proclamer en elle le fondement de l'ordre politique et juridique. Chez Spinoza la masse, ou disons mieux encore, *les masses*, deviennent objet théorique explicite, parce que ce sont, en dernière analyse, leurs différentes modalités d'existence, selon les conjonctures et selon les économies ou les régimes passionnels, qui déterminent les chances d'orienter une pratique politique vers telle ou telle issue.

C'est pourquoi on doit aller jusqu'à se demander, problématiquement, si l'originalité, l'aspect irréductiblement subversif de la pensée de Spinoza, attesté par les réactions qu'elle a d'emblée provoquées, bref, pour reprendre à Negri son expression percutante, l'*anomalie sauvage* du spinozisme, ne consiste pas dans le fait d'avoir adopté dans la théorie le « point de vue des masses » – ou le « point de vue de masse » – sur la politique et sur l'État. Point de vue qui n'est ni celui de l'État lui-même, dans ses différentes variantes ; ni un point de vue populaire ou démocratique ; ni à proprement parler un point de vue de classe.

S'il faut, toutefois, adopter une formulation délibérément ambivalente, c'est aussi pour une autre raison. La crainte des

masses est à entendre au double sens du génitif : objectif et subjectif. *C'est la crainte qu'éprouvent les masses. Mais c'est aussi la crainte que les masses inspirent* à quiconque se trouve en position de gouverner ou d'agir politiquement, donc à l'État comme tel. En sorte que, surgissant dans l'élément de la puissance des masses et de leurs mouvements, le problème de la constitution ou de la réforme de l'État se pose d'emblée dans l'élément de cette crainte, qui peut aller jusqu'à la panique ou se trouver rationnellement modérée, mais sans jamais disparaître purement et simplement. Crainte réciproque, dont il s'agit de comprendre comment elle pourrait s'équilibrer, et ainsi faire place à d'autres forces plus constructives (celles de l'amour, de l'admiration, de la dévotion, et aussi celles de l'utilité commune rationnellement perceptible), ou bien à l'inverse s'auto-entretenir jusqu'à menacer de dissolution le corps social : les masses étant d'autant plus redoutables et plus incontrôlables qu'elles sont plus terrorisées par les forces naturelles ou par la violence qu'elles subissent, et celle-ci à son tour d'autant plus démesurée qu'un pouvoir tyrannique se sent, en fait, secrètement désarmé devant elles.

Deux observations peuvent alors être formulées.

Tout l'effort de Spinoza tend certes à définir une voie permettant d'orienter cette vie, individuellement et collectivement, vers l'accroissement de la puissance d'agir, vers la prépondérance des passions joyeuses, et ainsi de réduire autant que possible l'empire de la tristesse, de la crainte et de la haine. On peut cependant douter que, au niveau collectif du moins, une réduction complète du conflit psychique soit jamais possible, qui mettrait fin à la *fluctuatio animi* dans l'âme des masses. Elle reste une tendance ou un effort (selon le mot de Spinoza). C'est donc seulement dans une situation limite, tout à fait problématique et probablement utopique, que nous pourrions échapper à cette détermination, et que la pratique politique pourrait cesser d'être commandée par la crainte réciproque et la fluctuation entre l'amour et la haine.

Et pourtant – c'est la seconde observation – il n'est pas possible non plus d'ignorer tout ce qui, dans le texte

spinoziste, évoque l'idéal, ou du moins le modèle (*exemplar*) de cette neutralisation des passions et s'efforce d'en définir les conditions, à la fois par rapport à l'individu et par rapport à la collectivité. C'est le cas chaque fois que Spinoza trace le programme d'institutions conformes à la nature, où le désir de conservation de son être s'exprimerait directement pour chacun dans la reconnaissance rationnelle de l'intérêt collectif. C'est aussi le cas dans la figure du Christ.

Ce qui s'impose alors à notre attention, c'est *une autre ambivalence*, d'autant plus remarquable qu'elle est à certains égards formulable dans des catégories spinozistes, et qu'elle pourrait autoriser par là une sorte d'autocritique du système : je veux dire *l'ambivalence que trahit l'attitude, la position même de Spinoza à l'égard des masses*.

Plus nettement encore que dans l'*Éthique*, le fil conducteur de l'argumentation du *Traité théologico-politique* conduit à définir un régime de neutralisation des passions antagonistes : essentiellement les passions religieuses, issues des divergences inévitables d'opinion à propos de la divinité (c'est-à-dire du Sujet suprême dont paraissent émaner les commandements moraux d'amour et de justice), et qui renversent ainsi cet amour en haine mutuelle. Mais cette neutralisation, qui est bien, cette fois, explicitement une réduction de la masse comme forme d'existence sociale, est tout aussi problématique.

Elle conduit Spinoza à définir – non seulement à propos de la théocratie mosaïque, mais aussi à propos de la démocratie hollandaise telle qu'elle est ou telle qu'elle devrait être – une modalité de l'obéissance à la loi dans laquelle l'amour et le choix conscient du moindre mal se substitueraient entièrement pour chacun à la crainte du châtiment. Faut-il alors se représenter une telle obéissance comme la résurgence du cas limite que nous évoquions à l'instant (comme le suggère d'ailleurs l'*Éthique*, IV, prop. 73), et qu'on pourrait être tenté de définir comme une « obéissance – non-obéissance », un « État – non-État » (comme dira plus tard Lénine), ou si l'on veut un dépérissement de l'État dans l'accomplissement de sa fin ? Ou bien faut-il généraliser la surprenante formule du chapitre XVII, qui évoque la « constante pratique de

l'obéissance » des Hébreux (« en raison de l'accoutumance, elle n'était plus une servitude, mais devait se confondre à leurs yeux avec la liberté »), et déboucher ainsi sur l'idée d'une liberté politique consistant essentiellement dans l'illusion de la liberté – dénommée amour (ou obéissance par amour) ? En d'autres termes, faut-il reconnaître en Spinoza l'un des théoriciens classiques de la servitude volontaire ?

On sait que cette neutralisation de l'antagonisme se concentre dans l'énoncé même des dogmes de la foi universelle et de leur fonction pratique (puisqu'ils doivent permettre à chacun de pratiquer la justice et la charité *dans ses œuvres*, quelles que soient ses opinions, donc instituer une sorte d'équivalence des hypothèses théologiques sous le contrôle des pouvoirs publics). Mais ces dogmes eux-mêmes, comment les penser ? Comme une enveloppe commune aux différentes conceptions religieuses, immanente, par conséquent, à la pensée imaginaire ? Sont-ils en ce sens acceptés par tous en vertu d'une pratique collective des hommes qui communiquent entre eux malgré leurs divergences, et produisent ainsi eux-mêmes les conditions de leur coexistence et de leur commerce mutuel ? Ou bien, à l'opposé, s'agit-il d'une idée de l'entendement, que le philosophe produit à l'écart de la foule, en s'extrayant de ses conflits et en appliquant une méthode de critique historique fondée sur les axiomes scientifiques, et qu'il propose à l'État (c'est-à-dire à ses magistrats ou à ses régents) d'imposer à la foule et de s'imposer à lui-même, dans la perspective d'un arbitrage (*jus circa sacra*) et d'un progrès raisonné, tel que l'envisagera l'*Aufklärung ?*

Bien entendu, cette alternative est en un sens le problème même que le *Traité théologico-politique* cherche à déplacer, car elle est comme telle stérile. Mais on peut douter que son chapitre final produise à cet égard autre chose qu'une aporie, dans la mesure où il se ramène à une double interpellation, dirigée à la fois vers les citoyens et vers l'État, pour leur demander de reconnaître l'intérêt qu'ils auraient chacun à faire de ces dogmes la règle limitative de leur comportement. L'aveu de cette aporie se lit en clair dans l'envoi qui figure à la fin de la Préface : ce livre, voulu et composé comme une

intervention directe dans la conjoncture politique de crise de la République, pour défendre une certaine forme d'État donnée comme démocratique, en l'aidant à se réformer, Spinoza en réserve la lecture aux philosophes, il la déconseille aux « autres », c'est-à-dire qu'il craint de la voir faite par le *vulgus*, l'homme de la foule, dont il est « impossible d'espérer la soumission », parce que la superstition et la crainte ne peuvent être extirpées de son âme.

Sans doute ces difficultés sont-elles au fond celles mêmes de la position prise par Spinoza envers le mouvement de la masse religieuse décrite dans le *Traité théologico-politique* et dans l'*Éthique*, et à travers elle de la masse révolutionnaire qui menace de l'intérieur la République hollandaise au moment où il écrit. Car cette masse est à la fois la force qu'il faudrait dissoudre pour priver la subversion monarchiste de sa « base de masse », et la force qu'il faudrait constituer pour élargir la base démocratique de la République ; peut-être même est-elle aussi la force qu'il faudrait développer en raison de la vigueur de sa foi dans l'Évangile et de sa moralité, tout en la purgeant de ses superstitions et de son intolérance…

*
* *

Il est ici nécessaire de nous arrêter sur l'évolution très frappante de la terminologie de Spinoza, qui conduit finalement à donner son nom au concept des masses : *multitudo*.

On ne peut considérer comme un hasard le fait que le terme soit totalement absent de l'*Éthique*. Plus exactement il n'y apparaît qu'une fois, au sens de l'indéfini numérique : *in multitudine causarum* (*Éthique*, V, scolie de la proposition 20). Non moins significative est, cependant, la référence constante de l'*Éthique* au *vulgus*, qu'on traduit généralement de façon indéfinie comme *le vulgaire*, mais qui désigne inséparablement *la foule*. Le terme de *vulgus* est dépréciatif : ce qui renforcerait notre soupçon qu'échapper à l'ignorance est aussi s'extraire de la foule.

C'est seulement dans le *Traité théologico-politique* que s'établit une connexion étroite entre *plebs, vulgus* et, pour la

première fois, *multitudo*. Mais elle reste très ambivalente, on va le voir. À première vue, tous ces termes sont réservés à l'aspect négatif, antagoniste et violent, destructeur de la vie sociale, par opposition à l'aspect positif du droit naturel que désigne le *populus*, l'ensemble des *cives*. Dans le chapitre XVI en particulier, ce qui est très remarquable par comparaison avec le *Traité politique*, Spinoza ne parle jamais ni de *multitudo*, ni de *plebs*, ni de *vulgus*, notamment pas à propos de la démocratie, qu'il présente comme l'État « le plus naturel », c'est-à-dire à la fois comme une forme d'État parmi d'autres (l'*imperium populare*) et comme la vérité originaire des différentes constitutions. Mais, alors que *vulgus* (qui a essentiellement une connotation épistémologique : c'est la foule ignorante, pour ne pas dire arriérée, caractérisée par ses préjugés) et *plebs* (qui a une connotation sociopolitique : c'est la masse du peuple par opposition aux gouvernants, donc ce sont les inférieurs, en droit ou en fait) sont présents d'un bout à l'autre du *Traité théologico-politique*, *multitudo*, qui représente l'unité des deux aspects, n'intervient qu'en trois points stratégiques, qu'il vaut la peine d'examiner de plus près.

D'abord dans la *Préface*, c'est-à-dire dans l'analyse du mécanisme de la superstition populaire. Il s'agit on le sait d'un système ou, mieux, d'un appareil politique et idéologique d'asservissement de la pensée : « La cause d'où naît la superstition, qui la conserve et l'alimente, est donc la crainte […] tous les hommes y sont sujets de nature […] La foule [*vulgus*] demeurant toujours également misérable […] cette inconstance a été cause de beaucoup de troubles et de guerres atroces […] Nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition [*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*] […]. » Exploitant une crainte naturelle à chaque individu, l'appareil monarchique et ecclésiastique de la superstition la reproduit et donc l'amplifie comme phénomène de masse, et la rend ainsi incontrôlable. Le régime monarchique, pour cette raison, est une régression à la barbarie initiale de l'humanité, ou plus exactement il est une production de la seule barbarie qui paraisse vraiment sans espoir.

Les hommes, alors, « combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et croient non pas honteux mais honorable au plus haut point de répandre leur sang et leur vie pour satisfaire la vanité d'un seul homme » (*ibid*.). Thèse surprenante, de la part de Spinoza, puisque cette inversion du *conatus* naturel des individus va jusqu'à donner corps, dans l'emportement des mouvements de masse, au désir de leur propre mort, à l'autodestruction (voir aussi *TTP*, XVIII, p. 308-309). Mais thèse remarquable parce que la négativité qu'elle introduit fait ainsi de la violence « primitive » non pas l'antécédent (moins encore la condition) de l'état social, mais la conséquence de sa constitution et d'une histoire qui l'a « corrompu ».

Après cette ouverture, *multitudo* ne ressurgira qu'aux chapitres XVII et XVIII du *Traité théologico-politique :* « Aussi bien les gouvernants que ceux qui sont gouvernés sont tous des hommes en effet, c'est-à-dire des êtres enclins à abandonner le travail pour chercher le plaisir [*ex labore proclives ad libidinem*]. Qui même a éprouvé la complexion si inconstante de la masse [*varium multitudinis ingenium*] est près de désespérer d'elle. Non la raison, en effet, mais les seules affections de l'âme la gouvernent […] » (*TTP*, XVII, p. 279). Tel est le danger, et le problème, que tout État doit affronter en combinant des moyens passionnels (piété, dévotion patriotique) et rationnels (utilité, donc propriété privée). Mais au terme de la corruption politique le danger ressurgit, incoercible : « Dans un État de cette sorte, c'est la furieuse passion populaire qui commande habituellement [*plebis ira maxime regnare solet*]. Pilate, par complaisance pour la colère des Pharisiens, fit crucifier le Christ […] à l'exemple des Pharisiens, les pires hypocrites, animés de la même rage, ont partout persécuté des hommes d'une probité insigne et d'une vertu éclatante, odieux par là même à la foule [*plebi invisos*], en dénonçant leurs opinions comme abominables et en enflammant contre eux de colère la foule féroce [*saevam multitudinem*] […] » (*TTP*, XVIII, p. 307-308).

Ces formulations passionnées, sinon passionnelles elles-mêmes, sont au cœur de l'argumentation politique et

historique des chapitres XVII et XVIII du *Traité théologico-politique*, qui donne seule le sens complet de la théorie contractuelle exposée au chapitre XVI, et lui confère après coup une fonction proprement dialectique. C'est en effet, exactement le même système de causes qui, dans des conditions nouvelles, explique d'abord la stabilité remarquable de l'État hébreu (en particulier l'institutionnalisation de la haine patriotique, « l'emportant en fixité sur tout autre sentiment, une haine née de la dévotion, de la piété, crue elle-même pieuse : ce qu'il y a de plus fort, de plus irréductible ») (*TTP*, XVII, p. 293) et qui explique ensuite sa ruine progressive et totale. C'est pourquoi une telle ruine ne peut apparaître à ceux qui la provoquent et la subissent que comme une vengeance anticipée, déjà prévue, du législateur divin. C'est aussi pourquoi son explication véritable requiert une *histoire* du peuple hébreu, en particulier de l'évolution des institutions vers le conflit des pouvoirs politique et religieux. Le concept de la *multitudo* devient alors, par excellence, celui qui fait passer la pensée politique de Spinoza de l'abstraction à l'unité concrète de théorie et de pratique, comme l'indique le début du chapitre XVII.

On débouche par là sur l'aspect le plus important de sa démonstration : montrer que, en tout état de cause, *le danger principal pour l'État est toujours intérieur*, toujours constitué par le peuple lui-même : « Toutefois on n'est jamais arrivé au point que la sécurité de l'État fût moins menacée par les citoyens [*cives*] que par les ennemis du dehors [*hostes*], et que ceux qui exercent le pouvoir *[imperium tenent*] eussent moins à craindre les premiers que les seconds. Témoin la République des Romains » (*TTP*, XVII, p. 280). En d'autres termes ce sont les conditions naturelles de la *civitas*, de la constitution d'un peuple dans et par l'État (puisqu'il n'y a pas de peuple hors de l'État) qui impliquent la tendance à la guerre civile. D'où la nécessité (reprise de Machiavel) d'armer ceux-là mêmes qui représentent le danger principal, à condition de pouvoir créer une dévotion et une discipline qui soient pour eux comme une seconde nature. D'où la nécessité surtout de limiter la violence de l'État envers les individus de façon telle qu'elle n'entretienne pas la contre-violence des masses.

Le peuple (*populus*) et la *multitudo* ne sont donc pas quelque chose d'essentiellement différent : c'est un processus historique qui fait exister le peuple comme *multitudo*, c'est-à-dire comme sa négation apparente, la « foule » ; et c'est une certaine politique qui peut en contrôler l'évolution. Mais la conclusion reste totalement aporétique : de ce que les causes de ruine sont toujours internes, Spinoza conclut que toute révolution est par nature nuisible. Il faut avant tout conserver la forme de l'État existant, quel qu'il soit, avec les habitudes de pensée qu'il a implantées dans l'âme populaire (*populi animus*) et auxquelles s'est adaptée la complexion (*ingenium*) de chacun. Tout mouvement de masse est synonyme de servitude intérieure et ne peut conduire qu'à remplacer une tyrannie par une autre. Il est, en ce sens, déjà intérieurement monarchique par nature. À la tâche pratique qui s'impose au peuple des citoyens : conserver ou développer pour eux-mêmes la constitution, la forme de convenance ou de rapports mutuels qui les libère au maximum de la crainte et de la violence, ne correspond en fait aucun moyen collectif, aucune pratique politique… La démocratie est souhaitable, mais elle est désarmée.

*
* *

Après l'événement tragique de 1672 qui « vérifie » sa prévision tout en contredisant ses efforts, Spinoza ne modifiera pas cette conclusion. Mais il tentera de reprendre tout le problème des fondements de l'État d'une façon à la fois plus radicale (en faisant de la *multitudo* le concept même du peuple qu'il s'agit de gouverner, et au sein duquel sont choisis les gouvernants) et moins « sauvage » (en déplaçant l'analyse des processus imaginaires vers les institutions juridiques et la statistique administrative). L'aporie ne disparaîtra pas, mais la *multitudo* deviendra le concept fondamental de la théorie politique.

On assiste en effet, dans le *Traité politique*, à une véritable explosion du concept de la masse, qui recouvre maintenant tous les aspects du problème politique, à la fois au niveau théorique du droit naturel et au niveau pratique de la régulation de chaque régime politique. Cette innovation par

rapport à l'*Éthique* et même au *Traité théologico-politique* (auxquels Spinoza renvoie comme présupposés par le *Traité politique*) reflète le fait que le droit naturel est maintenant, pour la première fois, pensé explicitement comme *la puissance de la masse (potentia multitudinis)* donc comme le « droit du nombre » (puisque *jus = potentia*), non pas certes au sens d'une somme arithmétique, mais d'une interaction de forces. Les différentes formes d'État sont autant de modalités de cette interaction, ce qui permet à Spinoza, tout en conservant leur distinction traditionnelle, de dépasser le formalisme arithmétique (pouvoir d'un seul, de plusieurs, de tous) et de les analyser selon la progression dialectique d'une question plus fondamentale : celle du pouvoir absolu (*imperium absolutum*). Disons plus explicitement que ce qui est en jeu est la question de *l'absolu du pouvoir* : dans quelle mesure l'est-il ? et à quelles conditions ? La connexion entre *multitudo* et *imperium*, entre modalités d'existence de la masse et modalités de fonctionnement de l'État, est donc le ressort interne de toute la politique, en même temps que le fil conducteur de tout le raisonnement du *Traité politique*.

La divergence de Hobbes et de Spinoza apparaît ici en pleine lumière, ainsi que la raison pour laquelle Spinoza a finalement renoncé à utiliser le concept de *contrat* originaire, même sous la forme déjà très différente qu'il lui avait donnée dans le *Traité théologico-politique* (puisque non juridique, mais d'emblée historique, et incluant l'analyse des garanties imaginaires qui surdéterminent le pacte et le rendent effectif). Hobbes n'est pas moins que Spinoza, bien sûr, un théoricien hanté par la crainte des masses et de leur tendance naturelle à la subversion. Toute son organisation de l'État, y compris la façon dont il opère la distinction des sphères publique et privée, peut être comprise comme un système de défense préventive contre les mouvements de masses qui font les guerres civiles (de classes et de religions) et les révolutions. C'est dans ce contexte que la *multitude* devient chez lui le concept initial de la définition du contrat (voir *De Cive*, chap. VI, et *Léviathan*, chap. XVII et XVIII), afin de constituer juridiquement le système, et de le fonder idéologiquement (sur l'égalité). *Mais il ne s'agit, chez Hobbes, que d'un point de départ*, aussitôt dépassé. Les deux éléments

que Spinoza veut penser ensemble (combinant ainsi étroitement le démocratisme et le réalisme machiavélien), Hobbes les sépare soigneusement : la *multitude* qui fonde le contrat n'est pas chez lui le concept de la masse, c'est le concept d'un peuple toujours déjà décomposé, réduit par avance (préventivement) à la somme de ses atomes constituants (les hommes de l'État de Nature), et susceptibles d'entrer un par un, par le contrat, dans le nouveau rapport institutionnel de la société civile (par le contrat).

Au contraire, Spinoza combine immédiatement ces deux éléments, il traite d'emblée du rôle de la multitude dans la constitution de l'État en entendant par là, non l'abstraction du peuple, mais la réalité historique et politique de la masse et des foules en mouvement… C'est pourquoi le rôle du concept n'est pas chez lui celui d'un présupposé abstrait aussitôt nié, dépassé dans une dialectique téléologique, mais celui d'un principe d'analyse concrète qui va s'amplifiant sans cesse dans une dialectique constructive. C'est pourquoi, surtout, la question de l'*unanimité*, non moins centrale que chez Hobbes, acquiert une signification diamétralement opposée. Chez Hobbes l'unanimité est l'essence de la machine politique, impliquée logiquement dans son dispositif même. Chez Spinoza l'unanimité est un problème. L'existence de l'État est celle d'un individu d'individus qui ne peut exister sans se donner « comme une âme », c'est-à-dire *comme* une volonté : « le corps de l'État [*imperii corpus*] doit être dirigé comme par une seule âme [*una veluti mente duci*], et c'est pourquoi la volonté de la cité [*civitatis voluntas*] doit être tenue pour la volonté de tous [*pro omnium voluntate*] » (*Traité politique*, III, 5). Mais cette unanimité n'est pas acquise automatiquement (*a fortiori* n'est-elle pas garantie *a priori*, comme chez Rousseau, dans l'idée métaphysique de la Volonté générale, au risque de voir ressurgir après coup, sur le terrain de la pratique, le spectre d'abord refoulé des « fractions » et des « sociétés particulières ») : il faut la construire en fonction des contraintes que constituent les mouvements des esprits ou âmes de la masse (*Traité politique*, VIII, 41 : « *multitudinis animos movere* ») et du plus ou moins de connaissance ou d'information de la chose publique que procurent aux individus leur propre instruction et la forme des institutions.

Le problème de l'unanimité fait un avec celui des conditions matérielles de l'obéissance, donc avec celui des conditions qui rendent possible une représentation de la multitude dans l'État, et avec celui des conditions d'un pouvoir de décision effectif (voir notamment *TP*, VII, 5 ; VIII, 3-4).

Et pourtant, le rôle constitutif de la *multitudo* risque fort, malgré tout, d'apparaître comme purement théorique, au mauvais sens du terme, celui d'une théorie qui reste irréductiblement inadéquate à la pratique. On sait que c'est la préoccupation permanente du *Traité politique*. Le chapitre X constitue à mes yeux la preuve, et pratiquement l'aveu, de cette difficulté : avant même d'en venir aux apories propres à la démocratie, c'est la construction même de l'État aristocratique dont la stabilité (le caractère « absolu ») se trouve après coup remise en cause et se découvre insuffisante *en son genre*. Il faut alors invoquer un nouveau principe moral qui confère à cette construction le supplément de stabilité nécessaire : ce sera la vertu civique, l'amour des lois à la romaine, « car les lois sont l'âme de l'État ». Reste que le chapitre X s'achève sur ce qui ne peut apparaître que comme un vœu pieux : devant les situations critiques où la masse est terrorisée par les dangers qu'elle doit affronter, et tend à se jeter dans les bras d'un homme providentiel, « il faudra nécessairement revenir aux lois établies, acceptées par tous ». Mais qu'est-ce qui nous prouve, sinon la pétition de principes, qu'on ne verra pas plutôt sombrer l'État dans une guerre civile inexpiable ?

Si l'on veut bien considérer le *Traité politique*, non pas comme l'exécution d'un plan préétabli, parfaitement cohérent, et déjà sûr de ses conclusions, mais comme une expérience de pensée, ou mieux encore une expérimentation théorique aux prises avec ses propres difficultés internes, l'absence d'une théorie de la démocratie, qui a toujours suscité l'irritation des exégètes et donné lieu à des tentatives parfois ingénieuses pour suppléer la partie manquante, nous apparaîtra alors sous un jour nouveau. Nous ne pourrons nous contenter de l'imputer à l'accident que constitue la mort de l'auteur, encore moins nous proposer de nous substituer à lui pour en déduire les grandes lignes des principes initialement posés. Nous devrons bien

nous interroger sur ce qui, dans la définition même des concepts, conduit finalement au blocage théorique, et rend impossible la constitution d'une théorie cohérente de la démocratie, parce que son concept serait fondamentalement équivoque.

Disons les choses autrement. Le rapport constitutif entre les masses et l'État (*multitudo* et *imperium*) est pensé d'emblée par Spinoza comme une contradiction interne de façon rigoureuse. Aussi l'argumentation du *Traité politique* est-elle la plus explicitement « dialectique » de son œuvre : explorer les voies d'une résolution de la contradiction, c'est d'abord en développer les termes.

La thèse qui, dans le *Traité théologico-politique*, émergeait comme une constatation historique, devient cette fois le principe même de l'analyse (et Spinoza relit Machiavel pour y rechercher tout ce qui, chez lui, en réfléchit déjà les implications) : « il est certain que les périls menaçant la cité ont pour cause toujours les citoyens plus que les ennemis du dehors, car les bons citoyens sont rares » (*TP*, VI, 6). La crainte des masses, dans son ambivalence, est plus que jamais la question fondamentale : toute la recherche du *Traité politique* tend donc à *trouver le point d'équilibre* (ou les points d'équilibre) entre la puissance de la masse et la puissance des gouvernants, étant entendu qu'il s'agit précisément de *la même* puissance, prise dans un procès de division et de combinaison, donc à la fois une et multiple, concentrée ou dispersée, s'exprimant à la fois dans l'obéissance (ou la rébellion) et dans la décision (ou l'indécision). Ou encore : cette recherche tend à trouver le point d'équilibre, de *balance politique*, qui permette *à la fois* à la masse et aux gouvernants de maîtriser la terreur qu'ils s'inspirent réciproquement, au lieu de se laisser entraîner par elle dans un tourbillon de mort. Alors le concept d'une *libera multitudo* (une masse libre ou en liberté) pourrait ne plus désigner seulement une donnée politique externe (le fait qu'un État se constitue de l'intérieur, et non par la conquête), mais exprimerait la qualité intrinsèque d'une existence sociale qui a « le culte de la vie » (*TP*, V, 6).

Ne pouvant ici suivre en détail les voies de cette recherche d'un chapitre à l'autre du *Traité politique*, selon sa progression

dialectique inachevée, je veux seulement rappeler ce qui se lit en clair dans l'insistance d'un thème caractéristique, introduit à propos de la monarchie : celui du *retour à la masse* dont le risque et même l'occurrence inévitable sont impliqués par la nature d'un État qui construit son « âme » en représentant toutes les volontés par celle d'un seul individu mortel : « La forme de l'État doit demeurer la même et en conséquence le roi doit être unique, toujours du même sexe, et le pouvoir doit être indivisible. Pour ce que j'ai dit que le fils aîné du roi devait lui succéder […] cela ressort clairement […] de cette considération que l'élection du roi, voulue par la masse [*quae a multitudine fit*], devrait être éternelle si c'était possible. Autrement il arrivera nécessairement que le pouvoir souverain passe à la masse de la population, changement qui est le plus grand possible, et par là très périlleux […] chacun dans l'état civil conserve après sa mort le droit qu'il avait de son vivant de disposer de ses biens, mais cela non par sa propre puissance mais par celle de la Cité qui est éternelle. La condition [*ratio*] du roi est entièrement différente : la volonté du roi c'est la loi de la cité, et le roi c'est la Cité elle-même ; quand le roi meurt, la Cité meurt aussi en quelque manière et, en conséquence, le pouvoir souverain fait naturellement retour à la masse [*summa potestas ad multitudinem naturaliter redit*] de la population qui a le droit d'établir des lois nouvelles et d'abroger les anciennes […] » (*TP*, VII, 25). On sait que, au chapitre VIII, § 3, Spinoza résumera tout l'argument en écrivant : « les rois sont mortels, les Assemblées se perpétuent indéfiniment ; le pouvoir une fois transféré à une Assemblée ne fera donc jamais retour à la masse [*numquam ad multitudinem redit*] […] Nous concluons donc que le pouvoir conféré à une assemblée suffisamment nombreuse est absolu ou se rapproche beaucoup de cette condition […] ».

Arrêtons-nous ici un instant. Tel est bien le fil conducteur de l'argument qui recherche un équilibre stable conférant à l'État une sorte d'éternité : trouver la formation qui, en rendant la représentation du peuple juridique et collective, et non plus physique et individuelle, empêche pour toujours, autant qu'il est humainement pensable, le « retour à la masse ». Mais Spinoza continue : « S'il existe un pouvoir absolu, ce ne peut être que celui que possède le peuple entier [*quod integra*

multitudo tenet]. » Un pas de plus, donc, après la monarchie et l'aristocratie, selon la logique de ce calcul politique, et nous aurons la solution démocratique du problème ? Mais ce pas est une contradiction dans les termes : *que peut bien être le concept d'un pouvoir définitivement arraché au risque du retour à la masse, parce qu'il appartiendrait toujours déjà à cette masse entière ?* Ou si l'on veut : si la masse est par nature « redoutable aux détenteurs du pouvoir [*multitudo imperantibus formidolosa est*] » (*TP*, VIII, 4), ce qui fait « qu'en pratique le pouvoir n'est pas absolu », *en quoi le passage à la limite (démocratie) peut-il garantir si peu que ce soit que la masse au pouvoir ne sera pas redoutable à elle-même ?*

Allons plus loin. Cherchant à construire progressivement les conditions de l'unanimité (donc de l'obéissance du corps social à la loi qui est pour lui « comme une âme »), le *Traité politique* entrelace plusieurs fils : l'argumentation principale concerne la reconnaissance des « notions communes » qui expriment l'utilité publique en même temps que l'intérêt de chacun, c'est-à-dire la conservation même du corps social. Or la pensée de Spinoza, ici, se divise à nouveau, selon des postulats passionnels antithétiques. D'un côté, une série de textes (où, significativement, *plebs* et *vulgus*, voire *turba*, viennent à nouveau connoter *multitudo*) énoncent une thèse « pessimiste », qui rend la foule incapable de se gouverner, de se modérer elle-même, car les divisions en son sein, d'où procèdent les séditions, renaissent toujours (voir *TP*, VII, 5, 27-28). De l'autre, se référant explicitement ou non au postulat « optimiste » selon lequel, quand leur intérêt vital est en jeu, un *grand nombre* d'individus ne peuvent pas majoritairement errer (voir *TP*, VII, 4-7 ; *TTP*, XVI, p. 267), ou encore : *la multitude comme telle ne peut pas délirer* (voir *TP*, IV, 4 ; V, 1), Spinoza construit un modèle d'équilibre des pouvoirs, un système hiérarchique de conseils de gouvernement qui maximise les possibilités de délibération.

Nous sommes ici au cœur de la tentative du *Traité politique*. Les constructions constitutionnelles qu'il nous propose ne sont d'ailleurs pas tellement juridiques que *statistiques*, en conservant au terme son double sens initial, que Spinoza

pouvait recevoir du mercantilisme. Ces rapports fonctionnels (*rationes*) entre parties de la multitude, entre dirigeants et dirigés, entre pouvoir exécutif, pouvoir délibératif et pouvoir de contrôle, ont toujours simultanément une triple fonction : fixer la structure de l'État ou individualiser sa forme ; décomposer la multitude préexistante pour la recomposer rationnellement, en fonction des conditions (par exemple les conditions économiques : commerce, richesse et pauvreté, évoquées au passage, mais surtout culturelles : savoir et ignorance) ; enfin dégager les conditions d'une décision politique effective (par exemple contraindre les patriciens à former un corps unique dirigé par une pensée commune) et constituer les instances chargées d'un contrôle de sa rationalité.

Mais le résultat est, à nouveau, théoriquement aporétique, comme il est politiquement équivoque (en particulier dans l'usage de la notion d'*absolu*).

Organiser numériquement le rapport *imperium-multitudo* (État, ou pouvoir d'État *vs* masses), c'est bien introduire dans chaque forme d'État un principe en fait démocratique. Non pas au sens d'un fondement idéal de la souveraineté, mais au sens d'un mécanisme régulateur et d'une tendance naturelle. Même une monarchie n'est stable ou « absolue » que si, répudiant les pratiques tyranniques qui, sous l'apparente toute-puissance d'un seul, cachent en fait une aristocratie déguisée et un ferment d'anarchie (*TP*, VI, 5), elle devient non seulement une monarchie constitutionnelle, se limitant elle-même en s'imposant des contraintes, comme Ulysse devant les Sirènes, mais une monarchie faisant le maximum de place en son sein à l'élément démocratique (puisse Guillaume d'Orange entendre cet avertissement, pensait peut-être Spinoza !). De même, et *a fortiori*, en ce qui concerne l'aristocratie : d'où la démonstration qui établit la supériorité de l'aristocratie urbaine fédérative (*TP*, IX) sur l'aristocratie centralisée (domination d'une ville sur sa campagne) dans laquelle les sujets restent des étrangers (*TP*, VIII, 9-12).

Mais *qu'est-ce que la démocratie*, si ce n'est plus seulement un « élément » ou une « tendance » à l'œuvre dans d'autres régimes, s'il faut enfin la définir comme un régime de plein

exercice, un concept de plein droit, et non plus seulement comme un élément ou une tendance stabilisatrice à l'œuvre dans les institutions d'autres régimes ? Dès lors que, voulant combiner la théorie à la pratique, Spinoza s'engage dans une réflexion institutionnelle, la démocratie n'est plus que la limite du perfectionnement de l'aristocratie, selon le même principe statistique de décomposition et de recomposition de la *multitudo*. Elle ne saurait donc, paradoxalement, trouver de principe propre. Tout État stable est absolu dans la mesure où sa structure réalise la tendance démocratique. Mais la démocratie elle-même ne pourra jamais se définir que comme une *aristocratie parfaite* : concept intrinsèquement contradictoire. Ou si l'on préfère : *le concept d'un État non contradictoire* (et corrélativement, d'une masse non contradictoire) *est lui-même contradictoire*. Les commentateurs n'ont cessé de tourner dans ce cercle.

D'où l'importance extrême de la formule, à vrai dire troublante, qui précisait le sens de ces termes, à propos de la sélection du patriciat : « Je dis expressément : un certain nombre d'individus qui sont choisis ; car telle est la principale différence entre cet État et l'État démocratique […]. Ainsi, quand bien même dans quelque État la masse tout entière [*integra muttitudo*] serait admise au rang des patriciens, pourvu que cela ne constitue pas un droit héréditaire […] l'État n'en resterait pas moins une aristocratie au sens strict, puisque nul n'y serait admis au nombre des patriciens sans avoir été expressément choisi [*nisi expresse selecti*]. »

Comment ne pas confronter ces formulations à l'ébauche du chapitre XI, concernant l'État démocratique, « absolument absolu » (*omnino absolutum*) ? C'est bien le moment crucial où cette dialectique fait face à son propre défi intellectuel. *Hic Rhodus, hic salta !* Or nous voyons Spinoza renoncer à définir d'emblée la démocratie par une forme propre de la relation *imperium-multitudo*, comme il l'avait fait pour les régimes précédents. Le fait même qu'elle serait alors tautologique (ce qui, chez Rousseau par exemple, lui donnerait valeur de fondement) constitue évidemment pour lui un blocage insurmontable, le signe du retour de l'utopie longtemps différée. D'où des manœuvres dilatoires, l'invocation de

préalables : il faut d'abord distinguer « divers genres de démocratie »… Nous le voyons enfin s'enliser dans la recherche de critères « naturels » de la citoyenneté, justifiant l'exclusion *a priori* de telle ou telle classe (avant tout celle des femmes, dont la séduisante faiblesse, ultime réduit des passions de la multitude, fait toujours courir à l'État un danger mortel…).

En fait, cette aporie était déjà inévitable, dès lors que la nature même des concepts utilisés impliquait à la fois la nécessité de multiplier les institutions qui fixent l'aristocratie en incorporant à sa hiérarchie de « conseils » toute la *multitudo*, et la nécessité de transformer radicalement son principe, toujours fondé sur le contrôle externe, donc prisonnier de la règle « *terrere, nisi paveant* » (*TP*, VII, § 27) ! Le § 5 du chapitre VIII la contenait déjà entièrement : « Il apparaît ainsi que la condition de cet État sera la meilleure, s'il a des institutions telles qu'il se rapproche le plus d'un État absolu, c'est-à-dire que la masse du peuple soit aussi peu redoutable que possible et n'ait d'autre liberté que celle qui, en vertu même de la constitution de l'État, doit lui être attribuée et *qui est moins le droit de la masse que le droit de tout l'État*, droit que défendent et maintiennent *seuls* les supérieurs. » Et d'ajouter : « De cette façon pratique et théorie s'accordent le mieux, ainsi […] qu'il est clair de soi […]. » Peut-être… mais non pas sans que la définition fondamentale du droit naturel comme *potentia multitudinis* ne se trouve renversée, loin d'être « conservée dans l'État civil lui-même ».

*

* *

Il ne s'agit pas ici de prétendre réfuter Spinoza, mais de chercher à dégager ce qui fait la puissance singulière de sa pensée, en tentant de l'arracher à des confusions rétrospectives qui veulent à toute force trouver en lui le précurseur de Rousseau, de Marx ou de Nietzsche. Il s'agit d'essayer de comprendre comment, animé contradictoirement par sa propre crainte des masses et par l'espoir d'une démocratie entendue comme libération de masse, Spinoza a pu en venir à conférer à ce concept une importance et une complexité sans égales chez ses contemporains ou ses successeurs, dans des conditions

historiques qui le condamnaient de toute façon à une complète solitude théorique. C'est pourquoi, en dernier lieu, je voudrais revenir, en deçà du *Traité politique*, qui nomme explicitement ce problème, aux concepts qui expriment cette originalité et cette actualité de la façon la plus nette.

C'est bien dans l'*Éthique* et dans le *Traité théologico-politique* que nous les trouverons, à condition de renoncer à y chercher la cohérence d'une solution politique ou philosophique définitive.

Il ne suffit pas de remarquer que la théorie des passions dans l'*Éthique* repose sur le développement de leur ambivalence, depuis la division initiale du *conatus* jusqu'à l'analyse de la *fluctuatio animi*. Encore faut-il se demander quel est l'objet théorique de cette analyse. Or cet objet n'est pas l'individu, mais *l'individualité, mieux, la forme de l'individualité* : comment elle se constitue, comment elle tend à se conserver, comment elle se compose avec d'autres selon des rapports de convenance et de disconvenance, ou d'activité et de passivité. S'il est bien connu que l'individualité spinoziste n'est à aucun degré substance, il faut rappeler qu'elle n'est pas davantage conscience ni personne au sens juridique ou théologique. Les hommes, modes finis singuliers, sont conscients de leurs désirs et inconscients des causes qui les produisent, c'est-à-dire qu'ils « pensent », ce qui est tout autre chose. Toute individualité humaine est prise ainsi dans l'*entre-deux* des formes d'individualité inférieures qui se composent en elle, mais ne s'y dissolvent pas pour autant, et des formes d'individualité supérieures dans lesquelles elle peut entrer – gradation qu'on pourrait exprimer métaphoriquement, dans le langage des mathématiciens, en rappelant que la puissance d'un ensemble (infini) et celle de l'ensemble de ses parties sont toujours incommensurables. C'est pourquoi, si l'âme (l'ensemble des pensées) doit être définie comme idée du corps, l'individualité n'a rien à voir avec une union de l'âme et du corps, et même exclut totalement cette représentation mystique.

Si nous nous retournons alors vers l'analyse des passions, ou vers la vie propre de l'imagination, nous voyons que la fluctuation de l'âme s'explique à la fois par la complexité ou

multiplicité du corps et par celle des rapports extérieurs avec d'autres corps « ambiants » (Gueroult) : c'est à la rencontre de ces deux multiplicités – qu'il est tout à fait impossible à l'homme de connaître adéquatement, mais dont il perçoit toujours une partie – que surgit le conflit des affections.

Mais plus remarquable encore est l'analyse du mécanisme de cette rencontre : les hommes qui tendent à se conserver eux-mêmes, à accroître leur puissance d'agir, associent l'amour et la haine au *quod simile* (*Éthique*, III, prop. 15-17), c'est-à-dire au *trait de ressemblance* qu'ils perçoivent entre eux-mêmes et des « choses » extérieures, qui se trouvent être d'autres hommes. Autrement dit l'amour et la haine ne sont pas une relation de reconnaissance entre sujets : ce sont des *enchaînements d'affects* toujours *partiels*, qui se renforcent par la répétition des rencontres, par la collision des mots et des images, et qui séparent ou réunissent les individus dans l'imagination. Ces enchaînements par similitude entre les parties ne sont pas une modalité du rapport entre « moi » et « autrui ». Ce sont des rapports transverses (pour ne pas dire transférentiels) qui passent d'un objet à l'autre, en deçà et au-delà de l'individualité corporelle. Ils ne sont pas le produit d'une conscience, mais ils produisent l'effet de conscience, c'est-à-dire la connaissance inadéquate de notre multiplicité corporelle, indissociable du désir lui-même, donc de la joie et de la tristesse, de la crainte et de l'espoir, etc.

Dès lors il n'est pas arbitraire d'affirmer que l'*Éthique* opère un véritable renversement anticopernicien. Le processus qu'elle étudie apparaissait d'abord référé à et supporté par un individu, certes complexe, mais relativement autonome, voire isolé, considéré abstraitement comme exemplaire du genre humain, qu'affecteraient de l'extérieur, de façons diverses et contradictoires, des choses semblables et dissemblables entre elles, qu'il ne maîtrise pas, et qui en ce sens menacent son intégrité. En réalité, sans que disparaisse l'idée d'individualité (c'est-à-dire de stabilité d'un composé), sans laquelle il n'y aurait pas de désir ni de force (*conatus*), c'est le processus même, le réseau affectif traversant chaque individu, passant et repassant par ses « parties » et par leurs idées ou images, qui devient bientôt le véritable objet (ou le véritable sujet).

Chaque homme, chaque individu, comme tel singulier, est toujours à la fois semblable et dissemblable à lui-même et aux autres, et son isolement subjectif n'est qu'une fiction. Cette fiction culmine dans l'imagination de la liberté des autres, à partir de laquelle j'imagine des secours ou des obstacles à la mienne propre, et qui porte à l'extrême les passions d'amour et de haine (voir *Éthique*, III, scolie de la prop. 49).

La constitution de l'individualité et celle de la multitude dans l'imaginaire sont un seul et même problème, un seul et même processus : ce que Spinoza appelle *affectuum imitatio*. C'est pourquoi il n'est pas abusif de soutenir que l'objet de l'analyse spinoziste est, en fait, un système de rapports sociaux, ou de rapports de masse, qu'on peut appeler *imagination*, et dont l'exemple concret, mieux encore la forme historique singulière, a toujours été constituée pour Spinoza par la religion (et la morale).

C'est sur cette base que Spinoza peut démontrer que les passions mauvaises en elles-mêmes sont néanmoins nécessaires à la Cité pour discipliner la foule (*vulgus*). Car, derechef, « la foule est terrible quand elle est sans crainte » (*Éthique*, IV, scolie de la prop. 54). L'ambivalence ici joue à plein, puisque la gloire sur laquelle repose la connaissance du pouvoir, si elle peut tirer son origine de la raison, n'est le plus souvent qu'un « contentement de soi alimenté par la seule opinion de la foule », et que « par suite, comme il s'agit d'une lutte pour ce qui est estimé le bien suprême, un furieux appétit prend naissance de s'humilier les uns les autres [*opprimendi*] » (*Éthique*, IV, scolie de la prop. 58). C'est sur cette base enfin que Spinoza peut examiner en détail les conséquences contradictoires qui résultent en permanence de la façon dont, identifiant les autres à des représentants d'une Idée générale de l'Homme, chaque individu s'efforce toujours d'« amener les autres à vivre selon sa propre complexion » (*Éthique*, III, prop. 31) comme si c'était la condition de sa propre existence, d'où résultent ces Universaux pratiques, vulgaires par excellence, que sont les idées de *classe* et de *nation* (voir *Éthique*, II, scolie I de la prop. 40 ; III, prop. 46).

Pour le dire en d'autres termes, l'objet de Spinoza est le rapport de communication des affects entre eux, et donc le

rapport de communication des individus à travers leurs affects. En ce sens, la communication affective est le concept même de la masse. Or l'imagination des masses est le champ même dans lequel s'inscrit l'argumentation du *Traité théologico-politique*, essentiellement sous les espèces du prophétisme, qui est tout entier commandé par les mécanismes de transfert, d'identification, et par la réponse anticipée du prophète à la demande dans laquelle s'exprime la complexion de son peuple. Ce qui n'est qu'une façon de dire que sont reconnus comme prophètes les individus dont l'imagination reproduit la collusion de mots et d'images dans laquelle une « nation » vit son identité.

*
* *

Mais, s'il en est ainsi, l'aporie finale du *Traité théologico-politique* peut se lire d'une façon qui n'a rien de purement négatif, au moins théoriquement.

Sans doute le *Traité théologico-politique* débouche-t-il sur le vœu pieux d'une société dans laquelle gouvernants et gouvernés entendraient à la fois la voix raisonnable qui leur explique leur intérêt commun ; sans doute le pacte qui leur est ainsi proposé a-t-il pour contenu une Foi universelle qui paraît d'abord fort peu différente d'une religion naturelle. Mais ceci n'est que l'aspect secondaire. L'aspect principal, c'est au contraire le fait que Spinoza n'ait cessé d'analyser l'historicité de la religion (et de la « superstition »). C'est donc le fait que la « foi universelle », dont ici importe surtout la fonction pratique, doive être produite à partir d'une pratique et d'une tradition théologique de masse. Bref, et nous sommes ici non seulement aux antipodes de l'idéologie des Lumières, mais à l'opposé de sa postérité positiviste, laïque, matérialiste, voire matérialiste-dialectique, c'est le fait que Spinoza ait eu l'audace de penser et de justifier théoriquement le projet d'une *transformation de la religion*, de l'intérieur, comme une tâche politique fondamentale, et de se demander à quelles conditions un tel problème avait un sens rationnel.

L'un des points névralgiques du raisonnement du *Traité théologico-politique*, on s'en souvient, où se manifeste le

mieux son aporie, réside dans la difficulté de donner un sens précis à la solution finale concernant la liberté de penser, qui est pourtant l'objectif même de tout le livre.

En effet, Spinoza nous dit bien que tous doivent s'accorder pour « laisser aux hommes la liberté de juger », tout en leur interdisant le « droit d'agir par [leur] propre décret », qui doit être entièrement transféré au souverain dans l'intérêt de tous, quitte pour celui-ci à en rétrocéder telle ou telle partie s'il le juge possible. Cette solution consiste donc – ou devrait consister – dans le tracé d'une ligne de démarcation entre liberté privée et droit public, qui coïncide avec la division de la pensée et de l'action. Pourtant ce tracé n'a jamais qu'une existence théorique, et en réalité il est impensable de façon rigoureuse. Il est donc exclu que « les individus » et « l'État » arrivent jamais à se mettre d'accord sur son lieu et sur ses modalités. La distinction entre « pensée » et « actions » se trouve aussitôt remise en question, en effet, à la fois par excès et par défaut.

La liberté de raisonner, de juger, n'est rien sans la liberté de communiquer ses opinions : nul ne peut, en pratique, *penser tout seul*, sans exprimer ses opinions, sans communiquer ne serait-ce qu'avec un cercle d'amis. *Le lieu de la pensée n'est pas l'individu privé* ou le secret de la conscience qui en est l'hypostase philosophique : c'est la communication elle-même, quelles que soient ses limites, son extension (voir *Traité théologico-politique*, XX, p. 328-329). On comprend pourquoi l'*Éthique* ne postulait pas que « je pense », mais que « l'homme pense », avant de montrer qu'il pense d'autant plus que ses notions sont davantage des « notions communes ».

Inversement, la distinction postulée est tout aussi intenable par défaut car, même lorsqu'il n'est pas « corrompu », l'État ne peut pas ne pas poser (et Spinoza avec lui) *la question des opinions séditieuses* : « quelles opinions sont séditieuses dans l'État ? Ce sont celles qu'on ne peut poser sans lever le pacte… » (*TTP*, XX, p. 331). Certes Spinoza nous dit que « celui qui pense ainsi est séditieux, non à raison du jugement qu'il porte et de son opinion considérée en elle-même, mais à cause de l'action qui s'y trouve impliquée [*propter factum, quod talia judicia involvunt*] » (*ibid*.). Mais en pratique, dès

lors que le problème ne concerne pas des individus isolés mais la foule – ou la masse –, par quels moyens opérera-t-on le partage ? C'est qu'en réalité les individus – généralement non-philosophes, et même s'ils le sont – vivant dans la foule et non pas hors d'elle, *il n'est pas en leur pouvoir de ne pas agir conformément à leurs opinions*, ou de retenir les actions qu'elles impliquent. L'État ne pourra donc pas se contenter de définir logiquement les opinions subversives ; il lui faudra encore rechercher *qui* pense subversivement, pour s'en prémunir. À moins de reconnaître que le critère est inapplicable, ou insuffisant. Spinoza l'avait d'ailleurs clairement dit : « l'obéissance ne concerne pas tant l'action extérieure que l'action interne de l'âme [*animi internam actionem*] » (*TTP*, XVII, p. 278), et c'est de cette action interne que dépend la reconnaissance – ou non – de la nécessité des lois de la cité.

Il n'est pas difficile de voir que, dans tous les cas, ces difficultés ne sont pas des objections sophistiques, mais résultent de ce qu'il y a de plus fort, original et, en un sens, libérateur dans la pensée de Spinoza. Les raisons s'en trouvent dans l'*Éthique*, comme je l'ai indiqué rapidement. Si l'individu ne peut pas penser sans agir en quelque façon (en tenant compte de ce que, dans la terminologie de l'*Éthique*, certaines actions ne sont que des passions… mais aussi que toute passion, même inadéquatement, exprime une affirmation, c'est-à-dire une action), c'est que, adéquatement ou non, il est de son essence d'affirmer son être propre. Il est par nature désir et donc *conatus*. C'est d'ailleurs ce même terme qu'emploie Spinoza dans le *Traité théologico-politique* : « le crime de lèse-majesté n'est possible qu'à des sujets ou à des citoyens […] un sujet a commis ce crime quand il a tenté de ravir pour une raison quelconque, ou de transférer à un autre, le droit du souverain. Je dis *quand il a tenté* [*dico conatus est*] ; car si la condamnation devait suivre la commission du crime, la cité la plupart du temps s'efforcerait [*conaretur*] trop tard de condamner, le droit étant déjà acquis ou transféré à un autre […]. Quelle que soit la raison de sa tentative [*conatus est*], il y a eu lèse-majesté et il est condamné à bon droit […] » (*TTP*, XVI, p. 270-271). La « tentative » d'agir (bien ou mal) commence toujours déjà *dans la pensée*, elle y est «

impliquée » : c'est-à-dire qu'il n'existe en aucune façon, comme Spinoza ne cesse de le démontrer, une décision d'agir, une volonté venant s'ajouter *après coup* à l'acte propre de l'entendement, pour l'exécuter ou le suspendre. Proposition qui, encore une fois, ne prend tout son sens qu'en reconnaissant l'objet théorique propre de l'*Éthique* : non le sujet cartésien, ou empiriste, mais le procès ou le réseau de la circulation des affects et des idées.

Mais le sens de ces difficultés, alors, se renverse : elles délivrent une leçon et une connaissance positive. Si ce qui rend impossible la solution proposée par le *Traité théologico-politique*, dès lors qu'on cherche à la penser comme une limitation réciproque fixée et codifiée, c'est l'expansivité du *conatus* lui-même, n'est-ce pas en réalité parce qu'une telle solution juridique – ou compréhension juridique de la solution – est tout à fait hétérogène à la problématique où elle figure ? Spinoza, ne l'oublions pas, résume son analyse en montrant qu'il est impossible et dangereux pour l'État de vouloir abolir entièrement la liberté de penser des citoyens ou sujets, et de prétendre qu'elle s'identifie intégralement à la pensée, aux opinions du souverain – non seulement dans son expression verbale, mais dans les images qu'elle se forge – devenant ainsi indiscernable de la sienne. Comme si l'État n'était véritablement qu'un individu unique, au sens anthropomorphique (un Léviathan), et non un individu de puissance, complexité, ou multiplicité supérieures. Rejoignant le thème de la *Préface*, Spinoza pense ici avant tout, mais non uniquement à la monarchie absolue, à son rêve meurtrier d'uniformité politico-religieuse dans l'espace national : « Vouloir tout régler par des lois, c'est irriter les vices plutôt que les corriger. Ce que l'on ne peut prohiber, il faut nécessairement le permettre, en dépit du dommage qui souvent peut en résulter […]. Posons cependant que cette liberté [= de jugement] peut être comprimée [*opprimi*] et qu'il est possible de tenir les hommes dans une dépendance telle qu'ils n'osent pas proférer une parole, sinon par la prescription du souverain ; encore n'obtiendra-t-il jamais qu'ils n'aient de pensées que celles qu'il aura voulues ; et ainsi, par une conséquence nécessaire [*necessario sequeretur*], les hommes ne cesseraient d'avoir des opinions en désaccord avec leur

langage et la bonne foi, cette première nécessité de l'État, se corromprait […]. Les hommes sont ainsi faits qu'ils ne supportent rien plus malaisément que de voir les opinions qu'ils croient vraies tenues pour criminelles, et imputé à méfait ce qui émeut leurs âmes à la piété envers Dieu et les hommes [*ipsos… movet*]. Par où il arrive qu'ils en viennent à détester les lois, à tout oser contre les magistrats, à juger non pas honteux mais très beau d'émouvoir [*movere*] des séditions pour une telle cause et de tenter qnelque entreprise violente que ce soit [*quodvis facinus tentare*]. Puis donc que telle est la nature humaine, il est évident que les lois concernant les opinions menacent non les criminels, mais les hommes de caractère indépendant [*non scelestos, sed ingenuos*] […] et qu'elles ne peuvent être maintenues en conséquence sans grand danger pour l'État » (*TTP*, XX, p. 332).

Hobbes, on s'en souvient, avait soutenu le contraire : les hommes peuvent croire ce qu'ils veulent pourvu qu'ils remuent les lèvres du même mouvement que le souverain, et cette opinion avait paru scandaleusement cynique, même et surtout aux tenants de l'ordre établi. Or Spinoza ne l'attaque pas d'un point de vue moral. Il montre qu'elle est dangereuse parce que physiquement impossible : cela veut dire que toute tentative – Dieu sait qu'elles ne manquent pas – pour identifier absolument les opinions, pour comprimer l'individualité, ne peut que se retourner contre elle-même : susciter une réaction explosive. Car elle ignore pratiquement que l'individualité n'est pas une totalité *simple*, qu'on puisse circonscrire dans un discours, un genre de vie uniques ; toujours subsiste une multiplicité indéfinie de parties, de rapports et de fluctuations qui excède un tel projet imaginaire, et finit par le subvertir.

Nous voyons ici Spinoza appliquer, en pleine concordance avec sa théorie de la nature humaine, un principe du *minimum* d'individualité, ou du *maximum de compressibilité de l'individu*, qui est justement l'opposé de l'individualisme classique. Il rejoint celui qui, dans *Traité politique*, énonce les *limites d'une dissolution possible de l'État*, et que nous avions rencontré déjà comme contrepartie des thèses portant sur la guerre civile : « Tous les hommes redoutent la solitude, parce que nul d'entre eux dans la solitude n'a de force pour se

défendre et se procurer les choses nécessaires à la vie ; il en résulte que les hommes ont de l'état civil un appétit naturel et qu'il ne peut se faire que cet état soit jamais entièrement dissous. Les discordes donc et les séditions qui éclatent dans la Cité n'ont jamais pour effet la dissolution de la Cité (comme c'est le cas dans les autres sociétés) mais le passage d'une forme à une autre, si du moins les dissensions ne se peuvent apaiser sans changement de régime [*servata Civitatis facie*] […] » (*TP*, VI, 1-2). De même qu'il y a un minimum d'individualité incompressible, il y a aussi un minimum de rapport social et même politique, également incompressible, même sous l'effet des révolutions populaires les plus anarchiques. Contrairement à ce qu'implique l'individualisme abstrait des théories du contrat originaire, Spinoza, tout en recherchant la stabilité de l'État comme un « absolu », pense qu'il y a toujours encore de la politique par-delà son instabilité.

*

* *

Notre époque est elle-même hantée par une « crainte des masses » qui conjoint les images de l'absolutisme étatique, voire du contrôle électronique des opinions, et celles de la violence révolutionnaire ou du terrorisme. Dans la figure mythique du totalitarisme – étayée sur des faits bien réels, mais bien hétéroclites – elle a donné corps au fantasme d'un mouvement de masse « total », suscité du dedans ou du dehors par une menace de mort, par une négativité radicale, et capable d'imposer l'uniformité absolue des individus. Identifiant ainsi la multitude avec la solitude sans laisser subsister aucun espace à l'humain. Hannah Arendt en a proposé la métaphysique, mais George Orwell (dans *1984*) en a donné une présentation de fiction (fiction sur une fiction, donc) bien plus efficace, dont l'histoire ne cesse de suggérer l'actualité. Le génie littéraire de cette fiction tient, notamment, dans le fait d'avoir poussé l'idée de domination jusqu'à celle de conditionnement absolu *et*, simultanément, l'idée de propagande politique jusqu'à celle de la création d'une langue artificielle, dont les mots mêmes annulent la liberté de pensée.

Spinoza est l'anti-Orwell. Pas plus que ne sont pensables pour lui une réduction et un contrôle absolu du sens des mots, pas davantage ne peut-on penser une réduction absolue de l'individualité par la masse, ni de la masse par l'absorption dans l'individualité au pouvoir. Ces cas extrêmes, qui seraient des négations radicales ou des figures de la mort, présente jusque dans la vie même, sont aussi des fictions, physiquement impossibles et, par conséquent, intellectuellement inutiles, politiquement néfastes.

En montrant qu'individualité et multitude sont indissociables, Spinoza montre aussi par avance l'absurdité des théories du totalitarisme, qui ne voient dans les mouvements de masses que la figure d'un mal historique radical, et ne savent lui opposer que la foi dans l'éternel recommencement de la conscience humaine et dans sa capacité d'instituer le règne des Droits de l'Homme. Bien loin lui-même d'être un démocrate au sens que nous pourrions donner à ce terme, Spinoza se trouve peut-être fournir par là à notre actualité des indications et des moyens de pensée contre la sujétion qui sont plus durables que s'il avait réussi à décrire les institutions de la démocratie. Sa crainte des masses n'est pas de celles, totalement irrationnelles, qui paralysent l'intelligence et ne peuvent servir qu'à stupéfier les individus. L'effort de comprendre qui l'habite (*sed intelligere*) est suffisant pour qu'elle puisse servir à résister, à lutter, et à transformer la politique.

1. Ce texte est la version courte de mon essai « Spinoza, l'anti-Orwell », telle que je l'avais présentée au colloque d'Urbino, *Spinoza nel 350' Anniversario della Nascita*, octobre 1982, et qui a été publiée dans les Actes du colloque, sous la direction d'Emilia Giancotti-Boscherini, Naples, Bibliopolis, 1985. Une version développée a paru en français dans la revue *Les Temps Modernes,* septembre 1985**,** et avec quelques ajouts dans mon recueil *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997. Pour le *Traité théologico-politique*, les références de pages sont à l'édition par Charles Appuhn, réédition Garnier-Flammarion, 1965 (vol. 2 des *Œuvres* de Spinoza), bien que les traductions soient souvent refaites. Il conviendrait aujourd'hui de se reporter plutôt à l'édition critique et traduction par Fokke Akkerman, Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Puf, « Epiméthée », 1999. Pour l'*Éthique*, les références sont au numéros des parties et des propositions (ou scolies). Pour le *Traité politique*, les références sont aux numéro des chapitres et des paragraphes.

PREMIÈRE PARTIE

SPINOZA ET LA POLITIQUE[1]

Avant-propos

« Je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, mais je sais que j'ai connaissance de la vraie […] car le vrai est à lui-même sa marque, et il est aussi celle du faux. »

Spinoza, *Lettre 76* à A. Burgh.

« C'était un homme qui n'aimait pas la contrainte de la conscience, et grand ennemi de la dissimulation. »

Bayle, article « Spinoza » du *Dictionnaire*.

1. Réédition du volume paru aux Puf dans la collection « Philosophies » (1985).

2. Je conserve ici cette note technique qui figurait à la suite de l'avant-propos dans l'édition originale de mon livre *Spinoza et la politique* (1985) : elle est évidemment périmée aujourd'hui, du fait de nombreuses nouvelles éditions et traductions de Spinoza, produits de la grande activité philologique et critique des trente dernières années, mais elle est indispensable pour préciser les références utilisées dans la première partie du présent ouvrage. Dans la suite, les références d'édition, souvent différentes, seront indiquées en note.

3. Bernard Pautrat a publié en 1988 une traduction nouvelle de l'*Éthique* accompagnée de la reproduction du texte latin d'après l'édition Gebhardt (Seuil).

4. Ces indications, bien entendu, s'entendent à la date de publication originale de l'ouvrage.

Spinoza et la politique : quel paradoxe, à première vue, dans cette simple formulation ! Si la politique est de l'ordre de l'histoire, voici un philosophe dont tout le système se présente comme le développement de l'idée que connaître, c'est connaître Dieu, et que « Dieu c'est la Nature » elle-même. Si la politique est de l'ordre de la passion, voici un philosophe qui se propose de connaître (*intelligere*) les désirs et les actions des hommes « à la manière des Géomètres […] comme s'il était question de courbes, de surfaces et de volumes » (*Éthique*, préface de la IIIe partie). Si la politique est prise de parti dans l'actualité, voici un philosophe pour qui la sagesse et le souverain bien consistent à concevoir toutes les choses singulières « du point de vue de l'éternité [*sub æternitatis specie*] » (*Éthique*, V^e^ partie). Que pourrait-il nous dire de la politique, qui ne soit pure spéculation ?

Lui-même pourtant n'a vu aucune contradiction, bien au contraire, dans la combinaison de l'intelligence et de la conviction, du concept et de la pratique. Commençant son *Traité politique*, et reprenant les mêmes expressions, il se propose d'aboutir « aux conclusions qui s'accordent le mieux avec la pratique », en les « déduisant de la condition même de la nature humaine […] avec la même liberté d'esprit dont les mathématiques nous ont donné l'habitude », et pour cela de connaître (*intelligere*) les actions humaines par leurs causes nécessaires, « au lieu de les railler, de les déplorer et de les maudire » (chapitre I). Et le premier des grands ouvrages de sa maturité – le *Traité théologico-politique* – avait été un livre de combat, un manifeste philosophique et politique, dans lequel il ne serait d'ailleurs pas difficile de trouver quelques accents d'ironie ou d'inquiétude, sinon de condamnation. Il est vrai que plus d'un lecteur attentif a cru pouvoir en conclure que Spinoza avait été incapable de rester fidèle à ses intentions, ou encore que le primat avoué du concept constituait en réalité chez lui un masque pour des passions trop humaines…

Dans ce petit livre, je m'inspire de cette difficulté classique pour proposer une expérience : introduire à la philosophie de Spinoza *à partir* des problèmes de sa politique, en recherchant leur unité. Cette introduction se présentera comme un trajet de

lectures et de discussions, à travers les trois ouvrages principaux qui viennent d'être mentionnés.

Éditions, traductions, instruments de travail[2]

Deux éditions classiques donnent le texte original (latin ou hollandais) des *Œuvres* de Spinoza : celle de Van Vloten et Land, *Benedictide Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, La Haye, 1895, 4 vol. (réimprimés en 2 vol.), ne contient pas l'*Abrégé de grammaire hébraïque*, et compte quelques erreurs de texte corrigées dans l'édition critique de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, 4 vol., Heidelberg, 1924, à laquelle renvoient aujourd'hui les commentateurs. Depuis l'édition de Gebhardt, quelques pièces de correspondance ont été ajoutées au corpus classique.

Il existe deux éditions françaises modernes, aisément accessibles, des principales œuvres de Spinoza :

– celle d'Appuhn : *Œuvres* de Spinoza, 4 vol., réédition Garnier-Flammarion, 1965 (vol. 1 : *Court Traité*, *Traité de la réforme de l'entendement*, *Principes de la philosophie de Descartes*, *Pensées métaphysiques* ; vol. 2 : *Traité théologico-politique* ; vol. 3 : *Éthique* ; vol. 4 : *Traité politique et correspondance*) ;

– celle de la « Bibliothèque de la Pléiade » (Gallimard, 1954) par les soins de M. Francès, R. Caillois et R. Misrahi, qui contient une biographie de Spinoza.

Parmi les éditions séparées, signalons celle du *Traité de la réforme de l'entendement* (bilingue) par A. Koyré (Vrin, 1951), et deux éditions bilingues du *Traité politique*, l'une par Sylvain Zac (Vrin, 1968), l'autre par Pierre-François Moreau (Réplique, 1979). Le texte latin de l'*Éthique* et la traduction d'Appuhn, naguère publiés dans les « classiques Garnier », ont été reproduits par les Éditions Vrin[3].

Pour ma part, je cite le *Traité théologico-politique* (*TTP*) d'après la pagination de l'édition Garnier-Flammarion, mais en refaisant le plus souvent la traduction d'Appuhn. La numérotation des chapitres et des paragraphes du *Traité politique* (*TP*) est la même dans toutes les éditions : je cite la

traduction de P.-F. Moreau, avec quelques modifications, en m'inspirant parfois des solutions de Sylvain Zac. Pour l'*Éthique*, je refais toutes les traductions ; dans les références, les parties sont désignées en chiffres romains et les propositions en chiffres arabes (exemple : IV, 37 : proposition 37 de la IVe partie de l'*Éthique*) ; à la suite d'une proposition figure sa démonstration ainsi que, dans certains cas, un ou plusieurs « corollaires » et « scolies » (c'est-à-dire commentaires de l'auteur).

Je ne cite dans le texte aucun commentaire critique. Pour des indications bibliographiques complètes, on se reportera à : Jean Préposiet, *Bibliographie spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, et, pour les travaux récents, à Theo Van der Werf, Heine Siebrand, Cœn Westerveen, *A Spinoza Bibliography, 1971-1983*, Leyde, E. J. Brill, 1984.[4]

Enfin, un précieux instrument de travail est le *Lexicon Spinozanum* d'Emilia Giancotti Boscherini (2 vol., La Haye, Martinus Nijhoff, 1969) qui, pour chaque terme significatif de la langue théorique de Spinoza, recense et classe logiquement les passages importants des différentes œuvres (en langue originale).

CHAPITRE 1

Le parti de Spinoza

Publié en 1670, sans nom d'auteur et sous une marque d'éditeur fictive (mais aussitôt attribué au « Juif athée de Voorburg »), le *Tractatus theologico-politicus* fit scandale, et ce scandale dura[1]. « Livre pernicieux et détestable », au dire de Bayle. Pendant un siècle, nous le voyons suivi par une longue trace de dénonciations et de réfutations. Mais nous voyons aussi ses arguments hanter l'exégèse biblique et la littérature « libertine », le droit politique et la critique des autorités traditionnelles.

On ne saurait dire que Spinoza fut pris au dépourvu par ces réactions violentes. Dès sa préface, dont aujourd'hui encore l'extrême tension est perceptible, nous le voyons conscient du double risque qu'il prend, dans une conjoncture pleine de contradictions et de périls : d'être trop bien compris par des adversaires dont il ruine les instruments de domination intellectuelle, et d'être très mal compris par la masse des lecteurs, même ceux dont il se voulait le plus proche. Pourquoi prendre ce risque ? Lui-même nous l'expose en détail dans ces premières pages (*TTP*, 19-28) : « J'exposerai les causes qui m'ont poussé à écrire. » À savoir la dégénérescence de la religion en superstition, fondée sur la crainte délirante des forces naturelles et humaines, et sur le dogmatisme intéressé des Églises. D'où résultent la guerre civile, ouverte ou latente (à moins que toute dissidence ne soit écrasée par le despotisme), et la manipulation des passions de la multitude par les tenants du pouvoir. Que faut-il faire pour y remédier ? *Distinguer deux genres de connaissance* (ce qui ne veut pas dire, nous le verrons, les opposer) : la « connaissance révélée » qui peut se tirer d'une lecture rigoureuse de l'Écriture sainte et qui « n'a d'autre objet que l'obéissance », et la « connaissance naturelle » – disons provisoirement la science ou la raison – qui n'a affaire qu'à la Nature, accessible à l'entendement humain universel. « Ces deux connaissances n'ont rien de commun, mais peuvent l'une et l'autre occuper leur domaine

propre sans se combattre le moins du monde et sans qu'aucune des deux doive être la servante de l'autre. » Il en résultera d'abord une libération des opinions individuelles en matière de foi, pourvu que ces opinions tendent effectivement à l'amour du prochain ; ensuite une libération des opinions individuelles au regard de l'État, pourvu qu'elles restent compatibles avec sa sécurité. En particulier, une libération totale de la recherche philosophique sur Dieu, la nature, les voies de la sagesse et du salut de chacun. D'où la définition d'une *règle fondamentale* de la vie en société : le droit public sera « *tel que seuls les actes puissent être poursuivis, les paroles n'étant jamais punies* ». Un État où cette règle fondamentale est observée serait ce que Spinoza appellera plus loin une démocratie. La « libre République » d'Amsterdam en constitue une forme approchée (la meilleure possible dans les conditions du temps ? c'est à voir). Monarchistes « absolutistes » et théologiens la menacent, exactement de la même façon et pour les mêmes raisons qu'ils menacent la vraie Religion et la philosophie. Démocratie, religion véritable (ce que l'Écriture appelle « la charité et la justice ») et philosophie ont donc, en pratique, un seul et même intérêt. *Cet intérêt est la liberté*.

Le « parti de la liberté »

Pourquoi, dans ces conditions, le malentendu rôde-t-il cependant en permanence (en quelque sorte par avance) autour de l'argumentation du *TTP* ? Il y a plusieurs raisons à cela, qui sont constamment sous-jacentes à notre texte.

En premier lieu, aucune notion n'est plus équivoque que celle de la « liberté ». À très peu d'exceptions près, aucune philosophie, aucune politique (même quand il s'agit en pratique d'une domination) ne se présentent autrement que comme des entreprises de libération. C'est pourquoi les doctrines philosophiques et politiques se contentent rarement d'antithèses simples entre liberté et contrainte, ou liberté et nécessité. Elles se présentent plutôt comme des tentatives pour établir (ou rétablir) une définition « juste » de la liberté contre d'autres. Spinoza, nous le verrons, illustre cette situation de façon exemplaire.

Mais s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement en raison d'ambiguïtés ou d'antinomies dont la notion même de liberté serait grevée dès l'origine, et qui n'appartiendraient pas plus à un temps qu'à un autre. Les marques de la conjoncture historique sont omniprésentes dans le *TTP*, lequel de ce point de vue ne peut se lire comme un ouvrage « purement théorique », écrit sur un seul registre. Nous voyons Spinoza intervenir dans une controverse théologique d'une actualité brûlante. Nous le voyons proposer des mesures qui permettraient de briser dans l'œuf la collusion du Parti monarchiste et de la propagande « intégriste » des pasteurs calvinistes. Ces objectifs rejoignent directement ceux des groupes sociaux dont, en son temps, Spinoza s'est trouvé et voulu le plus proche : avant tout l'élite dirigeante de la République hollandaise. De fait, celle-ci en était venue à *se désigner elle-même comme un « parti de la liberté* » : héritier d'une lutte de libération nationale, champion des libertés civiques contre une conception monarchiste de l'État semblable à celle qui triomphait alors dans l'Europe « absolutiste », défenseur de la liberté de conscience individuelle, de l'autonomie des savants et, jusqu'à un certain point, de la libre circulation des idées. Étonnante proclamation

pourtant que celle-ci ! Spinoza, nous le verrons, ne l'a pas prise pour argent comptant, en dépit de son engagement pour la « libre République ». Découvrant un problème dans ce qui était présenté comme l'évidence d'une solution – à commencer par l'idée que la liberté pût s'identifier à la politique d'un certain groupe, à ses intérêts « universels » – il en est venu à définir la liberté en des termes diamétralement opposés à ceux dont se réclamaient ses propres amis. C'est-à-dire, implicitement, à critiquer l'illusion dont se nourrissait leur conviction de lutter pour une cause juste. Faut-il s'étonner dans ces conditions, que le *TTP* – bien loin, nous le verrons, de se vouloir un livre « révolutionnaire » – ait dû apparaître aussitôt comme subversif aux uns, et plus gênant qu'utile aux autres ?

Mais le malentendu a des causes plus profondes encore. Si le *TTP* vise un objectif politique, c'est *dans l'élément de la philosophie* qu'il entend construire ses thèses. Les deux grandes questions qui traversent tout le livre sont celle de la certitude (donc du rapport entre « vérité » et « autorité ») et celle du rapport entre la liberté et le droit ou « puissance » de l'individu. Philosophie et politique forment-elles *deux* domaines distincts ? La philosophie est-elle une « théorie » dont pourrait se déduire une « pratique » politique ? Et d'où Spinoza tenait-il une idée philosophique de la liberté, susceptible de dissiper les illusions de ses défenseurs mêmes ? Au terme de l'ouvrage, nous pouvons comprendre, sinon démontrer, que philosophie et politique *s'impliquent réciproquement*. En posant des problèmes spécifiquement philosophiques, Spinoza n'emprunte pas une voie détournée pour traiter la politique, il n'effectue pas une transposition dans un autre lieu, dans un élément « métapolitique », mais il entend se donner les moyens de connaître exactement, « adéquatement » dirait-il lui-même (voir *Éthique*, II, déf. 4 ; prop. 11, 34, 38 à 40 ; et *Lettre 60*), les enjeux et les rapports de forces de la politique *par leurs causes*. Mais aussi, en organisant l'investigation philosophique à partir des questions de la politique, on ne s'écarte en rien d'une interrogation sur l'essence de la philosophie. Au contraire, on emprunte une voie qui permet (seule ? nous ne pouvons répondre à cette question pour l'instant) de déterminer ce que sont l'intérêt et

les problèmes philosophiques. De ce point de vue, le dilemme d'une philosophie « spéculative » et d'une philosophie « appliquée » à la politique n'est pas seulement dénué de sens, il est *l'obstacle par excellence* à la sagesse. Mais cette unité est rien moins que simple et facile à comprendre. Pour Spinoza lui-même elle n'a pu être approchée qu'au terme d'une expérience de pensée, d'un travail intellectuel qui contraint la philosophie à rectifier ses propres certitudes initiales (ses propres « illusions » ?). *Le* TTP *est cette expérience*. Cela veut dire concrètement que, dans sa progression, la conception de la philosophie n'est pas fixe, mais en mouvement. Un tournant y est à l'œuvre dans la pensée de son auteur. Tournant nécessaire, mais en partie imprévisible. D'autant plus délicat à cerner qu'il ne met pas en cause simplement deux termes, mais trois (philosophie, politique, théologie), voire quatre (philosophie, politique, théologie, religion). Il faut, pour y voir plus clair, reconstituer la façon dont ils se présentaient à lui.

Religion ou théologie ?

Du tournant qu'a constitué l'écriture du *TTP* dans la pensée de Spinoza, nous trouvons la trace très claire dans sa correspondance, en particulier avec Oldenburg. Nous voyons que Spinoza, en raison des éléments de son « système » qu'il avait fait circuler oralement ou par écrit, était l'objet d'une *demande* pressante : « J'en viens maintenant au point qui nous concerne particulièrement et je commence par vous demander si vous avez achevé cet ouvrage d'un si haut intérêt où vous traitez de l'origine des choses, de leur dépendance de la cause première, comme aussi de la purification de notre entendement. Certes, très cher ami, je ne vois pas qu'aucune publication puisse être plus agréable que celle d'un pareil traité aux vrais savants… » (*Lettre 11*, 1663). Mais Spinoza, tout en continuant à travailler à l'*Éthique* et à correspondre sur des sujets de physique et de métaphysique avec un cercle d'amis, élude en pratique cette demande et, vers la fin de 1665, après avoir évoqué l'évolution de ses conceptions philosophiques, il écrit à Oldenburg :

> Je compose actuellement un traité sur la façon dont j'envisage l'Écriture, et mes motifs pour l'entreprendre sont les suivants : 1° Les préjugés des théologiens ; je sais en effet que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent appliquer leur esprit à la philosophie ; je juge donc utile de montrer à nu ces préjugés et d'en débarrasser les esprits ; 2° L'opinion qu'a de moi le vulgaire, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme ; je me vois obligé de la combattre autant que je pourrai ; 3° La liberté de philosopher et de dire notre sentiment ; je désire l'établir par tous les moyens : l'autorité excessive et le zèle des prédicants tendent à la supprimer… [*Lettre 30*.]

On note la référence à l'actualité politique (l'accusation d'athéisme, portée contre un ami des dirigeants de la République, fait partie de la prédication des pasteurs calvinistes qui tentent d'imposer une orthodoxie religieuse). Mais l'idée principale, correspondant à l'objectif proclamé tout au long du *TTP*, est *la séparation radicale des domaines*

de la philosophie et de la théologie. Arrêtons-nous sur ce point : que veut dire exactement « séparer » ?

La formule n'a rien d'absolument original. Descartes, par exemple, dans ses *Méditations métaphysiques* (1641, traduites en hollandais par un ami de Spinoza) avait proclamé, lui aussi, la séparation des deux « certitudes » de la Raison et de la Foi, réservant à l'une les démonstrations métaphysiques, et laissant entièrement de côté la question de la révélation, les fondements traditionnels de l'autorité des Églises[2]. Tout donne à penser que le traité de « philosophie première », susceptible de fonder la certitude de la nouvelle science mathématique et expérimentale de la nature, qu'Oldenburg et d'autres attendaient de Spinoza, pouvait s'inscrire dans une telle perspective. La confrontation avec la théologie surgirait alors d'une façon *seconde*, en quelque sorte extérieure : du fait de la censure qu'elle prétendait exercer sur la « philosophie naturelle » au nom d'un dogme périmé. La théologie, par son emprise intellectuelle et sa position officielle, ferait obstacle à la reconnaissance de la vraie métaphysique. Pour penser et étudier selon la vérité, il suffirait de s'en dégager et, plus généralement, de « purifier l'entendement », c'est-à-dire d'énoncer en toute clarté ses principes propres.

Mais cet obstacle, s'il « résiste » à l'évidence du vrai et refuse de laisser spontanément le champ libre, ne convient-il pas de l'attaquer pour lui-même ? C'est-à-dire de critiquer le discours théologique *à la fois* en tant qu'idéologie d'une caste socialement puissante et en tant que forme générale d'un rapport aux objets du savoir, d'une « certitude », articulées entre elles de l'intérieur ? À quoi vient s'ajouter une question plus inquiétante pour le philosophe : où passe exactement la ligne de démarcation entre philosophie et théologie ? Dès lors que la connaissance se développe en toute autonomie du côté de ses applications comme de ses principes théoriques, en déterminant par la raison ce qu'il en est de la « cause première » et des lois universelles de la nature – ou des « vérités éternelles » – comment éviter de reconnaître qu'elle ne dépend pas seulement d'une métaphysique, mais d'une théologie explicite ou implicite ? À se contenter d'écarter l'obstacle théologique traditionnel, le savant-philosophe

pourrait bien se retrouver prisonnier d'une *autre théologie*, plus subtile… N'est-ce pas ce qui était arrivé à Descartes, ce qui arriverait plus tard à Newton ?

Nous sommes peut-être moins étonnés, alors, du paradoxe que le *TTP* réserve à ses lecteurs : l'objet principal auquel s'applique la philosophie ainsi libérée du préalable théologique sera justement la validité de la tradition biblique et la question du contenu véritable de la Foi ! Poussée à l'extrême, la démarche du rationalisme philosophique produit un résultat qui semble contredire sa formulation initiale : son objectif devient de dissoudre la confusion que recouvre le terme « théologie », et de *libérer la foi même de la théologie*, dénoncée comme une « spéculation » philosophique étrangère à la « vraie Religion ».

> Bien que la Religion telle qu'elle était prêchée par les Apôtres, c'est-à-dire en racontant tout simplement l'histoire du Christ, ne soit pas de l'ordre de la Raison, il est au pouvoir de chacun de la comprendre toute par la Lumière naturelle, car l'essentiel en est fait d'enseignements moraux, comme toute la doctrine du Christ – à savoir celle que Jésus-Christ avait enseignée sur la montagne et dont saint Matthieu fait mention au chapitre 5 et suivants [*TTP*, 210, et note XXVII].
>
> La doctrine de l'Écriture ne comporte ni concepts philosophiques ni spéculations, mais seulement des choses très simples et qui sont aisément percevables à l'esprit le plus obtus. Je ne puis donc assez admirer la forme d'esprit [*ingenium*] de ceux […] qui voient dans l'Écriture de si profonds mystères qu'on ne peut les expliquer en aucune langue, et qui ont introduit dans la Religion tant de spéculations philosophiques que l'Église semble devenue une Académie, la Religion une science ou plutôt une scolastique […] le but de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences […] elle n'exige des hommes rien d'autre que l'obéissance et condamne seulement l'insoumission, non l'ignorance. Mais comme l'obéissance envers Dieu ne consiste que dans l'amour du prochain […] il suit que la seule science recommandée par l'Écriture est celle qui est nécessaire à tous les

> hommes pour obéir à Dieu suivant ce précepte […] Quant aux spéculations qui ne tendent point à ce but, qu'elles concernent la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elles n'ont point de rapport avec l'Écriture et doivent donc être séparées de la Religion révélée […] il y va de toute la Religion [*TTP*, 230-231].

Position plus qu'inconfortable. Ce n'est plus simplement comme antiphilosophie que Spinoza attaque la théologie, mais comme antireligion ! Partis d'une défense de la liberté de penser contre la théologie, nous débouchons sur une apologie de la *vraie Religion* (toujours liée à la révélation) qui vise aussi les philosophes ! Comme si *l'adversaire unique*, auquel ont affaire ceux qui recherchent la vérité et ceux qui pratiquent l'obéissance, était un certain discours « métaphysico-théologique » dominant. Spinoza prend ainsi le risque de s'opposer non seulement aux théologiens, mais à la plupart des philosophes : les uns pour ce qu'ils vivent de spéculer rationnellement sur les objets de la religion métamorphosés en objets théoriques ; les autres, pour ce qu'ils tendent à constituer la philosophie en un discours antireligieux.

Lui-même cependant ne peut éluder quelques questions difficiles. Où passe exactement la différence entre la foi et les spéculations qui la font dégénérer en « superstition » ? Spinoza admettra que certaines thèses ou « vérités » philosophiques sont nécessaires pour comprendre ce qui unit l'obéissance, l'amour et le salut, et qu'elles font problème. L'usage même du doublet : Religion *révélée / vraie* Religion, en est l'indice. D'autre part, comment s'explique la formation de la théologie ? Faut-il supposer dans la religion une tendance à se pervertir elle-même ? Faut-il supposer dans la masse des hommes (le « vulgaire ») un « besoin » de spéculation théorique, dont s'autorisent les théologiens ? une pure manipulation de la masse par ces hommes habiles ? ou plutôt reconnaître dans la superstition une modalité de *dépendance réciproque* entre la foi du « vulgaire » et la religion « savante », dont les uns et les autres seraient les prisonniers ?

Prédestination et libre arbitre : le conflit des idéologies religieuses

L'enquête sur la théologie, c'est-à-dire sur les formes que revêt la confusion théologique de la religion et de la spéculation, se déroule sur un double plan : doctrinal et historique. Remontant aux « origines », elle débouche sur l'actualité immédiate. Loin de se cantonner à une description extérieure, elle s'engage dans la logique même du discours et fournit ainsi sa matière à ce qui sera, dans l'*Éthique*, une théorie générale de l'*imagination* (voir en particulier l'appendice de la Ire partie.).

Il y a une théologie de Moïse : fondée sur une cosmologie de la création et du miracle, une éthique de l'obéissance et une eschatologie du « peuple élu », elle a servi à justifier les commandements de la loi hébraïque, à les faire comprendre par la masse de son temps et de sa nation (*TTP*, 58-61, 92, 124, etc.). Ce qui ne veut pas dire que Moïse a forgé une idéologie artificielle pour dominer ses concitoyens : au contraire, il a cru lui-même à la vérité révélée de sa théologie, il en a perçu les « signes » irrésistibles, ce qui lui a permis de jouer le rôle d'un fondateur d'État et de religion. De même, il y a une théologie, ou plus exactement *plusieurs théologies des Prophètes*, qui divergent sur certains points névralgiques (*TTP*, 62-63, 143) : en particulier, déjà, sur la question du salut (dépend-il de la seule élection divine, ou aussi – et en quel sens – des actions bonnes ou mauvaises, conformes ou non à la loi, de chacun ?). Ces divergences manifestent un trait essentiel de la théologie : elle *introduit le conflit* dans la religion. On les retrouve amplifiées dans le christianisme primitif (entre les doctrines des apôtres, notamment Paul, Jacques et Jean) (*TTP*, 93, 212). Enfin, elles sont institutionnalisées par la division contemporaine des Églises.

La question de la grâce, on le sait, n'a cessé de nourrir les controverses théologiques. Si l'homme est pécheur – coupable d'une faute originelle qui se perpétue dans son attirance pour le mal, dans le fait qu'il « veut l'interdit » – il ne peut être sauvé que par la miséricorde divine. C'est elle qui se manifeste

dans l'histoire, par la médiation du Christ, rédempteur de l'humanité, incarnation de la grâce. Mais qu'est-ce que « vivre dans le Christ » ? quelle est la « voie » du salut ? comment opère l'« efficace » de la grâce ? À ces très vieilles questions (qui engagent toute la représentation du lien personnel entre l'homme et le Dieu éternel), la Réforme a donné une urgence accrue dans les discussions sur la foi, l'ascèse et l'examen de conscience, les rôles de la discipline intérieure et de la direction sacerdotale dans la vie du bon chrétien. *Calvin*, refusant toute concession aux forces propres de la nature humaine corrompue, présente sa théologie du salut par la grâce seule comme un retour à l'orthodoxie de Paul et de saint Augustin. Il dénonce comme présomption humaine l'idée du salut par les « œuvres » – qu'il s'agisse de l'observation des commandements, qui garantirait en quelque sorte la miséricorde divine, ou de la « coopération » du libre arbitre de l'homme à sa libération du péché. À ses yeux, il s'agit là d'une tentative de la créature pour « se glorifier » devant son créateur, ce qui est l'essence même du péché. Radicalisant le débat, il oppose aux doctrines du libre arbitre celle de *la prédestination*, qui semble signifier que le salut a *toujours déjà* été décidé par Dieu, en sorte que les hommes sont par avance divisés en « élus » et en « réprouvés ». Bien loin que leurs actions influent sur la grâce de Dieu, c'est celle-ci qui, mystérieusement, leur donne ou leur retire la force de L'aimer exclusivement. Au XVIIe siècle cette controverse ne sépare pas tant le catholicisme romain et les Églises protestantes qu'elle ne divise, en réalité, chacun des deux camps. En France, elle dresse les jésuites contre les jansénistes, intransigeants sur l'efficace de la grâce seule, qui veulent en quelque sorte retourner ses propres armes contre le calvinisme. En Hollande, elle oppose deux tendances organisées que nous retrouverons : celle des pasteurs orthodoxes, partisans de la prédestination, et celle des « Arminiens » (du nom du théologien Harmensen ou Arminius), qui soutiennent la thèse du libre arbitre.

Dans le *TTP*, *Spinoza n'a-t-il pas, à sa façon, pris parti dans ce débat* ? Sans doute, mais les propositions qu'il énonce ne pouvaient satisfaire personne. Selon lui, la doctrine constante de l'Écriture, dégagée des variations circonstancielles, serait sans équivoque. « La foi est

productrice de salut non par elle-même, mais eu égard seulement à l'obéissance ou, comme le dit Jacques, *la foi sans les œuvres est morte* […] en conséquence, qui est vraiment obéissant possède nécessairement la vraie foi, celle dont le salut est le fruit […] de là, nous conclurons encore une fois que nul ne doit être jugé fidèle ou infidèle, sinon par ses œuvres » (*TTP*, 241-242). Le dogme fondamental de la vraie Religion est en effet que l'amour de Dieu et l'amour du prochain n'en font réellement qu'un seul. Ceci paraît aller dans le sens d'une théologie du libre arbitre, ou du moins d'une critique de la prédestination. À ceci près que la valeur salutaire des œuvres charitables envers le prochain n'y résulte pas d'un choix (« arbitre ») entre le bien et le mal, mais de l'obéissance… De plus, Spinoza n'accorde aucune place ni à l'idée de repentir, ni à celle d'un « rachat » du péché originel. En fait, celui-ci est radicalement éliminé ; c'est une représentation imaginaire qui accompagne les actions des hommes lorsqu'elles sont mauvaises pour eux-mêmes (une « conscience malheureuse » : l'*Éthique* fera la théorie de la tristesse religieuse). Tout se passe donc comme si Spinoza, répudiant un reste de fatalisme qui hante les partisans du libre arbitre, poussait leur thèse à l'extrême, au-delà de ce qu'ils peuvent admettre comme chrétiens : toute la question de la valeur religieuse des œuvres est ramenée à la qualité intrinsèque de l'action présente.

Troublé par cette distorsion, le lecteur le sera plus encore par l'autre aspect des propositions de Spinoza. Traitant de l'« élection » d'Israël (prototype, aux yeux des chrétiens, de l'élection individuelle par la grâce de Dieu), le voici qui affirme : « Nul ne faisant rien que suivant *l'ordre prédéterminé de la Nature, c'est-à-dire le gouvernement éternel de la décision de Dieu*, il suit de là que nul ne choisit sa manière de vivre et ne parvient à rien, sinon par une vocation singulière de Dieu qui a élu tel individu de préférence aux autres pour telle œuvre ou telle manière de vivre » (*TTP*, 71). N'est-ce pas cette fois la thèse de la prédestination que Spinoza semble rallier ? De fait, il cite ailleurs avec prédilection la formule de Paul (épître aux Romains 9, 21) pour qui l'homme est au pouvoir de Dieu « comme l'argile dans la main du potier, qui en fait des vases pour l'honneur ou

pour le déshonneur… » (voir *Pensées métaphysiques*, II, 8 ; *Traité politique*, II, 22). De ce point de vue, le libre arbitre est une fiction. Mais la différence saute aux yeux : Spinoza n'identifie pas la « décision éternelle de Dieu » *à la grâce*, par opposition à la nature humaine ; par un véritable coup de force, il l'identifie *à la nature* elle-même, dans sa totalité et sa nécessité. Dans le chapitre VI du *TTP* (sur les miracles), cette thèse est complètement développée : s'il est possible de dire que Dieu a tout prédéterminé, c'est que Dieu doit s'entendre comme « les lois éternelles de la Nature » (*TTP*, 122). « Si donc quelque chose arrivait dans la Nature qui ne suivit pas de ses propres lois, cela contredirait à l'ordre nécessaire que Dieu a établi pour l'éternité dans la Nature par le moyen des lois universelles de la Nature ; cela donc irait à l'encontre de la Nature et de ses lois, et conséquemment la foi au miracle nous ferait douter de tout, et *nous mènerait à l'athéisme* » (*TTP*, 123). Toute autre idée de la puissance divine serait absurde : elle reviendrait à imaginer que Dieu se contredit lui-même, enfreint ses propres « lois » au bénéfice de l'homme : par où la théologie calvinienne est, elle aussi, malgré son théocentrisme rigoureux, le fruit d'un compromis avec l'humanisme…

En fait, le théologien libéral et celui de la prédestination voient l'un et l'autre un miracle dans la rédemption : miracle de la volonté humaine à l'encontre de la nécessité naturelle (ou de la chair), miracle de la grâce divine qui doit « vaincre » une liberté humaine pervertie. La fiction commune aux théologies adverses est celle *d'un monde moral ou spirituel* opposé au monde naturel. Supprimez cette fiction, et la question des rapports entre la liberté des hommes et l'ordre du monde cessera d'apparaître comme une angoissante énigme : elle pourra devenir un problème pratique, rationnellement intelligible, sinon aisément soluble. Mais c'est en retournant les thèses théologiques contre leur intention que Spinoza entend faire cette démonstration. Dès lors, lui-même peut proposer une définition du salut qui englobe à la fois la béatitude temporelle (sécurité, prospérité), la vertu morale et la connaissance des vérités éternelles (*TTP*, 71-72, 89-90).

Pourquoi cette « dialectique » corrosive et risquée ? pourquoi n'avoir pas posé *directement* que le salut résulte de

l'obéissance à une règle de vie charitable et juste, qui s'impose aussi bien au « sage » capable de concevoir la nécessité naturelle, qu'à l'« ignorant » pour qui « il vaut mieux considérer les choses comme des possibles » (*TTP*, 86), sans que cette inégalité intellectuelle entraîne une différence pratique ? C'est que, qu'on le veuille ou non, dans l'idée d'une « règle de vie » figure toujours *la notion d'une loi*. En traduisant le « décret éternel de Dieu » par « les lois universelles de la Nature », nous n'avons fait que la déplacer. Aussi longtemps que nous n'éclaircissons pas le sens de cette métaphore (c'est l'objet du chapitre IV du *TTP*), nous ne sortons pas du cercle théologique. La question de la différence entre la vraie Religion et la superstition/spéculation rebondit sur cette difficulté.

Les lois de la Nature « ne sont pas accordées à la Religion, dont l'unique fin est l'utilité humaine, mais à l'ordre de la Nature tout entière, c'est-à-dire à un décret éternel de Dieu dont nous ne savons rien. C'est là ce que d'autres semblent avoir conçu plus obscurément, je veux dire ceux qui posent que l'homme peut bien pécher contre la volonté révélée de Dieu, mais non contre son décret éternel par lequel il a tout prédéterminé… » (*TTP*, 272-273). Ce que les théologiens calvinistes ont « conçu obscurément », c'est la disproportion entre *la puissance de l'homme* et celle *de la nature tout entière* dont il dépend. Mais tous – pour compenser l'angoisse qu'elle leur inspirait, comme à tous les hommes – ont projeté sur elle une illusion fondamentale : ils se sont « représenté Dieu comme un recteur, un législateur ou un roi, juste et miséricordieux, alors que tous ces attributs n'appartiennent qu'à la nature humaine » (*TTP*, 92). Ils ont « imaginé deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre : la puissance de Dieu et celle des choses naturelles », comme si la puissance de Dieu était « semblable au pouvoir [*imperium*][3] de quelque majesté royale, et celle de la Nature semblable à quelque force aveugle » (*TTP*, 117). Ainsi l'histoire de la Nature leur est apparue comme un drame cosmique, dont la victoire du Bien sur le Mal serait l'enjeu, et dont les actions humaines seraient les instruments. Simplement certains ont voulu voir en Dieu un juge flexible, dont les hommes peuvent obtenir le pardon par des preuves d'amour, même si, dans ces

conditions, leur « liberté » d'action dépend toujours d'un maître qui les met à l'épreuve… Tandis que d'autres, moins optimistes, l'ont imaginé comme un juge inflexible, ayant décidé une fois pour toutes, arbitrairement, quels hommes seront fidèles et quels seront rebelles, les privant ainsi de toute liberté réelle pour se la réserver tout entière.

Mais dans tous les cas, soit qu'on tende vers une représentation « contractuelle » ou vers une représentation « absolutiste » du pouvoir de Dieu et de sa loi, on ne fait rien d'autre qu'attribuer à Dieu des comportements *anthropomorphiques*, empruntés à l'expérience des relations entre les hommes eux-mêmes : mais idéalisés, arrachés à toute limitation ou « finitude » humaine. En concevant la *volonté de Dieu* comme un libre arbitre, un pouvoir de faire ou ne pas faire, donner ou refuser, créer ou détruire, bien que « surpassant infiniment » toute puissance humaine, théologiens et philosophes composent un tableau fantasmatique de la « psychologie de Dieu », dont Spinoza fera le prototype de l'imagination, connaissance inadéquate des rapports naturels nécessairement liée à l'impuissance relative des hommes. Cette fiction n'a pas d'autre base que l'expérience commune : le fait qu'il soit impossible de vivre sans désirer le salut (bonheur, sécurité, connaissance), mais tout aussi impossible de connaître immédiatement la causalité réelle, immanente au processus continu de transformation des choses, et excluant tout « hasard » comme tout « dessein ». Toutefois, en projetant ainsi l'impuissance humaine sur la nature tout entière, dans la figure inversée d'un Dieu anthropomorphe, les théologiens ont ajouté à l'obscurité initiale une obscurité supplémentaire, et ils ont créé un « asile pour l'ignorance » d'où il devient particulièrement difficile de la débusquer. Ils ont rendu l'idée de Dieu totalement incompréhensible, allant jusqu'à faire de cette obscurité un dogme qui exprimerait l'essence de Dieu.

Ce paradoxe n'est pas gratuit. En premier lieu, il comporte pour les théologiens un bénéfice nullement secondaire : celui d'apparaître comme les intermédiaires indispensables entre Dieu et les hommes, seuls capables d'interpréter la volonté divine. Inévitablement, ce bénéfice devient une fin en soi : ils recherchent le pouvoir pour eux-mêmes, ne serait-ce que celui

(en fait exorbitant) d'*enseigner* à chacun ce qu'il doit penser et faire à chaque instant pour obéir à Dieu. Qu'ils soient eux-mêmes imbus des illusions dont procède cette intention ne fait qu'ajouter à leur tyrannie une dimension de fanatisme : le maître le plus despotique n'est-il pas celui qui se croit investi d'une mission sacrée pour le salut de ceux qu'il domine, humble instrument d'un autre Maître auquel il serait inconcevable de résister ? En second lieu, l'anthropomorphisme des représentations théologiques n'est pas n'importe quelle fiction. C'est un imaginaire essentiellement *monarchique*, une monarchie idéalisée. Le christianisme lui-même (du moins lorsqu'il s'est constitué en Église), s'il a posé que, dans la personne du Christ, « Dieu s'est fait Homme », ne l'a fait que pour confirmer finalement l'image monarchique du Dieu-Juge (dans le « royaume de Dieu », le Christ siège à la droite du Père sur son trône). Et les monarques chrétiens ne se sont pas fait faute d'utiliser cette garantie idéologique pour sacraliser leur pouvoir. Toute figure sacrée du pouvoir exprime une même impuissance des hommes à penser leur salut collectif comme leur œuvre propre (*TTP*, 281).

Et si le « besoin théologique », dans ses formes historiques, plus qu'à une faiblesse générale de la nature humaine, renvoyait à un genre de vie sociale, à l'incapacité des individus humains d'organiser consciemment leurs propres rapports ? Par où, discutant des relations entre Religion, Théologie et Philosophie, nous avons pénétré sur un terrain qui est en réalité *le même* que celui de la politique.

Églises, sectes, partis : la crise de la République hollandaise

La rédaction du *TTP* s'est étendue sur plusieurs années : années de crise pour l'Europe classique (révoltes endémiques, révolutions, guerres, épidémies…) et en particulier pour les Provinces-Unies, situées au cœur du système de l'« équilibre européen » en voie de constitution, et tentant même d'y acquérir une position hégémonique (ce que les historiens appelleront rétrospectivement le « Siècle d'or » de la Hollande).

Depuis la « révolte des gueux » de 1565, la Hollande n'avait pratiquement jamais cessé d'être en guerre. La forme même de l'expansion mercantiliste, fondée sur des monopoles de marché et de colonisation, impliquait la guerre permanente. Malgré la puissance de leur marine, les Provinces étaient plusieurs fois envahies et ravagées. À chaque fois se posait le problème de la constitution d'un véritable État national, alors que chaque Province avait obtenu dans la guerre d'indépendance une large autonomie. À l'extérieur comme à l'intérieur, cependant, deux politiques s'affrontaient, portées par deux groupes dirigeants rivaux.

La famille princière d'Orange-Nassau, issue des anciens « comtes » du pays, était traditionnellement investie du commandement militaire et de la fonction exécutive de « stathouder ». Le groupe des « Régents » bourgeois détenait l'administration des villes et la gestion des finances publiques, confiées à des « pensionnaires » provinciaux et, pour « Leurs Hautes Puissances, les États généraux des Provinces-Unies », à un « Grand Pensionnaire ». Trois grandes crises avaient marqué le conflit au long du XVIIe siècle. En 1619, le Grand Pensionnaire Oldenbarnevelt, accusé de trahison et de collusion avec les pasteurs arminiens, était condamné à mort à l'instigation du stathouder Maurice de Nassau. La famille d'Orange devenait hégémonique. Mais, dans le même temps, la puissance des compagnies bourgeoises (Compagnies des Indes occidentales et orientales, Banque d'Amsterdam) progressait considérablement. En 1650-1654, au lendemain de l'indépendance définitive, nouvelle crise, et renversement du rapport des forces : pour la première fois Orange tente d'acheminer l'État vers un régime monarchique ; mais cette tentative échoue ; principal dirigeant du parti des Régents, Jan de Witt devient Grand Pensionnaire et fait décréter l'exclusion perpétuelle de la famille d'Orange des charges militaires, puis l'abolition du stathoudérat. Mais, à partir des années 1660, le parti d'Orange – conduit par le

jeune Guillaume III, futur roi d'Angleterre – mène une agitation de plus en plus forte contre le pouvoir des Régents. Elle aboutira en 1672, au moment de l'invasion française, à l'émeute populaire : Jan de Witt et son frère sont dépecés par la foule, le stathoudérat est restauré avec des pouvoirs étendus. La « République sans stathouder » n'aurait duré en fait que vingt ans.

Régents et orangistes sont les uns et les autres issus de la couche dirigeante qui avait mené la guerre d'indépendance nationale. Peut-on dire qu'ils expriment des intérêts de classe distincts ? C'est le cas surtout en raison des groupes qui se rangent derrière eux, mais ici se manifeste un formidable paradoxe. Les princes d'Orange sont d'abord les chefs d'une noblesse restreinte de propriétaires terriens des provinces « intérieures », tandis que les Régents émergent d'une large bourgeoisie urbaine, maritime, industrielle et commerçante. Entre l'aristocratie orangiste et la bourgeoisie marchande, les liens de personnes et d'intérêts resteront toujours multiples. Mais le groupe des Régents s'est fabuleusement enrichi en un demi-siècle, et se transforme à son tour en caste : ce sont quelques familles étroitement apparentées (les Witt, les Beuningen, les Burgh, les Hudde, etc.) qui pourvoient par cooptation à la fois aux postes dirigeants des compagnies financières et aux charges publiques collégiales. Du même coup ils s'isolent de plus en plus de la bourgeoisie moyenne (artisanat, commerce intérieur, pêcheurs) qui est en fait privée de pouvoir. Enfin, à côté du pauvre peuple des campagnes, l'accumulation capitaliste crée en quelques années à Amsterdam, à Leyde, un prolétariat misérable, en état de révolte latente.

Reste que la différenciation sociale n'aurait jamais pu conduire la « multitude » à se reconnaître dans le Parti orangiste, sans la convergence de la crise militaire et de la crise religieuse, qui pose *la question cruciale des rapports entre l'Église et l'État*.

Dans les Provinces-Unies, la réforme calviniste a combiné le rejet de « l'idolâtrie romaine » avec le patriotisme anti-espagnol – plus tard antifrançais. Elle est religion officielle, mais non unique. Une importante minorité catholique conserve le droit de s'organiser. Il en va de même, notons-le, pour les Juifs, surtout d'origine espagnole et portugaise, qui forment à Amsterdam une communauté prospère. Mais le calvinisme hollandais s'est scindé en deux tendances dont le conflit va surdéterminer en permanence les antagonismes sociaux et la formation des « partis » politiques.

La première est celle des *Remontrants*, dans laquelle se retrouvent les tenants de la théologie arminienne (qui avaient adressé aux États, en 1610, une « Remontrance » exposant leurs positions). Partisans du libre arbitre, ils le sont aussi, dans la tradition d'Érasme, de la tolérance religieuse, en raison de l'importance qu'ils attribuent à la liberté de conscience. Ils aspirent à une « paix religieuse » qui diminue l'emprise des corps ecclésiastiques et laisse aux fidèles la responsabilité de leur salut. À la discipline de l'obéissance, constamment entretenue par la prédication, ils opposent la distinction de *la religion extérieure* (institutionnelle), qui n'a qu'une fonction pédagogique, et de *la religion intérieure*, seule constitutive de la communauté invisible des croyants. Mais cette distinction ouvre la possibilité d'une conception « laïque » des rapports entre l'État et l'Église, dans laquelle l'État s'assurerait, aux fins d'ordre public, le contrôle des manifestations de la religion extérieure, tout en s'interdisant d'interférer avec la religion intérieure, d'ailleurs hors de sa portée.

Par tradition et par conviction, l'aristocratie des Régents penchait vers l'arminianisme. Dans cette classe se recrutaient les mathématiciens, médecins et inventeurs qui faisaient alors de la Hollande un des foyers de la science moderne (de Witt lui-même, Hudde, Huygens le plus grand de tous, etc.). Souvent gagnés au cartésianisme, ils trouvaient une harmonie entre la théologie du libre arbitre, l'exigence de libre recherche intellectuelle, la métaphysique des « idées claires et distinctes » et du Dieu rationnel. Certains toutefois allaient plus loin : on peut supposer qu'ils tendaient vers un scepticisme religieux, dans lequel convergeaient les influences du naturalisme antique et de la politique « scientifique » alors exposée par leur contemporain anglais Hobbes. Au cœur de leurs préoccupations figurait la notion d'un « droit naturel », fondement universel de la moralité et du droit, mais aussi des échanges et de la propriété. Quoi qu'il en soit, le parti des Régents s'accordait avec les Remontrants sur deux points essentiels : *la tolérance*, condition de la paix civile et religieuse, donc de l'unité nationale ; et *le primat du pouvoir civil* sur l'organisation des Églises (qui se présentait aussi comme un moyen de brider les mouvements populaires). Cette dernière thèse devait s'affirmer dans une série d'écrits théoriques, à commencer par celui du grand juriste Hugo de Groot (Grotius), publié en 1647 après sa mort, *De imperio summarum potestarum circa sacra* (« Du pouvoir du Souverain en matière religieuse ») dont l'écho est directement perceptible chez Spinoza. Notons-le, toutefois, l'attribution à l'État du « *jus circa sacra* » est parfaitement

compatible avec une intolérance interne aux communautés qu'il subsume – en quelque sorte « privée ».

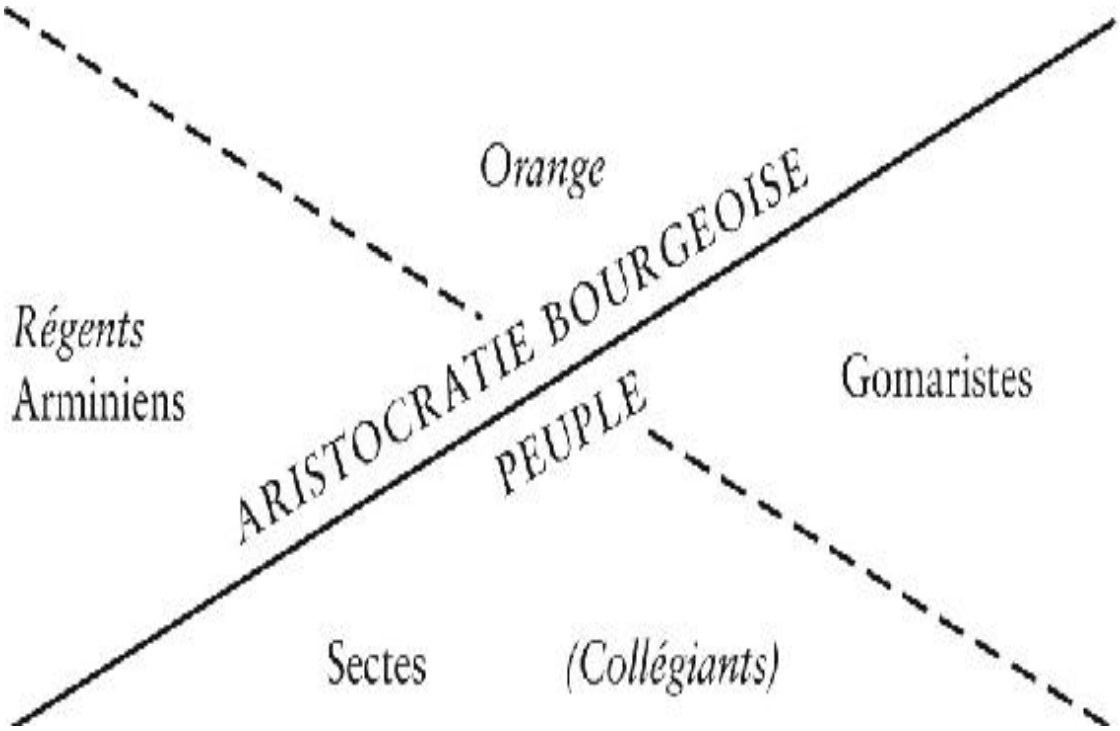
Sur tous ces points, l'antagonisme était inconciliable avec l'autre tendance – majoritaire – celle des *Contre-Remontrants* ou « gomaristes » (du nom de F. Gomar, théologien adversaire d'Arminius à Leyde). Calvinistes orthodoxes, ils défendent la thèse d'une *double obéissance* du chrétien : en matière temporelle, aux magistrats ou au prince ; en matière spirituelle à l'Église. Totalement autonome par rapport à l'État, celle-ci a donc un droit absolu de choisir ses ministres, de réunir les fidèles, de prêcher et d'enseigner. Toutefois, si l'obéissance est double, *la loi procède d'une source unique* de toute autorité : Dieu lui-même. Elle s'inscrit dans un seul plan divin du salut et ne définit qu'une seule « société chrétienne », dont l'Église et l'État ne sont jamais que les réalisations imparfaites. C'est pourquoi la relation est en fait dissymétrique : le prince temporel n'a un droit absolu d'être obéi que s'il est effectivement un « prince chrétien », veillant à ce que la vraie foi soit partout répandue dans la nation. En pratique, les pasteurs formés par les Universités réclament donc des municipalités et des États une surveillance rigoureuse des hérésies qui menacent le Peuple de Dieu, décrit dans le langage de la Bible comme un nouvel Israël. Ainsi, une confession religieuse qui, en d'autres contextes, pouvait constituer une forteresse de résistance à l'absolutisme, acquérait en Hollande une fonction répressive. Et cependant, elle n'en exprimait pas moins de fortes aspirations populaires. Le peuple des campagnes, le prolétariat étaient en majorité calvinistes, de même que la petite bourgeoisie dans laquelle se recrutaient les pasteurs « gomaristes » qui aspiraient à jouer le rôle de directeurs des masses. En même temps qu'ils dénonçaient le laxisme théologique des Régents, ces « prédicants » dénonçaient aussi leur mode de vie opulent et leur mainmise sur la chose publique, ce qu'on peut considérer comme un élément « démocratique ».

Toutefois l'arminianisme n'était pas l'unique adversaire de l'orthodoxie, qui avait encore affaire à d'autres « hérésies », celles des adeptes de la « seconde Réforme », qu'on peut rassembler sous le nom de « chrétiens sans Église », selon l'expression proposée par Kolakowski. Entendons par là une multiplicité de groupes, entre lesquels régnaient certes de grandes divergences, mais que rapprochait une même exigence d'intériorisation, et par conséquent d'individualisation de la foi. La plupart avaient en commun avec les arminiens l'affirmation du libre arbitre et le rejet de la prédestination. Certains tendaient au mysticisme, d'autres au

contraire étaient proches d'une « religion naturelle ». Les sociniens (du nom de Faust Socin, réformateur italien installé en Pologne, qui fut la hantise des théologiens de l'Europe classique) considèrent les dogmes de la Trinité et du péché originel comme des superstitions imposées par l'Église à l'encontre de l'unité de l'être divin (de là procéderont les sectes « unitariennes » ou « antitrinitaires »). Dans cette perspective le Christ n'est plus une personne divine, mais une allégorie des vertus morales et de la perfection intérieure. Sa fonction de rédempteur de l'humanité perd sa signification. La jonction se faisait facilement entre une telle théologie épurée des grands « mystères » de la foi et une philosophie rationaliste d'inspiration cartésienne (alors que Descartes lui-même avait été un catholique romain convaincu). Beaucoup de « chrétiens sans Église » n'en étaient pas moins sensibles à des thèmes messianiques, attendant et annonçant le règne de la liberté et de la justice divine, dont ils cherchaient à déchiffrer les signes de l'imminence dans les événements contemporains (par exemple : la conversion des Juifs). Dans les communautés de tradition anabaptiste (« mennonites », « collégiants ») régnait le modèle évangélique : une libre réunion de croyants sans hiérarchie ecclésiastique. *Autre forme de démocratisme*, opposée à celle des calvinistes, mais qui influençait en partie les mêmes milieux. Pour certains, notamment les collégiants, ce modèle valait aussi pour la société civile ; ils déniaient à l'État le droit d'exiger que ses sujets enfreignent le commandement « Tu ne tueras point », et appelaient de leurs vœux une société égalitaire, un communisme du travail et de l'amour du prochain.

En 1619, le synode de Dordrecht avait condamné les thèses arminiennes et interdit le ministère aux pasteurs qui les professaient. La polémique se poursuivait cependant, et les arminiens jouaient un rôle important dans la vie intellectuelle, débattant avec des érudits et des théologiens d'autres confessions (y compris des Juifs, comme Menasseh ben Israël, l'un des maîtres du jeune Spinoza). La vigilance des « prédicants » était d'autant plus alertée que l'exécution des directives du Synode dépendait des municipalités, et que dans beaucoup de villes une tolérance de fait s'était instituée. Il pouvait sembler que, depuis 1650, l'arminianisme s'était imposé au sein de l'État. Dans le même sens – celui de la « liberté de pensée » – allait la liberté de publication sans équivalent à l'époque qui régnait à Amsterdam. Les « sectes » anabaptistes, les quakers d'origine anglaise, les millénaristes déployaient une intense activité qui irritait considérablement les théologiens, mais pouvait aussi inquiéter les pouvoirs publics. Or, dès les années 1610, par calcul

plutôt que par conviction religieuse (La Haye valait bien un prêche…), les princes d'Orange s'étaient fait les protecteurs de l'Église calviniste, et n'avaient de cesse d'utiliser sa pression contre le parti des Régents. Inversement, si le gomarisme poursuivait avant tout ses propres objectifs confessionnels, le fait est qu'il avait choisi d'appuyer la tendance monarchiste contre la « république sans stathouder ». Cette alliance, correspondant de part et d'autre à une tactique plutôt qu'à une véritable unité de conceptions, s'imposait d'autant plus que la masse du peuple penchait vers le calvinisme strict et – au moins dans les périodes critiques – vers le recours aux Princes plutôt que vers la confiance aux Régents, soupçonnés de faire passer leurs intérêts avant le salut national. D'où une configuration que nous pouvons, en simplifiant, schématiser comme suit :



Peut-on, dans cette topographie complexe, mouvante, « situer » l'individu Spinoza et sa pensée ? Né dans la communauté juive « portugaise » d'Amsterdam étroitement associée aux activités commerçantes et coloniales qui faisaient la puissance de la classe dirigeante hollandaise, et dont son père était l'un des notables, il fut accueilli après son « excommunication » de 1656 dans les milieux éclairés de la petite bourgeoisie, notamment dans des groupes de collégiants et de cartésiens, parmi lesquels se recrutera, jusqu'à sa mort, le « cercle » de ses amis et disciples. Sous l'influence de sa philosophie, qu'ils interpréteront comme un rationalisme « ultra-cartésien » sinon comme un athéisme pur et simple, certains

adopteront des positions radicales (en particulier Adriaan Koerbagh, condamné pour impiété en 1668 ; sa mort en prison déterminera probablement Spinoza à publier anonymement le *TTP*). Mais simultanément, d'autres relations, d'abord nées de ses activités scientifiques, l'amènent dans le voisinage immédiat du pouvoir des Régents, sinon à proprement parler parmi les « conseillers » de Jan de Witt.

Ce qu'on comprend rétrospectivement, c'est que Spinoza a fait l'objet d'une *triple demande philosophique*, hétérogène, même si elle est parfois portée par les mêmes hommes : celle qui vient de la science, celle qui vient de la religion non confessionnelle, et celle qui vient de la politique républicaine. Ces demandes, on peut dire qu'il les *entendra* toutes. Mais on peut dire aussi qu'il les *déplacera* toutes, ne répondant à aucune conformément à son attente.

L'écriture même du *TTP* reflète le sentiment de l'urgence. Urgence de réformer la philosophie pour en éliminer, de l'intérieur, les préjugés théologiques, « vestiges d'une ancienne servitude » (*TTP*, 22). Urgence de combattre les menaces contre son expression libre, et d'analyser les causes de la collusion entre le principe d'autorité monarchique et l'intégrisme religieux, qui permet de mobiliser la « multitude » contre l'intérêt de la patrie, c'est-à-dire en définitive contre son propre intérêt. Urgence de comprendre dans quel genre de vie s'enracine le sentiment d'impuissance qui suscite les illusions théologiques et en fait comme une seconde nature. À partir de là il devrait être possible de se représenter la liberté, intérieure et extérieure, individuelle et collective, non pas comme une menace, mais comme la condition même de la sécurité.

Le « camp » de Spinoza ne fait aucun doute, si du moins on admet que, dans la conjoncture où s'élabore et paraît le *TTP*, la désignation de l'adversaire suffit à le déterminer. Son intervention « théologico-politique », s'inscrivant dans une lignée qui remonte au moins à Grotius, apparaîtra comme un manifeste du Parti républicain, mais un manifeste gênant. Le parti pris de Spinoza n'implique pas qu'il s'identifie à l'idéologie et aux intérêts des Régents tels qu'ils sont *donnés*, pas plus qu'il ne s'identifie à ceux des savants ou des « chrétiens sans Église », qui précisément ne coïncident pas. En un sens, le véritable « parti de la liberté » *est à construire*, et ses éléments gisent, divisés, de plusieurs côtés qui ne communiquent pas entre eux. Simple malentendu, que la théorie peut dissiper ? En projetant implicitement le modèle d'un genre de vie et de conscience sociale dans lequel pourraient s'articuler l'égalitarisme de la multitude *et* la construction d'un État capable d'assurer le salut

public, la religion de la certitude intérieure *et* la connaissance rationnelle de l'enchaînement des causes naturelles, Spinoza n'a-t-il construit qu'une chimère ? A-t-il formulé des principes qui permettraient de dépasser les faiblesses et les contradictions intrinsèques du républicanisme bourgeois (telles que les illustre la classe des Régents), ou seulement tenté de préserver un compromis historique pour lequel, en fait, il était déjà trop tard ? Autant de questions qui restent posées.

1. Je ne donne pas une biographie suivie de Spinoza. Mais il me paraît indispensable de situer les moments décisifs que constituent les trois grandes œuvres par rapport au contexte historique. On aura intérêt à consulter tout de suite la chronologie donnée en fin de volume.

2. « Il est à remarquer que je ne traite nullement […] du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal : mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux. Et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle » (Descartes, *Abrégé des Méditations*).

3. Signalons tout de suite le problème que pose le terme *imperium :* je serai amené à le traduire suivant les contextes par pouvoir, commandement, gouvernement, État, pouvoir d'État ; mais toutes ces notions sont à chaque fois implicitement présentes (un commandement exprime un pouvoir, qui émane de l'État, ou se modèle sur lui). Inversement, au terme « État » dont nous sommes habitués à faire le concept central de la pensée politique, et qui nous parait univoque, correspondent chez Spinoza plusieurs termes latins, dont chacun résume une tradition : *imperium, civitas, respublica* (sans compter *summa potestas* : le « souverain »). Leur usage évolue d'une œuvre à l'autre, sans que l'équivalence partielle supprime jamais toute différence : cette complexité s'éclairera au chapitre IV. Aussi souvent que nécessaire, j'indiquerai entre parenthèses le terme dont se sert Spinoza.

CHAPITRE 2

Le *Traité théologico-politique* : un manifeste démocratique

Ce qui fait la difficulté – et l'intérêt – de la théorie politique exposée dans le *TTP*, c'est la tension qu'elle comporte entre des notions apparemment incompatibles (et qui n'ont pas cessé, aujourd'hui, d'être perçues comme telles). Cette tension nous apparaît d'emblée comme une tentative pour dépasser les équivoques de l'idée de « tolérance ». Nous l'analyserons en examinant d'abord les rapports de la souveraineté de l'État et de la liberté individuelle. Ce qui nous conduira, d'une part, à questionner la thèse du fondement « naturel » de la démocratie, d'autre part, à discuter la conception spinoziste de l'histoire et sa classification originale des régimes politiques (théocratie, monarchie, démocratie).

Droit du souverain et liberté de penser

Toute souveraineté d'État est *absolue*, sinon elle n'en serait pas une. Les individus, nous dit Spinoza, ne sauraient y soustraire leur activité sans se retrouver dans la position d'« ennemis publics », à leurs risques et périls (voir le chap. XVI). Pourtant tout État, s'il veut assurer sa stabilité, doit concéder à ces mêmes individus une liberté *maximale* de penser et d'exprimer leurs opinions (voir le chap. XX). Comment concilier ces deux thèses, dont l'une semble inspirée par une conception absolutiste, pour ne pas dire totalitaire, tandis que l'autre nous paraît exprimer un principe démocratique fondamental ? Spinoza nous le dit lui-même à la fin de son livre : en appliquant une *règle fondamentale*, qui repose sur la distinction des *pensées* et des *paroles* d'un côté, des *actions* d'autre part :

> La fin de l'État [*Respublica*] est donc en réalité la liberté. Nous avons vu aussi que, pour former l'État, une seule chose est nécessaire : que tout pouvoir de décision appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout savoir et qu'il est impossible que tous pensent pareillement et parlent d'une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si chacun n'avait renoncé à son droit d'agir suivant la seule décision de son esprit. C'est donc seulement au droit d'agir de sa propre décision qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans attenter au droit du souverain, agir contre sa décision, mais il peut avec une entière liberté se faire une opinion et juger, et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il s'en tienne à la parole ou à l'enseignement, et défende son opinion par la raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine, ni avec l'intention de changer quelque chose dans l'État de sa propre autorité. Par exemple, en cas qu'un homme démontre l'absurdité d'une loi, et en propose publiquement l'abrogation, si en même temps il soumet son opinion au jugement du souverain (qui seul a pour

> fonction de faire et d'abroger des lois) et s'abstient, en attendant, de toute action contraire à cette loi, certes il mérite bien de l'État et agit comme le meilleur des citoyens ; au contraire, s'il le fait pour accuser le magistrat d'iniquité et provoquer contre lui la haine de la foule, ou tente séditieusement d'abroger cette loi malgré le magistrat, il n'est rien d'autre qu'un perturbateur et un rebelle [*TTP*, 330].

Cette règle pose beaucoup de problèmes. D'abord d'interprétation : il nous faut tenir compte de ce que Spinoza expliquait au chapitre XVII à propos de l'obéissance. Celle-ci ne réside pas dans le mobile pour lequel on obéit, mais dans la conformité de l'acte. « Il ne faut donc pas conclure aussitôt, de ce qu'un homme fait quelque chose par son propre conseil, qu'il agit en vertu de son droit et non du droit de l'État » (*TTP*, 278). L'État en ce sens est l'auteur *supposé* de toutes les actions conformes à la loi, et toutes les actions qui ne sont pas contraires à la loi sont conformes à la loi. Ensuite, problème d'application : comme le montre Spinoza lui-même, *certaines paroles sont des actions*, en particulier celles qui énoncent des jugements sur la politique de l'État et peuvent lui faire obstacle. Il faudra donc déterminer « dans quelle mesure précise cette liberté peut et doit être concédée » (*TTP*, 329), ou encore « quelles opinions sont séditieuses dans l'État » (*TTP*, 331). Or la réponse à cette question ne dépend pas seulement d'un principe général (exclure les opinions qui, implicitement ou explicitement, tendent à la levée du pacte social, c'est-à-dire les appels à « changer la forme » de l'État qui mettent en danger son existence même), mais du fait que l'État soit ou non « corrompu ». C'est seulement dans un État sain que la règle, qui tend précisément à sa conservation, est clairement applicable. Mais par là nous débouchons sur un troisième problème : celui du sens théorique de la thèse de Spinoza.

Écartons tout de suite une interprétation qui pourrait sembler aller de soi : la distinction opérée par Spinoza reproduirait celle du *privé* (les opinions) et du *public* (les actions). Dans la tradition libérale, en effet, souveraineté politique et liberté individuelle se déploient dans ces deux sphères différentes, qui normalement n'interfèrent pas, mais se

« garantissent » réciproquement. On peut alors y inscrire, en particulier, un règlement du conflit des autorités politiques et religieuses, qui prendra logiquement la forme d'une « séparation de l'Église et de l'État ». Or, cette conception (que Locke ne tardera pas à illustrer) ici ne convient manifestement pas. Elle attribue *trop peu* de « droit » *aussi bien* à l'individu qu'à l'État. À l'individu, parce que le domaine essentiel de sa liberté d'opinion doit être la politique elle-même. À l'État, parce que son contrôle, directement ou indirectement, doit s'étendre à tous les rapports que les hommes entretiennent entre eux, donc en pratique à toutes leurs actions (y compris les actions pieuses, car l'expérience montre que, lorsqu'ils déterminent leur conduite envers le « concitoyen » ou le « prochain », les hommes ne font jamais abstraction des opinions religieuses). Même si la distinction du public et du privé est une institution nécessaire de l'État (*TTP*, 269), elle ne peut être un *principe* de sa constitution. Et la règle énoncée par Spinoza ne peut avoir le sens d'une simple séparation. En fait, ce qu'il entend démontrer, c'est une thèse beaucoup plus forte (sans doute aussi beaucoup plus risquée) : souveraineté de l'État et liberté individuelle n'ont pas à être séparées, ni à proprement parler conciliées, parce qu'elles ne se contredisent pas. *La contradiction serait de les opposer*.

Spinoza ne nie pas qu'entre ces deux termes il y ait un conflit possible, mais c'est de cette tension même qu'il faut faire surgir la solution. On le montrera d'abord en examinant ce qui se passe lorsque l'État tente de supprimer la liberté d'opinion. « Posons qu'elle peut être réprimée, et les hommes bridés au point qu'ils n'osent pas proférer une parole, sinon par la prescription du souverain » (*TTP*, 332). Une telle pratique conduit immanquablement l'État à sa ruine, non parce qu'injuste ou immorale en soi, mais parce que physiquement insupportable :

> Les hommes pour la plupart sont ainsi faits qu'ils ne supportent rien plus impatiemment que de voir les opinions qu'ils croient vraies tenues pour criminelles, et réprimé ce qui les pousse à la piété envers Dieu et les hommes ; par où il arrive qu'ils en viennent à détester les lois, à juger non pas immoral mais vertueux de tout oser

> contre les magistrats, donc à tenter des mouvements séditieux et des violences. Puis donc que la nature humaine s'avère ainsi faite, il en résulte que les lois concernant les opinions menacent non les criminels mais les hommes libres [*ingenui*], qu'elles sont faites moins pour contenir les méchants que pour irriter les honnêtes gens, et qu'elles ne peuvent être maintenues sans grand danger pour le pouvoir de l'État [*imperium*] [*TTP*, 332].

Ainsi, plus la contrainte exercée sur la liberté individuelle est violente, plus la réaction est elle-même violente et destructrice, par une « loi de la nature ». Lorsque chaque individu est sommé en quelque sorte de *penser comme un autre*, la force productrice de sa pensée devient destructive. À la limite, on obtient à la fois une sorte de folie (furieuse) des individus et une perversion de toutes les relations sociales. Cette contradiction se manifeste évidemment de façon aiguë lorsque l'État s'identifie à une religion, soit que le pouvoir civil soit absorbé par le pouvoir religieux, soit qu'il impose aux individus une « vision du monde » concurrente de la religion et ainsi, qu'on le veuille ou non, de même nature qu'elle. Un tel système ne pourrait durer que si tous les individus pouvaient effectivement croire au même Dieu de la même façon et dans les mêmes termes. Mais une telle uniformité est impossible et impensable. Dans toute société, qu'elle soit barbare ou civilisée, chrétienne ou « idolâtre », on observe un perpétuel surgissement d'opinions opposées sur la divinité, la piété et la moralité, la nature, la condition humaine. C'est que, pour l'essentiel, les opinions des hommes sont de l'ordre de l'imagination, et que, de façon irréductible, l'imagination de chacun (récits qu'il échafaude, images qu'il projette sur le monde) dépend de sa « complexion » propre – ce que Spinoza appelle d'un terme difficilement traduisible son *ingenium* (dans le *Traité politique*, S. Zac propose avec bonheur : « le naturel de chacun »). Entendons par là (en mettant à contribution les explications de l'*Éthique* sur l'individualité : IIe partie, prop. 10 à 36) une mémoire forgée par l'expérience de la vie et des rencontres, qui s'inscrit à la fois dans l'esprit (ou l'âme) et dans les dispositions du corps propre, en fonction de sa composition singulière. Pour que les opinions des individus puissent être réduites à une seule vision

du monde, il faudrait non seulement qu'ils désirent tous exactement la même chose, mais qu'ils fassent les mêmes expériences, en bref qu'ils soient indiscernables et substituables les uns aux autres. Ce qui est une contradiction dans les termes.

Tendanciellement, l'État idéologiquement répressif se détruit donc lui-même. Mais Spinoza va jusqu'au bout de son argumentation. Il en va de même pour l'État qui laisse se développer en face de lui un contre-pouvoir idéologique, comme le montrent l'histoire du conflit entre les rois et les pontifes chez les anciens Hébreux, celle de l'Église romaine et de l'Empire dans l'Europe médiévale, ou celle toute récente de la monarchie anglaise et des sectes protestantes. Car ce sont, nous l'avons dit, les mêmes individus, avec leur *ingenium* propre, mieux, ce sont les mêmes actions « justes » ou « injustes », « pieuses » ou « impies » que concernent l'obéissance à la loi de l'État et l'obéissance à la loi divine. Sur un seul et même terrain – celui de la « communauté » des hommes – deux souverainetés ne peuvent coexister. C'est pourquoi les Églises s'organisent sur le modèle de l'État, comme un « État dans l'État [*imperium in imperio*] » (*TTP*, 298), tandis que leurs chefs s'attribuent en fait ou en droit une fonction politique. Cette situation, à terme, dissout l'État. Mais elle ne présente aucun avantage pour les individus, immédiatement transformés en instruments d'une rivalité qu'ils ne contrôlent pas. Rien n'est plus improbable, plus misérable, qu'un homme qui s'efforcerait de penser dans l'isolement. Mais rien n'est plus intolérant qu'un pouvoir obligé pour lutter contre un autre de manipuler la crédulité, les craintes et les espoirs des hommes.

C'est ici que le sens de l'argument se renverse : de négatif, il devient positif. Si l'État ne peut se maintenir en imposant des opinions aux individus, mais pas davantage en tolérant en face de lui un pouvoir spirituel organisé et autonome, si l'une et l'autre situation sont à la limite intolérables pour les individus, il n'y a qu'une solution possible.

Elle suppose d'abord que l'État se réserve un droit absolu sur la pratique religieuse – « *jus circa sacra* » – en le déléguant aux Églises dans la mesure seulement où il en

contrôle l'usage. En fait « la Religion n'acquiert force de loi que par la décision de ceux qui ont le droit de commander, et Dieu n'a de règne singulier sur les hommes qu'à travers ceux qui gouvernent l'État » (*TTP*, 314). Mais cette souveraineté absolue sanctionne par là même la distinction de la religion *intérieure* et de la religion *extérieure* : elle fait du souverain « l'interprète de la religion et de la piété » (*TTP*, 317), mais elle lui interdit, dans son propre intérêt, de prescrire ou d'officialiser des « opinions », c'est-à-dire des modèles de pensée et de vertu, au-delà des « notions communes » de charité et de justice envers le prochain. Dans ces conditions, si les Églises ou les professions de foi isolées apparaissent autonomes, c'est qu'il règne en fait un consensus implicite (d'autant plus efficace) sur les valeurs fondamentales, grâce auquel les citoyens se sentiront « obligés par l'amour » plutôt que « contraints par la crainte d'un mal » (*TTP*, 227).

À partir de cette libération initiale, qui conditionne en pratique toutes les autres, l'État doit ouvrir de lui-même le champ le plus large possible à l'expression des opinions particulières. La « complexion » propre des individus n'apparaît plus alors comme un obstacle au pouvoir (*potestas*) du souverain, mais comme un élément actif, constitutif de la puissance (*potentia*) de l'État. C'est lorsque les individus contribuent consciemment à la construction de l'État qu'ils désirent naturellement son autorité et sa conservation. L'État qui, par la liberté d'opinion, maximise ses chances de prendre des décisions rationnelles, place du même coup les individus eux-mêmes en position de choisir l'obéissance comme la seule conduite avantageuse. Dès lors, *les pensées et les paroles redeviennent des actions*, au sens fort. Et s'il est nécessaire que les individus obéissent à une loi donnée, *même absurde* (car le danger qui résulterait de la désobéissance est toujours plus grand que celui d'une erreur, voire d'une folie du souverain) (*TTP*, 266-267), il est encore plus important pour l'État de favoriser l'expression de toutes les opinions, *même absurdes* ou risquées, car leur utilité est plus grande que l'inconvénient de leur répression. Envisagée de façon non formelle, dans sa mise en œuvre effective, la souveraineté s'avère une production collective continue, un processus de « transfert » des puissances individuelles à la puissance publique

et de stabilisation des fluctuations idéologiques, qui passe par la parole. La *limite* qu'implique l'existence d'un État (subordination des actes à la loi, et interdiction des opinions « subversives ») n'exprime elle-même rien d'autre que l'efficacité de ce processus constitutif.

L'État « le plus naturel » : la démocratie

Par cette limitation réciproque, d'autant plus efficace que chacun des deux termes – l'État, l'individu – « intériorise » davantage l'utilité de l'autre, un maximum de puissance réelle se substitue au fantasme d'une puissance illimitée (Spinoza parle de « modération », *TTP*, 329). C'est donc une *autolimitation*. Pour employer une catégorie fondamentale de la métaphysique spinoziste, disons qu'elle exprime une causalité *immanente* à la construction de l'État.

Le lecteur toutefois ne peut pas éluder la question de savoir si cette argumentation vaut pour *tout État* (ou pour l'État « en général »). N'est-elle pas en réalité déjà implicitement commandée par l'hypothèse d'un État *démocratique* ? Si l'argument négatif (la violence exercée contre les opinions se retourne contre l'État lui-même) a une portée universelle, sa contrepartie positive (l'expression des opinions divergentes dégage l'intérêt commun et construit la puissance de l'État) ne paraît applicable qu'à une démocratie, où les individus pensants forment à eux tous le souverain :

> Voici maintenant la règle [*ratio*] suivant laquelle une société peut se former sans que le Droit naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte être observé avec la plus grande loyauté ; il faut que chacun transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire un pouvoir de commandement [*imperium*] auquel chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une telle société est appelé Démocratie, et celle-ci se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir [*TTP*, 266].

N'y a-t-il pas alors comme un cercle de la pensée spinoziste ? *Cercle théorique :* l'État démocratique n'apparaît finalement comme le plus stable que parce que, dès le départ, des postulats implicitement démocratiques ont été investis dans la définition de tout État. *Cercle pratique :* les États non

démocratiques, les plus ignorants du fait que puissance et liberté s'impliquent nécessairement, ont très peu de chances de maîtriser leur propre arbitraire, donc d'échapper aux dissensions, révoltes et révolutions, alors qu'ils en auraient le plus besoin ; tandis que l'État qui, vraisemblablement, effectuera le calcul rationnel des avantages de la liberté et anticipera sur la violence qu'induirait la censure idéologique, c'est celui qui en fait fonctionne déjà selon ce principe. Dans la perspective politique qui, nous l'avons vu, est celle de Spinoza, un tel cercle ne laisserait qu'une marge d'intervention très étroite en période de crise : conjurer une dérive encore limitée, ou réduire un écart provisoire entre l'essence démocratique de la « libre République » et les défauts de sa pratique… On comprendrait la tonalité pathétique de certaines phrases du *TTP*, où semble s'exprimer la crainte qu'il ne soit déjà trop tard, c'est-à-dire que la « forme » républicaine n'ait en fait déjà secrètement changé de contenu (*TTP*, 161, 240).

La difficulté est réelle. Il est difficile, sans jouer sur le mot même de « nature » (qui tantôt inclut nécessairement la violence, tantôt s'y oppose), de soutenir à la fois que *toutes* les formes d'État existantes sont l'effet de causes naturelles, et que la démocratie est l'État « le plus naturel », celui qui « approche le plus de l'État de Nature » (*TTP*, 334). Dans le chapitre XVI (« Des fondements de la *Respublica* ; du droit naturel et civil de chacun ; et du droit du souverain ») Spinoza semble bien s'être trouvé confronté directement au problème, à en juger par la façon dont son texte oscille entre une définition de l'État en général (ou une description des « origines » de toute société civile) et une analyse des formes propres à la démocratie. Tout se passe alors comme si le concept de démocratie recevait *une double inscription théorique*. C'est un régime politique particulier, effet de causes déterminées. Mais c'est aussi la « vérité » de tous les régimes, à partir de laquelle on peut mesurer la consistance interne de leur constitution, en déterminer les causes et les conséquences tendancielles.

Ce privilège théorique de la démocratie s'exprime dans l'usage étroitement solidaire des concepts de « pacte social »

et de « raison ». Toute société civile peut être considérée comme résultant d'un pacte, « tacite ou exprès », parce qu'il est rationnel de fuir la misère et l'insécurité de l'« état de nature » où les hommes ne suivent que leur désir (ou appétit) particulier. En effet, « c'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne renonce à ce qu'il juge être bon, sinon par espoir d'un plus grand bien ou par crainte d'un plus grand dommage, ni n'accepte un mal, sinon pour éviter un mal pire ou par espoir d'un plus grand bien » (*TTP*, 264). Mais c'est la démocratie qui met en évidence le ressort de tout pacte : la « mise en commun » des puissances individuelles ou le « transfert intégral » dont résulte l'obéissance civique. Et c'est elle qui fait de la raison un principe pratique :

> Dans un État démocratique, l'absurde est moins à craindre, car il est presque impossible que la majorité des membres d'un tout, si ce tout est considérable, s'accordent en une absurdité ; cela est peu à craindre en second lieu à cause du fondement et de la fin de la démocratie qui n'est autre […] que de soustraire les hommes à l'irrationalité du Désir et de les maintenir, autant que possible, dans les limites de la Raison, pour qu'ils vivent dans la concorde et la paix [*TTP*, 267].

La démocratie apparaît ainsi comme l'exigence immanente de tout État. Cette thèse fait logiquement problème, mais elle a une signification politique très claire. Tout État institue une domination et, corrélativement, une obéissance, donc *assujettit* les individus à un ordre objectif. Mais la condition de sujet ne s'identifie pas pour autant à celle d'esclave. Un esclavage généralisé n'est pas un État. Le concept d'État inclut à la fois l'*imperium* et la *respublica*. En d'autres termes la condition de sujet présuppose *la citoyenneté*, c'est-à-dire l'activité (et donc l'égalité, pour autant qu'elle est proportionnelle à l'activité), à laquelle l'État démocratique donne son plein développement : « Nul ne transfère son droit naturel à un autre individu de telle sorte qu'il n'ait plus ensuite à être consulté, mais à la majorité de la société dont lui-même fait partie », si bien que « tous demeurent égaux, comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature » (*TTP*, 268). Or cette adéquation maximale de la forme et du contenu est ce à quoi *tend* déjà le consentement sur

lequel repose la force réelle des États. La forme peut rester celle de la passivité, le contenu n'en comporte pas moins toujours déjà une activité minimale, une actualisation et une expression de l'intérêt des individus. Avant même que la souveraineté puisse être définie comme « souveraineté du peuple », un « peuple » existe déjà, irréductible à la multitude d'une plèbe ou d'une foule passive.

On comprend par là même en quel sens il faut tenir ensemble les attributs « théoriques » et « pratiques » de la souveraineté, qui faisaient figure de contradiction :

– « le souverain n'est tenu par aucune loi » (*TTP*, 266) ;

– « le salut du peuple est la loi suprême, avec laquelle doivent s'accorder toutes les lois, tant humaines que divines » (*TTP*, 317) ;

– « il arrivera très rarement que les souverains commandent des choses très absurdes ; il leur importe en effet par-dessus tout, par prévoyance et pour garder le pouvoir, de veiller au bien commun, et de tout diriger selon l'injonction de la Raison : personne, comme le dit Sénèque, n'a pu exercer longtemps le pouvoir par la violence » (*TTP*, 267) ;

– « j'accorde que le Souverain peut en droit gouverner avec la pire violence, et mettre à mort les citoyens pour les plus légers motifs ; tout le monde cependant niera que dans cette façon de gouverner le jugement de la saine Raison reste sauf. Bien plus, comme un souverain ne peut régner de la sorte sans mettre en danger tout l'État, nous pouvons nier aussi qu'il ait la puissance d'user de semblables moyens, et conséquemment qu'il en ait le droit absolu ; car nous avons montré que le droit du souverain est déterminé par sa puissance » (*TTP*, 328).

Ce qui définit la « force » d'un État quel qu'il soit est sa capacité de durer, en conservant la forme de ses institutions. Mais dès que les citoyens ignorent pratiquement les commandements du souverain (y compris en se faisant tort les uns aux autres) le germe d'une dissolution est créé. Un État fort est donc, concrètement, celui dont les sujets ne désobéissent jamais au souverain dans ce qu'il décrète comme l'intérêt général, en temps de paix comme en temps de guerre

(*TTP*, 269-271). Mais cette définition n'a de sens que si on se demande *à quelles conditions* un tel résultat peut être pratiquement obtenu. Faute de l'expliquer, une politique quelle qu'elle soit ne serait elle-même qu'une fiction. « Celui-là a un droit souverain sur tous les hommes qui possède le plus grand pouvoir de les contraindre par la force et de les tenir par la crainte du dernier supplice, universellement redouté », écrit Spinoza. Mais il ajoute aussitôt : « Il ne gardera ce droit d'ailleurs qu'aussi longtemps qu'il conservera cette puissance de faire exécuter ses volontés ; sinon son commandement sera précaire, et nulle personne ayant une force supérieure ne sera tenue de lui obéir si elle ne le veut pas » (*TTP*, 266). Et plus loin : « Ce droit de commander tout ce qu'ils veulent n'appartient aux souverains qu'autant qu'ils ont réellement le pouvoir le plus grand ; s'ils le perdent, ils perdent en même temps le droit de tout commander, qui revient à celui ou à ceux capables de l'acquérir et de le conserver » (*TTP*, 267). L'idée est forte et paradoxale. Le caractère absolu de la souveraineté est *un état de fait*. Les révolutions sont par définition illégales et illégitimes (leur projet même est un crime : *TTP*, 270)… aussi longtemps qu'elles ne sont pas accomplies ! Dès qu'elles ont eu lieu, aboutissant à l'instauration d'un nouveau pouvoir, elles instaurent par là même un nouveau droit qui n'est pas moins – ou pas plus – incontestable que le précédent. Ce qui revient, non pas à proclamer un « droit de résistance » (contre les régimes « tyranniques »), mais à prendre acte, dans la théorie même, du fait que les régimes précaires s'effondrent, à commencer par ceux dont la force apparente n'exprime que l'impuissance provisoire de leurs sujets, et que les ordres juridiques sanctionnent un rapport de puissances. Mais alors, la maxime selon laquelle « chaque État doit conserver sa forme de gouvernement » (*TTP*, 310) ne peut se présenter comme un principe inconditionnel. Elle a elle aussi une signification pratique (de « prudence »), et tire sa validité de l'expérience qui montre que, le plus souvent, le renversement violent d'un souverain ou d'un régime n'aboutit qu'à une situation semblable ou pire (Spinoza prend l'exemple de la révolution anglaise). C'est seulement dans un État qui serait le plus libre et qui régnerait ainsi « sur les cœurs (*animus*) de ses sujets » (*TTP*, 279), qu'elle deviendrait une vérité nécessaire.

Mais alors elle ne ferait qu'exprimer sur le mode normatif la conséquence naturelle de sa constitution.

Une philosophie de l'histoire ?

Toutes les notions que nous venons d'enchaîner ont été pensées dans l'élément de la *nature*. Spinoza ne cesse d'insister sur le fait qu'elles constituent des développements du « droit naturel », qu'il définit comme équivalent à la puissance d'agir (*TTP*, 261 s.). En ce sens, s'il faut marquer une différence entre la condition hypothétique d'individus isolés et la construction politique – qu'on peut représenter comme un passage de l'état de nature à la société civile – cette différence ne correspond à aucune « sortie » du monde naturel pour entrer dans un autre (elle n'a rien à voir, par exemple, avec un passage de l'animalité à l'humanité), contrairement à ce qui a lieu chez d'autres théoriciens du droit naturel. *Les mêmes éléments* se retrouvent de part et d'autre redistribués autrement par une causalité immanente.

On pourrait croire qu'un naturalisme aussi radical prive la notion d'histoire de toute signification. La lecture du *TTP* montre qu'il n'en est rien. Bien plus, la « nature » à laquelle nous avons affaire ici n'est rien d'autre qu'une façon nouvelle de penser l'histoire, selon une méthode d'explication rationnelle qui vise à l'explication par les causes. À cet égard, il ne serait pas abusif de dire que, dans le *TTP*, connaître « Dieu » de façon adéquate, c'est essentiellement connaître l'histoire de façon elle-même immanente. Le langage théorique « naturaliste » doit ainsi pouvoir se traduire à chaque instant dans celui d'une théorie de l'histoire. On le voit bien lorsque Spinoza déplace la question traditionnelle de la comparaison des régimes politiques vers celle de la tendance démocratique inhérente à tout ordre social. Mais on le voit aussi lorsqu'il analyse des notions d'origine historique, comme celle de « nation » : « La Nature ne crée pas de nations, mais des individus, qui ne se distinguent pas en nations, sinon par la diversité de la langue, des lois et des mœurs admises ; et seuls ces deux derniers traits peuvent faire que chaque nation ait un naturel (*ingenium*) singulier, une condition et des préjugés singuliers… » (*TTP*, 295). Le concept qui exprime ici la différence entre la singularité individuelle et la singularité d'un groupe constitué par

l'histoire est *le même* que celui qui exprimait déjà l'essence de la singularité individuelle (*ingenium*). Mais le fait de passer d'un point de vue à l'autre peut donner leur véritable portée aux difficultés qui nous sont apparues, à défaut de les résoudre définitivement.

La constitution d'un discours historique ne va pas de soi. Toute une partie du *TTP* (les chap. VII à X) est consacrée à en discuter les conditions. Au centre de la discussion figure la notion de *récit*. Le récit historique est fondamentalement une pratique sociale d'écriture, qui puise ses éléments dans l'imagination de la masse, et qui tend en retour à produire un effet sur elle. C'est pourquoi la science historique doit être un récit au second degré – Spinoza dit : une « histoire critique » (*TTP*, 139, 161) – qui prend pour objet à la fois l'enchaînement nécessaire des événements, dans la mesure où on peut le reconstituer, et la façon dont les acteurs historiques, inconscients de la plupart des causes qui les affectent, imaginent le « sens » de leur histoire. Mais une telle méthode ne peut être isolée de son application. Tout au long du *TTP*, Spinoza se fait lui-même historien en prenant pour objet la relation existante entre la façon dont ses contemporains perçoivent leur propre histoire, et le modèle d'interprétation par excellence, le grand récit du destin de l'Humanité, que constitue pour eux l'Écriture sainte. D'où la nécessité où il se trouve d'affronter les questions du prophétisme (chap. I-II), du messianisme (chap. III), du cléricalisme (chap. VII, XII). Nous verrons qu'il en tire aussi des éléments de comparaison pour comprendre ce qui, substantiellement, se répète dans la vie des peuples, et ce qui, au contraire, est peut-être irréversible. Si tous les aspects de cette enquête aboutissaient à un schéma d'explication univoque, on pourrait dire qu'on a affaire à une philosophie de l'histoire. Tel n'est peut-être pas le cas.

L'aspect principal des analyses de Spinoza constitue ce que, avec A. Matheron, nous pouvons appeler une théorie historique des « passions du corps social ». Une nouvelle dimension du problème politique, jusqu'alors implicite, surgit maintenant pour nous : *le mouvement des masses* qui détermine le sort des États (voir en particulier les chap. XVII et XVIII).

« L'État des Hébreux aurait pu être éternel », à en juger d'après la perfection formelle du mécanisme d'obéissance et de cohésion sociale dont il avait été doté par Moïse (*TTP*, 303). Mais précisément il ne l'a pas été, et pas plus que lui aucun autre État ne peut l'être. La dissolution des États n'a pas de terme fixé à l'avance, mais elle n'a rien d'un accident. Même quand elle résulte d'une « rencontre » avec un adversaire extérieur plus puissant, ce qui l'explique en dernière analyse c'est le développement des antagonismes intérieurs qui corrompent les institutions et déchaînent les passions de la masse (*multitudo*) (*TTP*, 20-22, 279, 307-308). Aussi longtemps que ces antagonismes ne sont pas devenus inconciliables, l'État hébreu a pu se reconstituer par-delà les pires épreuves. Il est mort de leur dégénérescence en fanatisme. Mais d'où proviennent-ils ? *avant tout des institutions elles-mêmes*, dans la mesure où elles juxtaposent des pouvoirs qui suscitent des ambitions concurrentes, sanctionnent des inégalités de droits et de richesse, identifient la justice et l'obéissance civique à un genre de vie fixé une fois pour toutes, ce qui ne peut satisfaire indéfiniment le désir humain. En ce sens, les institutions sont toujours ambivalentes : selon les conditions elles corrigent leurs propres faiblesses internes, ou précipitent les peuples et les États dans la violence.

En fait, cette fluctuation inévitable ne mettrait pas en cause l'existence des États (et, à travers eux, des nations) si toute l'histoire ne se déroulait pas dans l'élément de *la crainte des masses* : celle qu'elles éprouvent, celle qu'elles inspirent. Initialement, un système d'institutions politiques constitue le moyen de refouler la crainte qu'inspirent la fortune et la violence. Mais ce résultat n'est obtenu qu'en utilisant la crainte elle-même, comme ressort de l'autorité des gouvernants, et par conséquent en la déplaçant vers d'autres objets. Il suffit qu'elle devienne réciproque, que les gouvernants terrorisés par la puissance latente des masses cherchent eux-mêmes à les terroriser (ou à les manœuvrer pour terroriser leurs rivaux), et l'enchaînement des passions hostiles (haines de classes et de partis, de religions) conduit irréversiblement à la guerre civile. La dégénérescence des institutions, la transformation du peuple en une « multitude

féroce » incapable de percevoir son propre intérêt sont les deux faces du même processus. La tyrannie fait de la masse une combinaison explosive de crainte et d'illusions révolutionnaires, mais l'impuissance et la division de la masse font l'aspiration aux « hommes providentiels », qui ont toutes les chances de se transformer en tyrans. Exemple : Cromwell (*TTP*, 309).

Ce n'est pas à dire que, pour autant, la « loi » de l'histoire soit la guerre de tous contre tous, que seule la force des États empêcherait d'éclater à chaque instant. Fondamentalement, l'excès des passions antagonistes ne représente qu'une perversion du désir de conservation, présent jusque dans la crainte, et manifeste dans le fait que celle-ci s'accompagne toujours d'un espoir (même détourné vers des objets imaginaires). En quelques passages, Spinoza semble aussi suggérer que l'existence des sociétés civiles fournit les conditions d'un progrès des connaissances et du genre de vie – de la « barbarie » vers la civilisation – soit dans l'histoire de chaque nation, soit même pour l'humanité tout entière (*TTP*, 105-106, 303). Réduisant l'ignorance, il affaiblirait d'autant la crainte et la superstition, donc les passions de la multitude. Mais cette indication est hypothétique.

Le véritable problème du *TTP*, c'est celui de *la signification du christianisme*. Il apparaît immédiatement qu'il n'a pas « moralisé » l'histoire, c'est-à-dire qu'il n'a rien changé à la nature des forces en présence. Il s'est plutôt inséré lui-même dans le jeu naturel des antagonismes sociaux (*TTP*, XIX). Sa naissance ne correspond pas à l'accomplissement d'une promesse ou à une intervention providentielle. Elle n'en a pas moins déterminé, après coup, une coupure décisive. Pourquoi cela ?

Ce qu'il y a d'énigmatique – mais non de « mystérieux » – dans la personne même du Christ, c'est sa capacité extraordinaire de « communiquer [*communicare*] avec Dieu d'âme à âme » (*TTP*, 38), c'est-à-dire de percevoir le commandement de l'amour du prochain comme une vérité universelle, et de l'exprimer non dans le langage propre à telle nation, ou telle « complexion » individuelle, mais dans celui des « notions communes à tout le genre humain » (*TTP*, 92).

Mais cette connaissance n'est pas sans limite puisque, confronté à l'ignorance et à la résistance du peuple, il a lui aussi opéré une confusion entre le langage de la nécessité et celui de la loi (*TTP*, 93). En réalité, tous ces aspects de la révélation du Christ ne se comprennent pas si on néglige le fait que, comme certains prophètes dont l'enseignement préfigure le sien (Jérémie), il a vécu dans une période de *dissolution de l'État* (*TTP*, 143-144, 317-321). Aucune sécurité publique, aucune solidarité ne subsistant plus, il lui a fallu extraire de la tradition biblique (liée à l'histoire nationale des Hébreux et de leur État) les enseignements moraux communs à toute l'espèce humaine, et les présenter comme une loi divine *universelle* qui s'adresse à *chacun en particulier*, de façon « privée ». Si profondément vraie que soit l'idée qu'a eue le Christ, elle comporte par là un élément d'abstraction et de fiction : celui qui consiste à croire que la religion concerne des « hommes en tant qu'hommes », non seulement semblables mais abstraits de tout lien politique et vivant comme « à l'état de nature ». D'où la possibilité d'une perversion : que le commandement d'une charité universelle (tout homme est mon prochain) se transforme en un commandement d'humilité (aime ton ennemi, « tends l'autre joue »). Et même d'une inversion : les premiers disciples du Christ (Paul, en particulier), vivant eux-mêmes une période de crise politique sur une échelle encore plus grande (la crise de l'Empire romain, qui s'identifiait pour eux à l'humanité civilisée), ont codifié cette représentation d'une « loi » indépendante de l'existence d'une société civile, et par conséquent supérieure à sa propre loi (*TTP*, 225, 332). Ils lui ont donné un contenu spiritualiste (condamnation de la « chair ») et l'ont légitimée en divinisant la personne du Christ. Dès lors, dans un troisième temps, s'ouvrait la possibilité d'utiliser l'enseignement du Christ *contre* les États historiques, en construisant une « Église universelle », ayant son propre appareil de cérémonies, de dogmes et de ministres, en butte à ses propres divisions (*TTP*, 108-110, 212). De même que l'« erreur » initiale de Moïse – avoir conféré aux Lévites un monopole héréditaire des fonctions sacerdotales (*TTP*, 296-299) – avait pesé sur toute l'histoire de l'État hébreu, de même celle du Christ se paye à longue échéance de conflits insolubles.

Pourtant, en dépit ou en raison de ses contradictions, le christianisme imprime à l'histoire de l'humanité un tournant irréversible. C'est une révolution culturelle dont les effets se poursuivent à retardement. Nous en avons un indice essentiel dans le fait qu'*il n'y a plus de Prophètes après le Christ* (*TTP*, 33, 206-213), c'est-à-dire d'hommes exceptionnellement vertueux, dotés d'une imagination assez vive pour se représenter les événements naturels ou leurs propres pensées comme des « signes » de Dieu, et capables de communiquer l'évidence de cette révélation à leurs concitoyens pour corriger leurs mœurs et ranimer leur foi (*TTP*, I et II). On comprend aisément pourquoi. Toutes les nations ont eu des prophètes, mais la vocation des Prophètes d'Israël traduit une configuration historique singulière : Moïse avait énoncé la loi divine sous la forme d'un commandement assorti de menaces « terrifiantes » et de récompenses dont la principale était la prospérité même de la nation (*TTP*, 61, 70, 103, 108, etc.). Identifiée de façon exclusive au droit de l'État hébreu, la loi était matériellement inscrite sur des tables conservées dans le Temple. La piété consistait par définition dans la rigoureuse observance de ses dispositions. Encore fallait-il qu'elles soient compréhensibles et conservent leur puissance contraignante. Les Prophètes sont ces médiateurs vivants qui rappellent l'existence de la loi dans le langage même du peuple, qui réactivent ses menaces et ses promesses en interprétant l'histoire nationale, disposant le cœur (*animus*) des Hébreux à l'obéissance, en particulier dans les moments d'épreuve où il devient difficile d'avoir foi dans l'« élection » d'Israël. Leur fonction est donc nécessaire à cause de *l'extériorité de la loi*, qui exige une constante réanimation, une vérification *actuelle* de son sens, dès lors que le législateur qui l'a énoncée n'est plus là pour témoigner de sa révélation (l'*Éthique* fera la théorie de la force supérieure des impressions présentes par rapport aux impressions passées, et du « renforcement » de celles-ci par celles-là : IVe partie, prop. 9 à 13).

Mais avec la prédication du Christ, la situation se renverse. Non seulement la loi n'est plus énoncée pour une seule nation, mais elle est *intériorisée*, et par conséquent *toujours actuelle*. De même que le Christ n'a pas conçu la révélation comme l'audition d'un message physique, mais comme une

illumination intellectuelle, de même il l'a « inscrite au fond des cœurs » (*TTP*, 93). Désormais le fidèle n'a pas à rechercher au-dehors des témoignages de la promesse divine, qui garantissent sa permanence, mais à découvrir en lui-même les dispositions actuelles dont le Christ a donné le modèle, les marques intérieures de la « vie vraie » (*TTP*, 233-234). Le salut lui apparaît comme une conséquence de sa vertu (qu'il peut appeler une grâce). Et – comme on le voit d'emblée avec le changement de style qui caractérise la prédication des Apôtres (*TTP*, XI) – les questions qu'il se pose à propos du sens de la révélation ne peuvent trouver de réponse que par des raisonnements accessibles à l'entendement, au lieu d'être tranchées par des miracles qui le contredisent. Dès lors chacun est en dernière instance son propre médiateur, mais en contrepartie nul ne peut être réellement le médiateur religieux des autres. Pour cette raison « chacun est tenu d'adapter les dogmes de la foi [universelle] à sa compréhension propre, et de s'en donner à soi-même l'interprétation qui pourra lui en rendre plus aisée l'acceptation, non pas hésitante, mais traduisant le consentement du cœur, afin que son obéissance à Dieu vienne aussi d'un cœur pleinement consentant » (*TTP*, 245). Quiconque se dit, ou se croit, prophète ne saurait plus être qu'un « faux prophète » (par contre rien n'interdit de penser qu'il y ait d'autres christs).

L’héritage de la théocratie

Ainsi, sans leur donner la forme d’un schéma systématique, Spinoza esquisse dans le *TTP* les thèmes d’une philosophie de l’histoire. Reste à se demander en quoi ils modifient notre compréhension du problème de la liberté, et s’ils permettent d’en surmonter les difficultés.

Quoi qu’on fasse, on n’empêchera pas le lecteur d’éprouver le sentiment d’une contradiction en confrontant la lettre de certains textes. Ainsi, lorsqu’au chapitre VII Spinoza conclut sa critique de la façon dont les Églises et les philosophes se sont approprié l’Écriture, il exclut tout « pontificat » religieux. Puisque la vraie religion, universelle,

> ne consiste pas tant dans des actions extérieures que dans la simplicité et la sincérité du cœur, elle ne dépend d’aucun droit, d’aucune autorité publique […]. Puis donc qu’un droit souverain de penser librement, même en matière de Religion, appartient à chacun, et qu’on ne peut concevoir qu’il en soit déchu, chacun aura aussi un droit souverain et une souveraine autorité pour juger de la Religion et conséquemment pour se l’expliquer à lui-même et l’interpréter […] en matière religieuse chacun est souverain […] il ne doit y avoir d’autre règle d’interprétation que la Lumière naturelle commune à tous ; nulle lumière surnaturelle, nulle autorité extérieure [*TTP*, 157-158].

Pourtant, lorsque Spinoza montre (au chap. XIX) que la religion n’acquiert force de loi (n’énonce de « commandements ») que par la décision du souverain, la situation s’inverse :

> Comme c’est l’office du souverain seul de déterminer ce qu’exigent le salut de tout le peuple et la sécurité de l’État [*imperium*], et de commander ce qu’il a jugé nécessaire, c’est aussi à lui seul qu’il revient de déterminer comment chacun doit s’acquitter envers son prochain des devoirs de piété, c’est-à-dire comment chacun doit obéir à Dieu. Par là nous comprenons clairement en quel sens le

> souverain est l'interprète de la Religion ; et en second lieu que nul ne peut obéir à Dieu correctement, s'il […] n'obéit à toutes les décisions du souverain. Puisque, en effet, nous sommes tenus par le commandement de Dieu d'agir avec piété à l'égard de tous (sans exception) et de ne causer de mal à personne, il n'est loisible à personne de prêter secours à quelqu'un au détriment d'un autre, et encore bien moins au détriment de tout l'État [*respublica*] ; nul par suite ne peut agir pieusement envers son prochain […] ni obéir à Dieu s'il n'obéit à toutes les décisions du souverain, seul juge de l'utilité publique [*TTP*, 317-318].

Sans doute on dira que le premier de ces textes vise la *religion intérieure*, ou la foi, et le second la *religion extérieure*, ou le culte. On ne supprimera pas ainsi toute contradiction puisque l'enjeu principal : *les actes* (c'est-à-dire les « œuvres », les « actions pieuses envers le prochain ») relèvent à la fois de l'une et de l'autre. Force est de constater qu'en imposant sa loi – dans le meilleur des cas celle du « salut public » – à toute religion extérieure, l'État interfère nécessairement avec les œuvres, donc avec la foi, puisque « la foi sans les œuvres est morte », ce qu'expriment précisément les notions de « justice et charité ». Tout n'est donc pas aboli, et ne peut l'être, de l'unité qui a existé autrefois entre la souveraineté politique et la communauté religieuse. Ce ne serait pas même le cas si, au christianisme *historique*, venait se substituer une « religion naturelle » délivrant le même enseignement fondamental que lui, mais indépendante du *fait* de la révélation (*TTP*, 222, 225).

Ainsi la conception spinoziste des rapports entre le religieux et le politique paraît condamnée à rester « impure », et instable – ce qu'on pourrait encore exprimer en disant qu'il subsiste toujours, malgré leur identité de principe, un écart entre le point de vue de la *nature* et celui de l'*histoire*. Ne serait-ce pas là pourtant, en un autre sens, le point fort de la réflexion de Spinoza ? Et si la contradiction, avant de résider dans les textes, les mots qui la dégagent, était d'abord une réalité (elle-même historique), pour laquelle il fallait forger de nouveaux instruments d'analyse ? On peut le vérifier en examinant

l'articulation des concepts de Théocratie, de Monarchie et de Démocratie, qui se substituent dans le *TTP* aux classifications traditionnelles des régimes politiques.

Spinoza n'a pas inventé le terme « théocratie », qu'il emprunte à l'historien antique Flavius Josèphe, principale source non biblique concernant l'histoire et les institutions du peuple juif. Il n'en est pas moins, semble-t-il, le premier à en faire un usage systématique. En tout cas le premier à en faire un *concept* théorique :

> Après leur sortie d'Égypte, les Hébreux n'étaient plus soumis au droit d'aucune autre nation […] revenus ainsi à l'état de nature, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient tous la plus grande confiance ils décidèrent de ne transférer leur droit à aucun mortel, mais seulement à Dieu ; sans hésiter, d'une clameur unanime, ils promirent tous à Dieu d'obéir absolument à tous ses commandements et de ne reconnaître d'autre droit que celui qu'il établirait lui-même par une révélation prophétique […]. Dieu seul exerça donc le pouvoir d'État [*imperium*] chez les Hébreux, ce qui fait que seul cet État s'appelait à bon droit « Royaume de Dieu » (et Dieu, « Roi des Hébreux »), par la vertu de ce pacte ; en conséquence les ennemis de cet État étaient les « ennemis de Dieu », les citoyens voulant usurper le pouvoir, coupables du crime de « lèse-Majesté divine », enfin les lois de l'État des lois ou commandements « de Dieu ». Dans cet État donc, le Droit Civil et la Religion qui, nous l'avons montré, ne consiste que dans l'obéissance à Dieu, étaient une seule et même chose. Autrement dit les dogmes de la Religion n'étaient pas des enseignements, mais des lois et des commandements, la piété passait pour justice, l'impiété pour crime et injustice. Qui manquait à la Religion cessait d'être citoyen, et, par cela seul, était tenu pour un ennemi et un étranger [*hostis*] ; qui mourait pour la Religion était réputé mourir pour la Patrie ; entre le droit civil et la Religion on ne faisait absolument aucune distinction. Pour cette raison cet État a pu être appelé une Théocratie… [*TTP*, 282-283].

L'ensemble du chapitre XVII développe cette définition en un tableau complet des institutions de l'État hébreu théocratique (jusqu'à l'établissement de la royauté), mais aussi de son « économie » et de sa « psychologie sociale », pour en tirer finalement une explication des tendances de son histoire. D'un côté, par conséquent, la « Théocratie » ne désigne qu'une singularité historique, apparemment unique en son genre. Mais cette « essence singulière » se caractérise aussi par les conséquences à long terme qu'elle entraîne dans l'histoire du peuple juif et, plus largement, par la trace, constamment réactivée par les circonstances, qu'elle laisse dans toute l'histoire de l'humanité, à travers le christianisme. En ce sens, on peut considérer, métaphoriquement, que l'héritage de la Théocratie manifeste l'impossibilité, pour les sociétés politiques modernes, d'être totalement contemporaines d'elles-mêmes : le « retard » ou le décalage intérieur qui ne cesse de les affecter. En effet, d'un autre côté – plusieurs indications de Spinoza vont dans ce sens – l'analyse de la Théocratie a une portée générale : elle constitue un type (on est tenté de dire : un « type idéal ») d'organisation sociale, de comportement de la « multitude » et de représentation du pouvoir dont on peut trouver l'équivalent, au moins approché, dans d'autres États ou dans les tendances politiques qu'ils présentent. Peut-être dans *tout* État réel. D'où l'importance qu'attache le *TTP* à élucider la dialectique propre à la Théocratie.

De fait, ce qui la caractérise est une profonde contradiction interne. D'un côté les institutions mosaïques représentent une réalisation presque parfaite de l'unité politique. Cela tient d'abord à l'équilibre subtil des pouvoirs et des droits, qui produit déjà en pratique une « autolimitation » de l'État (ainsi dans la désignation des juges et des chefs militaires, ou dans la distribution des compétences religieuses entre prêtres et prophètes, ou dans les règles qui rendent la propriété du sol inaliénable). Surtout, cela tient au principe même de l'État, c'est-à-dire à *l'identité de la loi civile et de la loi religieuse*. Car celle-ci entraîne une ritualisation intégrale de l'existence, qui interdit aux individus tout doute et toute déviation de leur devoir, et une identification complète du salut individuel avec le salut collectif. L'élection du peuple entier conditionne l'amour que se portent les citoyens. C'est pourquoi la théorie

de la théocratie est en même temps une théorie du nationalisme en tant que ressort passionnel le plus puissant du patriotisme (*TTP*, 292-293). Il est vrai que tous ces caractères ont pour condition matérielle une certaine « barbarie » ou primitivité de la culture des Hébreux (Spinoza parle de leur « infantilisme » : *TTP*, 70). Et par là nous touchons à la contrepartie de cette exceptionnelle solidarité. La culture politique de l'obéissance rituelle est une culture de la superstition ; elle ne peut identifier souveraineté et autorité divine qu'en présupposant ou en imposant la perception de la nature tout entière (et de la « fortune ») comme un ordre finalisé voulu par Dieu. Et c'est une culture de la crainte sous sa forme la plus incoercible : crainte de Dieu, crainte obsédante de l'impiété (donc tristesse permanente : la théocratie est essentiellement triste). La solidarité, dès lors qu'elle repose sur l'identification des individus, se change en son contraire : une menaçante solitude. Chacun, craignant à chaque instant le jugement de Dieu, projette cette angoisse sur l'autre, et surveille sa conduite, qu'il suspecte d'attirer sur la communauté la colère de Dieu ; il finit par le considérer comme un « ennemi intérieur » en puissance. La « haine théologique » peut alors investir tous les conflits d'opinions et d'ambitions, et les rendre inconciliables.

Cette contradiction s'éclaire si nous admettons que la théocratie, sous l'apparence unitaire de son principe, recouvre en fait (et contient en germe) deux tendances politiques antithétiques. D'emblée Spinoza nous a mis en garde : « tout cela » (c'est-à-dire le transfert de la souveraineté à Dieu seul) « constituait plutôt une opinion qu'une réalité » (*TTP*, 283). Ce qui ne veut pas dire qu'il s'agissait d'une pure fiction sans effets pratiques, ou plutôt ce qui veut dire que, dans la théocratie, la fiction même détermine la pratique, agit comme une cause immanente à la réalité. Ses effets ne peuvent être qu'ambivalents. D'un côté, en effet, la théocratie *équivaut à une démocratie* : en remettant le pouvoir à Dieu, les Hébreux ne l'ont remis à aucun homme ; tous également parties prenantes de l'« alliance » avec Dieu, ils se sont, malgré leur barbarie, constitués en citoyens, fondamentalement égaux devant la loi, les charges publiques, le devoir patriotique, la propriété. Le Temple, « demeure de Dieu », fut une maison

commune, appartenant au peuple entier et symbole de son droit collectif (*TTP*, 285). Mais cette modalité imaginaire d'institution de la démocratie – seule forme sous laquelle elle peut commencer d'exister ? – suppose précisément une figuration, un déplacement de la souveraineté collective sur une « autre » scène : *la place de Dieu* (*vicem Dei)* (*TTP*, 284) doit y être matérialisée et vacante pour une autorité qui métamorphose les règles de la vie sociale en obligations sacrées. Cette place peut-elle n'être occupée par « personne » ? D'emblée, elle l'a été par Moïse, en tant que Prophète législateur, parlant au nom de Dieu et à qui le peuple a remis volontairement tous les pouvoirs. Ensuite elle reste « vide », mais elle ne disparaît pas : les différents individus qui exercent les charges civiles et sacerdotales se tournent vers elle pour déterminer leur point d'accord, confirmer mutuellement leur légitimité (et aussi pour la contester). Finalement, elle doit être *à nouveau occupée* – à la demande du peuple lui-même – par un individu qui sera « l'oint du Seigneur », c'est-à-dire *un individu à la fois réel et symbolique*. Dès lors, toute monarchie historique devra comporter un élément d'origine théocratique, ce que traduit la notion du « droit divin » des rois. En effet, les monarques, en tant qu'individus ne possèdent par nature qu'une puissance infime par rapport à celle de la masse, et ils sont aisément substituables les uns aux autres. De plus ils sont mortels et leur succession n'est jamais assurée. Il leur faut donc réactiver à leur profit la mémoire de la souveraineté divine, redoubler l'obéissance qu'ils exigent, la crainte et l'amour qu'ils inspirent, en crainte et amour de Dieu, et apparaître comme ses représentants sur terre. Verrouillant ainsi toute possibilité d'ébranler la superstition. Mais ceci n'empêchera pas, au contraire, que surgissent en face d'eux, portés par les espoirs ou les révoltes populaires, d'autres représentants de Dieu : usurpateurs, conquérants, pontifes, prophètes ou réformateurs…

Revenons alors à la démocratie proprement dite : peut-on dire que, dès lors que les individus s'avèrent capables d'exercer *directement* la souveraineté collective, sans recourir à la fiction d'une alliance avec Dieu (c'est-à-dire sans déplacement imaginaire de la souveraineté), par un « pacte

social » explicite, le problème a totalement disparu ? Ce n'est manifestement pas le cas, indépendamment même de la superstition des masses. L'État démocratique, constitué sur la base de la réciprocité des devoirs et de l'égalité des droits, est gouverné selon la loi de la majorité, qui est la résultante des opinions individuelles. Pour que celle-ci s'impose effectivement, il ne suffit pas que le souverain dispose d'un droit absolu de commander les actions qui touchent à l'intérêt public, et des moyens de la faire respecter. Il faut encore que règne un consensus quant à la nécessité de faire prévaloir l'amour du prochain sur les ambitions, c'est-à-dire d'« aimer son prochain comme soi-même ». C'est même *d'autant plus nécessaire* que la liberté d'opinion et d'expression est mieux reconnue comme la base et la fin de l'État. Mais, nous l'avons vu, il serait contradictoire et inopérant de vouloir imposer ce consensus par l'autorité de l'État, car il dépend entièrement de la « complexion » (*ingenium*) et du « cœur » (*animus*) de chacun. *Il ne peut être obtenu qu'indirectement*. C'est ce qui se produira (ou se produirait) si, l'État assurant pour sa part un contrôle formel de toutes les manifestations religieuses (réprimant au besoin leurs excès), les individus adoptent de leur côté, comme principe régulateur de leurs opinions et de leur comportement réciproque, les « dogmes » d'une « foi universelle » telle que Spinoza la décrit au chapitre XIV du *TTP*. C'est-à-dire une « vraie Religion » dans laquelle le Christianisme *tend* à s'identifier à son enseignement moral essentiel. Dieu alors ne sera plus *représenté nulle part*, mais il sera aussi *partout*, « dans les cœurs » de chaque individu, pratiquement indiscernable de leur effort pour vivre vertueusement.

Ainsi les deux thèmes du *TTP* – la « vraie Religion » et le « droit naturel du souverain », et leurs corrélats : la liberté de conscience religieuse et la liberté de l'opinion publique – ne se confondent pas, mais ils forment nécessairement système. Chacun d'eux limite l'autre dans ses possibles perversions. Chacun d'eux constitue pour l'autre une condition de son effectivité. Un écart subsiste toutefois entre le « pacte » social et la « loi divine » intérieure, bien que les individus en tant que fidèles ne soient pas autres que les individus en tant que citoyens. Dans cet écart il n'y a pas de place pour

l’imagination d’un Dieu transcendant, mais il doit y avoir place pour le discours de la philosophie, ou d’un philosophe. Et aussi pour l’aspiration de la multitude à la paix civile. À condition qu’ils se rencontrent.

CHAPITRE 3

Le *Traité politique* : une science de l'État

Quelques années séparent le *Traité politique*, resté inachevé à la mort de Spinoza, du *Traité théologico-politique*. Pourtant nous avons l'impression de changer d'univers. Plus de longue argumentation exégétique, plus de stratégie persuasive destinée à faire peu à peu comprendre au lecteur les causes d'une crise imminente et les moyens de la conjurer. Mais un exposé synthétique – sinon « géométrique », comme dans l'*Éthique* – qui renvoie explicitement à des principes rationnels et présente toutes les marques de la science.

La différence n'est pas seulement de style : elle porte aussi sur les articulations théoriques, et sur le sens politique de l'argumentation. Plus d'un lecteur en aura été troublé. D'un ouvrage à l'autre nous relevons certes des éléments essentiels de continuité : avant tout la « définition » du droit naturel par la puissance, à laquelle, nous le verrons, Spinoza confère maintenant une portée radicale. Nous retrouvons également la thèse du *TTP* posant que la liberté de penser est incoercible et donc hors de portée du souverain (*TP*, III, 8) ; toutefois elle n'est plus rattachée indissociablement à la liberté d'expression des opinions, du moins explicitement. Mais les contrastes ne sont pas moins frappants : Spinoza ne fait plus référence au « pacte social » comme à un moment constitutif de la société civile. La thèse percutante – presque un mot d'ordre – selon laquelle « la fin de l'État est la liberté » n'est plus énoncée. Par contre nous trouvons celle-ci : « La fin de la société civile n'est rien d'autre que la paix et la sécurité » (*TP*, V, 2). Enfin, bien que Spinoza nous renvoie à différentes reprises aux analyses du *TTP* concernant la religion, la place de celle-ci dans la construction politique apparaît subordonnée, sinon marginale, et son concept même semble profondément modifié. La « théocratie » n'a droit qu'à une allusion, et ne désigne qu'un mode d'élection du roi parmi d'autres (*TP*, VII, 25). La notion d'une « vraie Religion » ne joue aucun rôle ;

par contre Spinoza introduit, à propos de l'aristocratie, celle d'une « religion de la patrie », qui sonne plutôt comme un écho de la tradition des cités antiques.

Tout cela dessine finalement un tout autre rapport à l'histoire. De ce fait le concept même d'histoire ne peut être exactement le même. Subordonnée à la théorie, l'histoire constitue pour elle un champ d'illustration et d'investigation, non un cadre orienté dont les « moments » irréversibles imposeraient leurs contraintes à la politique. En conséquence la Bible n'a plus à jouer un rôle central, pas plus que l'histoire « sainte », même soumise à une refonte critique, n'est une source d'enseignements politiques privilégiés. Plus qu'à un déplacement de certains concepts, il semble bien que nous ayons affaire à une problématique nouvelle.

Après 1672 : nouvelle problématique

Pourquoi ces transformations ? Sans doute correspondent-elles au genre différent de l'ouvrage. Au lieu d'une intervention militante, obligée de tenir compte des questions et du langage de ceux qu'elle doit combattre ou convaincre, le *TP* se présente comme un livre de théorie ayant pour objet, par-delà telle ou telle conjoncture, les « fondements de la politique » – ces fondements que le *TTP* avait évoqués en renvoyant à plus tard leur élaboration complète. Sans doute il souligne d'emblée que la théorie et la pratique (*praxis*) sont indissociables, mais c'est pour ajouter aussitôt – démarquant la *Politique* d'Aristote – que « l'expérience [*experientia*] a déjà montré tous les genres d'État (*Civitas*) qui peuvent se concevoir, pour assurer la concorde entre les hommes » (*TP*, III, 1).

Mais cette raison est encore trop formelle. Elle recouvre, me semble-t-il, une cause plus décisive : la conjonction des *difficultés internes du TTP* (dont j'ai essayé de donner l'idée) et de *l'événement historique* survenu entre-temps, la « révolution » orangiste marquée par la défaite du Parti des Régents et par l'irruption éphémère d'une violence de masse dans la politique des Provinces-Unies. Nous en trouvons l'indication sans équivoque dans les passages où Spinoza s'interroge sur les causes de dissolution des régimes aristocratiques, auxquels il assimile maintenant la République hollandaise (*TP*, IX, 14 ; XI, 2). Et plus généralement dans sa quête véritablement obsédante des moyens de « contenir la multitude » (*TP*, I, 3 ; VII, 25 ; VIII, 4-5 ; VIII, 13 ; IX, 14).

Pouvons-nous, d'après le contenu même qu'il donne à sa *théorie*, reconstituer la façon dont cet événement lui est apparu ? Passée la première réaction de douleur et d'indignation causée par l'assassinat de ses amis et la chute du régime qui lui apparaissait comme le meilleur, il n'est pas certain que Spinoza ait vu dans la « révolution » de 1672 l'exacte réalisation des craintes qu'il partageait avec les adversaires du parti monarchiste. Le fait est, d'abord, que le prince d'Orange défend victorieusement la patrie (contre l'invasion française). D'autre part, le pouvoir personnel qu'il

s'attribue n'est pas institutionnellement une monarchie héréditaire. Contrainte de se soumettre à la « dictature » du chef militaire, la classe des Régents n'est pas entièrement chassée du pouvoir : un compromis intervient. Enfin, il est vrai que le nouveau régime satisfait certaines revendications du parti calviniste en matière de censure des opinions (c'est en 1674 que les États interdisent officiellement le *TTP* et l'ouvrage du cartésien Louis Meyer ami de Spinoza sur l'interprétation de l'Écriture, en même temps que le *Léviathan* de Hobbes et le recueil des textes de l'« hérésie » socinienne : éventail complet de tout ce que les prédicants jugent dangereux pour la foi ; Spinoza renonce alors à publier l'*Éthique*). Mais il n'en résulte pas pour autant un assujettissement complet de l'État aux autorités religieuses. Bien plutôt on voit se dissocier le « front » hétérogène des adversaires de la République. Pour une part, le parti « théocratique » est frustré de ses espérances, et l'unité de la classe dirigeante se recompose autour d'un nouvel équilibre, qui peut sembler aussi instable que le précédent.

La question de la liberté reste donc posée. Mieux : elle doit être posée *à propos de chaque régime*, non pas comme une question inconditionnelle, mais comme problème pratique des effets de son fonctionnement (TP, VII, 2 ; VII, 15-17 ; VII, 31 ; VIII, 7 ; VIII, 44 ; X, 8, etc.). S'ils ne sont pas tous équivalents, aucun régime n'est formellement incompatible avec l'affirmation de l'individualité, avec ce que le *TP* (V, 7) appelle une « vie humaine ». Il s'agit, pour chacun, d'en découvrir les conditions. Ce qui, par contre, devient plus énigmatique, c'est le sens qu'il convient de conférer à la notion d'*absolutisme*.

Il faut ici avoir en mémoire le long débat contemporain autour de cette notion, dont nous n'évoquerons que quelques aspects. Nous savons qu'à l'époque, en Hollande comme en France ou en Angleterre, face aux théoriciens de l'absolutisme de droit divin (comme Bossuet, qui avait lu de près le *TTP)*, une autre conception de l'absolutisme se nourrit de la lecture de Machiavel, dont les « libertins » ont tiré la doctrine de la *raison d'État*. Ce n'est pas un hasard si, dès son premier paragraphe, le *TP* nous présente une antithèse entre deux types

de pensée de la politique. L'une est dénoncée comme « utopique » (d'après le titre du livre fameux de Thomas More) : celle des philosophes platoniciens, qui cherchent à déduire la constitution idéale de la Cité de l'Idée du Bien et de l'hypothèse d'une nature humaine rationnelle, en mettant les défauts des constitutions réelles sur le compte de ses « vices » ou perversions. L'autre, réaliste (et potentiellement scientifique), serait celle des « praticiens », des « politiques », dont Machiavel est le type. Spinoza, bien qu'il remarque que le dessein de celui-ci n'est pas tout à fait clair (*TP*, V, 7), le défend et le discute (voir aussi, *TP*, X, 1). Il en tire l'idée que la valeur des institutions n'a rien à voir, ni avec la vertu, ni avec la piété des invididus. Elle doit pouvoir se manifester indépendamment de cette condition. *La règle fondamentale* sur laquelle se guide le *TP* est énoncée plusieurs fois :

> Si le salut d'un État [*imperium*] dépend de la loyauté [*fides*] de quelqu'un et si ses affaires ne peuvent être correctement gérées qu'à la condition que ceux qui s'en occupent acceptent d'agir loyalement, cet État n'aura aucune stabilité. Pour qu'un État puisse subsister, les affaires publiques [*res publicæ*] doivent être soumises à un ordre tel que ceux qui l'administrent, qu'ils soient guidés par la raison ou par les passions, ne puissent être amenés à se montrer déloyaux ou à mal agir. Peu importe à la sécurité de l'État pour quel motif les hommes sont conduits à bien gouverner, pourvu qu'ils gouvernent bien, car la liberté du cœur ou le courage, c'est là une vertu privée, alors que la vertu de l'État, c'est la sécurité [*TP*, I, 6].
>
> Si la nature humaine était ainsi disposée que les hommes désirassent le plus ce qui leur est le plus utile, on n'aurait besoin d'aucun art pour maintenir la concorde et la loyauté ; mais il est certain que la nature humaine est constituée tout autrement ; il faut donc nécessairement établir l'État [*imperium*] de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; autrement dit que tous soient contraints, de gré ou de force, spontanément ou par nécessité, de vivre selon ce que prescrit la raison.

> Il en est ainsi quand les affaires de l'État sont ordonnées de façon que rien de ce qui regarde le salut commun ne soit abandonné sans réserves à la loyauté de qui que ce soit… [*TP*, VI, 3].

De ces formulations, conclurons-nous que Spinoza reprend à son compte le pessimisme anthropologique que la tradition a retenu de Machiavel (« Les hommes sont méchants » : *Le Prince*, chap. 18) ? Nous retrouverons cette question plus loin. La confrontation qui s'impose plus immédiatement, c'est celle du *TP* et de la pensée de Hobbes, dont les deux œuvres majeures, le *De Cive* (*Traité du Citoyen*, 1642) et le *Léviathan* (1651) avaient été rapidement introduites et discutées en Hollande. Hobbes considère d'emblée que les notions de « droit » et de « loi » sont en elles-mêmes antithétiques, « comme la liberté et l'obligation ». Le droit naturel de l'homme, c'est-à-dire sa liberté individuelle originaire, est donc en lui-même illimité. Mais il est aussi autodestructeur, car chaque droit empiète sur tous les autres, dans une « guerre de chacun contre chacun », où sa vie même est toujours menacée. Ce qui engendre une contradiction insupportable, puisque l'individu recherche avant tout sa propre conservation. Il faut donc en sortir. Pour que s'établisse la sécurité, il faut que *le droit naturel cède la place à un droit civil*, à un ordre juridique, qui ne peut résulter que d'une contrainte supérieure absolument incontestable. À l'état de nature (c'est-à-dire aux individus indépendants) se substitue alors un individu « artificiel », un « corps politique », dans lequel la volonté des individus est entièrement *représentée* par celle du souverain (la loi). Par le « contrat social », les individus sont censés instituer eux-mêmes cette représentation. Du même coup le corps politique apparaît *indivisible* (aussi longtemps qu'il subsiste), au même titre que la volonté du souverain. L'équivalence de la puissance et du droit est établie (ou rétablie), mais *elle ne vaut que pour le souverain lui-même*, à l'exclusion des citoyens privés, à qui sont seulement concédés des espaces de liberté conditionnelle, plus ou moins grands selon que l'exigent les circonstances. Il est vrai qu'on y trouve toujours incluse au minimum la propriété privée, dont la garantie par l'État est la principale contrepartie du contrat. Tel

est, très schématiquement, l'absolutisme de Hobbes, fondé sur ce qu'on a pu appeler un « individualisme possessif ».

Dès les années 1660, des théoriciens du parti républicain hollandais (dont Lambert de Velthuysen, l'un des correspondants de Spinoza : voir les Lettres XLII-XLIII et LXIX) avaient utilisé la théorie hobbesienne, à la fois contre l'idée de « droit divin » et contre celle d'un « équilibre » des pouvoirs entre l'État et les corps de magistrats municipaux ou provinciaux. Non sans paradoxe : car l'absolutisme juridique, chez Hobbes, est en fait indissociable d'une prise de position monarchiste ; seule l'unicité de la personne du souverain garantit l'unité de sa volonté, donc l'indivisibilité du corps politique contre les factions.

Spinoza, nous le verrons, partage l'objectif d'un « État fort » que s'assignaient les théoriciens républicains, et l'exigence d'indivisibilité. Il reconnaît la justesse du principe posé par Hobbes : l'État est conforme à sa finalité lorsque, concentrant toute la puissance, il assure en même temps sa propre sécurité et celle des individus. Mais il rejette explicitement la distinction du « droit naturel » et du « droit civil » (voir Lettre L à Jelles, et note XXXIII ajoutée au *TTP*) et, avec elle, les concepts de « contrat social » et de « représentation ». De plus, non content d'affirmer que la démocratie peut, elle aussi, être « absolue », il soutient – contre tous ses contemporains – que l'État « absolument absolu » *(omnino absolutum)* serait, dans certaines conditions, la démocratie (*TP*, VIII, 3 ; VIII, 7 ; XI, 1). Mais il se demande du même coup pourquoi la « libre République » des grands bourgeois d'Amsterdam et de La Haye *n'était pas*, et ne pouvait sans doute pas devenir « absolue » en ce sens. Ce qui le conduit à une question que ne se posaient ni Hobbes, ni même Machiavel, et que le *TTP* n'avait traitée que d'une façon unilatérale : celle des fondements populaires de la force des États, dans les mouvements de la « multitude » elle-même. Question inédite, du moins en tant qu'objet d'analyse théorique, dont on pourrait dire qu'elle l'obligeait à se montrer encore plus « politique » que les « politiques » eux-mêmes…

Le plan du *Traité politique*

Dans une *première partie* (chap. I à V), Spinoza caractérise donc la méthode d'une science politique, définit les notions fondamentales (droit, État, souveraineté, liberté civile) et pose *le problème général* : celui de la « conservation » des régimes politiques. Dans une *seconde partie* (à partir du chap. VI), il examine la façon dont ce problème peut être résolu pour chacun des trois régimes typiques : *monarchie, aristocratie, démocratie*.

Toutefois, l'ouvrage étant resté inachevé, la démonstration reste en suspens au moment décisif. Sous certaines conditions, la monarchie et l'aristocratie peuvent être « absolues ». Qu'en est-il de la démocratie ? Cette lacune, en apparence accidentelle, n'a cessé de troubler les commentateurs et de solliciter leur imagination. Est-il possible de la combler ? Tout dépend de la façon dont on comprend cet ordre d'exposition. Or plusieurs lectures sont possibles.

Si nous considérons les notions initiales comme des « vérités premières » (ou des « premières causes ») données, il ne restera plus ensuite qu'à en faire l'application en détail. À la limite, peu importe alors que la rédaction soit inachevée : l'essentiel a été dit au départ. Mettant à profit quelques notations anticipées, on pourra reconstituer par le raisonnement la théorie du régime démocratique, qui avait été posé d'emblée comme « le meilleur ».

L'intention de Spinoza fut peut-être de procéder ainsi, déductivement. Lorsqu'on entre dans la matière du *TP*, on se convainc, me semble-t-il, qu'il n'en va pas tout à fait de même pratiquement. Le *TP*, lui aussi, est une recherche, dont il n'est pas certain *a priori* qu'elle aboutira. Sans doute, il lui faut des notions générales. Mais pour Spinoza les notions générales ne sont pas la connaissance effective, qui ne peut porter que sur des réalités singulières. Et, à la limite, seul un État historique est une réalité singulière : les types de régimes ne sont qu'un instrument théorique pour analyser cette singularité. Il faut donc renverser le principe de lecture : *les notions générales ne résolvent rien par avance, elles servent à poser un problème*.

Définir le droit comme « puissance », c'est découvrir aussitôt que la question fondamentale de la conservation de l'État est pleine de difficultés et de contradictions. En examinant comment elle se pose dans différents régimes, on tente de serrer de plus en plus près les conditions d'une solution. D'où la question qui devra nous rester en mémoire : en passant de la monarchie à l'aristocratie, puis à l'hypothétique démocratie, *cette solution a-t-elle progressé* ? Un fil conducteur semble assez manifeste : moins le souverain s'identifie physiquement à une fraction de la société (à la limite : un seul individu), plus il tend à coïncider avec le peuple entier, plus il peut être stable et puissant. Mais aussi, plus son unité (son *unanimité*) et son indivisibilité (sa capacité de *décision)* sont difficiles à concevoir et compliquées à organiser… (voir *TP*, VI, 4).

Or une autre logique, plus indirecte, peut être aperçue dans le texte. En distinguant différents « régimes » (selon une classification traditionnelle) Spinoza peut isoler différents aspects du problème de la souveraineté absolue, et en rechercher les implications. *Nous aurions alors affaire à un jeu de « modèles »* intermédiaires entre l'idée abstraite de l'État et la complexité de la politique concrète, chacun d'entre eux permettant de faire un pas vers le réalisme, sans que leur succession constitue une progression simple. Ainsi l'analyse de la monarchie, parce qu'elle est confrontée à la question de l'hérédité de la fonction royale, et des privilèges de la noblesse, tourne autour de la contradiction latente entre deux types de solidarités sociales : celle de la parenté et celle du droit (ou de la citoyenneté). Avec la première forme d'aristocratie (chap. VIII), c'est la question de la lutte ou de l'inégalité de classes entre patriciens et plébéiens qui passe au premier plan. En introduisant une seconde forme d'aristocratie « fédérale », formée par l'alliance de plusieurs municipalités relativement autonomes (chap. IX), Spinoza se donne le moyen de « surdéterminer » le problème des classes par une autre contradiction : celle du centralisme et du provincialisme. Donc de confronter la question de l'unité du pouvoir à celle de l'unité nationale des territoires et des populations. À quel problème supplémentaire correspondrait alors l'analyse de la démocratie ? nous pouvons faire l'hypothèse qu'elle obligerait à affronter pour elle-même, dans sa généralité, la question des

passions de la multitude qui, dans tout fonctionnement d'assemblée, font obstacle à la décision rationnelle, puisque « chacun désire que les autres vivent conformément à son propre naturel *(ingenium)*, qu'ils approuvent ce que lui-même approuve et rejettent ce que lui-même rejette » (*TP*, I, 5) – ce que l'*Éthique* définit comme l'*ambition*. Derrière la question qui se pose à tout régime : la multitude est-elle gouvernable ?, une autre surgit, qui la conditionne à des degrés divers : dans quelle mesure la multitude peut-elle gouverner ses propres passions ?

Droit et puissance

La « définition » du droit que Spinoza avait énoncée dans le *TTP* sous la forme d'une thèse (« le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance déterminée ») (*TTP*, 262), et qu'il développe dans le *TP* jusqu'à ses dernières conséquences, manifeste d'emblée son originalité théorique. Prise à la lettre, elle signifie que la notion de « droit » n'est pas *première* : la notion première est celle de « puissance ». On peut dire que le mot de « droit » *(Jus)* exprime la réalité originaire de la puissance *(potentia)* dans le langage politique. Mais cette expression n'introduit aucun écart : elle ne signifie ni « émaner de », ni « se fonder sur » (c'est pourquoi, notamment, toute interprétation de la définition spinoziste comme une variante de l'idée que « le droit c'est la force », est manifestement erronée). La question n'est pas en effet de donner une justification du droit, mais de former une idée adéquate de ses déterminations, de la façon dont il opère. Et la formule de Spinoza signifie d'abord, à cet égard, que *le droit de l'individu inclut tout ce qu'il est effectivement capable de faire et de penser dans des conditions données :*

> Puisque la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et agissent, est la puissance de Dieu dans sa pleine présence, nous comprenons facilement ce qu'est le droit de la nature. En effet puisque Dieu possède un droit sur toutes choses et que le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu, en tant qu'on la considère comme absolument libre, il suit de là que chaque chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir : car la puissance de chaque chose naturelle, par laquelle elle existe et agit, n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu, qui est absolument libre. Par droit de Nature, j'entends donc les lois mêmes de la nature, ou les règles selon lesquelles toutes choses se produisent, c'est-à-dire la puissance même de la nature. C'est pourquoi le droit naturel de la nature entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Par conséquent tout ce qu'un homme fait en vertu des lois

> de sa propre nature, il le fait par le souverain droit de nature, et il a sur la nature autant de droit que de puissance [*TP*, II, 3-4].

Comprenons donc que le droit de chacun est toujours *une partie* de la puissance de toute la nature : celle qui lui permet d'agir sur toutes les autres parties. En conséquence la mesure du droit est aussi celle de l'*individualité* ; car la nature n'est pas un tout indifférencié, mais au contraire un complexe d'individus distincts, plus ou moins autonomes, plus ou moins complexes eux-mêmes. Comprenons également que la notion de droit correspond uniquement à une *actualité*, et par conséquent à une *activité*. Ainsi une formule comme « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » n'aurait-elle ici aucun sens. Le fait est que, dans la pratique, les hommes ont des puissances inégales, sauf si quelque rapport de puissances intervient pour les égaliser (un certain type d'État). Quant à la naissance, elle ne marque certainement pas le moment où les individus peuvent affirmer leurs droits, mais au contraire celui où, par eux-mêmes, ils sont le plus impuissants : ce sont d'autres qui, en les protégeant, leur procurent des droits. D'une façon générale, l'idée d'un droit « théorique », conçu comme une *capacité* à agir, susceptible d'être ou non reconnue et exercée, est une absurdité ou une mystification. Elle désigne inadéquatement, soit l'espoir d'un accroissement de puissance, soit le regret d'une puissance passée qui est actuellement supprimée par une autre.

Deux conceptions classiques du droit sont ainsi exclues :

– d'une part, celle qui rattache le droit des individus ou des collectivités à l'existence préalable d'un *ordre juridique donné* (système d'institutions ou « justice » éminente, par exemple divine), c'est-à-dire à un « droit objectif » qui *autorise* certaines actions, certaines prises de possession, et en interdit d'autres ;

– d'autre part, celle qui en fait la manifestation de *la volonté libre* de l'individu humain par opposition aux « choses » (ou à tout ce qui peut être réputé « chose »), c'est-à-dire comme un « droit subjectif » qui exprimerait une caractéristique universelle de l'humanité, et qui *exigerait*

d'être reconnue (Spinoza critique explicitement cette conception : *TP*, II, 7).

Conséquence de cette double exclusion : la notion de droit ne se définit pas, au départ, en rapport avec celle de *devoirs*. Pas plus que la puissance qu'elle exprime, elle n'a originairement de « contraire » ou de « contrepartie ». Mais elle a nécessairement des limites de fait : un droit illimité exprimerait une puissance infinie, notion qui n'a de sens que pour Dieu ou la nature entière. À l'idée abstraite de droits et de devoirs définis une fois pour toutes se substitue alors un autre couple de notions corrélatives : celui qui oppose, pour un individu, le fait d'être *indépendant*, de se déterminer sans contrainte à agir ou de « relever de son propre droit » *(sui juris esse)*, au fait d'être *dépendant* du droit d'un ou plusieurs autres individus (c'est-à-dire de leur puissance) *(esse alterius juris, sub alterius potestate)* (*TP*, II, 9 s.). C'est la relation fondamentale.

En fait il ne peut s'agir d'une antithèse absolue. Seul, nous l'avons vu, Dieu (c'est-à-dire la nature tout entière, la somme de toutes les puissances naturelles) est absolument indépendant (puisqu'il inclut en lui-même toutes les individualités et toutes les altérités). Dans la pratique, s'agissant des choses naturelles finies, particulières, qui sont toutes interdépendantes les unes des autres, on a une combinaison de dépendance et d'indépendance. Tout homme, en particulier, affirme son individualité contre d'autres hommes (et d'autres individus non humains : animaux, forces physiques, etc.) dans le moment même où il dépend d'eux plus ou moins complètement. Si le droit de chacun exprime sa puissance, il inclut nécessairement ces deux aspects. Par définition, c'est une catégorie qui renvoie à des rapports de forces, qui peuvent varier, et qui nécessairement évoluent.

Prenons garde toutefois de ne pas interpréter cette définition uniquement sur le mode du conflit. Sans doute celui-ci existe, et Spinoza appelle « état de nature » une situation limite dans laquelle les puissances individuelles seraient pratiquement incompatibles entre elles. Dans une telle situation, la dépendance serait totale pour chaque individu, *sans* contribuer en rien à son indépendance : c'est l'individualité même qui

serait immédiatement menacée. Un tel état « de nature » est par nature non viable, sinon impensable (sauf dans les catastrophes historiques où la société se dissout ; ou encore – mais on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une métaphore – dans des régimes absolument tyranniques, où les individus terrorisés sont ramenés en deçà de toute « vie humaine »…). Être au pouvoir d'autrui, dépendant de sa puissance, peut aussi constituer une condition positive pour conserver et affirmer sa propre individualité jusqu'à un certain degré. La question qui se pose alors est de savoir à quel niveau s'établira cet équilibre : dans quelle mesure les droits des individus s'additionneront, ou mieux se multiplieront, ou au contraire se neutraliseront, voire se détruiront réciproquement.

Sur cette base précisément on peut analyser l'articulation des « droits » entre eux, dans la constitution d'un système juridique : comme une articulation de puissances. Sont compatibles des droits exprimant des puissances qui s'additionnent ou se multiplient ; incompatibles, à l'inverse, ceux qui correspondent à des puissances se détruisant mutuellement.

De l'équation du droit et de la puissance, Spinoza tire aussitôt des conséquences critiques importantes pour l'analyse politique :

– *l'égalité des droits* constitue elle-même un droit ou une puissance, qui peut exister ou non selon les circonstances : elle suppose des conditions. Spinoza le note explicitement à propos du problème d'un État fédéral (*TP*, IX, 4). Dans une situation d'anarchie, proche de 1'« état de nature », l'égalité des individus – comme leur indépendance – est « plus imaginaire que réelle » (*TP*, II, 15). Une égalité véritable, non vide de contenu, entre certains hommes ou entre tous les citoyens d'un État, ne peut être que le résultat d'institutions, et d'une pratique collective. Elle n'a de chances d'émerger que si tous y trouvent leur intérêt ;

– *les relations contractuelles* entre individus (par lesquelles ils s'engagent réciproquement à échanger des biens, à se rendre des services) ne sont pas la conséquence d'une obligation préexistante, mais la constitution d'un droit, ou

d'une puissance nouvelle, « double ». Seule une puissance supérieure (par exemple un souverain qui fait du respect des engagements pris une loi de son État) peut, par conséquent, empêcher la rupture des contrats lorsque n'existent plus les intérêts qui les ont fait conclure (*TP*, II, 12-13). Mais s'il s'efforçait de l'obtenir dans un très grand nombre de cas simultanés, il mettrait par là même sa propre puissance en péril. La même situation prévaut entre les États, à ceci près qu'il n'y a pas d'instance supérieure, et que l'intérêt des parties prenantes est seul déterminant (*TP*, III, 11 s.) ;

– c'est donc à titre de conséquence seulement, du point de vue des rapports de puissance, et non comme un principe constitutif, qu'on peut poser *l'équivalence du droit et du fait* – cet énoncé qui choque la morale. En particulier, comme l'avait déjà exposé le *TTP*, le droit du souverain ne s'étend jamais au-delà de sa capacité de se faire effectivement obéir (quels que soient, il est vrai, les moyens qui la déterminent, y compris la conviction des sujets). La sanction qu'il exerce contre les délinquants, criminels ou rebelles, n'exprime pas la nécessité de faire respecter un « interdit » supérieur, mais celle de sa propre conservation. Si elle peut être considérée comme rationnelle, c'est dans la mesure où la raison prescrit de considérer la conservation de l'État comme préférable à sa dissolution ;

– précisément, comment la distinction de la passion et de la raison intervient-elle dans la définition du droit ? Suivant la même règle : *il y a un droit de la passion et un droit de la raison*, exprimant chacun une puissance naturelle. Pourtant ce couple n'est pas symétrique : si la passion est exclusive de la raison et la détruit, la raison n'est pas en soi la destruction de toute passion, mais l'acquisition d'une puissance supérieure qui la domine. La relation est étroite avec le problème de la dépendance/indépendance : Spinoza appelle *liberté* le droit de l'individu pour qui la raison l'emporte sur la passion et l'indépendance sur la dépendance. L'un est-il cause de l'autre ? Pour pouvoir l'affirmer il faudrait établir non seulement que la vie des passions crée une dépendance par rapport à la puissance d'autrui (ce que semble enseigner l'expérience), mais que la raison procure l'indépendance, ce

qui est moins évident. Toutes choses égales d'ailleurs, il est vraisemblable que les individus les plus raisonnables seront aussi les moins dépendants des passions des autres (*TP*, II, 5 ; II, 7-8). Nous sommes renvoyés à la différence entre « indépendance » et isolement ou solitude, c'est-à-dire au fonctionnement concret des sociétés civiles. La raison conseille de rechercher la paix et la sécurité, par la mise en commun des puissances individuelles, qui procure à son tour le maximum d'indépendance réelle.

Le « corps politique »

Que la politique soit la science (théorique et appliquée) de la conservation des États, c'est ce que dit Spinoza d'un bout à l'autre du *TP*. La politique a donc une fin (ce qui ne veut pas dire, on le comprend bien, qu'elle puisse recourir à des arguments *finalistes*, qui représentent plutôt sa propre « superstition »). Du point de vue de l'État lui-même, cette fin apparaît comme l'exigence supérieure du « salut public » et de l'« ordre public » (paix, sécurité, obéissance aux lois). Ou encore, la politique tend à conserver à la fois la « matière » de l'État et la « forme » de ses institutions (donc le droit-puissance du souverain, que ce soit un roi, une aristocratie ou le peuple). Mais comme la « matière » de l'État n'est pas autre chose qu'un certain système de relations stables entre les mouvements des individus (*facies civitatis : TP*, VI, 2), ces deux formules correspondent à une seule réalité : la conservation de *l'individualité* propre de l'État.

L'État doit donc être pensé lui-même comme un individu, ou plus exactement *comme un individu d'individus*, ayant un « corps » et une « âme » ou une pensée (*mens*) (*TP*, III, 1-2 ; III, 5 ; IV, 2 ; VI, 19 ; VIII, 19 ; IX, 14 ; X, 1). « Dans l'état civil les citoyens pris tous ensemble doivent être considérés comme l'équivalent d'un homme à l'état de nature » (*TP*, VII, 22). Ce qui semble inscrire d'emblée Spinoza dans la lignée de Hobbes (le « Léviathan »), et plus généralement de toute une tradition qui définit l'État comme individu, et qui traverse l'histoire depuis les Grecs jusqu'à nos jours. On ne peut toutefois s'en tenir à cette assimilation, car un énoncé semblable recouvre ici des conceptions extraordinairement divergentes : selon que l'individualité de l'État est pensée comme métaphorique ou réelle, « naturelle » ou « artificielle », comme une solidarité mécanique ou organique, une auto-organisation de l'État ou un effet de sa destination surnaturelle… Tout est suspendu, en fait, au contenu que Spinoza donne lui-même à cette définition.

Conservation de l'individu-humain et conservation de l'individu-État doivent être soumises à l'application du même principe de causalité :

> Toute chose naturelle peut se concevoir adéquatement, qu'elle possède l'existence ou bien qu'elle ne la possède pas. Donc pas plus que le principe même de l'existence des choses naturelles, le fait qu'elles persévèrent dans l'existence ne peut se conclure de leur seule définition. En effet, leur essence idéale demeure la même, après qu'elles ont commencé d'exister, que lorsqu'elles n'existaient pas encore. Donc, puisque le principe de leur existence ne peut se déduire de leur essence, il en est de même de leur persévérance dans l'existence : elles ont besoin de la même puissance pour commencer d'exister et pour continuer d'exister. D'où il suit que la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et, par conséquent, agissent, ne peut être autre chose que la puissance éternelle de Dieu elle-même. En effet, s'il s'agissait de quelque autre puissance, qui ait été créée, elle ne pourrait se conserver elle-même ni par conséquent conserver les choses naturelles ; mais de la puissance dont elle avait besoin pour être créée elle aurait aussi besoin pour persévérer dans l'existence [*TP*, II, 2].

Ce principe de *production continuée* s'applique identiquement aux individus humains (que Spinoza désigne de préférence par l'indéfini *unusquisque* : « chacun », « un chacun ») (*TP*, II, 5-8 ; III, 18) et au corps politique (*TP*, III, 12). Dans les deux cas l'existence est pensée, non seulement comme une production naturelle, mais comme une *reproduction* des composants de l'individu et de la puissance qui les lie, permettant de résister aux forces extérieures (la « fortune »). Une nécessité interne se trouve ainsi définie, mais qui n'abolit pas l'effet des « lois de la nature tout entière ». Ce que Spinoza exprime par un jeu de mots, stratégique dans son œuvre : pas plus l'individu humain que l'État lui-même ne sont dans la nature comme « un État dans l'État » *(imperium in imperio)*, au sens d'une autonomie absolue.

Entre l'individu humain isolé et cet « individu d'individus » qu'est l'État, il y a pourtant une considérable différence de degré dans la puissance, qui entraîne une différence qualitative. Les individus isolés sont pratiquement incapables de se conserver eux-mêmes pendant longtemps, alors que

l'État peut, s'il est bien constitué, durer par ses propres forces (*TP*, III, 11). À l'échelle des vies individuelles, on peut même imaginer que sa durée confine à « une sorte d'éternité ». Ici *l'analogie se transforme en réciprocité*, idée déjà beaucoup plus concrète : pour se conserver eux-mêmes, les individus ont besoin les uns des autres ; ils doivent donc être amenés, par la poursuite de leur propre intérêt, à vouloir la conservation de l'État (*TP*, VII, 4 ; VII, 22 ; VIII, 24 ; VIII, 31 ; X, 6). Réciproquement, l'État pour se conserver doit tendre à conserver les individus, en leur assurant la sécurité qui est la condition fondamentale de l'obéissance civique : dans un État gagné par l'anarchie ou subjugué par la puissance de ses ennemis, la loyauté disparaît (*TP*, X, 9-10 ; et tout le chap. IV). Le « meilleur régime », par définition, est donc celui qui réalise la corrélation la plus forte entre la sécurité des individus et la stabilité des institutions :

> Ce qu'est le meilleur régime [*status*] pour tout État [*imperium*], on le connaît facilement en considérant la fin de la société civile : cette fin n'est rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Par suite le meilleur État est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les lois ne sont jamais transgressées. En effet il est certain que les séditions, les guerres, et le mépris ou la transgression de la légalité doivent être imputés non tant à la méchanceté des sujets qu'au mauvais régime de l'État. Les hommes en effet ne naissent pas aptes à la vie en société [*civiles*], ils le deviennent. En outre les passions naturelles des hommes sont partout les mêmes ; si donc dans un corps politique la méchanceté humaine assure mieux son règne que dans un autre et si on y commet plus de péchés, cela vient certainement de ce qu'un tel corps politique n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas établi ses lois avec assez de sagesse et en conséquence n'a pas acquis le droit absolu qui est celui d'un corps politique. Car une société civile qui n'a pas éliminé les causes de sédition, où il faut toujours redouter une guerre, et où enfin les lois sont presque toujours violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature où chacun vit

> selon ses inclinations [*ingenium*], mais avec un grand péril pour sa vie [*TP*, V, 2].

Si cette corrélation pouvait être totale, c'est-à-dire si la forme de l'État ne « menaçait » pas plus la sécurité des individus que l'activité des individus ne mettait en danger les institutions, on aurait un corps politique parfait, qu'on pourrait dire libre ou rationnel (*TP*, V, 6 ; VIII, 7). Mais aussi, d'une certaine façon, il n'y aurait plus d'histoire ni de politique…

Jusqu'à présent Spinoza n'a fait que systématiser des raisonnements qui étaient esquissés dans le *TTP*. Autrement dit il n'a fait que tirer les conséquences d'une conception strictement immanente de la causalité historique, où n'interviennent que des puissances individuelles, des compositions de puissances individuelles, et *l'action réciproque* des unes et des autres (le terme figure dans la lettre XXXII à Oldenburg, et reflète bien le sens des démonstrations de l'*Éthique* sur la conservation de la forme des individus : voir IIe partie, prop. 9, et petit exposé sur la nature des corps à la suite de la proposition 13). Mais, nous l'avons dit plus haut, ce qui dans le *TTP* faisait figure de solution se déploie maintenant comme un problème. Quelle est la modalité d'action réciproque qui caractérise l'existence des corps politiques ? Pour la définir plus concrètement, suivons Spinoza dans son enquête concernant les causes de dissolution des différents régimes.

Certaines sont énoncées en des termes propres à une forme d'État déterminée. D'autres sont générales et prennent seulement une forme variée en fonction de la structure des institutions. Il y a d'abord les causes *externes* : avant tout la guerre. Ce danger menace toute société, puisque les États sont entre eux comme des individus à l'état de nature (*TP*, III, 11 ; VII, 7). Les États défendent d'autant mieux leur intégrité qu'ils sont intérieurement plus forts ; mais aussi toutes les causes qui leur font préférer la guerre à la paix (existence de castes militaires, ambition de gloire du souverain, tentation d'exporter les conflits intérieurs ou de les neutraliser par la guerre de conquête) sont des causes indirectes de destruction. Abstraction faite de la part irréductible de « fortune » ou de « destin », les véritables causes sont donc *internes*.

Elles-mêmes constituent une gradation, dans laquelle nous trouvons d'abord tous les effets de l'*illégalisme* des individus : depuis la désobéissance ouverte jusqu'à la simple tentative d'interpréter selon leur bon plaisir les décisions du souverain (*TP*, III, 3-4). Dans le fait même qu'un citoyen ou un groupe de citoyens prétende savoir mieux que l'État ce qui convient au salut public, réside un ferment de dissolution (*TP*, III, 10 ; IV, 2). Symétriquement, nous avons *l'arbitraire du pouvoir*, sa dégénérescence tyrannique. Il peut s'agir de la prétention d'un monarque à exercer un pouvoir qui excède sa puissance réelle (*TP*, VI, 5), ou de la transformation d'un patriciat aristocratique en caste héréditaire (*TP*, VIII, 14). Il peut s'agir de la tentative d'imposer à un peuple une forme de gouvernement contraire à ses traditions historiques (*TP*, VII, 26 ; IX, 14). Dans tous les cas, une certaine impuissance tente de se compenser en ayant recours à la terreur et à la corruption (*TP*, VII, 13, 21 ; VIII, 29), et n'aboutit qu'à s'aggraver : l'exercice même du pouvoir est alors perçu par les individus comme une menace contre leur existence ou leur dignité (*TP*, IV, 4). Lorsque l'État « délire » au point de menacer le minimum incompressible d'individualité des hommes qui le composent – en deçà duquel ils seraient comme morts pour eux-mêmes – il produit finalement *l'indignation de la multitude*, qui le détruit (*TP*, III, 9 ; VII, 2 ; X, 8 ; et tout le chap. IV).

En définitive, soit que la violence des individus provoque celle de l'État, soit que les individus ne puissent plus résister eux-mêmes à la violence du pouvoir, sinon par la violence (*TP*, VII, 30), nous débouchons sur cette constatation : le corps politique n'existe que sous la menace latente de la guerre civile (les « séditions »), soit entre les dominants eux-mêmes, soit entre les dominants et les dominés. C'est la cause des causes, qui détermine en dernière instance l'efficacité de toutes les autres. D'où la thèse fondamentale : *le corps politique est toujours plus menacé par ses propres citoyens (cives) que par des ennemis extérieurs (hostes)* (*TP*, VI, 6). Chaque régime en fait l'expérience. Dans la monarchie les séditions naissent de l'existence d'une noblesse héréditaire (*TP*, VII, 10), du recours à des armées de mercenaires (*TP*, VII, 12), des rivalités dynastiques (*TP*, VI, 37). Dans

l'aristocratie, de l'inégalité entre les patriciens (*TP*, VIII, 11), de la corruption des fonctionnaires (*TP*, VIII, 29), de la rivalité des villes entre elles (*TP*, IX, 3 ; IX, 9), de l'ambition des chefs militaires – favorisée par les situations de détresse, dans lesquelles le peuple rêve d'un sauveur (*TP*, VIII, 9 ; X, 1) ; enfin et surtout de la lutte de classes entre patriciens et plébéiens, qui sont comme des étrangers dans la cité (*TP*, VIII, 1-2, 11, 13-14, 19, 41, 44 ; X, 3).

Comment interpréter ces analyses ? Sans doute elles prolongent la dialectique des institutions qu'avait esquissée le *TTP*, en la diversifiant selon les régimes. Elles montrent l'inutilité d'une dénonciation des « vices » de la nature humaine (ou de tel groupe d'hommes), car la cause fondamentale des « vices » des citoyens (comme de leurs vertus) réside toujours dans le mouvement des institutions elles-mêmes (*TP*, III, 3 ; V, 2-3 ; VII, 7 ; VII, 12 ; IX, 14 ; X, 1-4). On en conclura que la clé du salut, pour le corps politique, réside dans la qualité des institutions. Mais, au fil des analyses, quelque chose de nouveau a surgi, qui modifie le sens de cette conclusion. Toutes les causes de dissolution du corps politique forment un cycle, lui-même entièrement immanent à la constitution naturelle de l'État, c'est-à-dire n'exprimant rien d'autre qu'un certain rapport (contradictoire) entre les puissances qui le composent (*TP*, II, 18 ; IV, 4). Ou, pour le dire autrement, la nature s'identifie effectivement à l'histoire. Et plus encore : la multitude comme telle, non seulement au sens quantitatif (le « grand nombre » des citoyens), mais au sens qualitatif (le comportement collectif des individus en grand nombre) est devenue le concept déterminant dans l'analyse de l'État. Le problème politique n'est plus un problème à deux termes, mais à trois : « individu » et « État » sont en réalité des abstractions, qui n'ont de sens qu'en relation l'une avec l'autre ; chacun exprime en définitive une modalité sous laquelle se réalise *la puissance de la multitude* comme telle.

C'est pourquoi, si nous retrouvons bien l'idée d'un équilibre, d'une « autolimitation » (c'est-à-dire l'idée que l'État « fort », « absolu », est celui qui contrôle son propre pouvoir : le moins « absolu » de tous étant l'État qui tente

d'interdire par la loi les vices qu'il produit lui-même) (*TP*, X, 4-6), il apparaît maintenant qu'elle inclut nécessairement, toujours déjà, l'idée de l'antagonisme. Car la puissance de la multitude est puissance de discorde aussi bien que puissance de concorde. C'est dans l'élément de ses « passions » que se pose le problème d'un équilibre ou d'une modération, d'une « neutralisation » relative de leur antagonisme, et non pas (non plus) en termes de simple « gouvernement ». Le point d'appui qui permettrait de gouverner la multitude de l'extérieur est *introuvable*, y compris sous la forme imaginée par Hobbes. Dans une page superbe, Spinoza explique que la dégénérescence des institutions corrompt à la fois les « maîtres » (ou les dominants) et les sujets (ou les dominés) :

> Ce que nous avons écrit fera peut-être rire ceux qui restreignent à la seule plèbe les vices inhérents à tous les mortels : la foule dit-on n'a aucun sens de la mesure, elle est redoutable à moins qu'on ne la frappe de terreur, elle est servile quand on la domine et arrogante quand elle domine, elle est étrangère à toute vérité et à tout jugement, etc. Mais la nature est une et commune à tous : ce sont la puissance et l'éducation qui nous font illusion. C'est pourquoi lorsque deux hommes font la même chose, nous disons souvent que c'est tolérable chez l'un et non chez l'autre ; ce n'est pas l'action qui est différente, c'est son auteur. L'arrogance est le propre des maîtres. Les hommes en font preuve quand ils occupent une charge pour un an ; qu'en sera-t-il des nobles, qui visent à des honneurs éternels ? Mais leur arrogance se pare de faste, de luxe, de prodigalité, d'une certaine harmonie entre vices, elle est stupide de façon brillante et immorale de façon élégante : si bien que ces vices qui, considérés chacun à part, sont manifestement honteux et répugnants, paraissent honorables et distingués aux ignorants et aux naïfs. Si la foule, par ailleurs, n'a aucun sens de la mesure, si elle est redoutable à moins qu'on ne la frappe de terreur, c'est que la liberté et l'esclavage ne se mélangent pas facilement. Enfin, que la plèbe soit étrangère à toute vérité et à tout jugement, ce n'est pas étonnant, puisque les principales affaires de l'État sont

> traitées à son insu, et qu'elle en est réduite à les deviner d'après les quelques faits qu'il est absolument impossible de lui cacher. Il faut en effet une rare vertu pour suspendre son jugement. Donc vouloir agir toujours à l'insu des citoyens tout en exigeant qu'ils s'abstiennent de faux jugements et d'interprétations malveillantes, c'est le comble de la sottise. En effet, si la plèbe savait garder son calme, suspendre son jugement sur les questions qu'elle connaît trop peu ou juger correctement une question à partir d'une information réduite, elle mériterait assurément plutôt de gouverner que d'obéir. Mais, nous l'avons dit, la nature est la même chez tous… [*TP*, VII, 27].

Traduisons : *dominants et dominés, souverain et citoyens font également partie de la multitude*. Et la question fondamentale est toujours, en dernière analyse, celle de son aptitude à se gouverner elle-même, c'est-à-dire à accroître sa propre puissance. Mais ceci veut dire concrètement deux choses :

1. la démocratie est un concept problématique, car elle correspondrait au mode d'existence d'une multitude déjà équilibrée, substantiellement « unanime » ;

2. l'équilibre n'existe pas d'une façon statique, comme un agencement d'organes ou un dispositif juridique : il surgit lorsque les individus construisent une œuvre commune. En d'autres termes l'« âme » du corps politique n'est pas une représentation, mais une pratique. C'est toute la question de la décision.

L’âme de l’État : la décision

Les individus « décident » rarement, au sens fort du terme : ce qu’ils prennent pour leur volonté n’est le plus souvent que l’ignorance des mobiles passionnels qui les poussent à préférer certaines actions à d’autres. Même la conscience de leurs intérêts, ce minimum de rationalité, ne les garantit pas contre les fantasmes de l’impuissance ou de la toute-puissance, le fatalisme ou la superstition. Quant à la multitude, comme puissance contradictoire, intérieurement divisée, elle ne décide rien du tout. Il lui manque la cohérence minimale qui permettrait de rectifier ses erreurs, d’ajuster fins et moyens. Dans la plupart des sociétés, elle est privée de droits et d’informations, et ne constitue que le milieu dans lequel les passions entrent en résonance, portant aux extrêmes la « fluctuation » de l’âme de la cité. Pourtant, s’il doit émerger une volonté au niveau de l’État, il faut que la multitude soit impliquée dans sa formation. Comment est-ce matériellement possible ?

Prenons le cas de la monarchie. Première question : qui décide en réalité ? En apparence c’est le roi lui-même. En fait, même en faisant abstraction des cas fréquents où le roi est un individu faible de corps ou d’esprit, un individu unique est bien incapable de supporter la charge de l’État (*TP*, VI, 5). Il lui faut des conseillers pour s’informer, des amis ou des parents pour se garder, des commis pour transmettre ses volontés et surveiller leur exécution. Ce sont eux qui décident en réalité. Les monarchies « absolues » sont donc des aristocraties occultes, où la réalité du pouvoir appartient à une caste. Or celle-ci (cour, noblesse) est divisée par des ambitions rivales. Remplacer un seul homme à la tête de l’État est l’opération la plus simple qui soit (*TP*, VII, 14, 23). C’est même une tentation naturelle dès lors que le roi est mortel, et que chaque succession fait surgir le risque du « retour à la masse » (*TP*, VII, 25). Pour se garder de ses rivaux, assurer sa succession, un roi théoriquement tout-puissant entretient ces rivalités, en privilégiant certains favoris, en « tendant des pièges à ses sujets » (*TP*, V, 7 ; VI, 6 ; VII, 29). Ainsi il se paralyse lui-même.

Pour conférer à la monarchie la puissance qu'elle peut néanmoins atteindre, il n'est qu'une stratégie rationnelle : éliminer tous les corporatismes, conférer une assise de masse à la délibération, tout en garantissant l'unité irrévocable de la décision finale. D'où les règles draconiennes qui s'imposent pour la constitution des conseils, chargés de rassembler et de faire converger vers le monarque les « options » politiques (*TP*, VII, 25 ; VII, 5). Remarquons que les mécanismes décrits par Spinoza sont non seulement *représentatifs*, mais aussi *égalitaires* que possible. Le roi ne doit avoir aucun rôle dans la délibération, l'élaboration politique. *A fortiori* doit-il répudier toute pratique du « secret d'État » (*TP*, VII, 29). Il n'est donc pas un « chef », censé détenir la voie du salut commun. N'en concluons pas, cependant, que sa fonction soit inessentielle : délibérer n'est pas encore trancher ; même la sanction d'une opinion majoritaire est une action effective ; et surtout, sans cette fonction centrale, le système serait incapable de produire un résultat, il ne pourrait qu'osciller indéfiniment entre diverses majorités. Assemblée et monarque, en se répartissant les moments de la décision (puis du contrôle de l'exécution) *lèvent l'incertitude du système*, ils stabilisent la multitude. Ou plutôt : la multitude se stabilise elle-même en « élisant » en son sein (par un mécanisme régulier quelconque) un individu à qui revient le moment de conclure. On peut dire alors que, dans le corps politique, le roi est le seul individu qui n'a aucune « opinion » propre, *aucune intériorité*, qui par lui-même ne « pense » rien d'autre que la multitude, mais sans lequel la multitude ne penserait rien de clair et de distinct, et serait incapable de se sauver. En ce sens, mais en ce sens seulement, on peut dire rigoureusement que le roi est « l'esprit de la cité » (*TP*, VI, 18-19).

Que se passe-t-il maintenant dans l'aristocratie ? À certains égards c'est l'inverse. Une aristocratie ne peut, sans s'écrouler, devenir un régime égalitaire : c'est une domination de classe qui doit se préserver comme telle. Il faut donc que la « plèbe » soit totalement exclue de la délibération comme de la décision finale. Politiquement, les sujets non citoyens y seront comme des étrangers dans l'État (*TP*, VIII, 9). Pour que les décisions du patriciat soient à l'abri des contestations, elles doivent intervenir sous forme de votes secrets, ce qui évite la

formation de clientèles, de groupes de pression (*TP*, VIII, 27). D'autre part, il n'est pas question de vider les assemblées patriciennes de leur personnalité concrète : au contraire, il faut faire en sorte que, recherchant leur propre intérêt (de classe), elles poursuivent par là même l'intérêt général (*TP*, X, 6-8). Cette convergence peut être obtenue parce que, à la différence d'un monarque, une assemblée est « éternelle », remplaçant ses membres morts, vieux ou malades par de nouveaux arrivants (*TP*, VIII, 3 ; X, 2).

Pourtant ce système ne remplace pas la nécessité d'une base de masse. D'où la règle fondamentale : *une aristocratie pour être viable doit s'élargir au maximum* (*TP*, VIII, 1-4 ; 11-13), à la fois pour augmenter sa force propre, et pour refléter « statistiquement » toutes les opinions de la masse. Plus le patriciat est nombreux, mieux il se réserve effectivement les décisions, donc le pouvoir (*TP*, VIII, 3, 17, 19, 29, etc.). En fait un tel patriciat est une classe dominante ouverte, expansive (une « bourgeoisie » ?). Mais cette règle ne résout pas toutes les difficultés. Comment éviter qu'un corps politique à plusieurs têtes ne soit en fait un « corps sans tête » (*TP*, IX, 14) ? L'élection d'un président est un artifice – ou un changement de régime (*TP*, VIII, 17-18). La véritable solution est l'application du principe majoritaire pur : tous les dispositifs constitutionnels (complexes…) ont pour but de le mettre en œuvre et de préserver sa régularité (*TP*, VIII, 35 s.). Remarquons que ce principe est « représentatif », mais qu'il exclut la formation de partis permanents. Spinoza semble suivre ici deux idées différentes : l'idée que des assemblées de gouvernement collectives peuvent par la discussion élaborer des choix rationnels ; et l'idée selon laquelle si toutes les opinions sont parties prenantes dans le processus de sélection des décisions, le résultat a les plus grandes chances de correspondre à l'intérêt général, donc d'être acceptable par tous. La formation de partis, réduisant le grand nombre des opinions à un petit nombre, serait par là même une cause d'erreurs systématiques.

Dernière remarque cependant : de ce qu'une décision est rationnelle, il ne suit pas qu'elle sera automatiquement respectée. Un dernier mécanisme intervient alors, qui

correspond implicitement à la distinction de deux appareils, l'un de *gouvernement*, l'autre d'*administration* : la plèbe est écartée des conseils de décision, mais c'est en son sein que doivent être recrutés les fonctionnaires (*TP*, VIII, 17 ; VIII, 44). Les classes, inégales au regard de la souveraineté, sont ainsi l'une et l'autre impliquées dans le fonctionnement de l'État. Chacune peut y investir un intérêt propre. Par là même, le principe majoritaire peut reproduire l'unanimité. Non seulement l'assemblée dominante pourra être dirigée « comme par un seul esprit » (*TP*, VIII, 19), mais cet esprit s'imposera à la totalité du corps politique *comme si* la multitude formait un seul individu.

Les mécanismes de décision auxquels pense Spinoza poursuivent simultanément un double objectif. D'une part, constituer ce que nous appellerions un « *appareil d'État* » comme véritable détenteur du pouvoir politique. Selon des modalités différentes, le « souverain » de chaque régime tend à s'identifier avec l'unité fonctionnelle de cet appareil. D'autre part, engager un processus de « *démocratisation* » de cet appareil lui-même. Sans doute la question des institutions et du mode de régulation des conflits dans un régime d'emblée démocratique reste énigmatique. Mais cette aporie est compensée par le fait que chacun des autres régimes, en tendant à sa propre « perfection », ouvre une voie vers la démocratie. Entendons par là que des institutions qui tendent à dégager, de la « fluctuation des esprits », une opinion unique et un choix, sont par là même censées aboutir dans les faits à une « union » des cœurs et des esprits autour de l'intérêt commun. Mais à partir de là, il devient pensable que la multitude se gouverne elle-même. Et plus ce résultat sera effectif, plus la distinction juridique entre une « monarchie » ou une « aristocratie » et une « démocratie » deviendra formelle et abstraite : à la limite, une simple question de nom.

Certains postulats de Spinoza peuvent surprendre. Par exemple, l'hypothèse d'une monarchie indépendante de toute caste nobiliaire. Toutefois ce dégagement correspond bien à une tendance des États « absolutistes » classiques. Mieux encore : l'égalitarisme de la monarchie spinoziste correspond à l'hypothèse d'une « monarchie bourgeoise », et paraît

anticiper sur des régimes « présidentiels » ou « impérialistes » à venir… Le modèle aristocratique est différent : censé reposer d'emblée sur une capacité rationnelle de décision collective, il ne peut la préserver des tensions internes qu'en élargissant la classe dominante aux dimensions du peuple entier, à l'exception toutefois de ces « dépendants naturels » que sont les femmes et les serviteurs (*TP*, VIII, 14 ; XI, 3-4). Ce qui suppose sans doute le postulat d'un accroissement indéfini de la richesse de tous. Quoi qu'il en soit, la démocratie du *TP* n'est pensable qu'à partir de la dialectique de ces deux formes de rationalisation de l'État, dont l'une privilégie au départ l'égalité, et l'autre la liberté.

CHAPITRE 4

L'*Éthique* : une anthropologie politique

Nous avons suivi Spinoza dans les deux étapes de sa théorie politique, en soulignant leur enchaînement et leurs différences. Loin d'en avoir terminé avec la question qui nous est apparue décisive – celle de l'implication réciproque de la philosophie et de la politique – c'est ici en un sens que tout commence : pouvons-nous dire que Spinoza a lui-même, explicitement, posé cette question, et réfléchi cette unité ? Il faut croire que oui puisque, en développant à son tour les concepts d'une anthropologie (ou d'une théorie de la « nature humaine »), constamment sous-jacents à l'argumentation du *TTP* et du *TP*, il a conféré une signification immédiatement politique à la différence entre sa philosophie et toutes celles qui l'avaient précédée. Pour éclairer ce dernier point, nous examinerons trois problèmes : celui de la *sociabilité*, celui de l'*obéissance*, et celui de la *communication*. Nous continuerons d'emprunter des éléments aux deux *Traités*, mais nous aurons surtout recours à l'*Éthique*, l'ouvrage systématique auquel Spinoza travailla pendant quinze ans de sa vie, en le remaniant constamment, que ses amis et ses ennemis attendaient impatiemment en projetant sur lui par avance leurs interprétations, et qui parut finalement au lendemain de sa mort en 1677.

La sociabilité

« Nature », « nature humaine » et « sociabilité » n'ont jamais été des questions philosophiques séparées. Existe-t-il des « sociétés naturelles », par leur organisation ou par leur fonction ? Sinon, faut-il considérer, comme dirait Spinoza, que l'institution de sociétés et d'États « trouble l'ordre de la nature » ? Mais tout dépend de la façon même dont on définit un tel « ordre » (comme harmonie cosmique ? ou comme processus causal ?) et des antithèses qu'on lui oppose (violence, artifice, *autre ordre* juridique ou spirituel…). La conception qu'une philosophie se fait de la nature n'est généralement qu'une façon de préparer, de loin, les déterminations de l'individualité et de la communauté humaines. Mais il y a plus. La thèse d'une *sociabilité naturelle* (telle que l'énoncent par exemple Aristote : « L'homme est par nature un être vivant pour la cité » – ce que les scolastiques ont traduit « animal sociable » –, ou Bossuet : « La société peut être considérée comme une grande famille », ou Marx : « dans sa réalité l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux ») peut, au cours de l'histoire, changer considérablement de sens et « servir » les politiques les plus diverses. Il en va de même pour la thèse symétrique, qui voit *la société s'instituer après coup*, si ce n'est *contre* le mouvement spontané de la nature : soit que celle-ci contienne simplement une disposition à la vie en société, incapable de se réaliser par elle-même (ainsi chez Rousseau l'homme de la nature éprouve pour son semblable un « sentiment social » qui est la pitié), soit qu'elle contienne une destination morale à la communauté humaine, à laquelle font obstacle les passions (comme chez Kant), soit même que la nature humaine soit essentiellement « égoïste » et antisociale (comme chez Hobbes pour qui la condition naturelle des hommes est une « guerre de chacun contre chacun »). Force est de le constater cependant, alors même que le sens et la fonction de ces thèses changent radicalement d'un contexte à l'autre, l'*antithèse elle-même se conserve* depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque moderne. Ce qui laisse à penser qu'elle comporte par elle-même un sens, et suggère qu'elle recouvre un fait incontournable. Mais ce fait est-il lui-même de la réalité ou de la pensée ? Qu'y a-t-il donc de *commun* à l'idée d'une sociabilité naturelle et à celle d'une sociabilité d'institution, par-delà leur orientation anthropologique divergente ? Peut-être ceci que la sociabilité est toujours pensée comme un lien qui doit « unir » les hommes, exprimer leur besoin réciproque ou leur « amitié » (la *philia* des Grecs, la *paix* ou la *concorde* des

chrétiens et des classiques), et que la société figure l'ordre dans lequel ils vivent la réalisation de ce lien.

Spinoza brouille ces pistes classiques et en ouvre une autre, dans laquelle l'alternative de la « nature » et de l'« institution » se trouve déplacée, ce qui oblige à poser autrement le problème du rapport social. Mais notre culture historique, qui nous habitue à percevoir cette alternative comme incontournable, nous rend difficile de *lire* les thèses de Spinoza sur la sociabilité. Faisons l'épreuve en allant d'emblée aux formulations qui les résument, telles qu'on peut les trouver dans un texte central : la proposition 37 de la IVe partie de l'*Éthique* avec ses deux démonstrations et ses deux scolies[1].

> *Le bien que désire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu*.
> *Démonstration :* Les hommes, dans la mesure où ils vivent conduits par la Raison [*ex ductu Rationis*], sont ce qu'il y a de plus utile à l'homme (par le corollaire 1 de la proposition 35 de cette partie) ; et ainsi (prop. IV, 19), conduits par la raison nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent conduits par la raison. Mais le bien que désire pour lui-même quiconque observe dans sa vie ce que la Raison recommande [*dictamen*], c'est-à-dire (prop. IV, 24) quiconque poursuit la vertu, c'est l'intelligence des choses [*intelligere*] (prop. IV, 26) ; donc le bien que désire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes. De plus, ce Désir, dans la mesure où il se rapporte à l'Âme, est l'essence même de l'Âme (par la Définition 1 des Affects, IIIe partie) ; or l'essence de l'Âme consiste dans une connaissance (prop. II, 11) qui enveloppe celle de Dieu (prop. II, 47) et ne peut sans elle (prop. I, 15) ni être ni être conçue ; par suite, plus grande est la connaissance de Dieu qu'enveloppe l'essence de l'Âme, plus grand aussi sera le Désir qui portera le suivant de la vertu à désirer pour autrui le bien qu'il désire pour lui-même.
> *Autre démonstration :* Le bien que l'homme désire pour lui-même et qu'il aime, il l'aimera de façon plus constante s'il voit que d'autres l'aiment aussi (prop. III, 31) ; il fera donc effort (Corollaire de la même prop.) pour que les autres l'aiment ; et puisque ce bien (prop. IV, 36) est commun à tous et que tous peuvent s'en réjouir, il fera donc effort (pour la même raison) pour que tous s'en réjouissent, et d'autant plus (prop. III, 37) qu'il en jouira lui-même davantage.

Scolie 1 : Lorsque, mû par l'affect seul, quelqu'un s'efforce d'obtenir que les autres aiment ce qu'il aime lui-même et vivent conformément à son propre naturel [*ingenium*], il n'agit que par pulsion ; il est donc odieux, surtout à ceux qui ont d'autres goûts et qui de leur côté, suivant la même pulsion, s'efforcent d'obtenir que les autres vivent conformément à leur propre naturel. De plus, comme le souverain bien que l'affect fait désirer aux hommes est souvent tel qu'un seul puisse le posséder, il en résulte que ceux qui aiment ainsi n'ont pas l'accord intérieur de l'âme : ils redoutent qu'on les entende au moment même où ils jouissent de faire l'éloge de leur objet d'amour ! Au contraire, celui qui s'efforce de guider les autres par la Raison, agit non par pulsion mais de façon humaine et bienveillante, et reste en plein accord intérieur avec lui-même. Je rapporte à la *Religion* tous les désirs et toutes les actions dont nous sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu ou en tant que nous connaissons Dieu. J'appelle *Piété* le Désir de faire du bien qui naît de ce que nous vivons conduits par la Raison. Quant au Désir qui possède un homme conduit par la Raison de s'attacher les autres par le lien de l'amitié, je l'appelle *Moralité (Honestas)* ; *moral* ce que louent les hommes vivant conduits par la Raison, et *immoral (turpe)* au contraire ce qui s'oppose à l'établissement de l'amitié. Par là j'ai aussi montré quels sont les fondements de la Cité [*civitas*] […].

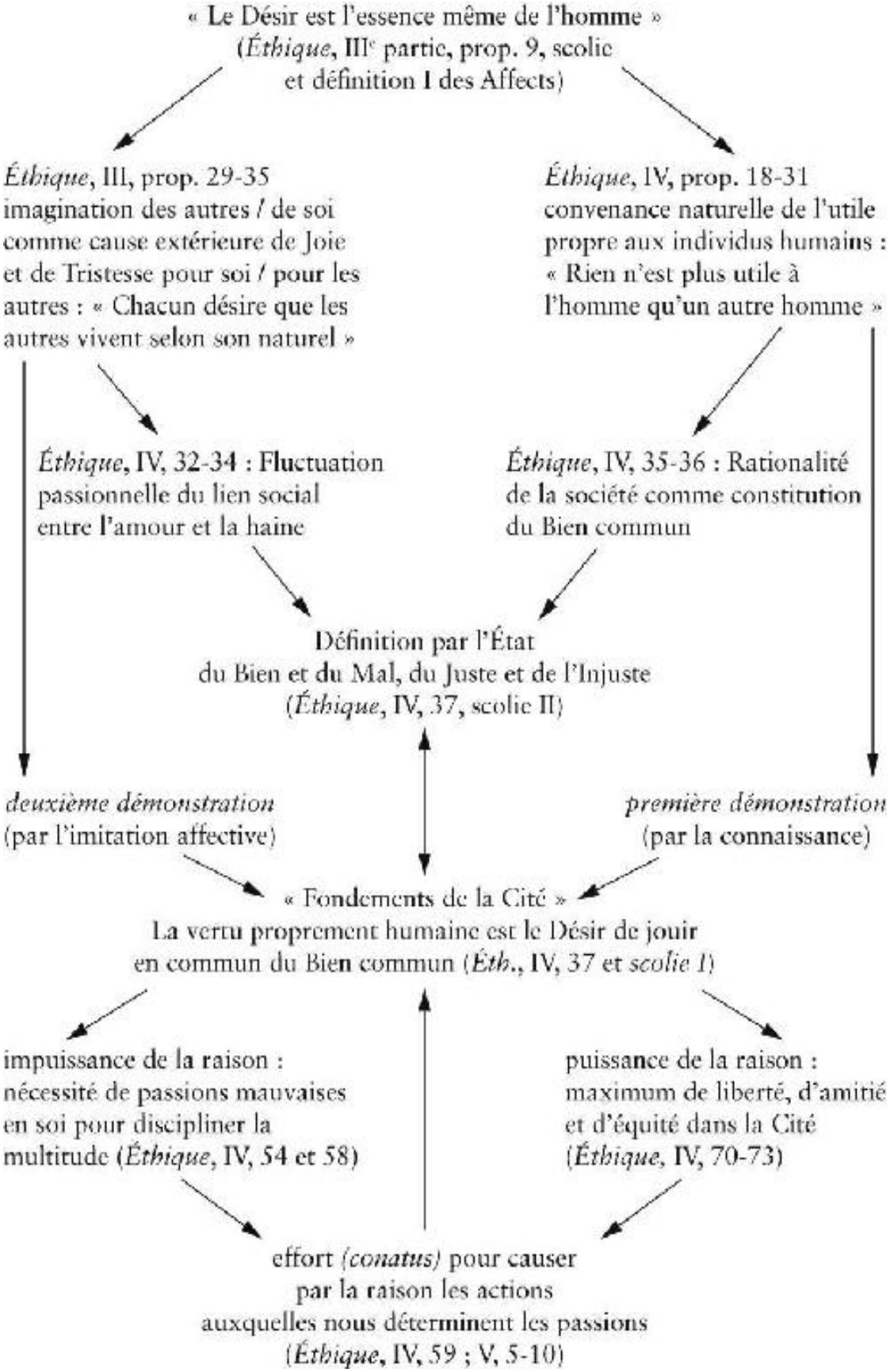
Scolie 2 : […] Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et conséquemment chacun fait par un droit naturel souverain ce qui suit de la nécessité de sa nature [*suae naturae*], et ainsi, par un droit naturel souverain, chacun est juge de ce qui est bien ou mal, chacun avise à son utilité suivant son naturel propre [*ingenium*] (prop. IV, 19 et 20), se venge (coroll. 2 de la prop. III, 40), s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait (prop. III, 28). Que si les hommes vivaient conduits par la Raison, chacun exercerait ce droit qui lui appartient (prop. IV, 35, coroll. 1) sans aucun dommage pour autrui. Mais comme les hommes sont exposés à des affects (prop. IV, 4) qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu humaine (prop. IV, 6), ils sont ballottés de divers côtés (prop. IV, 33) et entrent en conflit (prop. IV, 34), alors même qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement (prop. IV, 35, scolie). Afin donc que les hommes puissent vivre en paix et s'aider entre eux, il faut qu'ils cèdent quelque chose de leur droit naturel, et se donnent l'assurance qu'ils ne commettront aucun acte dommageable pour autrui. Quelle cause peut donc

faire que les hommes, nécessairement exposés aux affects (prop. IV, 4, coroll.), inconstants et irrésolus (prop. IV, 33), se donnent cette assurance mutuelle et restent loyaux entre eux ? La proposition IV, 7 et la proposition III, 39 le montrent, en établissant qu'aucun affect ne peut être refoulé sinon par un affect plus fort et de sens contraire, et que c'est la crainte d'un plus grand dommage qui empêche chacun de faire du tort à autrui. Telle est donc la loi qui garantira la sécurité de la Société, à condition que celle-ci s'attribue le droit que chacun possédait de se venger et de juger du bien et du mal ; elle aura ainsi le pouvoir de prescrire une règle de vie en commun [*communis vivendi ratio*], d'instituer des lois et de les garantir, non par la Raison qui est incapable de refouler les affects (prop. IV, 17, scolie), mais par des menaces. Cette société fondée sur des lois et sur le pouvoir de se conserver, on l'appelle *Cité*, et *Citoyens* ceux que protège son droit. Nous comprenons facilement par là que, dans l'état de nature, il n'y a rien qui soit « bien » ou « mal » d'un commun accord, puisque chacun y avise seulement à sa propre utilité, décide du bien et du mal d'après son naturel propre et dans la mesure où il y trouve son utilité, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à quiconque, sauf à lui-même. Ainsi le péché n'a pas de sens à l'état de Nature, mais seulement dans l'état civil, où le « bien » et le « mal » sont fixés par un commun accord, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité. Le *péché* n'est donc rien d'autre que la désobéissance, qui pour cette raison ne peut être punie que par les lois de la cité, tandis que l'obéissance est considérée comme un *mérite* du citoyen, qui le rend digne de jouir des avantages de la Cité. De plus, à l'état de nature, nul n'est maître de quoi que ce soit par un commun accord, pas plus qu'il n'y a quoi que ce soit dans la Nature qu'on puisse dire « propriété » de tel ou tel ; tout y appartient à tous ; par suite, une volonté de « rendre à chacun le sien » ou de dépouiller quelqu'un de « son bien » n'y a pas de sens ; ce qui revient à dire que le *juste* et l'*injuste* n'ont de sens que dans l'état civil, où l'accord commun fixe la propriété de chacun, et non à l'état de nature […].

Une proposition de l'*Éthique* n'est rien sans sa démonstration, qui en fixe le sens en montrant sa liaison nécessaire avec d'autres. Or celle-ci – cas rare, et toujours significatif – en comporte *deux*, et qui représentent des argumentations tout à fait différentes. Pour comprendre ce que sont les « fondements de la Cité », notre tâche de lecteurs s'impose d'elle-même : examiner en quoi ces démonstrations sont *distinctes*, en quoi cependant elles expriment

une même nécessité. Pour guider notre discussion, je donne ci-après un tableau simplifié des relations logiques de IV, 37 avec plusieurs groupes de propositions complémentaires ou préalables.

Voyons la *première démonstration*. Rien que de très classique, dira-t-on : la sociabilité est une réciprocité de participation au souverain bien que définit la raison ; c'est par la connaissance de la vérité (donc de Dieu, donc des choses) que les hommes sont disposés à vouloir ce Bien commun, donc leur utilité réciproque, autrement dit à s'aimer les uns les autres. On ne s'étonnera pas que le scolie 1 appelle aussitôt *Religion* et *Moralité* cette modalité « rationnelle » du Désir. Mais cette démonstration renvoie aux deux propositions précédentes. Ici les choses se compliquent, à cause d'un petit mot qui commande tout : « dans la mesure » (en latin : *quatenus*) :


« Le Désir est l'essence même de l'homme »
(*Éthique*, IIIe partie, prop. 9, scolie et définition I des Affects)
Éthique, III, prop. 29-35
imagination des autres / de soi comme cause extérieure de Joie et de Tristesse pour soi / pour les autres : « Chacun désire que les autres vivent selon son naturel »
Éthique, IV, prop. 18-31
convenance naturelle de l'utile propre aux individus humains : « Rien n'est plus utile à l'homme qu'un autre homme »
Éthique, IV, 32-34 : Fluctuation passionnelle du lien social entre l'amour et la haine
Éthique, IV, 35-36 : Rationalité de la société comme constitution du Bien commun
Définition par l'État du Bien et du Mal, du Juste et de l'Injuste
(*Éthique*, IV, 37, scolie II)
deuxième démonstration
(par l'imitation affective)
première démonstration
(par la connaissance)
« Fondements de la Cité »
La vertu proprement humaine est le Désir de jouir en commun du Bien commun (*Éth.*, IV, 37 et *scolie 1*)
impuissance de la raison : nécessité de passions mauvaises en soi pour discipliner la multitude (*Éthique*, IV, 54 et 58)
puissance de la raison : maximum de liberté, d'amitié et d'équité dans la Cité (*Éthique*, IV, 70-73)
effort *(conatus)* pour causer par la raison les actions auxquelles nous déterminent les passions
(*Éthique*, IV, 59 ; V, 5-10)

Proposition IV, 35, *démonstration* : Les hommes sont dits actifs *dans la mesure* où ils vivent conduits par la Raison, et ainsi tout ce qui suit de la Nature humaine, *dans la mesure* où elle est définie par la Raison, doit se connaître par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine. Mais puisque chacun, par les lois de sa nature, désire ce qu'il juge bon et s'efforce de repousser ce qu'il juge mauvais ; puisque d'autre part ce que la Raison nous fait juger bon ou mauvais l'est nécessairement, il en résulte que les hommes – *dans la mesure* seulement où ils vivent conduits par la Raison – agissent nécessairement pour faire ce qui est nécessairement bon pour la nature humaine et donc pour chaque homme en particulier, *i.e*. ce qui s'accorde avec la nature de chacun en particulier ; ainsi les hommes aussi s'accordent toujours nécessairement entre eux *dans la mesure* où ils vivent conduits par la Raison.

Corollaire 1 : Il n'y a dans la Nature aucune chose singulière qui soit plus utile à un homme qu'un autre homme vivant conduit par la Raison. Car ce qui est le plus utile à un homme, c'est ce qui s'accorde le plus avec sa nature : c'est-à-dire un homme (comme il est connu de soi). Mais un homme est absolument actif selon les lois de sa propre nature quand il vit conduit par la Raison, et *dans cette mesure* seulement il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme […].

Corollaire 2 : Quand chaque homme en particulier recherche le plus ce qui lui est utile en propre, alors les hommes sont le plus utiles les uns aux autres. Car, plus chacun en particulier recherche sa propre utilité et s'efforce de se conserver lui-même, plus il est doué de vertu ou, ce qui est une seule et même chose, plus il est doué de puissance pour agir selon les lois de sa propre nature, c'est-à-dire pour vivre conduit par la Raison […].

Scolie : Ce que nous venons de démontrer, l'expérience elle-même le confirme si fréquemment et si manifestement que tous, ou presque, proclament que « l'homme est un Dieu pour l'homme ». Cependant il est plutôt rare que les hommes vivent conduits par la Raison : en règle générale ils se jalousent et se nuisent réciproquement. Ils ne peuvent pour autant passer leur vie dans la solitude : de là que la fameuse définition de l'homme comme « animal sociable » agrée fort à la plupart d'entre eux ; et de fait, la situation réelle c'est que la société commune procure aux hommes beaucoup plus d'avantages qu'elle ne leur cause de dommages. Que les Satiriques raillent

> donc tant qu'ils voudront les choses humaines, que les Théologiens les condamnent, que les Mélancoliques prônent tant qu'ils pourront de fuir la civilisation, en affectant de mépriser les hommes et d'admirer les bêtes ; tout cela n'empêchera pas les hommes d'éprouver qu'ils se procurent beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin en s'aidant les uns les autres, et qu'ils n'éviteront les dangers qui les guettent qu'en unissant leurs forces […].

La Raison qui détermine entre les hommes un accord *nécessaire* n'a donc rien de transcendant : elle n'exprime rien d'autre que la puissance de la nature humaine, qui se manifeste et se développe dans la recherche de l'« utile propre ». Si elle enveloppe nécessairement l'idée de Dieu, c'est que les hommes trouvent cette idée dans leur propre activité. Cependant la Raison ne saurait définir à elle seule la nature humaine : au contraire, Spinoza y insiste constamment, la nature humaine se définit *à la fois* par la raison et par l'ignorance, l'imagination et la passion. Mais il y a plus : les hommes s'accordent et vivent conduits par la Raison dans la mesure où ils réalisent complètement les lois de leur propre nature ; ce qui veut dire qu'ils réalisent aussi *d'autres lois* également naturelles. Remontons alors un peu plus haut dans la « chaîne » spinoziste, vers *les propositions* IV, 18 à 31. Elles préparent cette démonstration en montrant que le principe même de la Raison naturelle (sa « recommandation ») entraîne pour chaque individu à la fois la nécessité de conserver son être propre par un effort constant *(conatus)* et celle de composer avec d'autres individus de même nature un individu plus puissant, pour équilibrer les « causes extérieures opposées à leur nature ». Ces deux nécessités, concrètement, n'en font qu'une, et dérivent en même temps de l'essence de l'homme qui est le désir de persévérer dans l'existence (III, prop. 6 à 9). Spinoza en conclut l'absurdité des doctrines qui ont voulu opposer individualisme et sociabilité comme l'immoralité et la moralité. Mais cette démonstration tire toute sa validité du fait que les hommes sont des individus naturels, des « choses singulières », de puissance limitée, *comme il y en a une infinité d'autres dans la nature*…

Nous aboutissons ainsi à un ensemble de thèses plus complexe qu'il ne paraissait d'abord :

1. *comme tous les individus naturels, les hommes* ont un intérêt immédiat à « s'accorder » entre eux, dans la mesure même où ils tendent à se conserver ;

2. *l'expérience et le raisonnement* démontrent cette nécessité de la société, et dans les faits elle se réalise ;

3. *la raison*, en ce sens, fait partie de la nature humaine : elle n'a pas à y être « importée » de l'extérieur ;

4. pour autant elle ne la définit *ni exclusivement* (elle concerne également une nature générale, infiniment plus vaste) *ni totalement* (car le Désir humain enveloppe tout aussi essentiellement d'autres modalités opposées : des affects passionnels qui font que les hommes ne sont pas « conduits par la Raison » mais par la « pulsion »).

Tournons-nous alors vers la *deuxième démonstration* de IV, 37, en remontant de la même façon à ses présupposés (essentiellement les propositions 29 à 35 de la IIIe partie, et 32 à 34 de la IVe). Nous découvrons aussitôt que cette seconde « chaîne » démonstrative a précisément affaire à l'« autre » de la raison humaine, c'est-à-dire aux mécanismes passionnels (Joie et Tristesse, Espoir et Crainte, Amour et Haine), qui n'expriment pas la puissance qu'a l'individu de se conserver en dominant – relativement – les causes extérieures, mais expriment à l'inverse sa soumission relative à ces mêmes causes ; non pas la connaissance adéquate que l'homme peut acquérir de son « utile propre », mais l'image qu'il s'en fait à cause de l'ignorance de sa propre nature. Or, cette vie passionnelle des hommes résulte *tout autant* que la raison de leur effort pour persévérer dans l'existence : elle exprime une modalité également naturelle, mais « inadéquate » du Désir humain. Allons-nous en conclure que les passions, causes de conflits permanents entre les hommes, *représentent l'antithèse de la sociabilité ? Pas du tout*. Ce que nous montre Spinoza, c'est *qu'il y a une autre genèse* (ou « production ») *de la société* à partir des passions elles-mêmes, *dans* leur élément, bien que cette fois elle ne conduise à aucun accord nécessaire. Voyons de plus près cette idée.

Que disent les propositions IV, 32 à 34 ? Essentiellement ceci : dans la mesure où ils sont soumis aux passions (qui expriment des « affects » contradictoires) les hommes n'ont certes en commun qu'une impuissance, une « négation » ; on ne peut dire qu'ils s'accordent par nature, car ils n'ont aucun objet d'utilité commune. De plus, cette situation correspond pour chacun au maximum d'instabilité et d'incertitude : non seulement ils ne s'accordent pas entre eux, mais ils ne s'accordent pas avec eux-mêmes. Ici le lecteur pensera peut-être que n'importe quel moraliste pourrait souscrire à ce genre de généralités… mais voyons la forme que prendra ce

désaccord. Elle dépend (IV, 34 et scolie) d'une économie psychique de la Tristesse, c'est-à-dire de la conscience qu'a l'individu de son impuissance, et qui entraîne la haine de soi comme celle des autres. Or les hommes ne seraient pas tristes et ne se haïraient pas s'ils étaient totalement isolés. Plus : ils ne se haïraient pas s'ils n'éprouvaient pas de la crainte *à propos de l'amour* qu'ils portent à tel ou tel objet, et l'espoir de se débarrasser des causes extérieures qu'ils craignent pour leur amour, à commencer par d'autres hommes. Les hommes se haïssent en tant qu'ils aiment différemment le même objet, ou qu'ils aiment des objets incompatibles, ou plus fondamentalement qu'ils imaginent différemment les objets qu'ils aiment ensemble (ce qui constitue leur « naturel » singulier).

Une idée surprenante s'esquisse ici : *la haine est aussi*, non seulement une passion sociale (ou relationnelle), mais *une forme* (certes contradictoire) *de* « *lien social* », de sociabilité. Pour comprendre comment cette thèse est soutenable, reportons-nous à la proposition III, 31, sur laquelle repose précisément la deuxième démonstration des « fondements de la Cité » :

> *Si nous imaginons autrui aimant ou désirant, ou au contraire haïssant ce que nous aimons, désirons ou haïssons nous-mêmes, ce seul fait nous fera aimer, désirer ou haïr l'objet de façon plus constante. Mais si nous l'imaginons ayant en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous serons en proie à la fluctuation de l'âme*.
> *Démonstration :* Le seul fait d'imaginer quelqu'un aimant quelque chose nous fait aimer la même chose. Mais supposons que nous l'aimions déjà : notre Amour y trouve une cause nouvelle, qui le nourrit ; donc nous aimerons plus constamment ce que nous aimions. Si maintenant nous imaginons quelqu'un haïssant quelque chose, nous aurons cet objet en haine. Mais supposons qu'au même moment nous l'aimions : alors nous aimerons et haïrons la même chose en même temps, autrement dit nous serons en proie à la fluctuation de l'âme.
> *Corollaire :* De là (et de la prop. III, 28) résulte que chacun s'efforce autant qu'il peut d'obtenir que tous les autres aiment ce que lui-même aime, et haïssent ce que lui-même a en haine […].
> *Scolie :* Cet effort [*conatus*] pour faire que chacun approuve l'objet de son amour ou de sa haine est en vérité l'Ambition (voir III, 29, scolie) ; nous voyons donc que chacun désire par nature que les autres vivent conformément à son naturel propre [*ingenium*] ; mais comme tous le désirent également, tous se

font également obstacle, et comme tous veulent être approuvés ou aimés par tous, tous se haïssent réciproquement.

Trois idées sont ici étroitement liées (et c'est leur liaison qui est forte, originale) : celle de l'*identification*, mécanisme psychique fondamental qui fait communiquer les affects d'un individu à l'autre à travers leurs images ; celle de l'*ambivalence* qui menace, dès l'origine, les affects de Joie et de Tristesse, donc d'amour et de haine, et qui fait fluctuer l'âme (ou le cœur : *animus*) de chacun ; enfin, celle de *la crainte des différences*, par laquelle chacun s'efforce de surmonter cette fluctuation, et qui en retour l'entretient indéfiniment.

Cette analyse est d'une extrême importance : en fait elle déplace toute la problématique de la sociabilité. Le « semblable » – l'autre individu à qui nous pouvons nous identifier, envers qui nous éprouvons des sentiments « altruistes », celui que la religion appelle « prochain » et la politique « concitoyen » – n'existe pas comme tel naturellement, au sens cette fois d'un être là donné. Mais il est constitué par un processus d'identification imaginaire, que Spinoza appelle « imitation affective [*affectuum imitatio*] » (III, 27), et qui agit dans la reconnaissance mutuelle des individus aussi bien que dans la formation de la « multitude » comme agrégat instable de passions individuelles. Les hommes, pour autant qu'ils ont « la même nature », ne sont pas « semblables » ! Mais ils le deviennent. Et ce qui provoque l'identification, c'est une « cause extérieure », à savoir *l'image de l'autre* comme objet affectif. Mais cette image est profondément ambivalente : à la fois attractive et répulsive, rassurante et menaçante.

La même cause est donc à l'origine des comportements antithétiques qui « socialisent » respectivement l'Amour et la Haine (III, 32, scolie). À savoir *l'Humanité* (« Désir de faire ce qui plaît aux autres hommes, et de s'abstenir de ce qui leur déplaît ») proche de *la Miséricorde* (« l'Amour, dans la mesure où il affecte un homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bien d'autrui et s'attriste de son malheur »). Et, symétriquement, *l'Ambition* (« Désir immodéré de gloire, dont tous les affects sont nourris et renforcés », « effort pour faire quelque chose ou pour s'en abstenir à seule fin de plaire aux hommes, surtout quand nous nous efforçons de plaire à la foule [*vulgus*] au point d'agir ou de ne rien faire, sans égard au dommage qui en résultera pour nous-mêmes ou pour autrui »). Or c'est de l'Ambition que résulte directement la possibilité de faire en sorte que – pour un temps – les hommes aient les mêmes goûts, les mêmes mœurs, jugements ou opinions (III, 29, scolie). Ainsi se

constitue *l'imagination d'un bien*, c'est-à-dire d'un objet d'amour, *commun*. Mais elle sera par définition inséparable de la crainte et de la haine, c'est-à-dire de l'imagination d'un mal (ou d'un malheur) à fuir en commun, ou encore du mal qui pourrait résulter de ce qu'autrui poursuit un autre bien de son côté (qu'on se souvienne ici de la « haine théologique » du *TTP*).

Grâce à ces deux chaînes démonstratives, nous voici en mesure de comprendre la remarquable complexité des « fondements de la Cité ». Par définition, la connaissance rationnelle du Bien comme utilité commune n'est pas ambivalente, elle ne peut en tant que telle se renverser en son contraire (ni, de cause de Joie, devenir cause de Tristesse). Inversement, l'effort de chacun pour que les autres « vivent conformément à son naturel » ou pour vivre lui-même « conformément au naturel des autres », oscille nécessairement entre l'amour et la haine. *La sociabilité est donc l'unité d'une convenance réelle et d'une ambivalence imaginaire qui produisent l'une et l'autre des effets réels*. Ou encore : l'unité des contraires (identité rationnelle *et* variabilité passionnelle, mais aussi singularité irréductible des individus *et* « similitude » des comportements humains), cette unité n'est rien d'autre que ce que nous appelons la société. Dès lors le concept classique du « lien social », et les alternatives de la nature et de l'institution, s'avèrent insuffisants. C'est ce que montrent *les scolies* de IV, 37. Pour qu'une telle unité existe effectivement, il faut que se forme un pouvoir (*potestas*) qui polarise les affects des individus, dirige leurs mouvements d'amour et de haine en définissant une fois pour toutes le bien et le mal communs, le juste et l'injuste, la forme sous laquelle les hommes se conservent en combinant leurs puissances individuelles. En un mot *il faut que la Société soit aussi un État* (ici : *civitas*), et ces deux concepts ne pourront désigner qu'une seule réalité. On ne saurait dire que les hommes sont « originairement » sociables : pourtant il faut dire qu'ils sont toujours déjà socialisés. On ne saurait dire que l'État soit « contre nature », mais il n'est pas possible non plus de se le représenter comme une pure réalisation de la raison, ou encore comme la projection dans les affaires humaines d'un ordre général de la nature. Société et État constituent un seul rapport à la fois imaginaire et rationnel dans lequel s'exprime la singularité naturelle des individus humains.

Qu’est-ce que l’obéissance ?

Depuis les analyses du *TTP* jusqu’à celles du *TP*, et de celles-ci aux propositions de l’*Éthique*, la production de l’obéissance nous est apparue comme le rapport social fondamental, et l’histoire des États comme celle des vicissitudes de l’obéissance. Sommes-nous maintenant en mesure d’en définir complètement le concept ? Comment comprendrons-nous en fin de compte la signification d’une philosophie qui affirme simultanément que la société c’est l’État donc l’obéissance, et que la liberté se réalise uniquement dans les limites de la société ? Ne risque-t-elle pas de nous apparaître comme une apologie détournée de la « servitude volontaire » ?

Avant de répondre à ces questions, il nous faut considérer à nouveau certaines propositions de l’*Éthique* sur lesquelles – non par hasard – s’est concentrée de longue date la discussion du spinozisme. De même que Spinoza déplace les discussions classiques sur la nature et l’institution, et pour des raisons très voisines, il déplace celles qui portent sur la servitude et la liberté. Une tradition qui va d’Aristote à Descartes – et qui se prolonge bien au-delà – veut en effet que, pour comprendre le rapport d’obéissance qui soumet certains hommes à d’autres (l’esclave au maître, la femme au mari, les enfants au père, les sujets au prince), il faille d’abord comprendre *l’obéissance du corps à l’âme*, c’est-à-dire la puissance « volontaire » de l’âme (ou de l’esprit) sur le corps[2]. Commander, ce serait d’abord *vouloir*, et « subjuguer » des corps par sa volonté. Tandis qu’obéir serait faire mouvoir son corps conformément à une idée que l’âme a formée en reconnaissant la volonté de l’autre, et en la faisant « sienne », que ce soit de gré ou de force. Énigme, cependant : comment les âmes agissent-elles sur les corps ? Comment « commandent »-elles leurs mouvements ?

À cette question apparemment incontournable, Spinoza donne une réponse radicale : *les âmes n’agissent pas sur les corps, pas plus que les corps sur les âmes*. « Ni le corps ne peut déterminer l’Âme à penser, ni l’Âme le Corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre mode d’être (s’il en existe) » (*Éthique*, III, 2). Il est vrai que « les hommes se

laisseront difficilement induire à examiner ce point sans passion, tant leur conviction est grande que le Corps tantôt se meut, tantôt cesse de se mouvoir à la seule injonction de l'Âme, et que la plupart de ses actions dépendent de la volonté de l'Âme et de son aptitude à penser. Personne, cependant, n'a su encore déterminer jusqu'où s'étend la puissance du Corps […] d'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du Corps procède de l'Âme qui posséderait un pouvoir *(imperium)* sur le Corps, ne savent pas ce qu'ils disent et ne font qu'avouer leur ignorance en un langage spécieux… » (*ibid*., scolie). Ce qu'il faut admettre au contraire, en vertu de la façon même dont Spinoza a analysé la causalité naturelle (II, 7-9, 21 et scolie), c'est que *l'enchaînement* (ou « l'ordre et la connexion ») des idées de l'âme est *le même* que celui des mouvements du corps ; et que tout accroissement de la puissance de l'âme sur ses propres passions correspond à un accroissement de la puissance du corps (II, 13 scolie ; 39 coroll. ; III, 11 s. ; V, 39). Admettons comme un axiome cette proposition, dont la démonstration renvoie à la conception spinoziste de la nature, dans laquelle « âme » et « corps » ne constituent pas deux « substances » distinctes, mais « une seule et même chose » (en l'occurrence un seul et même individu), conçue tantôt comme un complexe d'idées (Spinoza dit : « sous l'attribut de la pensée »), tantôt comme un complexe matériel (« sous l'attribut de l'étendue »). Ce qui conduit à définir l'âme comme *l'idée du corps* (II, 11-13 ; 15-21 ; III, 3). Retenons-en seulement la conséquence critique qui en éclaire le mieux la signification : au lieu d'imaginer une âme active dans la mesure où le corps serait passif, et inversement, il faut penser une activité, ou une passivité, qui concernent simultanément les âmes et les corps. Et demandons-nous comment cette thèse anthropologique unitaire, d'où se trouve éliminé tout principe hiérarchique, s'articule avec l'analyse de la sociabilité et de l'État.

Le *TTP* avait rattaché la constance de l'obéissance à une « action interne de l'âme » (*TTP*, 278). Mais il ne s'était pas contenté de cette généralité. Il avait longuement décrit l'obéissance comme un comportement, un genre de vie, mieux encore : comme une pratique (*TTP*, 101 s., 294 s.). De quoi cette pratique est-elle faite ? C'est d'abord une soumission des

mouvements corporels à des rites organisés, une discipline collective qui ramène périodiquement les corps aux mêmes postures, et qui renforce leurs habitudes par des sensations présentes. Corrélativement, dans les âmes, c'est la soumission des enchaînements d'idées aux modèles d'action et de pensée que fournissent des récits historiques et moraux perçus comme une vérité révélée. Discipline et mémoire, ou encore répétition et imagination temporelle, constituent les deux faces d'un même scénario. Elles procèdent en fait du même complexe affectif, celui que forment ensemble la crainte et l'espoir, la menace et la promesse, le châtiment et la récompense. Obéir (mais aussi, à l'opposé, désobéir, trangresser la loi) c'est toujours vivre sous la domination de ce complexe affectif.

Avec les propositions de l'*Éthique*, l'analyse s'approfondit. Dire que la pratique de l'obéissance implique crainte et espoir, c'est dire que le sujet obéissant – corps et âme unifiés dans un seul « désir » – imagine une puissance supérieure à la sienne. Pour qu'il obéisse *constamment*, il faut que la puissance du sujet qui commande lui apparaisse comme *aussi grande que possible*. Il ne suffit plus alors d'éprouver une crainte, ni même de se représenter une volonté énonçant la loi : il faut que le sujet du commandement soit imaginé comme tout-puissant, et d'abord sur lui-même, de façon que ses commandements ne laissent place à aucune indécision, et que leur variation même soit indiscutable. En d'autres termes il faut l'imaginer comme « libre », au sens d'une absence de toute détermination extérieure. Mais ce que les hommes imaginent ainsi comme une puissance libre, ce sont eux-mêmes, puis les autres hommes d'après l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, enfin Dieu conçu comme une souveraine puissance sur le modèle humain. Or cette imagination est plus ambivalente que toute autre :

> *L'Amour et la Haine envers une chose que nous imaginons comme libre doivent l'un et l'autre être plus forts, à cause égale, qu'envers une chose nécessaire*.
> *Démonstration :* Une chose que nous imaginons comme libre, nous devons la percevoir par elle-même, sans relation aux autres. Si donc nous imaginons qu'elle est cause de joie ou de tristesse, de ce fait même nous

> l'aimerons ou la haïrons du plus grand Amour ou de la plus grande Haine que puisse engendrer un affect donné. Tandis que si nous imaginons comme nécessaire la chose qui est cause du même affect, nous ne pourrons imaginer qu'elle en est la cause à elle seule, mais seulement en liaison avec d'autres causes : de ce fait l'Amour et la Haine qu'elle nous inspirera seront moindres [III, 49].

Le sujet du commandement que nous imaginons comme libre en ce sens, nous le tenons pour seul responsable du bien et du mal qui résultent pour nous de notre obéissance. Ainsi, *l'imagination de la liberté de l'autre* multiplie-t-elle les effets ambivalents de l'obéissance *aux hommes :* elle explique que les gouvernants soient tour à tour excessivement adulés et honnis par la masse. Elle explique, *a contrario*, que cet État soit le plus stable, dans lequel les citoyens ont toutes raisons de croire (à cause de la forme même des institutions, et surtout de leur fonctionnement) que les gouvernants ne sont pas « tout-puissants », mais sont en réalité *déterminés* dans leurs décisions par une nécessité générale.

Qui plus est, elle explique l'ambivalence des effets de la religion. Lorsque nous imaginons Dieu comme un Législateur ou un Maître qu'il serait inconcevable de haïr (sauf à en éprouver une intolérable angoisse), l'incertitude née des mouvements contraires de l'affect (III, 18 et scolie) se déplace, de même que se déplace la haine coexistant avec l'amour (III, 17 et scolie) : c'est nous-même et les autres hommes que nous avons alors tendance à haïr sans limites ; d'où la tristesse religieuse, l'humilité, les « haines théologiques ». Si par contre – ce qui est la définition même de la raison – nous concevons *Dieu comme nécessaire*, c'est-à-dire comme la Nature elle-même dans sa totalité impersonnelle, toute crainte de sa « colère » disparaît. L'amour que nous lui portons devient ce que la Ve partie de l'*Éthique* appelle un « amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire en fait une connaissance et un désir de connaissance (V, 20 et 32-33). Alors nous cessons de percevoir Dieu comme le sujet d'un commandement. Mais, en contrepartie, nous sommes capables d'aimer les autres hommes, non pas comme des sujets fictivement libres, ni comme des créatures obéissant et désobéissant à leur créateur,

mais comme les êtres naturels qui nous sont le plus utiles, et donc le plus nécessaires : ce qui, paradoxalement, nous libère et les libère au maximum de la dépendance passionnelle. C'est ce que Spinoza appelle l'*amitié* (IV, 70-73).

Ces deux idées : concevoir Dieu comme nécessaire, aimer les hommes et donc rechercher leur amitié en raison de leur utilité réciproque, ont immédiatement une portée éthique. Elles sont indissociables parce que, pratiquement, elles déterminent exactement le même rapport entre les corps. Un rapport dans lequel, tendanciellement, l'obéissance s'annule dans ses propres effets, à mesure que l'amour et la raison l'emportent sur la crainte et la superstition. Or elles sous-tendaient déjà les raisonnements du *TTP* et du *TP*, bien que selon des modalités différentes. En décrivant l'organisation d'une société démocratique, où le souverain (dans son propre intérêt) garantit la liberté d'expression, et où la religion prend la forme d'une foi universelle intériorisée par chacun, Spinoza se plaçait, semble-t-il, dans une situation limite. Tout l'élément de discipline, en même temps que la crainte d'un châtiment, passait du côté de l'État, mais cette discipline *tendait* à coïncider avec la construction collective de l'intérêt commun (c'est pourquoi elle prenait une forme contractuelle). Tout l'élément d'espoir, en même temps que la croyance aux récits du salut, passait du côté de la (vraie) religion, mais celle-ci *tendait* à coïncider avec la certitude immédiate qui accompagne l'action vertueuse et l'amour du prochain. Inséparables pratiquement, ces deux « raisons de vie » (*ratio vitae* : *TTP*, 67, 221, 233-234, etc.) ne fusionnaient pourtant pas purement et simplement. Elles échangeaient plutôt leur efficacité propre : d'un côté, la forme de la loi et du commandement, de l'autre, la puissance affective de l'amour entre les hommes. Parce que les chrétiens vivent en même temps dans un État, leur foi intérieure *(fides)* est perçue par eux comme une loi ; parce que les citoyens sont en même temps des fidèles qui se regardent mutuellement comme « prochains », leur obéissance à la loi prend la forme d'une constante loyauté (*fides* également).

Pourtant, on peut penser que ce dispositif subtil reste pris dans une équivoque. La norme collective de l'obéissance n'y

est pas abolie, bien au contraire, puisqu'elle consiste en dernière analyse dans la conformité des actes à une règle, quels que soient les mobiles et les moyens de l'obtenir, comme le souligne Spinoza (*TTP*, 278-279). Mais, pour qu'en pratique les conflits et les violences qu'engendre l'imagination de la liberté de l'autre soient neutralisés, et que s'ouvre un champ maximum à la liberté réelle de chacun, il faut supposer que la masse a déjà contrôlé collectivement ses propres passions, c'est-à-dire qu'elle s'est intérieurement « libérée ». N'est-ce pas, de façon utopique, supposer le problème résolu ?

Il est significatif que le *TP*, précisément, récuse d'emblée toute utopie, en soulignant l'antithèse irréductible des notions d'obéissance et de liberté (*TP*, IV, 5). Faire passer l'obéissance en tant que telle pour la liberté est une mystification. La liberté réelle est synonyme de puissance et d'indépendance, tandis que l'obéissance traduit toujours une dépendance. Mais voici que s'engage à nouveau une dialectique remarquable : en elle-même la Raison ne « commande » rien, mais elle montre qu'un État réglé, capable de se conserver lui-même, est la condition de toute recherche efficace de l'utilité. Conduits par la raison, les individus doivent donc vouloir l'existence d'un tel État, auquel ils obéiront à l'égal de tous les citoyens. Réciproquement, l'État « absolu », au sens que nous avons défini, tend principalement à sa conservation. De ce point de vue, certes, il lui est indifférent que les individus obéissent à la loi par crainte ou par amour. Mais, pour qu'ils obéissent constamment, il faut que l'État assure leur sécurité, la paix intérieure, et qu'il ne menace pas le minimum d'individualité irréductible. Toute l'organisation de l'État « absolu », nous l'avons vu, tendra donc à faire en sorte que les hommes individuellement conduits par la passion agissent *comme s*'ils étaient conduits par la raison (*TP*, X, 4-6). On peut dire en ce sens qu'une rationalité collective inclut à la fois, comme sa condition de possibilité, l'obéissance des individus les moins raisonnables et celle des plus raisonnables, qu'ils soient gouvernants ou gouvernés. C'est cette règle commune qui donne prise à la connaissance (ou à la raison) sur les passions de la multitude, alors que, chacun restant seul avec lui-même, la raison serait impuissante.

Nous comprenons alors que les propositions de Spinoza sur l'obéissance, et sur le dépassement de l'obéissance, n'ont pas de sens au niveau d'individus isolés, sinon par une abstraction provisoire. Les « enchaînements » d'idées, comme ceux des mouvements corporels, relient entre eux, de proche en proche, tous les individus de la nature, même si cette détermination n'est jamais complètement perçue. Lorsqu'un individu est passif, c'est que son âme est subjuguée par la circulation des affects et par les « idées générales » de l'imagination collective (selon le processus d'« imitation » affective que nous avons décrit). C'est donc que son corps est simultanément subjugué par la pression incontrôlée de tous les corps ambiants. Lorsqu'un individu est actif, c'est au contraire que les rencontres de son corps avec d'autres corps s'organisent de façon cohérente, et que les idées dans son âme s'enchaînent conformément à des « notions communes » – au double sens de : communes à tous les hommes, et de : communes aux hommes et à la nature entière (c'est-à-dire objectives). *Dans les deux cas nous avons affaire à des modalités de la communication : la forme même sous laquelle se réalise l'individualité apparaît comme le résultat d'un certain mode de communication*. Avec cette notion, nous débouchons sur ce qui est peut-être l'idée la plus profonde de Spinoza.

« Éthique » et communication

Récapitulons en effet. Trois problèmes se posaient classiquement à propos de l'obéissance à la loi : quel est son mécanisme psychique (ou psychosomatique) ? Quel rapport entretient-elle avec la crainte (ou la contrainte) et l'amour ? Comment s'articulent l'obéissance et la connaissance et, corrélativement, quels rapports peuvent exister entre les « savants » et les « ignorants », entre le savoir et le pouvoir ? *Pour Spinoza ces trois problèmes n'en font qu'un* et reçoivent une seule solution. Passion et raison sont en dernière analyse des modalités de communication entre les corps, et entre les idées des corps. De même, les régimes politiques doivent être conçus comme des régimes de communication : les uns conflictuels et instables, les autres cohérents et stables. Ou plutôt : les uns dans lesquels l'aspect conflictuel l'emporte tendanciellement sur la cohérence, les autres dans lesquels la cohérence l'emporte tendanciellement sur le conflit.

En fait, tout État réel *inclut* en lui-même ces deux tendances, et par conséquent les deux états limites que Spinoza désigne à travers les hypothèses d'une « barbarie », et d'une communauté d'hommes « conduits par la Raison ». Rassemblés par la crainte d'un maître dont le pouvoir est à la fois réel et imaginaire (plus imaginaire encore que réel), et lui-même en proie à la crainte de ceux qui le craignent, les individus communient dans les mêmes affects, ils éprouvent pour le semblable fascination et répulsion, mais n'ont pas d'objet véritablement commun. Communication minimale donc, si bruyante soit-elle, dans laquelle l'état de société ne se distingue que nominalement d'un « état de nature ». Multitude est alors synonyme de solitude (*TP*, V, 4 ; VI, 4), et l'unanimité ne résiste pas longtemps à l'antagonisme latent. Or, si répressive qu'elle soit, la cité inclut néanmoins toujours déjà « quelque chose de commun » (*Éthique*, IV, 29). Là même où il n'y a pas encore de bien commun (ce bien que, dès le *Traité de la réforme de l'entendement*, le jeune Spinoza avait appelé un « bien communicable », sans pouvoir en développer les implications), chacun commence à développer sa puissance au maximum en utilisant celle des autres, et par

conséquent à produire une solidarité objective. Aucun individu n'étant rigoureusement « semblable » aux autres, chacun ayant son « naturel » propre, multitude devient alors synonyme d'échanges (au sens large : l'échange des propriétés n'en est qu'un aspect) et de libre communication entre des singularités irréductibles.

D'où une tension permanente entre deux enchaînements d'idées et de mouvements. *Mais cette tension n'a aucun sens si nous la concevons comme un face-à-face immobile* : elle coïncide en réalité avec un effort des individus (sans fin préétablie) pour transformer leur propre « naturel » collectif. Ici se manifeste clairement l'erreur que nous commettrions si nous interprétions la notion spinoziste de « conservation » du corps politique dans un sens… conservateur ! À mesure que le corps politique – individu d'individus – développe sa propre puissance, la complexité réelle-imaginaire du rapport social, tel que le conçoit Spinoza, apparaît au contraire comme le principe d'un mouvement. L'obéissance elle-même (avec la représentation corrélative d'une « loi »), telle que l'institutionnalisent l'État, la religion et la morale, n'est pas un donné fixe, mais le pivot d'une transition en cours. Mieux (car aucun progrès n'est garanti) : c'est l'enjeu d'une pratique – dirons-nous d'une lutte ? – dont le moment décisif est la transformation du mode de communication lui-même.

Cette pratique, Spinoza la définit comme un effort des individus pour *causer par la raison*, en se représentant leur nécessité, les actions auxquelles ils sont le plus souvent déterminés par leurs passions (*Éthique*, IV, 59). En effet, la forme la plus efficace de la communication, c'est celle qui se réalise dans la connaissance rationnelle. Il faut toujours – car la raison individuelle par elle-même est faible – recourir à des passions qui en elles-mêmes sont mauvaises (sources de tristesse : la gloire, l'ambition, l'humilité, etc.) pour combattre les affects les uns par les autres et discipliner la multitude (*Éthique*, IV, 55 et 58). Mais la connaissance est un procès de perfectionnement continu de la communication. Elle multiplie la puissance de tous. Certains individus, sans doute, connaissent plus que d'autres. Pourtant nous sommes à l'opposé de l'idée du « philosophe roi » (ou de l'attribution du

pouvoir aux détenteurs du savoir) comme de l'idée d'un « salut par la connaissance », conçue comme une forteresse spéculative. L'une et l'autre ont d'ailleurs ceci de commun, pour paraphraser Spinoza, qu'elles se représentent les rapports de la connaissance et de la pratique comme s'il s'agissait de puissances numériquement distinctes, ou d'un « État dans l'État ». Notons ici que Spinoza, après avoir analysé l'utilisation (et la perversion) du savoir dans le régime de la superstition « théocratique », n'a *jamais* posé que la connaissance rationnelle, comme telle, puisse servir à instaurer un rapport d'obéissance entre ceux qui savent et ceux qui ignorent. À l'évidence, elle se transformerait ainsi à nouveau en superstition, et les philosophes ou les savants en théologiens et en pontifes.

Par contre, le *TTP* a remarqué au passage qu'il y a dans la langue au moins un élément – le sens des mots – irréductible aux manipulations des théologiens parce que « la langue est conservée à la fois par le vulgaire et par les savants » (*TTP*, 146). Ce qui veut dire que le sens des mots est déterminé par l'usage commun qu'en font les « savants » et les « ignorants », en tant qu'ils communiquent entre eux.

En analysant la forme des « genres de connaissance » successifs (imagination, raison scientifique et « amour intellectuel de Dieu ») l'*Éthique* nous permet de développer cette indication. La connaissance commence par l'utilisation des mots du langage, dans des descriptions et des récits. Ce premier genre est par nature inadéquat : son principe consiste en effet à recouvrir les expériences irréductibles de chacun (sensations, souvenirs, affects) par des *noms communs*, c'est-à-dire des notions abstraites et générales (*Éthique*, II, 40 et scolie). Pour autant, la connaissance rationnelle des deux derniers genres n'est pas une évasion hors de l'élément commun du langage, dans une « vision » incommunicable (même si Spinoza continue d'employer le terme ancien de « connaissance intuitive » pour désigner l'explication des choses singulières par leurs causes immanentes). Elle est plutôt le travail intellectuel qui permet de rectifier ce premier usage, et d'enchaîner les mots conformément à la nécessité naturelle (II, 18, scolie ; V, 1) : ce qui en fait précisément des *notions*

communes. La place de la connaissance dans la vie de la multitude se précise alors : si nul ne pense jamais seul, on peut dire que *connaître réellement, c'est penser de moins en moins seul*, quels que soient les individus qui sont les porteurs des idées vraies. D'ailleurs *tous* les individus ont au moins « une idée vraie » (ne serait-ce que celle de l'utilité, qui contient en germe l'équation de la liberté et de la puissance d'agir), susceptible d'être enchaînée avec d'autres (*Éthique*, II, 43 et 47). La société politique possède ainsi la puissance immanente de se transformer dans le sens d'une vie proprement « humaine », c'est-à-dire joyeuse.

Parce que la vie sociale est une activité de communication, la connaissance est doublement *pratique :* par ses conditions, et par ses effets. Si nous admettons avec Spinoza – et dans la mesure où nous l'admettons – que la communication est structurée par des rapports d'ignorance et de savoir, de superstition, d'antagonisme idéologique, dans lesquels s'investit le désir humain et qui expriment une activité des corps eux-mêmes, nous devons aussi admettre avec lui que la connaissance est une pratique, et que la lutte pour la connaissance (la philosophie) est une pratique politique. Faute de cette pratique, les processus de décision tendanciellement démocratiques décrits par le *TP* resteraient inintelligibles. Nous comprenons par là pourquoi l'aspect essentiel de la démocratie spinoziste est d'emblée la liberté de communication. Nous comprenons aussi en quoi la théorie du « corps politique » n'est ni une simple physique du pouvoir, ni une psychologie de la soumission des masses, ni le moyen de formaliser un ordre juridique, mais la recherche d'une stratégie de libération collective, dont le mot d'ordre s'énoncerait : *être le plus nombreux possibles à penser le plus possible* (*Éthique*, V, 5-10). Nous comprenons enfin pourquoi le parti pris du philosophe – son « éthique » – n'est pas de préparer ou d'annoncer la révolution, mais de courir publiquement le risque de l'intelligence. Il est vrai que bien des révolutions n'en sont pas encore là.

1. Je traduis systématiquement *affectus* par « affect », mot devenu aujourd'hui d'usage courant, pour préserver la différence avec *affectio* (affection) et *passio* (passion). À l'inverse, m'autorisant de l'équivalence (au degré de « conscience » près) posée par Spinoza lui-même (*Éthique*, III, 9, scolie), je traduis pour simplifier et éviter un contresens *appetitus* comme *cupiditas* par « désir », *appetere* comme *cupire* par « désirer ».

2. Dans une première version du *Contrat social*, Rousseau le redira : « Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abyme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abyme de la politique dans la constitution de l'État. C'est là que tous les législateurs se sont perdus… » (voir aussi *Contrat social*, liv. III, chap. I.)

CHAPITRE 5

Politique et communication[1]

La philosophie de Spinoza passe pour difficile. Mais ce qui arrête ici le lecteur, ce n'est pas tant le formalisme démonstratif de certaines de ses œuvres, c'est surtout la difficulté de le classer dans nos catégories habituelles : est-il moderne, ou archaïque ? révolutionnaire, ou conservateur ? individualiste, ou corporatiste ? mystique, ou rationaliste ? Depuis plus de trois siècles maintenant ces questions n'ont cessé de recevoir des réponses contradictoires. Le « Juif de Voorburg » demeure énigmatique. Mais ne convient-il pas une bonne fois de renoncer à le classer ? En le lisant d'un œil neuf nous découvrirons que toute son entreprise est une critique des catégories politico-philosophiques qui, aujourd'hui encore, passent pour évidentes. Pleinement engagé dans les conflits et dans le mouvement intellectuel de son temps, il a conçu cependant son intervention comme un déplacement systématique des questions que disputaient ses contemporains : foi et raison, absolutisme et pacte social.

Les interprétations contradictoires du spinozisme se sont toujours alimentées à trois grandes questions :

1) la question de la nature : sa philosophie est célèbre (après avoir été mal famée) pour avoir identifié « Dieu » et « la nature » (*Deus sive natura*), et avoir caractérisé toute réalité comme un « mode » de cette unique substance[2]. S'agit-il donc d'un panthéisme ? d'un mécanisme radical ? Comment soutenir cette thèse sans tomber dans l'absurdité et détruire toute valeur morale ? Déjà Bayle ironisait : « dans le système de Spinoza tous ceux qui disent *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*[3] » ;

2) la question de l'homme : quelle est son anthropologie ? Ce qui précède indique déjà une première aporie : il semble que, dans un tel naturalisme, la réalité humaine soit

nécessairement privée de toute autonomie. Mais Spinoza y ajoute une stricte corrélation entre l'âme et le corps, puisque celle-là n'est que « l'idée » de celui-ci (ce qu'on appelle généralement le « parallélisme », bien que cette expression soit postérieure à ses écrits et d'ailleurs équivoque)[4]. Or tout ceci ne l'empêche pas de décrire la perfection humaine comme la connaissance intellectuelle, et comme la réalisation de la liberté ;

3) la question du droit : dans ses œuvres explicitement politiques, Spinoza pose que le droit n'est rien d'autre que la puissance (celle de l'individu aussi bien que celle de la collectivité) : « Par exemple les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits en vertu d'un droit naturel souverain » (*TTP*, XVI). Derechef il prétend tirer de cette définition une fondation de la liberté, cette fois comme liberté civile, dans et par l'État. L'entreprise ne va pas de soi, et la preuve en est que les deux ouvrages principaux (le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*, écrits à quelques années d'intervalle) tirent de ce même principe des conséquences passablement différentes : l'un concluant à la limitation du pouvoir de l'État, l'autre à son caractère absolu. Faut-il s'étonner, dans ces conditions, qu'ils aient eu des postérités théoriques elles aussi différentes, le premier étant privilégié par les théoriciens du *Rechtstaat* (« État de droit »), le second par ceux du *Machtstaat* (« État de force »), ce qui revient à dissocier à nouveau les deux termes paradoxalement unifiés dans cette définition, ou du moins à la lire en directions opposées ?

Dans cette présentation, je ne prétendrai pas résoudre toutes ces difficultés, mais j'essayerai de montrer qu'on peut les éclairer en proposant le fil conducteur suivant : la philosophie de Spinoza est, en un sens très fort du terme, une philosophie de la *communication*, ou mieux encore des *modes de communication*, dans laquelle se combinent théorie de la connaissance et théorie de l'être social. Lui-même a désigné ce problème comme celui des « notions communes » : un concept qui renvoie à la fois à l'universalité de la raison et à l'institution d'une collectivité. Les notions communes sont les

idées vraies qui fondent toute science démonstrative et qui « sont également dans la partie et dans le tout » (c'est-à-dire notamment inhérentes à la nature humaine et à la causalité naturelle en général). Elles sont aussi communes à tous les hommes, en tant qu'ils s'associent pour vivre et penser, quels que soient leur degré de sagesse et leur condition sociale. C'est à cette notion fondamentale qu'il faut sans doute remonter aussi bien pour analyser la fonction et les formes de l'État que pour définir l'individualité, enfin pour savoir en quoi consiste la liberté. La philosophie de Spinoza retrouve ainsi comme un objectif pratique le problème même dont elle avait fait sa prémisse théorique.

Pouvoir et liberté

Le thème de la communication apparaît déjà dans le premier texte qu'on puisse attribuer avec certitude à Spinoza, le *Traité de la réforme de l'entendement* (écrit vers 1660) qui débute ainsi : « Après que l'expérience m'eût enseigné que tout ce qui se répète dans la vie commune est vain et futile […] je me décidai finalement à rechercher s'il n'existait pas quelque chose qui serait un bien véritable, capable de se communiquer lui-même [*verum bonum, et sui communicabile*], et d'affecter l'âme à lui seul, tout le reste étant écarté ; bien plus, quelque chose dont la découverte et l'acquisition me donneraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue. » Cette chose n'est autre que la connaissance ou, pour le dire en termes spinozistes, l'idée vraie des choses singulières. Son acquisition semble relever avant tout d'une ascèse intellectuelle et morale, que Spinoza appelle la « vie vraie ». Sans doute nous comprenons qu'entre des hommes aspirant à la connaissance doit s'instituer une communauté libre et égalitaire (une amitié), mais il est difficile de la concevoir autrement que comme un retrait hors de la politique réelle. Cette situation va changer du tout au tout dans les trois grandes œuvres de la maturité : le *Traité théologico-politique* (*TTP*), l'*Éthique* et le *Traité politique* (*TP*). Leur contenu et leur style sont certes très différents, mais toutes trois doivent être considérées à la fois comme des œuvres de philosophie et comme des réflexions sur la politique. Une des principales originalités de Spinoza est d'abolir les cloisonnements et les hiérarchies entre les régions du savoir, en pratiquant la philosophie autrement que tous ses prédécesseurs (et la plupart de ses successeurs). Il n'y a pas chez lui d'une part une métaphysique (ou une ontologie), d'autre part une politique ou une éthique, considérées comme des applications « secondes » de la philosophie « première ». Dès son commencement, la métaphysique est une pensée de la pratique, de l'activité. Et la politique est une philosophie : elle constitue le champ d'expérience dans lequel se déploie la nature humaine et l'effort de libération. J'insiste sur ce point qui a été souvent méconnu. L'œuvre de Spinoza a été coupée en deux, les « métaphysiciens » s'occupant de l'*Éthique*, pour l'inscrire dans

la série des ontologies et des théories de la connaissance qui va de Platon à Descartes, Kant, Hegel, cependant que les « politologues » s'occupaient des deux *Traités* pour les classer entre Locke, Hobbes, Grotius et Rousseau dans la série des théories classiques du droit naturel et de l'État. On n'a pas tiré toutes les conséquences du fait que le noyau de l'*Éthique* est une analyse du rapport social. Mais sans cette analyse, les définitions du droit et de l'État sont inintelligibles.

D'emblée, en termes identiques, le *TTP* et le *TP* définissent universellement le droit comme la puissance : droit de l'individu, droit de l'État, droit de la Nature entière et de toutes ses parties :

> Puisque la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et agissent, est la puissance de Dieu dans sa pleine présence, nous comprenons facilement ce qu'est le droit de la nature. En effet puisque Dieu possède un droit sur toutes choses et que le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu, en tant qu'on le considère comme absolument libre, il suit de là que chaque chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir : car la puissance de chaque chose naturelle, par laquelle elle existe et agit, n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu, qui est absolument libre. Par droit de Nature, j'entends donc les lois mêmes de la nature, ou les règles selon lesquelles toutes choses se produisent, c'est-à-dire la puissance même de la nature. C'est pourquoi le droit naturel de la nature entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Par conséquent tout ce qu'un homme fait en vertu des lois de sa propre nature, il le fait par le souverain droit de nature, et il a sur la nature autant de droit que de puissance [*TP*, II, 3-4].

On le voit, cette définition enveloppe en réalité une thèse : *tout droit est limité* (sauf celui de Dieu), mais ses limites n'ont rien à voir, ni avec un interdit, ni avec une obligation : elles ne sont rien d'autre que *celles d'une puissance réelle*. Poussé à ses dernières conséquences, ce principe est extraordinairement

subversif. Totalement réaliste, il ruine en même temps les prétentions du pouvoir à s'élever au-dessus des intérêts des individus. Un État qui ne peut s'imposer à ses sujets, soit par la contrainte soit par le consensus, n'a aucun droit sur eux, donc aucun droit à l'existence. Les contrats quels qu'ils soient n'ont d'autre validité que l'utilité qu'en retirent les contractants. Mais inversement un individu n'a de droit à faire valoir face à l'État que celui qu'il peut, seul ou avec d'autres, faire passer dans les faits. L'État le plus puissant est aussi celui qui exerce les droits les plus étendus : mais l'expérience montre que ce n'est pas l'État autoritaire (moins encore l'État violent, qui finira tôt ou tard par susciter la révolte), c'est l'État raisonnable qui se fait obéir « en régnant sur les âmes de ses sujets » (*TTP*, XVII), c'est-à-dire en suscitant leur adhésion intérieure à l'ordre public. L'individu le plus puissant est aussi celui qui a le plus de droits, mais ce n'est certainement pas celui qui – par une fiction insoutenable – vivrait isolé ou s'opposerait à tous les autres, puisque l'isolement est synonyme de misère et l'antagonisme de menace et de contraintes réciproques. Le droit de l'individu comme celui de l'État incluent tout ce qu'ils sont effectivement capables de faire (et de penser) dans des conditions données.

Tout ceci revient à dire que l'idée d'un droit « théorique », conçu comme une capacité ou une autorité indépendante de son exercice, est une absurdité : tout droit est défini dans l'actualité, parce qu'il correspond à l'activité d'un ou plusieurs individus. On comprend alors pourquoi sur ce point fondamental Spinoza s'est démarqué de Hobbes, chez qui droit et loi sont antithétiques « comme la liberté et l'obligation[5] » et le droit naturel doit céder la place à un droit civil, la nature à un ordre juridique artificiel, pour que la sécurité puisse régner entre des hommes aux intérêts opposés. « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'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 : c'est la continuation de l'État de nature » (*Lettre 50*). N'oublions pas que le « souverain » peut être ici de forme quelconque :

monarque ou corps de citoyens (qui sont à eux-mêmes leurs propres « sujets »). Du conflit à la composition des puissances, comme de l'inégalité de naissance à l'égalité civique, ou à l'inverse lorsque se développent des guerres civiles et des dominations, c'est toujours le droit naturel qui règne à différents degrés. Ainsi le droit positif non seulement ne contredit pas le droit naturel et ne le supprime pas, mais, en tant qu'il est effectif (ce que Kelsen appellera plus tard la *Wirksamkeit* du droit, en tant qu'elle doit s'ajouter à la légitimité ou *Rechtfertigung*) il lui est identique.[6]

Cette conception aura notamment trois conséquences importantes :

a) la liberté d'un individu quel qu'il soit, en tant qu'elle ne se réduit pas à une prétention formelle, peut être mise en péril aussi bien par son impuissance intérieure que par des adversaires extérieurs ; l'individu qui est *sui juris* (indépendant) n'est pas celui qui n'observe aucune loi, c'est celui qui n'est pas *contraint* (ou le moins possible) par les autres ou par la loi générale ;

b) la notion d'un État de nature tel que le conçoivent les théoriciens classiques, comme une *origine* historique ou idéale – qu'il s'agisse d'ailleurs d'un état d'innocence (le « bon sauvage » rousseauiste) ou d'un état de perversité (le *puer robustus* hobbesien) – est tendanciellement sans objet : à la limite, le mouvement de la réflexion spinoziste débouchera sur le paradoxe d'un *droit naturel sans État de nature* ;

c) la « multitude » n'est pas (comme c'est le cas chez Hobbes et bien d'autres) l'antithèse du « peuple », comme la sauvagerie s'oppose à la société policée : en clair, dans les conditions pourtant troublées de l'époque, ceci veut dire que le problème posé par la *violence* des masses, ouverte ou latente, ne peut être traité par leur refoulement hors de l'espace public, mais forme l'objet même de la politique. Nous verrons toutefois que, sur ce point, la pensée de Spinoza a connu une profonde évolution.

« Le désir est l'essence même de l'homme »

Manifestement ces thèses impliquent une anthropologie, ou si l'on veut une réponse originale à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » L'*Éthique* la construit à partir d'une proposition fondamentale : « Le Désir est l'essence même de l'homme » (IIIe partie, scolie de la proposition 9), elle-même dérivée d'un principe ontologique : « Chaque chose s'efforce [*conatur*] de persévérer dans son être à proportion de ce qu'elle peut et de ce qu'elle est en soi » (c'est-à-dire de sa puissance et de son essence) (*ibid*., prop. 6). Comment comprendre ces formulations ?

Spinoza appelle désir (*appetitus*, *cupiditas*) à la fois l'effort de l'individu pour conserver son existence (sa forme propre) et la conscience proprement humaine de cet effort. Mais il prend bien soin de distinguer ce désir de la volonté : celle-ci est le nom que nous donnons à l'effort de chacun pour se conserver lorsque fictivement nous isolons l'âme du corps, tandis que le désir est ce même effort « rapporté inséparablement à l'âme et au corps ». Définir l'homme par la volonté c'est s'en faire une idée partielle et inadéquate. Tout homme est l'unité d'une âme et d'un corps : non pas toutefois comme le composé d'une forme et d'une matière (selon la tradition aristotélicienne) ni comme l'union de deux substances (selon la tradition chrétienne réinterprétée par Descartes), mais comme deux expressions d'une seule et même chose – c'est-à-dire d'un seul et même individu (*Éthique*, IIe partie, scolie de la prop. 7). Mieux vaut alors renverser l'ordre habituel des notions et comprendre ainsi la pensée de Spinoza : c'est l'unité d'un même désir de conservation de soi qui s'exprime simultanément dans des actions et des passions du corps, des actions et des passions de l'âme (donc des enchaînements de mouvements et des enchaînements d'idées). Substantiellement ces enchaînements sont *identiques*, puisqu'ils expriment une même essence individuelle : mais ils le font différemment, ce qui traduit la multiplicité irréductible des ordres de causalité naturelle.

Cette thèse, reconnaissons-le, est difficile, mais sa portée polémique est très claire : Spinoza refuse toutes les formes traditionnelles de hiérarchie de l'âme et du corps, ce qui implique d'abord de réhabiliter le corps et bouleversera – en morale comme en politique – les questions de la maîtrise et de l'obéissance (qu'il s'agisse du rapport à soi-même ou à une autorité « extérieure » : à un individu ou une idée, par exemple l'idée de Dieu, nécessairement liée à certains mouvements du corps). Nous ignorons, dit-il, jusqu'où s'étend la puissance des corps : nous n'avons donc aucune raison de lui imposer des limites arbitraires et répressives, en particulier de lui interdire l'accès à la connaissance. Nous devons au contraire concevoir l'âme en général comme « l'idée du corps » (*Éthique*, IIe partie, prop. 13), une idée qui ne peut jamais être totalement adéquate, mais dont l'aspect « premier et principal » est toujours « l'effort pour affirmer l'existence de notre corps » (IIIe partie, prop. l0 dém.). Toutefois cette réhabilitation n'est pas une réduction de l'âme au corps, puisqu'aucun des deux n'est l'essence ou la cause de l'autre. Spinoza n'est certes pas un « spiritualiste », mais il n'est pas non plus un « matérialiste », du moins au sens courant de ce terme. Il soutient paradoxalement qu'en raison même de l'identité des enchaînements qui les constituent, l'âme ne peut pas plus agir sur le corps que le corps ne peut agir sur l'âme. Le *Mind-Body Problem* qui obsède toute l'histoire de la philosophie est radicalement supprimé. Au lieu d'imaginer une âme active dans la mesure où le corps serait passif, et inversement, il faut penser une activité et une passivité qui concernent simultanément les âmes et les corps. Il en résultera que les « rapports sociaux » devront toujours eux aussi être pensés *à la fois* comme des rapports idéologiques (dans les âmes) et des rapports physiques (dans les corps) exactement corrélatifs, exprimant un même désir de conservation des individus, compatible ou non avec celle d'autres individus ou d'un complexe d'individus (nation, État).

Le désir tel que l'entend Spinoza n'est pas l'expression d'un *manque* : au contraire il est essentiellement positif (puisque tout individu dans la nature tend à conserver son existence et sa forme : c'est là précisément son « essence »). Mais c'est l'expression d'une *finitude*, que nous avions déjà rencontrée à

propos du droit : aucun individu n'a la puissance de se conserver absolument, il ne peut que contrecarrer plus ou moins efficacement et durablement les causes internes ou externes qui tendent à sa destruction. Pour cela il lui faut poursuivre ou fuir des objets, qui sont humains (et donc porteurs d'un autre désir) ou non humains, imaginaires ou réels, objets de croyance ou de connaissance. C'est l'une des originalités majeures de Spinoza de poser que l'objet du désir n'est pas prédéterminé ni défini au préalable mais est fluctuant et substituable, à l'exception du désir de connaissance rationnelle (« par les causes »), mais qui porte sur *n'importe quelle chose* singulière, également. C'est pourquoi la distinction capitale n'est pas ici celle de la conscience et de l'inconscient, mais celle de l'activité et de la passivité, selon que l'individu est dominé par l'objet auquel se fixe son désir ou qu'il en devient lui-même la « cause adéquate ». Toutes les formes polymorphes du désir ne sont rien d'autre qu'un certain degré d'activité qui l'emporte sur la passivité, ou une différentielle (positive) de la vie et de la mort.

On comprend alors que le terme « essence » est pris ici dans une acception très inhabituelle. Le contexte des définitions que j'ai citées est très clair sur ce point : il ne s'agit pas d'une *idée générale* de l'humanité, d'un concept abstrait qui subsume tous les individus en neutralisant leurs différences, mais au contraire de la puissance qui *singularise* chaque individu, et lui confère une histoire unique. En somme poser que le désir est l'essence de l'homme, c'est poser que chaque individu est irréductible, dans la différence propre de son désir. Il s'agit là, si l'on veut, d'un « nominalisme », puisque Spinoza considère que l'espèce humaine est une abstraction. *N'existent*, au sens fort, que des individus. Mais ce nominalisme n'a rien à voir avec un individualisme atomistique : dire que tous les individus sont différents (mieux : qu'ils agissent et pâtissent différemment) n'est pas dire qu'ils soient isolables. Ce serait là une autre abstraction, non moins mystificatrice. Au contraire c'est le rapport des individus avec d'autres individualités, leurs actions et leurs passions réciproques, qui détermine la forme de leur désir et en actualise la puissance. La singularité est une fonction transindividuelle, une fonction de la communication.

Mais la définition du désir a encore une troisième conséquence : Spinoza récuse la distinction traditionnelle de la connaissance et de l'affectivité. Là encore, plutôt que de réduire un aspect à l'autre, il s'agit de déplacer les termes mêmes du débat. On a ici un nouvel aspect de la critique de la notion de volonté : non seulement il s'agit d'une abstraction, qui renvoie à une fausse idée de l'âme, mais il s'agit d'une méconnaissance complète de ce qu'est une idée. Une idée, ou un complexe d'idées, n'est pas un tableau, une image des choses déposée « dans l'âme »), c'est une action de l'individu pensant qui est simultanément affecté par d'autres individus (humains ou non humains), ou de plusieurs individus pensant ensemble, c'est-à-dire formant la même idée. Il n'y a donc pas lieu de lui ajouter, après coup, un acte spécial de la volonté ou un effet spécial du sentiment pour la faire passer de la sphère de la pensée dans celle de la pratique. Toute idée s'accompagne toujours déjà d'un affect (joie ou tristesse, et par voie de conséquence amour ou haine, espoir ou crainte, etc.), et inversement tout affect est lié à une représentation : image verbale ou concept. Les idées les plus fortes (en particulier les idées « adéquates », intrinsèquement vraies) sont aussi les affects les plus forts : Spinoza pense qu'elles sont joyeuses, car elles sont liées à l'effort des hommes pour imaginer ce qui accroît la puissance d'agir de leur corps, et du même coup celle de l'âme (*Eth*., III, prop. 11 et scolie). Mais les affects violents sont inhérents à des représentations vives, sinon claires et intelligibles. Lorsque nous connaissons adéquatement les choses (« par les causes ») nous ne nous coupons donc pas de l'affectivité, au contraire nous la transformons dans le sens des passions joyeuses. Inversement il serait totalement faux de croire que la vie des passions, caractérisée par la « fluctuation de l'âme » et par le conflit intérieur, corresponde à l'absence de toute connaissance ; dès lors que nous pensons (et pâtir signifie penser) nous connaissons aussi quelque chose – mais sous la forme la plus faible, celle de l'imagination des choses extérieures d'après les effets qu'elles produisent sur nous et devant lesquels nous nous sentons relativement impuissants. Il s'agit bien d'une illusion ou d'une méconnaissance, mais une *méconnaissance* n'est pas une *non-connaissance* : c'est aussi un « genre de

connaissance ». Spinoza dit que *l'homme pense toujours* (mais pas toujours adéquatement) : ajoutons qu'il connaît toujours, de même qu'il est toujours affecté de joie ou de tristesse par sa pensée, et par les objets de sa pensée. Ici Spinoza anticipe nettement Freud, dont la doctrine ne se caractérisera pas tant, on le sait, par l'importance donnée à l'affectivité, que par l'importance donnée à la pensée dans l'affectivité.

À la distinction artificielle de la connaissance et de l'affectivité (soutenue aussi bien par des doctrines intellectualistes que par des doctrines irrationalistes), il faut donc en substituer une autre : celle des *genres de connaissance*, auxquels correspondent immédiatement des *régimes passionnels* (l'ensemble des deux formant un « genre de vie »). Il y a deux grands genres de connaissance que Spinoza appelle l'imagination et la raison, et qui s'opposent entre eux comme la passivité et l'activité. Là encore il s'agit d'une distinction anthropologique dont l'importance politique saute aux yeux. Certains hommes vivent dans le monde de l'imagination : Spinoza ne cesse de suggérer qu'il s'agit de la masse, du moins dans la plupart des situations historiques, ce qui explique l'existence troublée des régimes fondés sur la superstition (en particulier les théocraties et les monarchies). Une minorité d'hommes accèdent à la raison, grâce aux circonstances et à leur effort personnel : il semble que, pour assurer la constitution d'un régime démocratique, il faudrait que cette minorité devienne une majorité. Mais, à lire plus attentivement l'argumentation de l'*Éthique* et du *TTP*, nous nous apercevons que cette présentation est trop mécanique. En réalité tous les hommes vivent à la fois dans l'imagination et dans la raison : en tout homme il y a déjà de la raison (c'est-à-dire des idées vraies et des passions joyeuses) ne serait-ce qu'à cause de la connaissance partielle qu'il a de sa propre utilité (de son « utile propre »), et en tout homme il y a encore de l'imagination (même lorsqu'il a acquis par la science et la philosophie, alliées à l'expérience, de multiples idées vraies), ne serait-ce qu'à cause de son impuissance à dominer toutes les causes extérieures (qu'on peut baptiser collectivement « fortune »). Le problème de fond de toute politique – et déjà le problème des causes de l'institution politique, de la conservation de l'État – est donc de savoir comment se

combinent l'imagination et la raison, comment elles contribuent à la sociabilité.

Nous pouvons maintenant nous tourner vers la façon dont l'*Éthique* définit les « fondements de la Cité ». Ceux-ci sont exposés dans la proposition 37 de la IVe partie : « Le bien que désire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu. » Rappelons ici que Spinoza a précédemment défini la vertu (*Éthique*, IV, déf. 8 et prop. 20) comme identique à la puissance, et que « Dieu » étant la nature elle-même, avoir une grande connaissance de Dieu signifie connaître un grand nombre de choses naturelles. Cette proposition est suivie de deux démonstrations et de deux scolies qui forment un étonnant contraste.

Dans la première démonstration et dans le premier scolie, Spinoza expose une *genèse rationnelle* de la Cité. Conduits par la raison (et dans la mesure où ils le sont), les hommes cherchent leur utilité propre. Or ce qu'il y a de plus utile à un homme quel qu'il soit, ce sont d'autres hommes dont les forces ajoutées aux siennes accroissent sa sécurité, sa prospérité et ses connaissances. Le désir de sa propre conservation implique donc rationnellement, pour chacun, celui du bien des autres et celui d'une association stable. Insistons sur ce point, qui est conforme aux thèses anthropologiques énoncées à l'instant : les hommes sont réciproquement utiles non en tant qu'ils seraient identiques, interchangeables (que chacun pourrait se mettre à la place de tout autre, « ériger la maxime de son action en loi universelle », comme dira plus tard Kant), mais en tant qu'ils *diffèrent* les uns des autres par leur « naturel » (*ingenium*) c'est-à-dire leurs capacités et leur caractère. Désirer le bien des autres en fonction du sien propre (anticiper son propre bien à travers le bien des autres), de façon à pouvoir *utiliser* les autres et à pouvoir *être utilisé* par eux, n'est donc nullement désirer que les autres soient semblables à moi, agissent comme moi et adoptent mes opinions, c'est au contraire désirer qu'ils soient différents, développent leur propre puissance et connaissent leur propre utilité de plus en plus adéquatement. En d'autres termes la Cité, rationnellement

conçue et construite quotidiennement par l'activité de ses membres, est bien une individualité collective, unie par les affects d'amitié, de moralité, de religion, mais elle n'est pas fondée sur l'uniformité. De ce fait même elle apparaît comme le moyen pour chacun d'affirmer et de renforcer son individualité.

Pourquoi serait-il alors besoin d'une seconde démonstration ? Commençons par l'examiner. Il s'agit cette fois d'une *genèse passionnelle* de la cité, qui prend le contre-pied de la précédente sur un point essentiel : pour que les hommes poursuivent effectivement un bien commun, il faut que celui-ci soit pour chacun d'entre eux un objet d'amour dans l'imagination. De fait l'amour que j'éprouve pour quelque chose est accru par le fait que cette chose soit aussi aimée (donc désirée) par d'autres, et d'autant plus qu'ils sont plus nombreux : la convergence de tous ces affects, leur renforcement réciproque, peut constituer un lien social.

Mais il faut aussitôt apporter deux correctifs. D'abord, le renforcement dont il s'agit ici a bien une utilité objective (celle qu'on a vue précédemment), mais son ressort est *illusoire* : j'imagine que les autres aiment la même chose que moi (qu'il s'agit du même objet), et qu'ils l'aiment de la même façon (du même amour que moi). Ensuite ce renforcement est *ambivalent* : car il est lié au sentiment que j'ai de mon impuissance à atteindre le bien que je désire, à l'espoir que j'ai de l'obtenir des autres et à la crainte que j'éprouve d'en être dépossédé par eux. Il est donc susceptible de se transformer en son contraire à chaque instant : en fait *il contient son contraire*. De ces deux caractéristiques il résulte que la Cité ainsi constituée repose sur une économie psychique à la fois très puissante et très instable : c'est ce que Spinoza appelle « l'imitation des affects [*imitatio affectuum*] » et que nous traduirions en termes modernes par identification. Si les hommes n'étaient que des êtres de raison, leur communauté ne reposerait que sur l'utilité réciproque, donc sur la différence dans la similitude, mais comme ils sont tous aussi, bien qu'à des degrés inégaux, des êtres d'imagination, leur communauté doit reposer sur un mécanisme d'identification, ou si l'on veut sur un excès de similitude, lui-même imaginaire.

Parmi les rapports d'identification Spinoza range ce qu'il appelle l'*ambition*, c'est-à-dire le désir des individus de voir les autres se conformer à leurs propres opinions, et aussi de présenter aux autres une image d'eux-mêmes qui leur plaise, à laquelle ils puissent s'identifier. De la même cause il fait dériver les représentations collectives de *classe* et de *nation* (*Éthique*, III, prop. 46), dans lesquelles apparaît en pleine lumière la contrepartie de l'identification affective, qui est la crainte et la méconnaissance des différences entre les individus. Les analyses du *TTP* permettent d'y ajouter les Églises, ou les communautés fondées sur l'identification réciproque des croyants en un même dogme religieux. Tous ces exemples montrent immédiatement qu'il n'y a pas d'amour (du prochain, du concitoyen, du compagnon) sans haine (haine de classe, haine nationale, haine théologique), et que ces deux passions contraires doivent nécessairement s'adresser non seulement à des objets différents, mais aux mêmes objets, selon qu'ils sont perçus dans l'imagination comme semblables ou comme différents (ainsi le croyant aimera en Dieu son prochain, mais le craindra et le haïra comme pécheur et comme hérétique).

La sociabilité passionnelle est donc nécessairement conflictuelle. Elle n'en est pas moins une sociabilité *réelle*. C'est l'une des grandes hardiesses de Spinoza que d'avoir rompu avec l'alternative : ou bien les individus s'opposent entre eux, et la société se dissout (*homo homini lupus*), ou bien la société se constitue comme un tout, mais il faut alors que règnent entre ses membres la paix et l'amour (*homo homini deus*). Il n'en reste pas moins que les haines sociales, et plus généralement la fluctuation passionnelle entre l'excès d'amour et l'excès de haine, doivent se maintenir à l'intérieur de certaines limites. Ces limites sont posées *par l'État* : c'est-à-dire par un pouvoir de contrainte qui prend la forme de la loi. C'est pourquoi, dans le scolie 2 de la proposition IV, 37, Spinoza déduit du conflit des passions la nécessité d'une aliénation par les individus d'une partie de leur puissance (ou de leur droit) au profit d'une institution publique qui définit universellement le bien et le mal, le juste et l'injuste, le pieux et l'impie, qui codifie la propriété et la justice (« rendre à chacun le sien »), et qui promet aux individus, selon les cas, la

punition de leurs fautes ou la récompense de leurs mérites. De la notion du bien commun on est ainsi passé à celle de l'obéissance civile.

Il faut bien comprendre que ces deux genèses antithétiques ne correspondent pas à *deux types* de Cités, moins encore à l'opposition d'une cité idéale et des cités réelles. Elles représentent deux aspects d'un même processus complexe, ou, si l'on veut, deux moments d'une dialectique. Toute cité réelle est toujours à la fois fondée sur une genèse active et sur une genèse passive : un accord rationnel « libre » ou plutôt libérateur, et un accord imaginaire dont l'ambivalence intrinsèque suppose une contrainte. En dernière analyse il n'y a pas d'autre cause de la sociabilité que l'effort des individus pour se conserver, et par conséquent leur utilité réciproque. Si, par une fiction méthodologique, on considérait des individus « isolés » – tels que les imaginent Hobbes ou Rousseau – on les trouverait écrasés par la puissance de l'environnement naturel et pratiquement incapables de se conserver. Non seulement la cité est en soi rationnelle, mais la conduite rationnelle constitue toujours une part du processus de sa production, qu'il s'agisse de raison économique, de raison morale, ou de raison intellectuelle. Sans les affects liés à la raison (amour, joie), aucune cité ne tiendrait. Mais aucune cité ne peut reposer uniquement sur cette base, puisque, dans leur masse, ou le plus souvent, les hommes sont plutôt dominés par les passions qu'ils ne les dominent. Si donc nous observons que les hommes vivent dans des cités ou sociétés relativement stables, c'est que, par un autre biais, le jeu de l'imagination et de la contrainte étatique vient surdéterminer celui des intérêts. En particulier c'est que l'État oblige les individus à se comporter *comme s*'ils vivaient « conduits par la raison », en prenant pour matériau leurs passions. Dira-t-on dans ces conditions que, pour Spinoza, l'État est un mal nécessaire ? On doit plutôt le penser comme un bien relatif, même si Spinoza insiste sur le fait que, pour discipliner la foule « terrible lorsqu'elle est sans crainte », l'État et avec lui la Religion doivent utiliser des passions « tristes » qui sont mauvaises en soi : par exemple l'Humilité et le Repentir (*Éthique*, IV, prop. 54, scolie).

En reproduisant cette dialectique nous n'avons rien fait d'autre, en réalité, que d'explorer les conséquences de la nature humaine. Raison et passion sont l'une et l'autre des aspects de cette nature, et plus généralement de la nature tout court, dont les hommes sont des parties singulières, privilégiées pour nous, mais pas en soi. La raison n'est pas au-dessus de la nature, la passion n'est pas sa « perversion ». La construction de la sociabilité et de la cité reste entièrement immanente à la nature, c'est-à-dire explicable par des causes déterminées. Mieux : c'est justement cette dialectique de la raison et de la passion, de l'utilité et du conflit, qui nous permet de comprendre quelle forme la causalité naturelle prend dans l'ordre humain.

L’aporie de la communauté et la question de la connaissance

Mais le cadre qu’on vient de retracer reste assez abstrait. Une théorie politique véritable ne peut se contenter de poser des principes d’intelligibilité : elle doit rendre compte de l’histoire concrète, de la singularité des régimes politiques, des causes prochaines, immanentes, de leur stabilité et de leur instabilité, des conditions qui permettent aux hommes d’accroître leur liberté et par conséquent leur utilité propre. C’est dans les deux *Traités* (le *TTP* anonyme de 1670 et le *TP* inachevé de 1676) que Spinoza s’est attaqué à ces questions concrètes. Or, comme je l’indiquais en commençant, les deux œuvres présentent d’assez grandes différences. On peut sans doute en rendre compte par les circonstances dans lesquelles elles ont été écrites et par les intentions stratégiques de l’auteur qui ont changé d’une période à l’autre, mais il faut nécessairement aussi les envisager comme problème théorique, puisque, d’une œuvre à l’autre, des conclusions en partie opposées sont tirées de prémisses identiques.

Dans le *TTP*, Spinoza avait présenté le régime républicain des Provinces-Unies (la « libre république ») comme une démocratie (ou comme le régime historiquement le plus proche d’une démocratie), elle-même définie comme « l’État le plus naturel ». Il avait présenté l’institution de la démocratie, vérité originaire et modèle de tout État, comme un contrat (*pactum*) d’association entre les individus, dans lequel chacun transfère au souverain collectif dont il fait lui-même partie le droit de légiférer, de commander, de sanctionner les crimes privés et publics. Le maître mot de son argumentation était *liberté* : d’une part, « la fin de l’État [*Respublica*] est en réalité la liberté » (*TTP*, XX) ; d’autre part, le moyen de garantir la stabilité des institutions est la liberté d’opinion et d’expression des opinions, qui ne peut jamais être abolie sans provoquer révoltes et guerres civiles, et qui inversement permet aux citoyens de dégager une volonté collective, de déterminer le bien commun. La grande question qui surgissait alors était celle des rapports entre la religion et la cité.

Pour la résoudre, Spinoza s'engageait dans un immense détour, qui ne visait à rien de moins qu'à réformer complètement l'imaginaire théologique. Il ne servirait à rien, en effet, de séparer la sphère *privée* de la sphère *publique*, d'inscrire les opinions religieuses dans la sphère privée, et d'instituer la tolérance, si les hommes continuaient de penser que l'adoption d'un dogme déterminé est la condition du salut ici-bas comme dans l'au-delà, et que le rejet de ce dogme par autrui menace leur propre salut. Or cette croyance est en un sens nécessaire : il n'est au pouvoir de personne de renoncer à vivre sa foi d'après sa propre complexion. Elle est même utile, puisqu'elle entretient l'amour du prochain. Il faut donc transformer la foi elle-même : dégager de l'Écriture un noyau de dogmes absolument universels, dont on constate qu'ils n'ont précisément d'autre contenu que l'amour du prochain, l'espérance du salut, l'énoncé d'une Loi divine qui requiert l'obéissance, et montrer que ces dogmes sont compatibles avec toutes les opinions philosophiques, toutes les variantes individuelles de représentation de la divinité. C'est à l'*État* (démocratique) qu'il appartient de formuler cette distinction (d'opérer cette « démythisation » du dogme) et de l'imposer à tous comme règle collective, non pas en se substituant aux Églises, mais en contrôlant leurs activités publiques (le « culte extérieur ») et en se faisant le seul interprète autorisé des *conséquences politiques* de la foi (la justice, la charité : en général les « œuvres »). Cette solution, on le voit, allait très au-delà de l'idée classique de tolérance. D'un côté elle instituait une totale équivalence, une égalité de droits absolue entre les confessions, mais de l'autre elle subordonnait entièrement l'appareil des Églises à l'appareil d'État.

En formulant ces thèses, Spinoza se proposait sans doute de lutter contre la montée du fanatisme religieux, et contre sa collusion avec le parti monarchiste, qui menaçait d'emporter la République en exploitant l'inquiétude des masses devant la crise et la guerre. L'expérience devait lui montrer – tragiquement – que ses craintes n'étaient pas vaines, mais aussi que sa solution était illusoire. Il semble bien que, réfléchissant sur l'assassinat des frères de Witt, il soit parvenu à une double conclusion. Premièrement, le régime républicain des années 1650-1672 n'était pas véritablement une «

démocratie », mais une oligarchie dont les formes inégalitaires constituent par elles-mêmes une cause de conflits sociaux. Deuxièmement, il avait surestimé l'efficacité d'une argumentation rationnelle sur l'opinion des masses (*vulgus*, *multitudo*) en matière politique et théologique, et plus profondément leur capacité de régler rationnellement leur conduite et de se gouverner elles-mêmes. Il est vrai que ces deux propositions se compensent, car l'intempérance des masses est elle-même entretenue par l'absence de démocratie. Mais de toute façon il en résulte qu'il avait surestimé les possibilités d'instituer en toutes circonstances, conformément à la « nature », un régime démocratique.

Dans ces conditions, le *TP* (à en juger du moins d'après les chapitres rédigés) opère une conversion de point de vue. La question de la liberté ne disparaît évidemment pas. Au contraire, Spinoza en élargit la problématique, en se demandant comment elle peut être assurée dans *différents* régimes politiques, quelle que soit la forme de la souveraineté (monarchie, aristocratie, démocratie). Mais elle n'est plus désignée comme la « fin » de l'État. Une autre préoccupation passe au premier plan, qui est celle de la paix civile ou de la *sécurité* : « Ce qu'est le meilleur régime [*status*] pour l'État [*imperium*], on le connaît facilement en considérant la fin de la société civile : cette fin n'est rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Par suite le meilleur État est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les lois ne sont jamais transgressées » (*TP*, V, 2). La question politique fondamentale devient celle de savoir comment peut être assurée la stabilité d'un régime politique (c'est-à-dire en clair la prévention des révolutions) au moyen de différents systèmes d'institutions. Corrélativement, l'idée de contrat social perd sa fonction fondatrice. À sa place nous trouvons la description du processus qui, partant des individualités et de leur droit nature (c'est-à-dire de leur puissance propre), aboutit à la formation d'un *individu collectif* ou de l'État comme individu d'individus, avec son « corps » fait de la composition des puissances corporelles de chacun, et son « âme » – *idée* de ce corps, façon pour ce corps d'être représentée dans l'imagination et dans la raison, condition d'une décision

efficace, c'est-à-dire du gouvernement, mais aussi expression des passions collectives.

Reprenant à son compte une catégorie qui est au centre des controverses politiques du temps, mais pour lui faire subir une singulière torsion, Spinoza appelle *absolu* tout État qui réussit ainsi à se constituer en individualité stable. Son axiome fondamental, issu de l'expérience et des théoriciens « réalistes » de la politique (en particulier de Machiavel), c'est que le corps politique est toujours menacé davantage par ses conflits internes (donc par ses propres citoyens) que par ses ennemis extérieurs. Seul par conséquent un État qui s'organise de façon à assurer la sécurité de ses propres citoyens, et par conséquent à prévenir les luttes idéologiques et les luttes de classes, peut être lui-même stable. Dans le principe chaque régime peut y parvenir, et donc chaque régime peut être « absolu ». Mais on le voit, la démocratie n'a plus ici de supériorité de principe. Certes Spinoza affirme (sans démonstration, car les chapitres correspondants sont manquants) qu'une démocratie effective serait le régime « le plus absolu [*omnino absolutum*] », c'est-à-dire combinerait le maximum de liberté et d'égalité avec le maximum de sécurité, mais il semble bien que ce régime soit aussi le plus difficile à instituer.

On voit pourquoi les lecteurs ont pu retirer l'impression d'un revirement intellectuel. Ne sommes-nous pas passés en effet d'une philosophie de la liberté à une philosophie du corps social, de l'État de droit à l'État de puissance ? Mais cette distinction étant absurde du point de vue de la philosophie spinoziste, je proposerai une autre interprétation. Elle suppose que nous ressaisissions le mouvement de la pensée de Spinoza, auquel les circonstances historiques ont, à l'évidence, imprimé une inflexion décisive, sans remettre en cause le principe de sa théorie politique et de son anthropologie : l'identité du droit et de la puissance. C'est elle qui fonde le projet de libération. Pourquoi alors cette modification dans le modèle de constitution de l'État ? Je pense que Spinoza a pris conscience d'une contradiction inscrite dans le modèle du *TTP*, donc d'une faiblesse intrinsèque de sa conception de la « liberté ». Et que le *TP* est une tentative (remarquable) pour la surmonter,

en incorporant à la théorie ce qui, dès le début, était sa hantise, mais aussi, conceptuellement, son impensé : le rôle propre des masses (*multitudo*) et des mouvements de masse dans la politique et dans l'histoire. Plutôt que d'une substitution de la sécurité à la liberté, il s'agit d'une recherche des moyens réels de la liberté.

Du point de vue qui nous intéresse ici, le *TTP* peut être compris comme le développement d'un seul grand *argument négatif* (« par l'absurde »). Si les droits-puissances des individus ne se composaient pas entre eux, la société civile serait détruite : c'est précisément ce que l'on observe tendanciellement lorsque la répression des opinions conduit à la guerre idéologique, et celle-ci au cycle infernal de la révolution et de la contre-révolution. Or la destruction de la société civile est pour les individus la menace immédiate de leur propre destruction. C'est pourquoi on peut observer que les hommes instituent et respectent le plus souvent des règles de composition de leur propre puissance. En favorisant la communication des opinions, elles réalisent un transfert permanent de la puissance des individus à la puissance publique. Le résultat pratique de ce transfert (pacte tacite ou exprès) est une multiplication de la puissance des uns comme de l'autre, c'est-à-dire de leur droit. En perdant leur autonomie absolue, l'État et les individus n'ont perdu qu'une liberté fictive, une impuissance, ils ont engagé activement une libération.

Ce résultat est d'autant plus effectif que la règle de composition s'accorde mieux avec la diversité des complexions et des désirs individuels. C'est pourquoi le *TTP* lui donne la forme d'une liberté complète d'expression, bornée seulement (mais strictement) par la nécessité de l'obéissance à la loi :

> La fin de l'État est donc en réalité la liberté. Nous avons vu aussi que, pour former l'État, une seule chose est nécessaire : que tout pouvoir de décision appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout

> savoir et qu'il est impossible que tous pensent pareillement et parlent d'une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si chacun n'avait renoncé à son droit d'agir suivant la seule décision de son esprit. C'est donc seulement au droit d'agir de sa propre décision qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans attenter au droit du souverain, agir contre sa décision, mais il peut avec une entière liberté se faire une opinion et juger, et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il s'en tienne à la parole ou à l'enseignement, et défende son opinion par la raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine, ni avec l'intention de changer quelque chose dans l'État de sa propre autorité. Par exemple, en cas qu'un homme démontre l'absurdité d'une loi, et en propose publiquement l'abrogation, si en même temps il soumet son opinion au jugement du souverain (qui seul a pour fonction de faire et d'abroger des lois) et s'abstient, en attendant, de toute action contraire à cette loi, certes il mérite bien de l'État et agit comme le meilleur des citoyens ; au contraire, s'il le fait pour accuser le magistrat d'iniquité et provoquer contre lui la haine de la foule, ou tente séditieusement d'abroger cette loi malgré le magistrat, il n'est rien d'autre qu'un perturbateur et un rebelle [*TTP*, XX].

Une telle règle signifie que *nul ne peut être contraint de penser comme un autre* (ce qui, à la limite, est « physiquement » impossible : il faudrait pour cela que les corps soient indiscernables, suivant le fantasme politico-religieux du « corps mystique »), *ni même de parler comme un autre*, ou si l'on veut « par sa bouche ». Dans ces conditions l'État peut être supposé l'auteur collectif de toutes les actions individuelles conformes à la loi, parce que les actions de l'État (à commencer par l'établissement de la loi) ont pour cause actuelle l'action réciproque des individus qui y trouvent leur utilité et leur plaisir.

« Si tel était le droit public que *seuls les actes pussent être poursuivis, les paroles n'étant jamais punies* », les séditions qui naissent de ce que « des lois sont établies concernant les

objets de spéculation et de ce que les opinions sont tenues pour coupables et condamnées comme si elles étaient des crimes » deviendraient impossibles : leur illégitimité apparaîtrait immédiatement (Préface du *TTP*). Tendanciellement les régimes monarchiques et théocratiques se détruisent donc eux-mêmes, tandis qu'un régime démocratique est susceptible de connaître ses limites, et ainsi de les étendre indéfiniment.

Une telle argumentation est belle et convaincante : elle reproduit une bonne part des motivations qui fait que des philosophes, des citoyens, se veulent démocrates à travers l'histoire. Elle s'avère cependant intenable. D'abord elle comporte une contradiction interne qui se manifeste aussi bien dans la pratique que par comparaison avec l'anthropologie de l'*Éthique*. Toute la solution « démocratique » du *TTP* repose en effet sur la possibilité de distinguer clairement entre les *paroles* et les *pensées* d'une part, les *actions* de l'autre. Mais l'idée de « droit » n'est plus entendue ici au sens de la puissance : elle redevient un critère formel, énoncé *a priori* par quelque autorité. Du point de vue de la puissance (et donc dans la réalité) les paroles et les pensées les plus effectives – en particulier celles qui s'attaquent aux injustices et aux maux de l'État existant, sont elles-mêmes des actions, et les plus dangereuses de toutes, car elles incitent inévitablement d'autres hommes à agir et à penser. Le critère s'avère inapplicable au moment où il serait indispensable (Spinoza lui-même en fit l'expérience avec la publication du *TTP*). À moins de supposer ce qu'il s'agit de constituer : un *consensus* sur la nécessité du pacte social et sur les valeurs démocratiques fondamentales. Mais un tel consensus n'existe précisément que si l'État n'est pas corrompu ou, comme dit Spinoza, « violent ». Dès lors on s'engage dans une régression à l'infini. C'est elle qui, en un sens, fait tout l'objet et l'intérêt du *TTP* pour nous. Pour garantir la solidité du pacte civil, il convient de le doubler d'un pacte religieux, c'est-à-dire d'un accord sur les exigences de la foi qui sont communes à tous par-delà les divergences théologiques. Mais celui-ci à son tour suppose un lien passionnel commun, que Spinoza identifie avec le patriotisme. La notion d'un *patriotisme démocratique*, écartelée entre le nationalisme (l'idéologie de l'élection divine d'un peuple) et l'universalisme (l'identification du concitoyen

au prochain), est cependant plus que problématique : en fait c'est toujours le même cercle.

Le *TP* prend précisément cette aporie pour objet d'étude : comment *produire* le consensus, non seulement comme communication d'opinions préexistantes, mais surtout comme condition de la formation d'*opinions communicables*, non mutuellement exclusives ? Et d'autre part, comment le produire alors que, nous l'avons vu, la « matière » de la politique n'est pas constituée par des individus isolés mais par une *masse* dont le régime passionnel le plus fréquent est la crainte, et dont font partie aussi bien les gouvernants que les gouvernés ? Une masse qui, en ce sens, n'est pas redoutable seulement pour les gouvernants mais pour elle-même (*terrere, nisi paveant*) ?

Ce point de vue imposé par la conjoncture et par les difficultés internes de sa propre théorie conduit Spinoza à analyser en détail le fonctionnement des *institutions*. Celles-ci ne sont pas seulement des *lois* (*leges*) mais aussi un « appareil d'État » (*imperium*) : une administration, des systèmes de police, de représentation, de décision et de contrôle ; donc une distribution des pouvoirs, des fonctions publiques et des conditions sociales, différente d'un régime à l'autre (monarchie, aristocratie unitaire ou fédérale, démocratie). En bref il s'agit d'une organisation des relations entre les gouvernants et les gouvernés, considérés comme des classes. Spinoza ne renonce pas à l'idée que les individus sont mus en dernière analyse par le désir de conservation et donc par la recherche de leur utile propre. Mais il renonce complètement à l'idée que l'État se construise à partir de puissances « indépendantes ». Ou pour le dire autrement, à tout ce qui, de la fiction d'un État de nature, régnait encore dans l'idée d'un *pacte* social conclu entre des individus juxtaposés les uns aux autres. Les individus ne *sont* pas indépendants (*sui juris*), ils ne peuvent que le *devenir* plus ou moins complètement. L'importance essentielle du problème des institutions vient de ce que *la véritable matière de la politique est la masse*. C'est toujours déjà dans les formes d'un imaginaire collectif (récits chargés d'espoirs et de craintes) que les individus se représentent leur intérêt, c'est-à-dire qu'ils pensent et agissent.

On peut alors comprendre le processus de l'institution du « corps politique » comme une transformation *interne* de la puissance de la masse (*potentia multitudinis*) : son passage tendanciel de la passivité à l'activité, qui est aussi son autolimitation et son auto-organisation. La masse passive est ignorante d'elle-même, elle oscille inévitablement au gré de la fortune entre la surestimation et la sous-estimation de sa propre puissance, ce qui la conduit alternativement à la soumission et à la révolte, à la dévotion pour les « prophètes » ou les « grands hommes » providentiels et à la haine des gouvernants. La masse active n'est autre qu'une collectivité de citoyens à qui, selon les circonstances historiques, et sous des formes qui dépendent du régime de la propriété, du niveau de culture générale, des traditions nationales, les institutions permettent d'élaborer des décisions, d'en contrôler l'application et d'en corriger les effets.

Une masse pleinement active (ou parfaitement instituée) confère à l'État ce que Spinoza appelle *l'absolu* du pouvoir, c'est-à-dire la stabilité intérieure, comparable autant qu'il est humainement pensable à « une sorte d'éternité[7] ». Mais il est clair que ce concept correspond plutôt à un « effort » (à une tendance) qu'à un état de fait immobile. C'est pourquoi, paradoxalement, l'inachèvement du *TP* comporte un bénéfice théorique : au lieu d'une *théorie de la démocratie*, ce qu'il fait ressortir est une théorie de la *démocratisation*, applicable à *tous* les régimes. Ses modalités diffèrent, mais il y a toujours *un* ressort fondamental, sur lequel Spinoza ne cesse de revenir : la circulation de l'information, qui tend à la fois à assurer la plus grande publicité possible aux actes du gouvernement, aux mobiles de ses décisions (contre toute la tradition des *arcana imperii* : du secret d'État) et à éduquer les citoyens eux-mêmes en exerçant leur jugement sur les affaires publiques[8]. Spinoza montre que le secret du pouvoir n'est pas l'effet de l'incompétence et de la violence des gouvernés mais bien sa cause :

> Si la foule n'a aucun sens de la mesure, si elle est redoutable à moins qu'on ne la frappe de terreur, c'est que la liberté et l'esclavage ne se mélangent pas facilement. Enfin, que la plèbe soit étrangère à toute

> vérité et à tout jugement, ce n'est pas étonnant puisque les principales affaires de l'État sont traitées à son insu, et qu'elle en est réduite à les deviner d'après les quelques faits qu'il est absolument impossible de lui cacher. Il faut en effet une rare vertu pour suspendre son jugement. Donc vouloir agir toujours à l'insu des citoyens tout en exigeant qu'ils s'abstiennent de faux jugements et d'interprétations malveillantes, c'est le comble de la sottise. En effet, si la plèbe savait garder son calme, suspendre son jugement sur les questions qu'elle connaît trop peu, ou juger correctement une question à partir d'une information réduite, elle mériterait assurément plutôt de gouverner que d'obéir. Mais, nous l'avons dit, la nature est la même chez tous [*TP*, VII, 27].

Il en résulte qu'un État « absolu » est aussi un État dans lequel la classe dirigeante ne cesse de s'élargir. C'est particulièrement à propos de l'aristocratie que Spinoza développe cette hypothèse d'une classe dirigeante qui serait majoritaire ! Corrélativement les institutions doivent produire les conditions d'une diversification aussi grande que possible des opinions : pour permettre une décision qui résulte de leur composition effective. D'où l'hostilité de Spinoza aux *partis* politico-religieux, non parce qu'ils divergent d'opinion, mais parce qu'ils sont des machines à réduire la complexité de l'opinion publique en la canalisant dans des catégories préétablies, qui faussent l'élaboration des décisions générales conformes à l'intérêt de tous. Plus la masse se connaît adéquatement elle-même, c'est-à-dire connaît les singularités qui la composent, moins elle est susceptible de s'effrayer elle-même. Et réciproquement.

*

* *

Concluons schématiquement sur cinq points.

1. La politique « concrète » de Spinoza confirme entièrement ce que laissait prévoir sa métaphysique. Les *dualismes* qui, depuis l'Antiquité, structuraient l'anthropologie, la morale et la politique, ont été entièrement déplacés. Ainsi le dualisme de la nature et de la culture (ou de

l'institution, de l'artifice), d'où procède la question de savoir si c'est l'individu ou la société qu'il faut considérer comme « naturel ». Ainsi le dualisme de l'âme et du corps (ou du spirituel et du matériel), d'où procède une vision hiérarchique de l'individu et de la société. Et par-dessus tout le dualisme moral de la bonté et de la perversité, d'où procède l'opposition entre les philosophes pour qui « nul n'est méchant volontairement » (Platon) ou pour qui l'homme est naturellement bon pour son semblable (Rousseau), et ceux (Machiavel, Hobbes) qui fondent leur conception des relations sociales sur l'hypothèse de la méchanceté humaine, ou du moins sur l'idée que la puissance de leurs intérêts pousse les hommes à se conduire *comme s'*ils se haïssaient mutuellement. À la place de ces alternatives essentialistes, Spinoza instaure une analytique du désir et de ses formes multiples, polarisée par le couple de l'activité et de la passivité.

2. La *nature* spinoziste est aussi bien une *histoire* : histoire sans finalité, certes, mais non sans processus, sans mouvement de transformation (ce qui revient à penser qu'aucune transformation n'est « garantie »). En analysant toutes les configurations que peut prendre dans l'histoire la « dialectique » de la raison et de la passion, qui structure la vie des cités, nous connaissons la nature humaine elle-même. Et par conséquent la nature tout court. Mais la politique est la pierre de touche de la connaissance de l'histoire. Donc en connaissant rationnellement la politique – tout autant qu'en étudiant les mathématiques – nous connaissons Dieu, car Dieu conçu adéquatement c'est la multiplicité des puissances naturelles.

3. La liberté n'a pas besoin d'être *ajoutée à la nature*, ou promise comme un autre « règne ». Elle s'oppose certes à la contrainte (elle est d'autant plus réduite que la contrainte est plus forte), mais non pas au déterminisme, ou plutôt à la détermination, c'est-à-dire qu'elle ne consiste pas dans l'absence de causes pour l'action humaine. Elle n'est ni un droit acquis à la naissance, ni une promesse eschatologique indéfiniment différée. En effet *la libération a toujours déjà commencé* : elle est le *conatus* lui-même, le mouvement de prépondérance de l'activité sur la passivité. Mais

corrélativement elle est toujours encore un « effort » pour exister adéquatement, en connaissance de cause. Pratiquement, si l'imagination est le champ de la politique, la « matière » du rapport social, et si l'espoir et la crainte des masses, l'amour et la haine du « semblable », sont inhérents à l'imaginaire collectif, l'État est l'instrument nécessaire de la libération. Mais il ne l'est que sous la condition de sa propre libération. Seul un État travaillant en permanence à sa propre démocratisation peut « établir l'*imperium* de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent qu'ils le veuillent ou non ce qui importe au salut commun » (*TP*, VI, 3) et ainsi deviennent de plus en plus utiles les uns aux autres.

4. La différence des gouvernants et des gouvernés a des causes multiples qui en font une différence de dominants et de dominés, mais elle finit par se concentrer au niveau de l'État dans *le monopole du savoir*, au nom duquel est requise l'obéissance. Mais cette situation intrinsèquement ambivalente se transforme en son contraire : l'insécurité de l'État, en effet, est liée à l'ignorance par les individus de ce qu'ils sont eux-mêmes, de la façon dont ils sont affectés par leur dépendance mutuelle. L'histoire des théocraties montre comment le monopole du savoir se transforme en monopole du non-savoir (on en dirait autant aujourd'hui des technocraties dans lesquelles nous vivons). Inversement les institutions « vivantes » qui réalisent la démocratisation de l'État sont aussi celles qui rendent le savoir disponible, et de ce fait même forment la condition de sa constitution. Elles ne sont donc pas une condition simplement externe de la connaissance ou de la sagesse, mais une condition intrinsèque. L'autarcie du sage et le philosophe-roi sont deux absurdités.

5. Le problème de la communication politique, tel que l'étudie Spinoza permet effectivement de dépasser l'alternative de l'individualisme et de l'organicisme (ou du corporatisme) telle que l'ont comprise les philosophies politiques de l'Antiquité à nos jours : comme une question d'origine ou de fondement. Il s'agit toujours de savoir si ce qui est *donné* au départ est l'individu (conçu comme un archétype ou comme un exemplaire quelconque de l'humanité, un « homme sans qualités »), ou bien si c'est l'« animal sociable » d'Aristote et

des scolastiques, le « Grand Être » d'Auguste Comte, etc. (l'individu n'étant alors qu'une abstraction). Or nous l'avons vu, chez Spinoza le concept d'individu, absolument central, s'entend néanmoins « en plusieurs sens » : l'individu n'est ni créé par Dieu d'après un modèle éternel, ni livré en quelque sorte par la nature comme un matériau brut, mais il est une *construction*. Or celle-ci résulte de l'effort (*conatus*) de l'individu lui-même, mais dans des conditions déterminées par son « genre de vie », qui n'est autre qu'un certain *régime de communication* (affective, économique, intellectuelle) avec d'autres individualités. Et la série des régimes de communication est elle-même traversée par un effort collectif pour transformer le mode de communication, en passant des rapports d'identification (ou si l'on veut du mode de la *communion*) aux rapports d'*échange* des biens et des connaissances. L'État politique est fondamentalement un tel régime, mais il est clair aussi que la définition qu'en propose Spinoza, tout en restant rigoureusement réaliste, est *plus large* que la forme juridique et administrative ainsi dénommée dans la période moderne (celle des États bourgeois-nationaux). Elle permet donc d'envisager, au moins théoriquement, d'autres formes historiques que celle-ci, tout en désignant le point décisif de leur formation : la démocratisation du savoir.

1. Chapitre supplémentaire introduit dans l'édition anglaise (Verso) de *Spinoza et la politique*.

2. Très vite, l'expression *Deus sive Natura* s'est transformée en un « mot d'ordre » au moyen duquel on a résumé l'orientation philosophique de Spinoza. On continue de chercher à en percer l'énigme. Remarquons d'abord que, même si elle exprime adéquatement le sens des thèses agencées par Spinoza dans la Première partie de *l'Éthique* (à condition de considérer *Deus* et *Natura* comme deux noms équivalents pour la substance qui « consiste » en une infinité d'attributs eux-mêmes infinis) elle ne figure pourtant jamais dans le texte avant la préface de la IVe partie, qui illustre tout particulièrement le style que Deleuze a appelé « politique-polémique », ou la « deuxième Éthique » (non celle des démonstrations, mais celle des scolies, des préfaces et des appendices). Cela n'en diminue en rien l'importance, mais nous montre qu'il faut tenir compte du contexte : ce que nomme cette formule, c'est le principe qui commande la transition de la « servitude » à la « liberté humaine ». Ensuite, cette formule peut être vue comme un déplacement ou un renversement des « énoncés tautologiques » dans lesquels se concentre l'effet normalisateur (éventuellement totalitaire) des idéologèmes théologico-politiques : « Dieu est Dieu », « La loi c'est la loi », etc. De là procède évidemment son effet subversif. Enfin cette formule ne surgit pas historiquement à partir de rien, mais au terme d'une longue généalogie. Deux précédents revêtent une importance particulière : l'usage par les stoïciens et les néostoïciens de la formule inverse *Natura sive Deus*, aux résonances panthéistes (voir Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994, p. 52 s.), et – de façon qui n'est sans doute pas indépendante de la précédente – la formulation de Descartes dans la *Sixième Méditation :* « Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même [*per naturam ... nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum*], ou bien l'ordre et la disposition [*coordinationem*] que Dieu a établie dans les choses créées » (trad. de Luynes).

3. Pierre Bayle, IVe remarque de l'article « Spinoza » dans le *Dictionnaire historique et critique* (1696) (cité dans Bayle, *Écrits sur Spinoza*, textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau, Paris, L'Autre Rive/Berg international, 1983, p. 64).

4. Le terme « parallélisme » semble avoir été inventé par Leibniz, qui l'appliquait à sa propre théorie de la correspondance entre l'âme et le corps, fondée sur la doctrine de l'harmonie préétablie des substances. Par une étrange méprise, qui mériterait toute une analyse, les historiens de la philosophie en sont venus à l'utiliser principalement pour désigner la dotrine spinoziste de *l'identité* entre « l'ordre de connexion » des idées et celui des « choses » en général (c'est-à-dire des *causes*). Voir sur ce point Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 95.

5. Thomas Hobbes, *Leviathan*, éd. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, I, 14, p. 91.

6. La puissance réelle des droits positifs est ce que, plus tard, Kelsen appellera leur *Wirksamkeit,* qui vient s'ajouter à leur légitimité ou *Rechtfertigung* normative. Voir Manfred Walther, « Spinoza und der Rechtspositivismus », première publication *in* Emilia Giancotti (dir.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, *Atti del Congresso*, Naples, Bibliopolis, 1985.

7. Tout le monde sait le rôle que jouent dans la Ve partie de l'*Éthique* les expressions *species aeternitatis* ou *sub quadam aeternitatis specie* qui qualifient le point de vue auquel se place le « troisième genre de connaissance » pour conjoindre l'idée des choses singulières à l'idée de Dieu (voir *Éthique*, V, prop. 22 s.). L'idée d'éternité reparaît dans le *TP* (VIII, 3 et IX, 1-2) avec un sens apparemment très différent, celui de la pérennité des systèmes d'institutions ayant en elles-mêmes la capacité de réguler leurs conflits et de se régénérer périodiquement. L'idée commune est cependant celle de la puissance d'agir *intrinsèque* d'un individu.

8. Sur l'idée du « secret d'État » et sa fonction dans les théories préclassiques du pouvoir, voir Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'État. XIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Puf, 1989 ; *id*., *Les Arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

DEUXIÈME PARTIE

LE TRANSINDIVIDUEL

CHAPITRE 1

Individualité et transindividualité chez Spinoza

Depuis le grand livre d'Alexandre Matheron, dont on pourrait dire qu'en un sens il est entièrement consacré à faire la clarté sur ce point, nous savons que la philosophie de Spinoza est essentiellement irréductible aux dualismes reçus dans l'histoire des idées, en particulier celui de l'individualisme et de l'organicisme (ou du holisme, comme on dit maintenant en transcrivant la terminologie anglo-saxonne), mais aussi celui des relations sociales conçues en extériorité (d'après le modèle de la *Gesellschaft* ou de la « société civile », telle qu'elle sera comprise de Locke à Hegel, à partir d'une problématique essentiellement juridique) et en intériorité (d'après le modèle de la *Gemeinschaft* ou de l'inter-subjectivité constituante[1]). Nous savons que cette irréductibilité ne représente pas seulement une conséquence parmi d'autres de la philosophie spinoziste, mais le fond de sa théorie des modes finis et de leur production naturelle. En d'autres termes elle éclaire l'intention la plus centrale de la théorie qui, chez lui, prend la place de l'ontologie (ou mieux, forme l'alternative spinoziste à l'ontologie, si nous admettons que, à la même époque exactement, celle-ci se trouve refondée en tant que philosophie première, en même temps qu'elle reçoit enfin son nom).

Discutant des « fondements de la vie passionnelle interhumaine » dans la IIIe partie de l'*Éthique*, Matheron attache une particulière importance à la logique de l'imitation affective et notamment aux effets de l'*ambition de gloire* qui inspire aux individus le désir de se comporter et de se conformer en vue de ce qu'ils imaginent devoir plaire à ceux qu'ils perçoivent comme leurs semblables. En elle, nous dit-il, « se découvre le fondement même de la sociabilité ». Et d'ajouter :

> Un tel sentiment, s'il porte à son comble l'exaltation du moi, n'est cependant pas « intéressé » au sens ordinaire du terme. Il n'implique nullement que nous considérions autrui comme un moyen ; il ne repose sur aucun calcul, contrairement à ce que croit Hobbes […] si nous désirons plaire aux hommes, ce n'est pas pour pouvoir les utiliser par la suite ; cela viendra, certes, mais secondairement. Et pourtant l'ambition n'est pas non plus « altruiste » au sens comtien. Elle se situe en deçà de l'alternative, en un lieu originel où égoïsme et « altruisme » coïncident : me réjouir, sans arrière-pensée utilitaire, de la joie que je donne à mes semblables, c'est *la même chose* que m'aimer moi-même à travers l'amour qu'ils me témoignent [*ibid*., p. 164].

Plus loin Matheron reprend la même thématique à propos, cette fois, des « fondements de la vie raisonnable » tels qu'ils sont exposés dans la IVe partie de l'*Éthique*. Il forge, en quelque sorte dans la trace du texte spinoziste, un *oxymoron* remarquable : « nous débouchons, au terme de cette première étape » de la genèse des rapports d'utilité réciproque, en tant que « conséquences interhumaines de notre désir essentiel » de conservation, « sur ce que l'on pourrait appeler un *égo-altruisme* biologique » (*ibid*., p. 266). Au bout du compte, comme le montrent les deux démonstrations de la proposition 37 de la IVe partie, une « imitation rationnelle » correspond à l'« imitation passionnelle » et elle en révèle la nécessité :

> Nous retrouvons alors, sous une forme désaliénée, tout ce qu'avaient de positif les affections étudiées dans le groupe B_1 du livre III. Certes la pitié et l'envie sont irrécupérables en tant que telles, car la Raison n'est jamais triste et son Souverain Bien est partageable. Mais l'ambition subsiste […] l'*ego* et l'*alter* s'étant assimilés l'un à l'autre, nous sommes maintenant au-delà de l'opposition égoïsme-altruisme : statut symétrique de celui de l'ambition passionnelle qui, elle, se trouvait en deçà [*ibid*., p. 275].

L'*opposition* de l'« égoïsme » et de l'« altruisme » *n'existe donc jamais*, au sens fort du terme (sauf dans un état de nature dont Matheron montre qu'il n'est qu'un concept limite, et nullement réductible à un isolement des individus, qui aboutirait pour eux à l'impossibilité de survivre). Elle n'est qu'une représentation inadéquate, engendrée par la vie passionnelle, mais incapable d'expliquer son essence.

Ne conviendrait-il pas, alors, de chercher à dépasser toute dualité conceptuelle et, suivant les indications mêmes de Matheron, de rechercher dans la façon dont se construit l'individualité spinoziste une ontologie (ou méontologie) de la relation et de la communication, dont les formes de la vie morale et politique, tant imaginaires que rationnelles, forment tout simplement l'actualisation ? C'est ce que je voudrais esquisser ici en prolongeant quelques tentatives antérieures. Il faut, me semble-t-il, combiner entre elles trois idées principales.

En premier lieu l'individualité n'est pas seulement chez Spinoza une notion centrale, elle est la forme même de l'existence nécessaire, et par conséquent réelle. Au sens fort *n'existent que des individus*. L'individu n'est évidemment pas « substance », comme chez Aristote, mais inversement la substance (*aliter* Dieu, ou la Nature) ne « précède » pas les individus, elle n'est rien d'*autre* que leur multiplicité. Elle désigne identiquement le procès infini de production d'individus et l'infinité des connexions causales existant entre eux[2].

En second lieu un individu est une unité : toute individualité réelle est composée de parties distinctes (les « atomes » ou *corpora simplicissima* ne sont donc pas des individus, et n'ont pas d'existence séparée)[3]. Surtout, les individus ne sont donnés ni comme un « sujet » ou une matière séparée, ni comme une « forme » venant organiser la matière, ni comme un « composé » de matière et de forme suivant une fin ou un modèle, mais ils sont les effets ou moments d'un processus d'individuation et, indissociablement, d'individualisation. Ces deux aspects sont nécessairement réunis au sein de ce que Spinoza appelle *natura naturans*. Le passage de la *natura naturans* à la *natura naturata*, qui est l'essence même de la

causalité, consiste précisément dans ce double processus, qui individualise les modes en les individuant[4].

D'où, troisièmement, ce fait que la construction et l'activité des individus impliquent originairement une relation à d'autres individus. Aucun individu n'est en lui-même « complet » ou autosuffisant : si chaque individu devient (et demeure, pour un certain temps du moins) une unité singulière, c'est que *d'autres* individus deviennent et demeurent eux aussi des unités singulières, en d'autres termes c'est que les *procès* qui autonomisent ou séparent relativement les individus ne sont pas eux-mêmes séparés, mais réciproques ou interdépendants. Cette interdépendance va très au-delà de la distinction entre individualité et environnement ou milieu, entre « intérieur » et « extérieur », ou plutôt elle la reformule en termes d'action réciproque entre les individualités réelles. Elle est l'autre nom de la nécessité, ou de la négation de la contingence, telle que l'énonce la proposition 29 de la Ire partie, qu'il faut donc entendre au sens fort : s'il est vrai que *in rerum natura nullum datur contingens : sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*, alors il faut dire que « rien », *i.e.* aucune individualité, ne peut être reliée aux autres seulement *a posteriori* ou « de l'extérieur ». C'est dans la mesure même où toute production naturelle aboutit à des individualités qui tendent à accroître autant que possible leur degré d'autonomie (ou à agir « adéquatement » : voir E3D2) que l'idée de processus d'individuation isolés les uns des autres devient impensable[5].

Les conséquences de ce point de vue se feront jour lorsqu'il apparaîtra que le *conatus* de chaque essence, par lequel elle *s'affirme* elle-même, implique à la fois une résistance à sa destruction par d'autres choses « contraires » et une combinaison ou coalition avec d'autres choses « semblables » contre l'adversité. Toute altérité est en un sens une menace, mais contre cette menace il n'y a pas d'autre recours que l'altérité, ou son retournement en convenance. Dans le champ historique et politique, le *conatus* s'appelle « droit naturel » de chaque chose, et la critique simultanée de l'individualisme et de l'organicisme s'exprime dans la double démonstration fondamentale : l'autonomie ou la puissance des individus n'est

pas réduite, mais accrue, par la constitution de la société civile ou de l'État ; la souveraineté ou la puissance de l'État n'est pas restreinte, mais accrue, par l'autonomie des individus, en particulier leur liberté de pensée et de parole.

On voit pourquoi c'est une logique (dirons-nous une dialectique ?) de la *coincidentia oppositorum*, ou mieux encore, de la *négation simultanée* des contraires abstraits qui est ici requise. S'il faut l'exprimer positivement, d'un terme unique, le meilleur me semble être celui de *transindividualité*, tel que l'emploie notamment Simondon dans son livre posthume, *L'individuation psychique et collective*[6]. La convergence des analyses est d'autant plus remarquable que Simondon dénie toute dette envers Spinoza, en qui, de façon assez traditionnelle, il voit un philosophe « panthéiste » abolissant l'individualité comme telle. Mon objectif ici ne sera pas, toutefois, d'explorer en détail cette convergence, mais de me demander dans quelle mesure Spinoza lui-même peut être considéré comme un théoricien du transindividuel *dès* les premières propositions de son « ontologie » (que, significativement, il appelle « éthique »). Sa philosophie nous aiderait ainsi à dépasser les formulations purement négatives (ni individualisme ni organicisme, mais aussi : ni mécanisme ni finalisme) pour déboucher sur un concept constructif, d'une indéniable actualité. Il nous faut pour cela nous assurer que l'*Éthique* énonce bien une définition de l'individualité comme transindividualité, ou mieux comme procès d'individua(lisa)tion transindividuel[7].

Je tenterai de le faire en examinant à nouveau, de façon cursive, certains des grands problèmes de l'œuvre. Je commencerai par le problème du *schème de causalité* exposé dans les Ire et IIe parties de l'*Éthique*. Ayant montré qu'on doit le comprendre en termes d'action réciproque « modifiant » ou « modulant » l'expression des essences singulières, je passerai à la construction des *ordres d'individualité* successifs (tels que les définit la IIe partie, qui donne les prémisses de l'anthropologie des IIIe et IVe parties), en d'autres termes à la question de l'intégration des individualités (relativement) « simples » dans des individualités (plus) « complexes ». Je discuterai ensuite la possibilité de comprendre dans les mêmes

termes l'articulation des concepts de l'imagination et de la raison dans les IIIe et IVe parties, autrement dit le rapport entre les lois psychologiques de la vie imaginaire, que Spinoza fait dériver de l'ambivalence originaire du désir humain, et les règles de l'utilité réciproque conforme à la raison, dont procède la possibilité d'instituer des communautés politiques relativement stables. Pour finir, je formulerai une remarque concernant la Ve partie, telle qu'on peut la relire dans cette perspective[8].

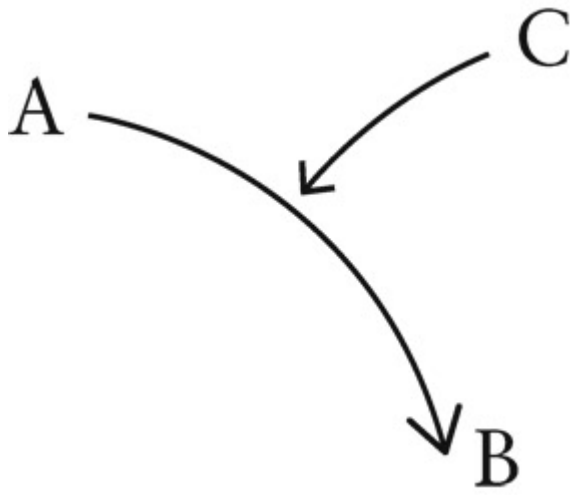
Le schème spinoziste de la causalité

Dans la Ire partie de l'*Éthique*, la transindividualité se présente d'abord comme *schème de causalité*. Cette expression de résonance kantienne me semble caractériser, au sein de l'ensemble des propositions 26 à 29 qui, pour la première fois, identifient véritablement « Dieu » et la « nature », l'objet propre de la proposition 28 : « *Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam : et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum*[9]. » Comme tout schème, à la fois concept logique et représentation, il prescrit aux relations de causes et d'effets une topologie dont nous pouvons immédiatement relever les deux traits caractéristiques.

Premièrement cette topologie est non linéaire : l'interaction d'une multiplicité de termes n'y est pas dérivée, mais originaire, toujours déjà impliquée dans la « structure élémentaire » de l'action causale. Le schème de la causalité n'est donc pas, comme chez Kant, la *succession*, mais d'emblée la *Wechselwirkung,* c'est-à-dire l'action réciproque ou l'interaction. Ou encore : ce qui est « élémentaire » est toujours déjà complexe. Deuxièmement l'« ordre de connexion » (*ordo et connexio* ou *concatenatio*) qui la constitue ne s'établit pas entre des termes atomiques (qu'il s'agisse d'objets, d'événements ou de phénomènes) mais entre des *res singulares* qui, en fait, sont toujours des individus.

Que le schème spinoziste soit non linéaire – à la différence précisément du schème kantien[10] –, cela ressort de la façon même dont Spinoza définit une « modification » (un mode fini de la nature de Dieu), en reprenant constamment l'expression typique : « *ad existendum et [aliquid] operandum determinari* ». Dans la démonstration de la proposition 28, Spinoza identifie « cause » et « mode » (fini) : « *Deinde haec*

rursus causa, sive hic modus debuit etiam determinari ab alia… » ; et dans la dernière proposition (36) de la Ire partie (« *Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur* »), il boucle le cercle ouvert par les axiomes 3 et 4 en montrant que toute chose naturelle est une « cause », et qu'il ne peut exister de cause qui ne produise pas d'effets[11]. Du point de vue de la productivité infinie de la substance, *existence* et *opération* sont en fait des notions synonymes[12] : exister, cela veut dire opérer, ou agir sur d'autres choses. Mais cette opération elle-même est toujours nécessairement déterminée par quelque *autre* chose ou cause. En conséquence « causer » est l'opération par laquelle quelque chose modifie (ou « module », comme dit Simondon, empruntant au vocabulaire de la théorie du signal) la façon dont quelque autre chose opère elle-même (ou produit ses effets). C'est pourquoi l'infinie connexion des causes ne peut être représentée par une addition de séries linéaires indépendantes, ou de généalogies de causes et d'effets (A « cause » B, qui « cause » C, qui etc.), mais seulement par un réseau infini de modulations singulières[13], ou par une unité dynamique d'activités à la fois modulantes et modulées (l'action modulante de B sur l'opération de quelque A est modulée par l'action de certains Cs, elle-même modulée par l'action de certains Ds, etc.). En d'autres termes le schème élémentaire ne peut être représenté ainsi : … A → B → C…, mais seulement ainsi[14] :



S'il faut que ces singularités soient des individus, c'est précisément que seuls ils peuvent être dits *modifiés en tant qu'ils modifient*, ce que Spinoza exprime encore en disant

qu'ils sont *affectés en tant qu'ils affectent*. C'est pourquoi ils sont seuls « agissants » ou ils « opèrent » au sens fort. Remarquons ici que, d'un bout à l'autre de l'*Éthique*, Spinoza emploie les termes *afficere*, *affectio* et *affectus* comme des notions communes à la signification invariable, qui expriment l'essence de Dieu dans (ou selon) ses différents attributs (« *Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*[15] ») : ce qui le justifiera de prétendre qu'il a su traiter les passions humaines sans avoir introduit la moindre « exception » dans la nature. Et remarquons déjà l'homologie des définitions de la causalité en général et de la définition générale du désir en tant qu'il est « l'essence de l'homme » (c'est-à-dire de *chaque* singularité humaine, selon ses multiples variations propres) : « *Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum* » (*Éthique*, III, définition 1 des affects). L'essence de la causalité est en effet une « différentielle » d'activité et de passivité au sein du même « sujet » ou – comme préfère dire Spinoza – du même individu : mais c'est précisément cette unité qui s'exprime dans le *conatus* de chaque individu en le liant du même coup à une multiplicité infinie d'autres individus[16].

La comparaison avec Kant serait à nouveau très éclairante ici. L'un et l'autre n'ont qu'un seul schème général pour expliquer l'ordre des causes physiques et l'ordre des effets moraux ou « pratiques » : chez Kant celui de la succession temporelle, chez Spinoza celui de la modulation[17]. Mais le schème spinoziste ne tend pas à opposer les deux ordres de réalité, en faisant de l'un l'image inversée de l'autre. Alors que chez Kant un ordre causal est une détermination linéaire *ex post*, tandis qu'un ordre final est une détermination linéaire *ex ante*, opérant au moyen d'anticipations ou d'intentions (c'est-à-dire de représentations du but), Spinoza fait de la « pratique » une modulation au même titre que toute opération, toute causalité individuelle : la liberté dès lors n'est pas le *renversement* de l'ordre naturel, mais l'expression nécessaire de son côté actif. Toute la question de la structure du temps s'en trouve également modifiée[18].

L’intégration transindividuelle

Une telle description demeure cependant partielle. Elle n’introduit au sein même du schème élémentaire de la causalité qu’une complexité du « premier ordre », en établissant une équivalence ou, comme diraient les mathématiciens, une dualité entre l’idée de l’existence ou de l’activité de chaque individu et l’idée de multiples connexions entre des individus différents. Au sens fort, chaque individu en tant que mode existant est l’ensemble des conditions de son existence, données dans une infinité d’autres individus[19]. La proposition 7 de la IIe partie de l’*Éthique* appelle ce premier ordre de complexité « ordre de connexion identique » (identiquement déployé dans les choses et dans les idées). Mais les propositions suivantes en introduisent aussitôt un second, qui nous permet de préciser notre notion commune de la nature : il s’agit du concept de l’individu comme niveau déterminé d’*intégration*, subsumant d’autres individus (des niveaux d’intégration « inférieurs ») et subsumé à son tour, avec d’autres, sous des niveaux d’intégration « supérieurs ». C’est ici, me semble-t-il, que la notion même d’individu s’élargit à la considération du *procès d’individua(lisa)tion*, dont la dimension transindividuelle est irréductible.

Bien entendu l’idée d’individu comme composé de « parties » qui peut à son tour entrer dans la composition de « touts » plus généraux n’a rien d’original. C’est elle, d’ailleurs, qui engendre les antinomies classiques correspondant au fait que l’un ou l’autre terme est posé comme premier (individualisme et organicisme, unité mécanique et organique, etc.). Dans la *Lettre 32*, Spinoza l’avait reprise à son compte, pour montrer que dans la nature il y a des ordres de grandeur *objectifs*, qui sont associés à des actions réciproques ou interactions (« *omnia enim corpora ab aliis circumcinguuntur, et ab invicem determinantur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*[20] »). La distinction du « tout » et de la « partie » apparaît comme relative : ce qui est partie à un certain niveau devient tout à un autre, et réciproquement. Mais il ne faut pas en conclure que les niveaux eux-mêmes sont arbitraires : ils sont fondés sur

l'existence d'une « proportion [*ratio*] constante de mouvement et de repos » entre les parties de chaque unité qui conserve sa forme ou demeure stable (et pour autant qu'elle le demeure) : « *certa ac determinata ratione, servata semper in omnibus simul, hoc est, in toto universo eadem ratione motus ad quietem* », idée que Spinoza a reprise des « lois de la nature » de Descartes, mais pour la retourner contre son contexte créationniste et la transférer du « monde » à la singularité de *chaque niveau* d'intégration particulier[21]. Chez Spinoza une « proportion constante de mouvement et de repos » peut exister à différents niveaux (et sans doute à une *infinité* de niveaux, même si seuls certains d'entre eux nous sont connus et nous intéressent pratiquement), ce qui veut dire que des corps relativement autonomes, stables ou stabilisés pour un certain temps, existent réellement (aussi longtemps que cette « proportion » est maintenue), contrairement à ce qui se passe chez Descartes où la « loi » ne vaut que pour la substance étendue considérée dans sa totalité. En conséquence (comme l'expliquent les lemmes après la proposition 13 de la IIe partie) pour tout individu son identité (le fait qu'il demeure « le même », et donc « lui-même ») s'explique par une proportion constante à un niveau déterminé. Mais ses variations ou transformations s'expliquent par la constance d'une proportion à un *autre* niveau.

Une telle présentation cependant, bien qu'elle se réfère à des concepts « dynamiques » (proportion de mouvement et de repos) n'en reste pas moins dépendante d'une représentation statique – en dernière analyse, finaliste – de la nature, conçue comme une hiérarchie de formes, comme un ordre général de subsomption des individus les uns sous les autres, en fonction de leur degré de complexité (ou de la multiplicité de leurs éléments). Ce défaut vient de ce qu'on en revient toujours à ce que Spinoza appelle la *Natura naturata*, dans laquelle « individu » est une notion formelle qui s'applique indifféremment à tous les niveaux d'intégration (la représentation de la nature tout entière comme « un seul individu » relève précisément de ce point de vue). Comme si la nature naturée, en tant qu'ordre hiérarchique donné entre deux limites, depuis les *corpora simplicissima* jusqu'à la *facies totius universi*, était le résultat auquel la puissance «

naturante » tendait comme à sa fin. Mais le petit « traité des corps » après la proposition 13 contient une autre idée de la causalité, qu'expriment les postulats 3 à 6, et qui concerne précisément la façon dont un corps individuel est affecté par d'autres qui lui sont extérieurs. Avec les démonstrations des propositions 19 et 24, il devient très clair que la doctrine exposée n'est pas une physique au sens restrictif des lois du mouvement, mais une théorie de la nature même des « choses » ou des « individus », exprimée dans l'attribut de l'étendue comme elle pourrait l'être, identiquement, dans tout autre. C'est elle qui permettra à Spinoza, sans solution de continuité, de nommer *conatus* de l'essence, à la IIIe partie, cette même « proportion constante de mouvement et de repos », en tant qu'effort pour persévérer dans son existence qui, pour chaque mode fini, fait de lui une composante de la puissance infinie de la nature ou de la nature naturante[22].

Que nous dit Spinoza en effet ? Que la conservation de chaque individu, c'est-à-dire sa stabilité et son identité, doit être compatible avec une « régénération continuelle » de ses parties, ce qu'aujourd'hui nous appellerions un flux régulé d'entrée et de sortie. Matériellement il s'agit d'un continuel échange avec d'autres individus. Mentalement il s'agit du fait que toute conscience du corps mêle ou « confond » ses propres états avec les idées d'autres choses, de même que la perception des objets extérieurs est mêlée ou confondue avec une représentation du corps lui-même[23]. Dire qu'un individu continue d'exister, c'est simplement dire qu'il est régénéré ou reproduit. Or un individu isolé, privé d'échanges avec les autres individus qui forment son environnement, ne pourrait être régénéré. Il n'existerait donc pas. Et par conséquent Spinoza implique d'emblée que tout individu a besoin d'autres individus pour conserver sa forme et son existence (voir le postulat 4 de la IIe partie et son usage dans la démonstration de la proposition 39 de la IVe partie : « *Quae efficiunt, ut motus, et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt ; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad invicem motus, et quietis habeant rationem*[24] »).

Mais nous avons parlé de régulation : cela veut dire que l'échange résulte d'un rapport entre des forces (*potentiae*), et qu'il comporte des effets destructifs aussi bien que constructifs qui doivent trouver un équilibre. Or il ne suffit pas de supposer ici que l'échange a lieu « entre » des individus différents, il faut spécifier *ce qui est échangé*. Sur ce point Spinoza énonce une idée simple mais osée : ce sont les *parties* de l'individu lui-même. « Régénération » veut dire qu'un individu donné (qu'on peut appeler *ego*, ou mieux encore *se*, ou *seipsum* : on retrouvera cette référence dans la politique sous la forme *esse sui juris*, ce qui veut dire en toute rigueur, puisque le droit c'est la puissance : *esse suae potentiae*) abandonne constamment certaines parts de lui-même, tout en s'incorporant constamment certaines parts des autres (qu'on peut appeler *alteri*), sous la condition que cette substitution laisse invariante une certaine « proportion » ou essence[25]. Or il est clair qu'ainsi *ego* ou *seipsum* conserve son essence si la proportion dynamique qui le définit comme individu est elle-même conservée, indépendamment du fait que la proportion essentielle des autres soit conservée ou non. En clair « ma » conservation peut très bien impliquer « leur » destruction. Mais l'inverse est également vrai : le processus entier pouvant être considéré du point de vue de n'importe lequel des individus qui y interviennent, « leur » conservation peut très bien impliquer « ma » destruction.

Une telle explication, si du moins elle ne fausse pas la doctrine de Spinoza, n'en soulève pas moins des problèmes. Comment, en particulier, un procès de régulation entendu en ce sens peut-il comporter des degrés ? Lorsque Spinoza décrit la vie humaine, il a tendance à poser une alternative radicale de la conservation et de la destruction, dans une logique du tout ou rien qui débouche sur la définition d'un concept « élargi » de la mort comme discontinuité ou rupture de mémoire (voir la proposition 39 de la IVe partie et son célèbre scolie du « poète espagnol[26] »). Pourtant la notion même d'un « accroissement » ou d'une « diminution de la puissance d'agir » de l'individu, dont résulte l'accroissement ou la diminution de son autonomie, semble impliquer qu'il y a des degrés pour le *conatus* ou des *marges de variation* entre la conservation indéfinie et la destruction immédiate de

l'individu. À quoi s'ajoute la difficulté de savoir quelles règles, ou quelles circonstances, font que la conservation d'un individu donné est compatible ou non avec celle d'autres individus (donc, du point de vue subjectif d'un *ego*, « ma » conservation avec la « leur »).

Mais cette difficulté ne trace-t-elle pas justement le programme des développements ultérieurs de l'*Éthique*, du moins pour le cas des individus humains[27] ? Sa résolution me semble devoir être cherchée dans les implications mêmes du modèle spinoziste de construction de l'individu (ou d'individua(lisa)tion) selon une causalité originairement transindividuelle. La démonstration de la proposition 24 de la IIe partie montre que, pour pouvoir échanger des parties avec d'autres, chaque individu doit subir une *décomposition virtuelle* (ce qui, bien entendu vaut pour « moi » aussi bien que pour les « autres », bref pour « chacun » : *unusquisque*). En d'autres termes, lorsque certaines parties de l'individu subissent l'action de choses extérieures, c'est qu'elles sont retranchées ou simplement isolées de l'ensemble auquel elles appartiennent, pour former une unité transitoire avec certaines parties d'autres individus. En termes spinozistes, on dira qu'elles sont alors considérées, non pour la contribution qu'elles apportent à l'essence ou à la proportion interne caractéristique de l'individu initial, mais comme des individualités séparées qui peuvent être subsumées sous d'autres *rationes*. Ce que Spinoza nous dit, c'est donc que tout individu qui agit sur d'autres et pâtit par d'autres (les deux étant nécessairement liés) est en quelque sorte placé « hors de soi », mais qu'il ne faut pas concevoir cette interaction comme un « face à face » entre des individus indivisibles. Les individus se modifient réciproquement ou se « mêlent » parce qu'ils échangent des parties constitutives (toujours matérielles, mais qu'on peut bien entendu se représenter non seulement comme des parties étendues, mais comme des signaux), ou qu'ils se trouvent constamment « analysés » et « synthétisés », décomposés en parties plus élémentaires et recomposés en unités relativement autonomes[28].

Il convient alors de se demander ce qui distingue une décomposition virtuelle, transitionnelle ou réversible, d'une

décomposition actuelle, irréversible, c'est-à-dire d'une destruction de l'individu[29]. La réponse à cette question nous est donnée par Spinoza dans la théorie des rapports sociaux de la IVe partie : elle porte sur des individualités humaines, mais ses démonstrations prennent garde de ne se fonder que sur des notions communes. Tout dépend, en fait, de l'Axiome unique de cette partie : « *Nulla res singularis in rerum Natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui*[30]. » Plus un individu est complexe, plus il a de relations avec le monde extérieur, plus les échanges de « parties » avec d'autres individus semblables ou dissemblables seront intenses, et plus ils lui seront nécessaires pour conserver sa propre existence, plus aussi sa propre conservation sera menacée par la puissance supérieure des choses mêmes dont il a besoin. Je comprends donc ainsi la thèse de Spinoza : en dernière analyse, la *multiplicité* des autres choses singulières est nécessairement plus forte, plus puissante (et potentiellement destructive) que toute chose singulière donnée (« moi » ou le « soi »), et elle l'est d'autant plus que toutes ces choses forment une unité ou un ensemble dont « je » suis exclu ; en revanche, la force de toute multiplicité donnée, finie, de choses extérieures (adverses) est toujours susceptible d'être surpassée par un ensemble ou une « combinaison de forces » (une *convenientia*) dont « je » serais moi-même une partie nécessaire (c'est-à-dire que j'entrerais nécessairement dans sa proportion caractéristique de mouvement et de repos) : en dernière instance, la *natura* tout entière, c'est-à-dire la *perspective* d'une intégration et d'une augmentation collective de puissance qui irait à l'infini. Ce qui veut dire que le processus est sans fin[31].

Dans les propositions 2 à 7 de la IVe partie, Spinoza décrivait le jeu des causes partielles, donc le rôle nécessaire de la passivité dans la conservation des individus humains. La passivité c'est la supériorité des causes extérieures, la décomposition virtuelle de l'individu. Elle est inévitable, mais toute affection peut être refoulée (*coerceri*) par une affection contraire. D'où l'idée exposée, d'abord en général, dans les propositions 29 à 31 de la IVe partie (description générale des effets des *convenientiae* dans la conservation des individus),

puis appliquée au problème humain dans les propositions 38 à 40 (après l'introduction de la société comme système des utilités réciproques). Les relations qui s'établissent entre individus en vertu de leur « nature commune » forment une individualité collective ou « supérieure » *sans* pour autant supprimer leur autonomie. Elles augmentent, au contraire, leur *potentia agendi* (y compris leur capacité de penser et de connaître), et donc leur puissance d'exister[32]. Si nous nous remémorons alors l'Axiome de cette IVe partie (la supériorité naturelle des forces extérieures), nous en conclurons que l'unification d'une multiplicité d'individus au moyen de leurs « convenances » mutuelles est bien une condition intrinsèque du maintien de son autonomie (*individuation*) et de sa singularité (*individualisation*) pour chacun d'entre eux. Si l'individu n'en trouvait pas d'autres avec qui il « convient » pour le régénérer, il n'existerait tout simplement pas[33].

Nous pouvons donc, finalement, considérer que le concept complet d'un individu exprime un équilibre, non pas fixe mais dynamique, qui serait immédiatement détruit s'il n'était pas continuellement reconstitué. Un tel équilibre (qu'à la suite de Simondon nous pourrions appeler *métastable*) suppose qu'au procès de décomposition ou déconstruction virtuelle se superpose en permanence un procès de recomposition ou de reconstruction. Or, bien que celle-ci n'exprime justement rien d'autre que l'essence singulière de l'individu (bien qu'elle soit exactement ce que Spinoza appelle son *conatus*), elle est déterminée dans son essence même par des processus « collectifs », c'est-à-dire des « proportions constantes de mouvement et de repos » ou des *convenientiae* qui incorporent l'individu à un plus grand individu, ou à un individu d'ordre « supérieur ».

C'est pourquoi j'ai suggéré que la théorie spinoziste de la causalité naturelle comporte une complexité « du second ordre », en plus de la complexité du premier ordre qu'exprimait la proposition 28 de la Ire partie et que résumait la formule *ordo et connexio causarum*. Il ne s'agit plus seulement d'interaction ou de réciprocité des causes situées « au même niveau », mais du procès d'interaction qui, pour chaque type d'individu (*individuorum genus*, dit le Lemme 7

après la proposition 13 de la II[e] partie), régresse au niveau inférieur, sous-jacent, et *simultanément* progresse au niveau supérieur, englobant[34]. À l'évidence Spinoza pense que ce schème est universel – c'est pourquoi il peut être exposé en termes de « notions communes » –, et qu'il est sous-jacent à toute causalité naturelle (ce qui veut dire que le « premier ordre » de complexité, qui exprime une connexion statique entre les individus, est toujours produit à partir du second, qui exprime l'équilibre collectif des décompositions et recompositions partielles). Cependant l'explication ne peut être complètement donnée que lorsqu'on se représente les individus qui entrent en jeu comme des êtres humains. Sans doute cela vient-il de ce que, dans ce cas, nous tirons de notre expérience (*experientia sive praxis*, dira le TP, I, 3) les éléments nécessaires. Mais quelle expérience ? Précisément celle des affections contraires qui influent sur notre degré d'activité ou de passivité, qui nous font osciller entre accroissement et diminution de notre indépendance à l'égard des causes partielles. Expérience de l'unité harmonieuse ou conflictuelle que nous formons avec d'autres choses, et notamment avec d'autres hommes. Expérience, en ce sens, de l'existence elle-même, non pas en tant qu'elle s'opposerait à la raison, mais qu'elle l'inclut toujours déjà[35].

La « société », ou médiation transindividuelle entre l'imagination et la raison

Arrivés à ce point, plusieurs objections viendront à l'esprit du lecteur de *L'Éthique*. En particulier celles qui procèdent de la distinction établie par Spinoza entre causes « adéquates » et causes « inadéquates », plus précisément le fait d'être cause inadéquatement (ce qui veut dire que nous sommes principalement passifs, déterminés par des causes extérieures) et le fait d'être cause adéquatement (ce qui veut dire que nous sommes principalement actifs ou que les effets que nous produisons s'expliquent « par notre propre nature »). On comprend généralement ceci en opposant des situations où nous dépendons des autres individus à celles où nous en sommes indépendants et agissons « par nous-mêmes ». Or le raisonnement que j'ai ébauché ci-dessus suggère qu'il faut interpréter Spinoza dans un sens beaucoup moins « individualiste » : être actif, ou « cause adéquate » de ses propres actions, c'est *aussi* instituer une relation aux autres individus, mais qu'il faut penser en termes de *convenientia* ou de synergie et non pas de « dépendance », même « mutuelle ».

Une telle interprétation n'a certes rien d'évident, mais je crois qu'on peut la défendre et je voudrais maintenant m'y employer. On pourrait certes commencer par suggérer que lorsque Spinoza parle de l'homme ou de la nature humaine (ainsi dans E4P4 : « *Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa*[36] ») il ne se réfère pas nécessairement à un individu unique, mais emploie une expression générique. Cette défense cependant serait assez fragile, parce qu'elle est forcée du point de vue de la langue, et parce que Spinoza, tout au long des démonstrations de la IVe partie, prend soin de faire la distinction entre ce qui relève des affections individuelles (ou personnelles) et ce qui relève de processus collectifs ou collectivisants. Or il n'est pas question ici de suggérer que l'idée de transindividualité efface cette distinction : telle que je

la comprends elle ne s'oppose pas moins à l'organicisme qu'à l'individualisme atomiste. Il faut donc recourir à une hypothèse plus forte, mais aussi plus difficile. Observons que Spinoza n'écrit *jamais*, lorsqu'il parle des actions d'un individu qui peuvent être expliquées par sa propre ou sa seule nature (*per solam suam naturam intelligi*), que cet individu agit seul ou de façon isolée. Conclure de cette façon serait précisément admettre implicitement des postulats « individualistes », et c'est ce qui est en question. Un pas de plus, et nous observerons que le « modèle de (la) nature humaine » (*exemplar humanae naturae*) dont parle la Préface de la IVe partie de l'*Éthique* est en fait exclusif de toute perfection individuelle qui reposerait sur *l'isolement* de l'homme (y compris l'homme « libre » ou le « sage »). Tout au contraire, il associe la perfection (ou mieux le perfectionnement) à l'idée d'une autonomisation croissante de l'individu (au double sens d'un accroissement de sa liberté et d'un accroissement de sa singularité) qui va de pair avec « l'amitié », c'est-à-dire avec l'association de plus en plus étroite à d'autres individus. Telle est, me semble-t-il, la voie choisie par Spinoza pour articuler les aspects individuels et collectifs dans son traitement des rapports entre l'imagination et la raison au cours des IIIe et IVe parties.

Repartons de la célèbre critique des philosophies « humanistes » (en ce sens qu'elles font de la nature humaine quelque chose d'unique et de miraculeux, soustrait aux lois communes de la nature) qui figure dans la Préface de la IIIe partie : « *Imo hominem in Natura veluti imperium in imperio concipere videntur*. » Les phrases immédiatement suivantes font bien voir de quoi il s'agit : non seulement du fait que la même méthode rationnelle s'applique dans la science de l'homme et dans celle des autres êtres naturels, ou que la nature humaine dépend de la causalité ordinaire, mais du fait que le comportement humain s'explique en termes d'interactions avec d'autres êtres naturels, humains ou non. Ceci découle logiquement du fait que l'homme (ou la « nature humaine ») ne se situe pas *en dehors* de la nature (soit comme son « maître », soit comme son « bénéficiaire » ou son « destinataire »), et débouche directement sur l'énoncé des définitions et des postulats de cette partie, qui associent la

distinction de l'activité et de la passivité, donc la définition des affects en termes d'augmentation ou de diminution de la puissance d'agir, aux différentes modalités (notamment temporelles) de relation du corps aux objets extérieurs.[37] Cet énoncé est d'autant plus remarquable que Spinoza, répétons-le, n'entend pas procéder dans les IIIe et IVe parties à une dissolution ou réduction de l'identité individuelle, particulièrement pour ce qui concerne les individus humains. Il se propose de reconstruire cette identité, en opérant la synthèse de toutes les déterminations de cette identité, ou en en produisant ce que nous pourrions appeler une complète « phénoménologie ».

Spinoza commence par la question de la *conscience*, dont il fait une idée de soi-même, ou une idée du « soi » en tant que corps et esprit, qui affirme l'existence de son « objet » (*ideatum*). C'est pourquoi la conscience est toujours associée au désir. Mais ceci ne constitue qu'un point de départ abstrait. La description complète de la conscience du soi ne peut résulter que d'une histoire (naturelle) complète du désir, autrement dit des passions et des actions qu'il implique (qui sont des modalités, des conséquences ou des causes de ses métamorphoses). Il s'agira de faire l'histoire de toutes ces unités singulières, combinant à chaque fois des idées et des affects, et mêlant des images d'objets présents ou passés à des perceptions de soi-même, qui font du soi une réalité concrète, ou qui font de l'individuation un procès d'individualisation. S'il faut admettre qu'un tel procès comporte nécessairement d'emblée une dimension transindividuelle, il faudra dès lors que celle-ci se manifeste au cœur de la logique du désir, au principe même de l'association entre idées et affects. Cependant, d'emblée, Spinoza *subdivise* aussi son objet en introduisant la distinction de principe entre *passions et actions*, ou entre idées « inadéquates » et « adéquates », imagination et raison. Ce qui revient à indiquer que – logiquement du moins – la *mens* de l'individu est divisée, *scindée* en deux ensembles d'idées, ou que son unité de « conscience » est comme telle une unité inégale, qui se divise en elle-même. Il nous faut donc commencer par étudier séparément la question de la constitution transindividuelle de l'imagination et celle de la constitution transindividuelle de la raison, comme s'il

s'agissait de deux formes hétérogènes de vie mentale, avant de tenter d'en reconstituer la synthèse au sein d'un seul et même procès.

Commençons par l'imagination. Et soyons attentifs à ne pas projeter sur le texte de Spinoza des raisonnements inspirés par des théorisations ultérieures, de type psychosociologique ou psychanalytique, si tentants et utiles que puissent apparaître les rapprochements[38]. Il n'en reste pas moins que la théorie spinoziste de l'imagination s'écarte de toute théorie énumérative des *facultés* de l'esprit ou de la nature humaine génériquement conçue (mémoire, perception, volonté, imagination, etc.) en ce qu'elle prend pour objet la *structure* même de la constitution et de la différenciation du « soi » individuel, dont relèvent aussi bien la conscience de soi que l'identification ou la reconnaissance de soi et l'affirmation de soi. Et qu'elle décrit cette structure en termes de relations originairement transindividuelles : elle ne se contente pas, en effet, de proposer une conception de la conscience dans laquelle toute relation que « je » puis établir avec « moi-même » passerait par la médiation de l'Autre (ou mieux : d'une image de l'Autre), mais elle fait de la vie imaginaire un procès circulaire d'identifications successives, dans lesquelles je ne cesse de me représenter l'autre à mon image, et de me représenter moi-même à l'image de l'autre. On pourrait être tenté de penser que cette façon de concevoir la structure de l'imagination représente une laïcisation et une généralisation de la maxime biblique (dont nous savons que Spinoza faisait le cœur de la « vraie religion » dont parle le *TTP*) : « tu aimeras ton prochain comme toi-même », à ceci près que dans cette transposition s'introduit aussi l'idée du caractère intrinsèquement *ambivalent* des passions et des processus d'identification, qui n'impliquent pas seulement l'amour mais aussi la haine.

Dans l'explication de la façon dont la vie de l'imagination donne lieu à ce que j'ai appelé une « histoire du soi », les propositions 15 à 17 de la IIIe partie occupent une place cruciale. Ce sont elles qui montrent la genèse d'un conflit intérieur dans lequel des affects opposés entre eux (avant tout l'amour et la haine) dérivent pour le même sujet de son rapport

aux mêmes objets (« *Haec Mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, Animi vocatur Fluctuatio, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem*[39]... »). Cette ambivalence ne sera surmontée que par l'introduction de modalités temporelles de la joie et de la tristesse (à savoir l'espoir et la crainte), qui ne feront qu'ajouter une nouvelle intensité aux oscillations du désir passionné. Il est également remarquable que ces propositions se réfèrent explicitement à l'idée d'une individualité composée de multiples parties qui peuvent être associées à d'autres par autant de causes « partielles » et ainsi se trouver affectées simultanément de multiples manières. Le concept clé est ici celui de l'*aliquid simile*, ou du « trait d'identification » partielle, au moyen duquel un individu associe la joie ou la tristesse aux images des autres individus, éveillant en lui-même des sentiments de haine ou d'amour envers eux, et suscitant son propre désir de leur plaire ou de leur déplaire : « *Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur objecto, quod Mentem Laetitia, vel Tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus*[40]. » Spinoza décrit ainsi l'imagination tout entière comme un processus de nature mimétique.

La section suivante en examine les conséquences, afin d'introduire un autre concept crucial : celui de l'*affectuum imitatio* : « *Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili afficimur*[41]. » La relation à l'autre consiste donc en un double processus d'identification : nous nous identifions à d'autres individus parce que nous percevons entre eux et nous une ressemblance partielle (c'est-à-dire une ressemblance de *parties* du corps ou de l'esprit, qui deviennent autant d'objets de désir positifs ou négatifs), et nous projetons sur eux nos propres affections en même temps que les leurs sur nous-mêmes[42]. D'où la continuelle circulation ou communication des affects entre les individus, qui est en même temps le procès de renforcement des affections de chaque individu. Dans ce procès à double face collective et personnelle, les « identités » collectives se constituent en même temps que les identités individuelles. Nous tentons d'imiter les autres et

d'agir conformément à l'image que nous nous en sommes faite, et nous tentons d'obtenir d'eux qu'ils nous imitent et agissent en fonction de l'image que nous projetons de nous-mêmes[43]. Mais il s'agit tout aussi bien d'une « traduction » dans le langage mental, ou le langage du psychisme, du procès que nous avons décrit ci-dessus comme une dé-composition/re-composition. À partir de là, nous pouvons aussi faire l'hypothèse que Spinoza cherchait déjà à préparer une telle analyse du problème des identités personnelle et collective lorsqu'il décrivait la conservation de l'individu comme un processus qui implique nécessairement aussi des niveaux *infra-individuels* et *supra-individuels*.

L'imagination est donc une réalité transindividuelle faite de processus mimétiques de transfert partiel des idées et des affects. Mais que dire de la raison ? Elle s'introduit dans le scolie de la proposition 40 de la IIe partie comme « Deuxième genre de connaissance », où la pensée est commandée par les *notions communes* – communes en ce double sens qu'elles s'appliquent universellement à tout objet et qu'elles appartiennent à tous les esprits humains, en tant qu'idées de propriétés qui existent aussi bien dans le tout que dans les parties. Il ne fait pas de doute que de telles « notions communes » peuvent se rapporter aux matières morales aussi bien qu'aux matières théoriques. Peut-être même faut-il aller jusqu'à poser – en rappelant ce qui était dit plus haut de la possibilité de penser les *notiones communes* comme des *convenientiae* – que tout axiome théorique a par là même une valeur éthique, de même que toute règle d'action qui est universellement valable implique une idée vraie. Mais la question de la raison ne sera pas reprise avant le scolie de la proposition 18 de la IVe partie :

> J'ai par là brièvement expliqué les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme, et qui font que les hommes n'observent pas les préceptes de la raison [*cur homines rationis praecepta non servent*]. Il me reste maintenant à montrer ce que la raison nous prescrit, et quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine [*quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant*], et quels sont, au contraire, ceux qui

leur sont contraires [*contrarii*] […] Comme la raison ne demande rien contre la nature, c'est donc elle-même qui demande que chacun s'aime lui-même, recherche ce qui lui est utile, ce qui lui est véritablement utile [*quod revera utile est*], et aspire à tout ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection [*id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit*, *appetat*], et, absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être […] De plus, du Postulat 4 p. 2 il suit que nous ne pouvons jamais faire de n'avoir pas besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous [*ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, habeamus*] ; et d'ailleurs, si nous regardons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et n'avait rien à comprendre que soi [*si Mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret*]. Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles […] Et, parmi elles, on ne peut en imaginer [*excogitari*] de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature. Si en effet deux individus, par exemple, ayant exactement la même nature [*ejusdem prorsus naturae*], se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps [*quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant*], de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous [*omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant*] […] Voilà ce que nous dicte la raison, et que je m'étais proposé de montrer rapidement ici […] pour me ménager, s'il est possible, l'attention de ceux-là qui croient que le principe selon

> lequel chacun est tenu de rechercher ce qui lui est utile est le fondement de l'impiété, et non de la vertu et de la piété[44]…

Il semble bien que nous ayons là l'exposé programmatique le plus précis d'une théorie de la raison ou de l'action raisonnable. Elle ne s'y présente pas non plus comme une faculté (pour ne rien dire d'une inspiration divine ou d'une essence transcendante), mais à nouveau comme une structure ou un système de relations mutuelles qui font que, pour chaque individu, le *conatus* ou l'effort de préserver son existence implique la connaissance de son bien propre (*quod sui utile est*) et l'établissement d'un *commercium* avec les autres hommes. Or chacun de ces trois éléments est rigoureusement nécessaire à la définition de la « raison ».

La raison telle que l'entend Spinoza est utilitaire à un double titre, mais aussi en un sens très particulier. Elle l'est d'abord pour autant que le principe même de la vertu est pour chaque individu de rechercher ce qui lui est utile et ce dont il a besoin pour conserver sa *propre* existence. Pourtant (sauf dans des conditions très primitives, auxquelles il fait allusion dans le *Traité théologico-politique*), il ne s'agit pas là de dépendance réciproque, ou pas uniquement. Spinoza ne s'intéresse pas vraiment à la division du travail et à l'échange des marchandises[45]. Disons, en termes classiques (aristotéliciens) qu'il ne fait pas la différence entre le problème de la « vie » (*to zên*) et de sa « nécessité » propre, et celui de la « bonne vie » (*to eu zên*). Cela tient à ce que, pour lui, la *connaissance* en général est la condition aussi bien que le résultat de cet effort de conservation. Les propositions 26 et 27 rediront que la raison ne peut être isolée de la connaissance, qui est sa puissance intrinsèque. La raison est donc « utile », mais elle n'est pas « instrumentale ». On ne peut séparer ici le rationnel du raisonnable.

Mais la raison est aussi utilitaire en ce sens que – à l'opposé de toute notion « kantienne » d'opposition entre le point de vue des fins et celui des moyens – elle prescrit non seulement *l'utilité* réciproque, mais aussi *l'usage* effectif par chacun des forces de l'autre. *Homini nihil homine utilius* : rien n'est plus utile à un humain qu'un autre humain, rien, *pas même lui-*

même. Chacun n'est pas « pour soi » le plus utile, mais c'est l'autre homme qui l'est. Ce qui nous permet de comprendre pourquoi, dans le même texte où il définit les maximes de la raison, Spinoza montre que la constitution d'une communauté ne formant, « pour ainsi dire » (*quasi*), qu'un seul corps et un seul esprit, est la condition même de la conservation de chacun. Il me semble qu'il faut prendre cette thèse au sens fort[46] : ce qui fait pour chacun de nous l'utilité supérieure des autres humains n'est pas ce qu'ils *ont*, ce qu'ils *font* ou produisent, mais c'est ce qu'ils *sont* (c'est-à-dire leur puissance d'agir ou de « causer », en tant qu'individus, dont dérive aussi ce qu'ils ont, font ou produisent). C'est pour la même raison que mon utilité *pour eux* (et ma disposition constante à ce qu'ils fassent usage de moi comme « moyen » de leur propre conservation) est immédiatement impliquée dans ma perception de leur utilité pour moi : c'est la base du concept de l'amitié.

La proposition 35 (avec ses corollaires et son scolie) en développe la réciproque : non seulement la raison prescrit de rechercher par la vie sociale (le « commerce » au sens le plus général) le bien commun ou l'utilité commune, mais elle *produit* activement ce résultat, qui n'est rien d'autre que la conservation de l'existence : « *Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt*[47]. » Si nous anticipons alors sur ce que la 5e partie appellera une communauté fondée sur l'amour intellectuel dont Dieu est l'objet : « *plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur*[48] », nous pouvons suggérer qu'un tel usage réciproque des individus en société forme la condition nécessaire, sinon suffisante, de la production des notions communes, c'est-à-dire des idées adéquates qui sont conçues identiquement dans des esprits différents (et *réduisent* d'autant leur différence). De telles idées requièrent en effet que les esprits dont elles font *partie* soient – dans une certaine *proportion* – « un seul et même esprit ». Des idées adéquates sont des idées qui permettent à chacun d'entre nous de connaître ses affections par leurs causes, et donc de devenir actif. Mais ce sont aussi des idées que beaucoup d'individus différents « ont » ou mieux : *pensent identiquement*, et qui instituent ainsi une *identité partielle* entre individus distincts.

Finalement, en comparant cette sorte d'identité avec l'*identité imaginaire* (ou la « ressemblance ») étudiée plus haut, nous pouvons affirmer que la raison est libérée de cette forme spécifique d'abstraction qui limite le pouvoir de l'imagination (tout en le faisant proliférer), et qui en explique les effets ambivalents, constructifs et destructifs : *l'image de l'Autre* en tant que « semblable », « prochain » ou *alter ego*, dont dérive la nécessité de lui *faire plaisir* (E4P66S). Dans l'élément de la raison, l'autre est conçu comme essentiellement utile, non pas *malgré* sa singularité ou sa « différence individuelle », mais parce que cette singularité est une conséquence des lois générales de la nature humaine[49]. En conséquence, il ne saurait être question de réduire les qualités propres à chaque individu (ses opinions, son genre de vie, son apparence externe…) à celles des autres. Toute la différence entre *convenientia* et *similitudo* est là, donc aussi la différence entre « amitié » et « ambition », ou même « humanité » (E4P37S1, E4P70). Mais il faut dire aussi : en tirant cette conséquence, nous sommes déjà en train de considérer la « raison », non comme un *second*, mais aussi déjà comme un *troisième genre de connaissance*, qui pose comme nécessaire les singularités *comme telles*.

Chaque « genre de connaissance » peut donc être considéré, mais à sa façon, comme une façon d'établir le lien nécessaire entre la conservation des individus et l'institution de la communauté. Je crois qu'une telle façon de lire la théorie spinoziste des rapports entre l'imagination et la raison peut aussi nous aider à comprendre mieux ce que désignent chez lui les notions de « passivité » et d'« activité ». La communication imaginaire repose sur le fait que les esprits des individus sont dominés par des idées de ressemblance à la fois inadéquates et confuses, qui ne peuvent que nous faire osciller entre des illusions contraires (croire à l'identité absolue ou à l'incompatibilité des individus, voir dans les humains des frères ou des ennemis par nature). Quant à la communication rationnelle, elle demande que les humains se connaissent comme des individus différents qui ont cependant beaucoup en commun. « Sous la conduite de la raison », les hommes apprennent que leurs « semblables » sont irréductiblement singuliers, puisque chacun possède ce que Spinoza appelle un *ingenium* propre, et que pourtant il y a entre eux bien plus de

convenientiae qu'entre toutes les autres choses. Dans les deux cas, il s'agit bien de transindividualité, et elle forme la condition de possibilité de l'existence des individus, mais de façon antithétique. Cela n'empêche pas, comme Spinoza l'explique dans la IVe partie de l'*Éthique*[50] , que beaucoup de résultats peuvent être obtenus *soit* passivement *soit* activement – raison pour laquelle il y a bel et bien des sociétés civiles ou des États, dans lesquels certains individus sont passifs et d'autres actifs, ou plutôt, *tout individu* est à sa façon et selon une certaine proportion tantôt actif et tantôt passif, et qui reposent donc sur la superposition d'une modalité passive et d'une modalité active de la constitution des mêmes « liens sociaux[51] ».

Mais ceci est de nature à confirmer notre hypothèse selon laquelle la notion du transindividuel désigne un processus plutôt qu'un modèle fixe. Ce qui intéresse Spinoza dans toute la seconde moitié de l'*Éthique* (à partir de la IIIe partie) n'est pas de décrire et de classer des « genres de vie ». Il n'y a qu'un seul *conatus*, un seul problème de conservation individuelle dans la nature. Spinoza ne pense pas qu'on puisse jamais éliminer les idées inadéquates (ce qui correspondrait à l'hypothèse absurde d'un individu humain libéré de la puissance disproportionnée de son milieu). Toute une partie de l'esprit des individus restera donc nécessairement de l'ordre de l'imagination. Mais, si peu développées qu'elles soient, des idées adéquates font aussi partie de l'esprit humain en chacun. Si elles n'existaient pas, si donc l'homme n'était cause d'aucune de ses actions « en vertu de sa nature propre », ses affections conduiraient immédiatement à sa décomposition et à la mort. Penser complètement, et concrètement, le statut du transindividuel, c'est donc considérer toujours que les relations entre individus, ou plus exactement entre partie des corps et des esprits individuels, sont *en transition* de l'imagination à la raison, d'une moindre à une plus grande puissance d'agir. C'est ce que Spinoza suggère très précisément lorsqu'il explique que la constitution des sociétés civiles est une condition de la liberté de pensée et de l'activité de connaissance. En ce sens, le fait d'enrichir la terminologie du commentaire spinoziste d'un néologisme comme je le fais ici n'ajoutera sans doute rien à l'idée largement admise, qui

veut que pour Spinoza la politique (et tout particulièrement la politique démocratique) forme la médiation nécessaire sur la voie de la sagesse. Mais il pourra mieux faire voir ce qui est en jeu ici : une telle médiation n'est effective que si elle est intrinsèque, interne à la « transition éthique » elle-même. En d'autres termes, il faudrait pouvoir démontrer que, pris à la lettre, un autre « genre de connaissance » est aussi un autre « genre de communauté » (ou de communication). Je pense que c'est bien le cas, mais je ne suis pas certain que le texte de l'*Éthique* suffise à l'établir. L'autre possibilité que nous avons, c'est de considérer l'*Éthique*, et notamment sa V^e^ partie, comme un texte incomplet, voire *aporétique*, dont l'objet – en dépit ou au moyen de son « ordre géométrique », dit parfois « profus » par Spinoza lui-même[52] – n'est pas de construire un système, mais d'exposer les problèmes et les difficultés que soulève une telle idée. En ce sens, la Ve partie ferait surgir une nouvelle modalité de la *coincidentia oppositorum*, notamment lorsqu'elle tente d'inclure dans l'idée de l'*amor intellectualis Dei* à la fois une plus grande force des images et des affects d'amour et de joie, et un plus grand nombre d'idées « éternelles » transgressant les limites des esprits individuels pour devenir, en ce sens, « impersonnelles ». Et c'est de ce point de vue que la formulation de la proposition 20, déjà relevée ci-dessus, qui associe directement l'amour intellectuel de Dieu à la connaissance adéquate de nos affections avec *l'imagination* du plus grand nombre possible d'hommes *eodem Amoris vinculo cum Deo junctos*, prend toute sa signification.

Qu'est-ce que l'homme ?
Le transindividuel, ou l'intersubjectif ?

Notre question reste donc en partie indéterminée ; mais l'intérêt d'en poursuivre l'examen apparaît clairement si nous comparons Spinoza avec d'autres philosophes également préoccupés par le renouvellement de la question classique (religieuse et philosophique) : *Qu'est-ce que l'homme ?*, en particulier à l'âge classique.[53] La confrontation la plus intéressante est celle que nous pouvons esquisser avec Leibniz. La proximité de départ est en effet aussi frappante que l'opposition finale des points de vue.

Spinoza et Leibniz n'étaient pas plus en accord l'un que l'autre, ni avec le dualisme cartésien ni avec l'atomisme matérialiste hobbesien. C'est de la nature elle-même qu'ils cherchèrent l'un et l'autre à faire dériver les conditions permettant à tout individu de devenir plus ou moins « puissant » et « autonome ». Nous avons du mal à comprendre parfaitement leur point de vue parce que les débats des siècles suivants (et tout particulièrement ceux qui se sont développés au XIXe siècle au sein de la « tradition sociologique ») nous incitent à croire qu'un concept de l'individu est d'autant plus fort ou radical qu'il se constitue au sein d'une doctrine plus « individualiste ». Or il en va ici à l'inverse : nous avons affaire à une élaboration théorique du concept de l'individu dont les bases, d'après nos critères, devraient être considérées comme « organicistes » ou profondément « anti-individualistes » (*holistic*, disent les Anglo-Saxons). Mais il n'en va pas non plus exactement ainsi car, dans le cas de Spinoza comme dans celui de Leibniz, le concept de l'individualité est étendu à la nature en général, il n'est pas restreint à l'individualité *humaine*[54]. On pourrait donc dire qu'il s'agit ici, paradoxalement, de mettre en évidence la singularité de l'être humain en posant le problème de la « différence individuelle » comme un problème ontologique universel, susceptible de se manifester et d'être exprimé d'une infinité de manières différentes, à une infinité de degrés près, dans le cadre de la nature dont l'homme lui-même n'est qu'une partie. Or un tel programme peut lui-même être mis en œuvre de plusieurs

façons, et c'est pourquoi il est tellement intéressant d'envisager la façon dont le naturalisme se divise en deux, entre deux « naturalismes » rivaux, qui ont pourtant en commun d'être en un sens plus fortement individualistes que l'individualisme (officiel) lui-même.

Ainsi que Deleuze ne s'est jamais lassé de le redire, Spinoza et Leibniz ont en commun un point de vue de l'« immanence[55] ». Ce qui singularise un individu ne peut procéder que de sa propre activité, qu'il faut concevoir comme « force » (*conatus*), « énergie » (*vis*), « tendance » (*appetitus*) ou « désir » (*cupiditas*) de réaliser dans le temps et l'espace ce dont il est capable (Spinoza se contente d'écrire : *quantum in se est*). Ce pouvoir dynamique, que Spinoza attribue aux essences elles-mêmes, Leibniz l'attribue aux monades ou « points métaphysiques ». Ce qui, dans les deux cas, conduit à un nominalisme radical : tout individu est unique, « il y a exactement autant d'espèces que d'individus » (Deleuze)[56], ainsi qu'à une définition de l'individualité qui en souligne la complexité et, par voie de conséquence, relativise la signification de l'opposition entre « tout » et « parties ». Nous le savons, c'est aussi cette façon radicale de réorganiser la logique de l'individuation qui est souvent rendue responsable de thèses intenables ou inacceptables concernant la liberté individuelle. La difficulté provient à l'évidence du fait que, si l'on construit les relations entre individus en les incorporant à d'autres individualités de niveau supérieur, l'autonomie des parties semble s'absorber entièrement dans l'intérêt ou la loi de conservation du tout, ce qui paraît difficile à admettre lorsque ces « parties » sont précisément des êtres humains[57].

Or c'est bien là ce que, malgré leur postulat naturaliste, ou leur « immanentisme » commun, Leibniz objecte au spinozisme. À la différence de Spinoza, Leibniz ne récuse pas le concept théologique de la liberté originelle de l'homme : il suit plutôt la voie du « libéralisme » chrétien qui cherche à démontrer que cette liberté est pleinement compatible avec la providence et la bienveillance divines en dépit du péché originel. C'est tout l'objet des *Essais de théodicée*, sa dernière grande œuvre publiée (1710), qui à beaucoup d'égards n'est pas autre chose qu'une réfutation de Spinoza. Il me semble

que cette opposition se comprend mieux si nous réservons à Spinoza le terme de transindividualité et à Leibniz celui d'intersubjectivité, inventé plus tard par Husserl en se référant directement à lui[58] : il s'agit chez Leibniz non des actions et des passions, mais d'abord des correspondances à établir entre les contenus représentatifs de toutes les monades, qui aboutissent à ce que pour chacune d'elles, sa « perception du monde » implique une image claire ou confuse de toutes les autres. On pourrait donc dire que, chez Leibniz, toutes les perceptions individuelles ne sont rien d'autre que différents « points de vue » à l'intérieur du même horizon, et même que « le monde » n'est rien d'autre, en son essence, que la somme ou l'intégrale des perceptions par chaque individu de tous les autres. Nous savons que c'est ce qui permet de parler d'une « harmonie préétablie » dans laquelle subjectivité et intersubjectivité sont pleinement compatibles avec l'idée de la Providence et de la prédétermination des événements du monde. Mais pourquoi Leibniz pense-t-il avoir ainsi préservé la liberté des sujets humains ? Précisément parce que la liberté est pensée comme une « perfection », et qu'un monde « parfait » (ou du moins, comme c'est le cas du nôtre, le « plus parfait des mondes possibles ») doit inclure le plus grand nombre de perfections compatibles avec son unité. Le monde leibnizien inclut en lui-même tous les degrés concevables de liberté, depuis le plus bas jusqu'au plus élevé, selon une progression continue. C'est dire qu'il n'existerait pas de liberté humaine dans la chaîne des êtres s'il n'y existait pas aussi une quantité infinie d'être comparativement « moins » libres ou, inversement, « plus » libres. Cela n'implique d'ailleurs pas pour autant que tous les hommes soient *également libres*, ou jouissent d'une « égale liberté », car même si l'analogie de forme entre les humains suggère aussi normalement une analogie de leurs libertés, le « principe des indiscernables » interdit à la rigueur qu'il puisse exister deux hommes *également libres*, et le « principe du meilleur » suggère que cette inégalité relative est nécessaire à la constitution du « meilleur des mondes possibles ». La conception de l'immanence à laquelle nous avons affaire chez Leibniz est donc aussi profondément hiérarchique ou, si l'on veut, « verticale ».

Mais est-ce bien là la seule façon de comprendre la réciprocité de détermination des parties et du tout ? On peut aussi tenter de la comprendre en termes d'implication mutuelle entre la liberté « individuelle » élémentaire et la liberté « collective » (ou dont les conditions sont collectives)[59]. Spinoza s'y est employé de façon particulièrement résolue. Sa doctrine prétendument déterministe, mais en fait *causale*, a bien cherché à définir la nature (dont la société fait partie) comme un « ordre-de-connexion » universel des individualités. Est-elle pour autant incompatible avec toute idée de liberté, et donc profondément « anti-humaniste » ? Spinoza répond, on le sait, qu'elle n'exclut pas la libération réelle, dont elle doit permettre au contraire de déterminer les conditions, mais les représentations imaginaires de la liberté. Quand Spinoza fait du désir (*cupiditas*) « l'essence même de l'homme », et le met ainsi en rapport avec la *vertu*, son intention n'est évidemment pas de conforter une anthropologie pessimiste, dénonçant l'égoïsme naturel des hommes et l'opposant à un idéal de moralité altruiste. Son but est de montrer que l'affectivité qui fait « osciller » le psychisme humain (*fluctuatio animi*) et le commerce transindividuel à la fois réel et imaginaire sont originellement liés. Il est de définir un processus du « devenir nécessaire » de la liberté elle-même qui les associe de bout en bout. « *Libertas […] agendi necessitatem non tollit, sed ponit* » (*TP*, II, 11). La « loi » de ce procès est que la libération de l'individu multiplie réellement la puissance collective, de même que la liberté collective multiplie la puissance de l'individu.

Nous sommes ainsi ramenés à la différence des deux systèmes. Au départ, dans leur façon de comprendre l'immanence de la différence à l'individualité, elle pouvait paraître minime, mais elle demeure irréductible et conduit finalement à un abîme, métaphysique autant que politique. Ce n'est évidemment pas un hasard si la philosophie de Spinoza tend à la construction d'une démocratie dans laquelle la liberté d'expression remplit un rôle constitutif, et où, plus généralement, la diversité des opinions individuelles et la libre communication entre individus forme une condition nécessaire de l'existence de l'État[60]. Sans doute ne peut-il y avoir aucune harmonie préétablie entre l'augmentation de la puissance des

individus et celle de la communauté. Leur convergence ne peut être que le résultat d'un équilibre fragile soumis à la fortune (c'est-à-dire l'effet de causes qui agissent rarement ensemble, et qui sont aisément tenues en échec). Cela n'empêche qu'on ne saurait les considérer comme des contraires. C'est pourquoi, parmi les commentateurs, je pense qu'il faut suivre Matheron et avec lui tous ceux pour qui, dans le moment même où Spinoza se rapproche le plus de la définition de la société comme un « marché », il se situe pourtant aux antipodes de ce qui deviendra le « libéralisme » avec sa métaphysique propre. Sous la condition d'établir certaines règles, les « puissances » individuelles sont virtuellement complémentaires les unes des autres, mais cette complémentarité n'est pas automatique, elle doit être construite dans leur propre activité.

À nouveau la confrontation avec la conception leibnizienne de l'individu éclaire ici des problèmes cruciaux du spinozisme. La *Monadologie* aussi bien que les *Essais de théodicée* sont en effet pénétrés de néoplatonisme, et leur objectif est ouvertement de donner à la conception chrétienne de l'identité personnelle un fondement philosophique, non seulement compatible avec les dogmes de l'immortalité de l'âme et du Jugement dernier, mais rationnellement intelligible. C'est pourquoi il faut poser que tout individu a une relation singulière avec Dieu, grâce à laquelle il sera finalement incorporé à l'unité spirituelle de l'humanité réconciliée dans la personne du Christ (*corpus mysticum*)[61]. À cette idée mystique, Spinoza oppose une doctrine de la *beatitudo* et de l'*aeternitas* qui offre d'évidentes difficultés, et même obscurités, mais qui tend indubitablement à dissocier la capacité de l'individu singulier de parvenir à l'autonomie personnelle des croyances judéo-chrétiennes qui font de cette autonomie un « salut » réalisable uniquement dans l'Au-Delà, hors de l'espace et du temps de ce monde de misère. La doctrine esquissée à cet égard dans la Ve partie de l'*Éthique* est aussi étrange que remarquable, en ce qu'elle pose que « l'éternité » peut être *partielle* (ou relative à des conditions, proportionnelle) : « *Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna*[62]. » Elle est remarquable aussi en ce qu'elle réfère le troisième genre de

connaissance (et l'*Amor intellectualis Dei* qui lui correspond) à une forme de « conscience » qui est en même temps la connaissance causale spécifique du corps propre et de la puissance de ses affections. Enfin, en ce qu'elle décrit la « forme » de cette connaissance comme un « ordre intellectuel » institué entre les idées qui serait dans l'entendement humain exactement identique à ce qu'il est dans l'entendement divin. C'est pourquoi il peut être *identiquement* pensé dans chaque entendement humain, ou il y est parfaitement indiscernable (mais ceci peut être compris aussi en sens inverse : dire que l'*ordinatio ad intellectum* des idées est identiquement dans l'intellect divin et dans les intellects humains, c'est prendre acte du fait qu'à travers la différence de ceux-ci elle demeure identique à elle-même). Métaphysiquement parlant, il n'y a pas de doute que nous sommes à nouveau ici en présence d'une étonnante *coincidentia oppositorum*.

L'interprétation que je propose, sur la base des discussions proposées ci-dessus, est la suivante. Au niveau du Troisième genre et de l'éternité intellectuelle, il n'y a plus, apparemment, de référence au transindividuel. Mais ne s'agit-il pas en fait de la réciproque de cette idée : Spinoza nous explique en quoi peut consister le plus haut degré d'individualité (ou le degré suprême) auquel parvient un individu dont toute la constitution relève du transindividuel. Dire que l'éternité est « partielle », ou qu'elle se donne « par parts », c'est rejeter l'idée du *corpus mysticum*, en tant que transposition imaginaire d'une idée inadéquate que nous avons de notre corps au niveau du « tout », ou dans le registre des idées cosmiques. C'est la contrepartie du *habemus enim ideam veram* du *Traité sur la réforme de l'entendement* (§ 27). De même que nous sommes déjà en possession d'une certaine idée vraie (et donc adéquate), de même nous pouvons déjà faire l'expérience de la *beatitudo*. L'éternité n'a donc rien à voir, ni avec une résurrection, ni avec un paradis, ni même avec une terre promise. Elle est cette qualité de notre existence actuelle qui est active, ou dans laquelle nous sommes nous-mêmes activement la cause de notre conservation. « *Sentimus experimurque, nos aeternos esse* » (E5P23S).

Pour autant que nous sommes « éternels » en ce sens, notre pouvoir d'agir et d'exister, et notre pouvoir de penser et de comprendre ne sont qu'une seule et même chose. Rien d'étonnant, donc, à ce que cette activité aille de pair avec notre capacité de concevoir la multiplicité propre de notre corps, par suite des causes naturelles multiples dont il procède (et qui sont, de *notre* point de vue, « pré-individuelles ») aussi bien que de la façon dont nous formons consciemment des idées qui transgressent un concept d'individu « restreint » ou « limité ». De telles idées ne peuvent être « appropriées » de façon *privée* ou privative, puisqu'elles ont exactement le même contenu en tout esprit, c'est-à-dire en toute partie de la puissance naturelle (infinie) de penser. Ces deux aspects complémentaires de la doctrine exposée par Spinoza dans la Ve partie de l'*Éthique* renvoient clairement à chacun des deux « attributs » de la substance : il semble donc bien que toute la cohérence du raisonnement de Spinoza repose sur la possibilité – affirmée d'emblée – de les penser comme « identiques ». Ce qui, à coup sûr, contredit le sens commun. Mais n'est-ce pas parce que le sens commun est incapable d'imaginer que l'autonomie et la communauté ne sont pas des contraires, dont la réalisation serait inversement proportionnelle ? Cela nous permet de revenir pour terminer à notre hypothèse de départ : ce que Spinoza cherche à exprimer dans ces termes paradoxaux, c'est une idée des rapports entre « individuation » et « individualisation » qui ferait de la seconde la condition même de la première, et non l'inverse, contrairement au sens commun autant qu'à la tradition métaphysique. C'est pourquoi le transindividuel dans ses modalités actives aussi bien que passives, s'exprimant par la puissance de l'imagination autant que par celle de la raison, demeure le présupposé de cette forme d'individualité supérieure dont nous disposons « déjà » (plus ou moins), ce qui lui confère aussi en retour une puissance ou qualité supérieure.

1. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

2. Dans son livre désormais célèbre, *L'anomalia selvaggia* (*L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Puf, 1982), Antonio Negri a insisté tout particulièrement sur ce fait indiscutable que l'*Éthique* ne fait plus usage du terme de substance après le début de la IIe partie (EIIP10 : « *substantia formam hominis non constituit* »). L'accent est mis désormais sur les « modes » et leur multiplicité infinie (dont fait partie le mode humain). Tout se passe comme si les modes s'émancipaient de la substance. L'ontologie de Spinoza, de même que sa politique, serait désormais centrée sur la nature en tant que *multitudo*, multiplicité et multitude, et non pas sur l'unité. Il me semble pourtant que si l'on comprend la substance dans sa définition proprement spinoziste, c'est-à-dire en tant que causalité universelle, les deux points de vue de la substance et des modes sont parfaitement réciproques. C'est cette réciprocité qui est précisément au cœur du problème de l'individualité.

3. Sur ce point je me sépare de Matheron et me rallie à la position de Gueroult, modifiée récemment par Cristofolini (« La mente dell'atomo », *Studia Spinozana*, 8, 1993 [*Spinoza's Psychology and Social-Psychology*]).

4. Le fait que ces deux aspects soient toujours présents simultanément – bien qu'à des degrés divers – dans la production des modes signe le « naturalisme » de Spinoza, ou si l'on veut son anti-humanisme : l'individualité comme telle n'est pas une caractéristique proprement humaine, ou si l'on veut les humains ne sont pas les seuls individus « authentiques ». Il en résulte nécessairement la multiplicité des types d'individualité, et à la limite leur infinité (aux « ressemblances » près, qui jouent un rôle fondamental dans l'éthique spinoziste). Chaque individu est à lui-même son propre type (nominalisme radical), et les individus sont d'autant plus utiles les uns aux autres qu'ils se ressemblent ou mieux, se « conviennent », davantage.

5. C'est là, sans aucun doute, un des points de rencontre les plus profonds entre Spinoza et Leibniz pour qui, également, l'individuation en tant qu'individualisation est corrélative de l'interdépendance de tous les individus, dans la figure d'un réseau ou d'un système. Chacun à sa façon, Spinoza et Leibniz se sont rendus compte qu'il était impossible au sens strict de penser des degrés d'autonomie associés à une notion « forte » de singularité, sans poser simultanément une notion « forte », c'est-à-dire originaire, d'interaction et de réciprocité des individus. On en conclura que, dans ces philosophies, l'*objet de pensée* véritable n'est pas tant situé *aux extrémités* selon l'opposition classique du Tout et de la Partie (ou de l'élémentaire), mais concerne la réciprocité et la relativité des « points de vue » qu'expriment les notions de « tout » et de « partie ». Voir Y. Belaval, « Sur le simple et le composé », in *Etudes leibniziennes*, Paris, 1976. Je reviendrai en conclusion sur ce parallèle.

6. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989. Il s'agit de la seconde moitié de la thèse de Simondon (soutenue à la fin des années 1950) dont la première moitié avait paru de son vivant sous le titre *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Puf, 1964. Sur la pensée de Simondon, voir en particulier Gilles Châtelet (dir.), *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin

Michel, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1994. L'œuvre de Simondon est une tentative ambitieuse et originale pour redéfinir les fondements ontologiques des sciences humains en critiquant les concepts de l'individualité qui procèdent de Platon (l'individualité a son modèle hors d'elle-même, dans des archétypes qui constituent des formes invariantes) ou d'Aristote (dont le schème « hylémorphique » vise à exprimer la perfection interne de l'individu), et qui sont toujours à l'œuvre dans les concepts de la philosophie naturelle ou de la psychologie contemporaine (ainsi chez les théoriciens de la *Gestalt*). Simondon montre que les métaphysiques de l'individu fondées sur les antithèses classiques (intérieur et extérieur, *a priori* et *a posteriori*, psychologisme et sociologisme, etc.) subordonnent toujours l'intelligence de l'individuation ou de l'ontogenèse à la définition d'une forme idéalement stable de l'individualité. Mais la physique et la biologie contemporaines (en particulier l'étude de la croissance des structures cristallines et la biologie des processus d'apprentissages, où c'est l'adaptation aux transformations de l'environnement qui rend nécessaire l'émergence de structures nouvelles) nous donnent les moyens de penser tout autrement l'ontogenèse. Les formes stables qui réduisent l'énergie potentielle à un minimum importent moins dans la nature que les équilibres *métastables*, qui reposent sur la conservation d'un niveau plus élevé d'énergie potentielle sous forme de polarité individu-milieu. La philosophie naturelle de Simondon constitue en ce sens un exemple remarquable de dépassement de l'antithèse entre vitalisme et réductionnisme, procédant selon d'autres voies que la « nouvelle alliance » de Prigogine et Stengers, qu'elle a précédée dans le temps.

7. Negri aussi, bien entendu, dans *L'Anomalie sauvage. Pouvoir et puissance chez Spinoza* (Paris, Puf, 1982) et dans les études plus récentes qui prolongent ce livre, fait de l'ontologie spinoziste une analyse du « passage de l'individuel au collectif sans solution de continuité » (*op. cit*., p. 222), un déploiement de la puissance de la *multitudo* qui s'organise elle-même : mais c'est au prix du sacrifice de toute la théorie de la substance, et par conséquent de la causalité.

8. Le point de vue que je souhaite illustrer ici implique donc aussi, du moins pour les Parties centrales de l'*Éthique*, la possibilité, sinon de briser l'unité des « Parties » autonomisées par Spinoza (mais que transgresse la chaîne de dérivation des propositions selon *l'ordre géométrique*), du moins d'en relativiser la signification (ou mieux encore de mettre l'accent sur les *transitions* qui en sont l'autre face).

9. « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini » (Spinoza, *Éthique*, trad. nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 63).

10. et plus lointainement aristotélicien, auquel Kant reste fidèle. La proposition I, 28 de l'*Éthique* ne peut bien se comprendre que par contraste avec les formulations d'Aristote, opposant la « démonstration circulaire » (qui, au mieux, se réduit à une tautologie) à la « démonstration successive » ou linéaire, notamment dans les *Seconds Analytiques*, I, 3. En abandonnant la linéarité de la « chaîne des causes », Spinoza peut se dégager de la critique de la « régression à l'infini » (dont il fera au contraire un usage polémique,

contre la fascination de l'imagination finaliste pour la question « pourquoi », dans l'*Appendice* de la Ire partie).

11. « Rien n'existe, sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet. DÉMONSTRATION : Tout ce qui existe exprime la nature ou essence de Dieu d'une manière précise, et déterminée […], c'est-à-dire […] tout ce qui existe exprime la puissance de Dieu, qui est cause de toutes choses, d'une manière précise et déterminée, et par suite […] il doit en suivre quelque effet » (trad. Pautrat). On notera la force logique de la double négation : *aucune* chose n'existe *qui ne soit* nécessairement productrice d'effets, autrement dit qui ne soit identiquement une *cause.*

12. Sur l'usage par Spinoza des termes *agere* et *operare*, voir P. Macherey, « Action et opération : sur la signification éthique du *De Deo* », in *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, Puf, 1992, p. 69 s. Je me sépare toutefois de Macherey sur l'interprétation de la proposition 28, dans laquelle il voit une figure du « mauvais infini ».

13. « *Mens res omnes necessarias esse intelligit, et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum* », dira la démonstration de la proposition 6 de la Ve partie, en se référant précisément aux propositions 28 et 29 de la Ire partie (« L'Esprit comprend que toutes les choses sont nécessaires […], et sont déterminées à agir et à opérer par le nœud infini des causes […] : et par suite […] en cela il fait qu'il pâtit moins des affects qui en naissent, et […] est moins affecté envers elles », trad. Pautrat).

14. Cela est parfaitement cohérent avec la négation du hasard, du moins tel qu'une définition classique le caractérise, comme « rencontre de séries causales indépendantes ». En effet, il n'y a pas de « séries indépendantes ». On comprend également quelles raisons propres Spinoza avait de rejeter la notion du vide, incompatible avec l'idée de connexion nécessaire entendue en ce sens (scolie de la prop. 15 de la Ire partie). Plusieurs commentateurs ont cherché à trouver pour cette conception des modèles physiques anciens ou récents (Gueroult et Parrochia dans la théorie des oscillations développée par Huygens, Bennett dans la théorie des champs : tous ont en commun de passer des intuitions corpusculaires aux intuitions ondulatoires). À nouveau l'analogie technique de Simondon, élaborée sans référence à Spinoza, me paraît être la meilleure : « Le terme de modulation […] désigne l'opération s'accomplissant dans un relais amplificateur à nombre infini d'états, comme, par exemple, un tube à cathode chaude […] ou un transistor. C'est l'opération par laquelle un signal de faible énergie, comme celui qu'on envoie sur la grille de commande d'une triode, actualise avec un certain nombre de degrés possibles l'énergie potentielle représentée par le circuit anodique et l'effecteur qui est la charge extérieure de ce circuit » (G. Simondon, *L'Individuation…*, *op. cit*., p. 36-37).

15. E1P25C (« Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières [modes] par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée », trad. Pautrat).

16. Voir mon exposé de la conférence de Chicago : « Individualité, causalité, substance. Réflexions sur l'ontologie de Spinoza », *in* Edwin Curley, Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leyde, Brill, 1990.

17. Nul n'a mieux exposé l'unité du schème kantien de la causalité et de la liberté (« causalité par liberté ») que Heidegger dans son cours *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. fr. E. Martineau,

Paris, Gallimard, 1987, p. 170 s. « La liberté n'est rien d'autre que la causalité naturelle absolument pensée, ou, comme Kant le dit lui-même très pertinemment, un concept naturel qui transcende l'expérience en son tout » (*ibid*., p. 204).

18. « Une même chose est libre, selon la loi de sa propre action, ou contrainte, suivant la chaîne extérieure des opérations dans laquelle elle est prise, selon qu'on la considère d'un point de vue global ou d'un point de vue partiel. Se libérer, ce n'est donc pas échapper au système de détermination qui relie nécessairement entre eux causes et effets, mais c'est au contraire rentrer dans ce système pour l'approfondir, de manière à en saisir, et à en assimiler la nécessité immanente » (P. Macherey, « Action et opération… », art. cit., p. 101).

19. Il n'y a donc pas lieu de distinguer, comme le fait Gueroult, entre l'extériorité et l'intériorité, l'existence telle que la détermine la « pression des ambiants » et l'existence telle que la détermine le conatus de l'essence : c'est même le contresens à éviter, si l'on ne veut pas réintroduire à terme un dualisme des causes mécaniques et des causes finales (tel qu'on le trouve par exemple chez Leibniz).

20. Lettre de Spinoza à Oldenburg, 20 novembre 1665 : « Car tous les corps sont entourés d'autres corps, et ils se déterminent les uns les autres à exister et à agir selon une loi [ou proportion] précise et déterminée. »

21. *Ibid*. « une loi/proportion précise et déterminée, constante en toutes choses, c'est-à-dire en tant que proportion du mouvement et du repos dans tout l'univers ». Spinoza, on le sait, démarque cette formulation des « lois de la nature » de Descartes. Mais en remplaçant la notion cartésienne de somme constante (« Dieu a créé la matière avec le mouvement et le repos, et conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il en a mis en le créant », *Principes de la philosophie*) par celle de proportion constante, il se donne les moyens d'autonomiser les niveaux d'intégration et de conférer une stabilité dynamique relative aux individus, qui n'ont qu'une existence apparente dans la « substance étendue » cartésienne, en dépit des « tourbillons ». Les lois cartésiennes sont elles-mêmes opposées aux « principes du mouvement » d'Aristote, qui concernent la différence entre étants « naturels » et « artificiels » : « et ce qui semble leur appartenir en commun est qu'ils ont en eux-mêmes un principe de mouvement et de repos… » (*Physique* B, 192 b). L'allusion demeure reconnaissable chez Spinoza, par delà la transformation des définitions du « mouvement » et du « repos », et la substitution de l'idée de loi/proportion (*ratio*) à celle de principe (*archè*). Ce point est important, car Aristote procède alors à l'explicitation du « principe » comme une « tendance naturelle [ou intrinsèque] au changement » (*hormè metabolès emphutos*), tandis que Spinoza définit le *conatus* de l'essence individuelle comme « conservation de soi ». Une fois de plus la physique de Spinoza, comme son ontologie, s'extrait du dilemme aristotélico-cartésien.

22. Qu'il soit clair que par ces formulations je ne veux pas rejoindre la position défendue, chacun à sa façon, par Gueroult et Jonathan Bennett (*A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, chap. 4 et 5), selon laquelle Spinoza aurait adopté selon les moments de son œuvre deux différentes doctrines ou théories, l'une « physique », l'autre « métaphysique ». Au contraire : la « physique » de Spinoza exprime exactement son ontologie ou sa conception de la substance, selon les lois de l'attribut étendue.

23. Il ne s'agit pas là d'une simple illusion, mais de la nature de l'esprit (*mens*) en tant qu'idée du corps, dont il reflète l'existence actuelle : voir sur ce point E2P19.

24. « Tout ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos que les parties du Corps humain ont entre elles, est bon ; et mauvais, au contraire, tout ce qui fait que les parties du Corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos » (trad. Pautrat).

25. On objectera que cette description ne prend en compte que l'un des trois processus invoqués par Spinoza dans son explication de la conservation d'une forme individuelle. Les deux autres sont : 1) le changement du mouvement d'une de ses parties, sous l'effet d'une cause extérieure, à condition qu'il soit compensé par un changement équivalent dans une autre partie ; 2) le changement de taille des parties constituantes de l'individu qui maintient la même *motus et quietis ratio*. Spinoza a probablement en vue, ici, des phénomènes physiologiques différents. Cependant je crois qu'il s'agit fondamentalement du même processus ou de la même « opération » de la nature, mais exprimée dans différents langages ou au moyen de différentes images. L'idée d'un « flux d'entrée et de sortie » autorisant une continuelle régénération de l'individu est d'origine épicurienne, et correspond à un langage corpusculaire. Le fond de la question est que Spinoza développe une idée de la causalité qui dépasse ou intègre les points de vue corpusculaire et ondulatoire, chacun pour son compte ne constituant qu'une image partielle et donc inadéquate de la réalité. Des « parties constituantes », naturellement, peuvent être imaginées aussi bien comme des morceaux de matière que comme des mouvements partiels ou des composantes de mouvements, qui sont tout aussi matériels, de même que des mouvements peuvent être « échangés » ou « partagés » aussi bien que des pièces. C'est sur cette base, me semble-t-il, qu'il faudrait reposer la question du caractère « métaphorique » ou « conceptuel » de toute l'explication.

26. C'est à partir de cette scolie que François Zourabichvili a désormais reconstruit sa propre interprétation de toute la pensée spinoziste, de l'ontologie à la politique, en tant que théorie de la *mutatio formae*, débouchant sur un « conservatisme paradoxal » : voir Fr. Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, Puf, 2002.

27. À vrai dire ce cas est privilégié, car le lecteur et l'auteur de l'*Éthique*, en tant qu'ils sont eux-mêmes des hommes, ou semblables à des hommes, s'y intéressent particulièrement, ce qui fait qu'il importe d'autant plus, pour se libérer de l'imaginaire, de le traiter par « notions communes ».

28. Lors de la présentation orale que j'avais faite de ces hypothèses à Rijnsburg, j'avais parlé généralement de « décomposition » en omettant de préciser « virtuelle ». Le Professeur Michiel Keyzer en a tiré argument pour me demander ce qui se passerait « si les individus n'acceptaient pas de se laisser décomposer ». Cette question me paraît bien entendu cruciale, non seulement parce qu'elle met en évidence la portée immédiatement éthique (et politique) de ces propositions « physiques », mais parce qu'elle soulève la difficulté fondamentale de savoir ce qu'il faut entendre par « actualité » et « virtualité » chez Spinoza. Je considère que la virtualité est bien une notion spinoziste, qu'il ne faut confondre ni avec la fiction ni avec la possibilité. Tout dépend bien entendu du *point de vue* que l'on adopte, mais les points de vue sont eux-mêmes objectifs ou réels (ce que Spinoza exprime en disant que leur idée existe en Dieu). Des « parties du corps humain » doivent donc être considérées à la fois en tant qu'elles appartiennent à son essence (« *quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant* ») et, d'un point de

vue différent, en tant que, individuellement ou séparément, elles sont en rapport avec d'autres objets extérieurs (« *quatenus ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus* »). Ce que je suggère ici, c'est que la réalité complète correspondante est un équilibre instable entre deux modes d'existence, qui correspondent tendanciellement à l'activité et à la passivité. La question est alors de savoir comment évolue pratiquement un tel équilibre. C'est tout son enjeu éthique : il n'est pas au pouvoir des individus naturels de devenir indestructibles, de se former en unités dont la composition serait invariable. Mais il est en leur pouvoir (c'est-à-dire qu'il appartient à leur essence) de rechercher les conditions qui préserveront au mieux et renforceront la cohésion de leurs parties. Ce que « veulent » les individus, c'est de *ne pas être décomposés* ; ce à quoi ils « parviennent » à leur propre niveau, dans le meilleur des cas, c'est à *retarder* (ou peut-être moduler) *l'actualisation d'une décomposition virtuelle.*

29. Ce que, dans le cas des individus politiques ou États, Spinoza appelle le « retour à la masse » (*TP*, VII, 25 ; VIII, 3). J'ai discuté cette formulation (« *ad multitudinem redire* ») dans mon article « Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses », *Les Temps modernes*, 470, septembre 1985 (aujourd'hui réédité *in* É. Balibar : *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997) en essayant de montrer que la « statistique » de Spinoza comporte un procès permanent de décomposition et de recomposition de la *multitudo*, aussi dangereuse pour les gouvernants que pour elle-même. Voir ci-dessus une version abrégée (« Ouverture », p. 21).

30. « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite » (trad. Pautrat).

31. Voir de ce point de vue les propositions 38 et 39 de la Ve partie, et scolie.

32. Dans le vocabulaire des affections : elles augmentent la joie et suppriment la tristesse pour chaque individu.

33. De façon plutôt inattendue, l'Axiome unique de la IVe partie semble voir sa validité limitée par la scolie de la proposition 37 de la Ve partie : « *Partis Quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur ; de quo neminem dubitare credo* » (« L'Axiome de la Quatrième Partie regarde les choses singulières en tant qu'on les considère en relation à un temps et un lieu précis, ce dont, je crois, personne ne doute », trad. Pautrat). Ce qui précède permet, me semble-t-il, de comprendre déjà pourquoi on peut soutenir que le point de vue du « transindividuel » est toujours à l'œuvre dans la Ve partie, c'est-à-dire dans la théorie de l'*amor intellectualis Dei* et du Troisième genre de connaissance. J'accorderai que ceci n'est pas évident, à moins de prendre les textes « politiques » de Spinoza en même temps que l'*Éthique* (suivant la suggestion de Matheron, de Negri, etc.), et de poser que chez Spinoza le terme d'*aeternitas* et ses corrélats ont bien une signification univoque. Le *Tractatus politicus*, en particulier, expliquera que les corps politiques où règne la diversité des opinions et où elle est institutionnellement représentée, sont virtuellement « éternels » (*TP*, VIII, 3 : « *concilia contra aeterna* »).

34. La comparaison avec les analyses de Simondon s'avère ici particulièrement stimulante. L'idée de l'équilibre métastable, c'est que toute individuation reste dépendante d'un potentiel pré-individuel dont l'individu a émergé au cours de successives « structurations » qui sont autant de «

distances prises avec l'environnement ». L'existence même d'un individu reste donc toujours « problématique », elle exprime une « tension ». C'est cette tension que les individus cherchent à résoudre – ou à comprendre – en acquérant, par la construction de collectivités, un degré supérieur d'individualisation. Cependant une collectivité vivante n'est ni un simple agrégat ni une fusion des individus préexistants : elle doit être une culture (ce que Simondon appelle « spiritualité », et que Spinoza aurait décrit comme un complexe de raison et d'imagination), une solution dynamique des problèmes individuels. C'est pourquoi il lui faut retourner au niveau pré-individuel (en particulier au niveau des schèmes émotionnels) pour les intégrer dans une nouvelle unité métastable, d'ordre « supérieur ». Celle-ci ne sera donc ni extérieure ni intérieure aux individus, mais précisément transindividuelle. « Il passe dans l'individu du pré-individuel, qui est à la fois milieu et individu : c'est à partir de cela, de ce non-résolu, de cette charge de réalité encore non-individuée, que l'homme cherche son semblable pour faire un groupe dans lequel il trouvera la présence par une seconde individuation » (G. Simondon, *L'Individuation…*, *op. cit*., p. 192).

35. Voir sur ce thème tout le livre récent de P.-F. Moreau : *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, en particulier les p. 379 à 465. La discussion que je viens de conduire est entièrement menée en termes « physiques », c'est-à-dire qu'elle pose, conformément aux indications de Spinoza lui-même, que les individus sont d'abord des « corps » (et sont individualisés en tant que corps). Mais force est de se demander aussi comment la même idée s'exprimerait dans l'attribut de la pensée (*cogitatio*), c'est-à-dire pour autant que les individus sont des esprits ou des âmes (*mentes*). Je suggère, sous réserve de discussion, que ce corrélat doit être cherché dans la théorie de l'*idea ideae*, expression qui dans l'*Éthique* n'apparaît que dans la IIe partie, en étroite corrélation avec la définition de la composition des individus et de la *mens* comme *idea corporis*. Dans les IIIe, IVe et V^{e} parties, l'*idea ideae* devient implicite, en même temps que Spinoza se place au point de vue de la *mens* comme complexe d'idées des affections du corps, dont il décrit les modalités variables de connexion et de transformation. Remarquons ici que, dans le langage du « mental », les *convenientiae* ne sont autres que des *notiones communes*, pourvu que nous entendions celles-ci non seulement du point de vue de leur contenu « objectif » universel, mais aussi dans leur être « formel » comme modes collectifs de la pensée.

36. « Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature, et dont il est cause adéquate » (trad. Pautrat).

37. La proposition I de la IIIe partie (« Notre Esprit agit en certaines choses, et pâtit en d'autres, à savoir, en tant qu'il a des idées adéquates, en cela nécessairement il agit en certaines choses, et, en tant qu'il a des idées inadéquates, en cela nécessairement il pâtit en d'autres », trad. Pautrat) engage toute la phénoménologie de la vie affective qui va suivre en « traduisant » immédiatement ces principes dans le langage mental, d'après les thèses de la IIe partie.

38. J'emprunte ici largement à Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, Puf, 1983, qui souligne bien les écarts entre les deux auteurs, dans le moment même où elle met en œuvre les leçons de Freud.

39. « Cet *état de l'Esprit, qui naît de deux affects contraires,* s'appelle un *flottement de l'âme*, lequel, partant, est à l'affect ce qu'est le doute à l'imagination […]. Mais il faut remarquer que j'ai, dans la Proposition

précédente, déduit ces flottements de l'âme de causes qui sont, pour l'une, cause par soi d'un des affects, et, pour l'autre, cause par accident de l'autre affect : si je l'ai fait, c'est parce qu'ainsi ils étaient plus faciles à déduire de ce qui précédait ; et non parce que je nierais que les flottements de l'âme naissent en général d'un objet qui est cause efficiente de l'un et l'autre affect. Car le Corps humain […] se compose d'un très grand nombre d'individus de nature diverse [*ex plurimis diversae naturae individuis componitur*], et par suite […] peut être affecté d'un très grand nombre de manières diverses par un seul et même corps ; et au contraire, parce qu'une seule et même chose peut être affectée de bien des manières, elle pourra donc aussi affecter une seule et même partie du Corps de bien des manières diverses. D'où nous pouvons facilement concevoir qu'un seul et même objet peut être cause d'affects nombreux et complexes » (E3P17S, trad. Pautrat).

40. « De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou bien de Tristesse, et même si ce en quoi la chose ressemble à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine » (E3P16, trad. Pautrat).

41. « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là-même affectés d'un affect semblable » (E3P27, trad. Pautrat).

42. Il semble qu'il importait particulièrement à Spinoza, du point de vue éthique, de limiter *à d'autres (objets) humains* ce procès d'association qui s'enracine dans les *images partielles* du corps et de l'esprit, en dépit de la difficulté de lui imposer une telle restriction. Les deux excès ou confusions qui sont ici à redouter concernent, d'un côté, l'identification aux animaux (zoophilie et zoophobie), de l'autre la figure anthropomorphique de Dieu comme être bienveillant ou malveillant (« jaloux »). Il se pourrait bien que ceci constitue un aspect crucial de ce que, dans la Ve partie, Spinoza exposera comme problème de l'intelligence causale du corps propre et de sa *potentia* actuelle.

43. Voir en particulier les définitions de l'*ambitio* et de l'*humanitas*, dans le scolie de la proposition 29, d'où procède précisément l'explication de la sociabilité imaginaire, ou mieux l'explication de la sociabilité *pour autant* qu'elle est le résultat de l'imagination. Les propositions 43 à 46 expliqueront en ces termes, en particulier, les identités « de classe » et de « nation ». Les propositions 32 à 34 et le deuxième scolie de la proposition 37 renverront la constitution de la société civile à la *crainte des différences* dont chacun s'imagine qu'elles sont incompatibles avec sa propre conservation. J'en ai discuté moi-même plus en détail dans *Spinoza et la politique*, ci-dessus, p. 141 s.

44. E4P18S, trad. Pautrat.

45. Par référence à la fameuse tripartition proposée par Lévi-Strauss à la fin des *Structures élémentaires de la parenté*, on pourrait dire que (en tout cas dans l'*Éthique*) Spinoza ne s'intéresse pas (en dépit des aphorismes 27 à 29 de l'Appendice de la IVe partie sur les aliments du Corps et l'usage de la monnaie ainsi que son « fétichisme » dominant l'esprit du vulgaire) à l'échange des marchandises, mais plutôt à l'échange des femmes (ou plus exactement des objets de l'amour sexuel) et à l'échange des mots (ou plus généralement des signes, même si c'est seulement dans le *Traité théologico-politique* qu'il tente d'analyser pour elle-même la communication linguistique).

46. Et aussi l'opposer à d'autres formules connues : ni *homo homini lupus*, ni *homo homini deus* (deux formulations qui caractériseraient plutôt les représentations ambivalentes de l'imagination), mais une « tautologie » (sans doute très difficile à observer dans la pratique…) : *homo homini homo*, c'est-à-dire *res utilis*, ou même *utilissima*. « Plan d'immanence », pourrait-on dire, avec Deleuze.

47. « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature » (E4P35, trad. Pautrat).

48. « Cet Amour envers Dieu ne peut être souillé ni par l'affect d'Envie ni par celui de Jalousie ; mais il est d'autant plus alimenté que nous imaginons plus d'hommes joints à Dieu du même lien d'Amour » (E5P20, trad. Pautrat).

49. Je ne connais qu'un seul lieu dans l'*Éthique* où Spinoza relève explicitement cette conséquence impliquée par sa théorie de la raison, au moyen d'un exemple étonnamment symptomatique et générique à la fois : le scolie de la proposition 68 de la 4e partie, où il interprète l'histoire biblique d'Adam en faisant de la femme « l'être le plus utile à l'homme dans la nature », et en opposant cette communauté rationnelle aux ressemblances imaginaires entre hommes et animaux : « Et c'est cela […] que semble avoir voulu dire Moïse dans cette histoire du premier homme […] l'homme, ayant trouvé la femme [*inventa ab homine uxore*] [*sic*], laquelle convenait tout à fait avec sa nature, il connut qu'il ne pouvait y avoir dans la nature rien qui pût lui être plus utile qu'elle ; mais que, s'étant mis à croire que les bêtes étaient semblables à lui, aussitôt il commença à imiter leurs affects [*postquam bruta sibi similia esse credidit, status eorum affectus imitari inceperit*], et à laisser échapper sa liberté… » (E5P68S, trad. Pautrat).

50. Notamment dans E4P59 avec son scolie : « À toutes les actions auxquelles nous détermine un affect qui est une passion (*ex affectu, qui passio est*), nous pouvons être déterminés sans lui par la raison […] » (trad. Pautrat).

51. On a là, si on y réfléchit, une très étonnante transformation de la formule par laquelle Aristote définissait la *politeia* (la constitution de citoyenneté) dans le livre III de la *Politique* : tout citoyen (à l'exclusion des autres hommes), est tantôt actif tantôt passif au regard du « commandement » (*archè*) : *archôn* et *archomenos.*

52. *prolixiori ordine*, E4P18S.

53. La question *quod sit homo*, à laquelle Spinoza se consacre depuis le début de la IIIe partie de *l'Éthique*, en proposant plusieurs formulations dont l'équivalence est problématique, a deux sources littérales, l'une dans la Bible (Psaume 8 : « *quid est homo, quod memor es ejus ?* », demande à Dieu le Psalmiste) et l'autre dans la philosophie grecque (Platon, *Alcibiade* ; Aristote ….). Certaines des idées que j'expose ici figurent déjà dans mon essai « Sujet, individu, citoyen. Qu'est-ce que "l'homme" au XVIIe siècle ? », *in* Janet Coleman (dir.), *L'Individu dans la théorie et la pratique politique*, Paris, Puf, 1996.

54. C'est à très juste titre que Matheron insiste sur ce point dans son essai « L'anthropologie spinoziste ? », aujourd'hui réédité dans *Études sur Spinoza et les philosophies de l'Âge classique*, ENS Éditions, Lyon, 2011, p. 15 s.

55. C'est le trait d'union de ses deux livres : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 ; *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

56. Voir en particulier *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 180-182.

57. Ainsi que je l'ai signalé plus haut, il y a dans la doctrine de Spinoza un élément qui dérange immédiatement ce type de lecture : c'est le fait que l'intégration des individus au sein d'individualités supérieure, dont dépend leur propre conservation, ne peut s'effectuer que sous la condition d'une décomposition (que j'ai dite « virtuelle ») de leur propre individualité. Or cette décomposition n'est jamais univoque, elle peut s'effectuer selon un très grand nombre de modalités différentes qui n'ont aucune équivalence entre elles. La *détermination* des meilleures modalités de décomposition-recomposition, ou de constitution de l'appartenance réciproque des individus, est précisément pour Spinoza l'enjeu et le contenu de la libération éthique.

58. Husserl introduit le terme « intersubjectivité » dans une série de manuscrits (désormais accessibles en français : E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, trad., introduction, postface et index par Natalie Depraz, Paris, Puf, 2001, 2 vol.) qui débouchent en 1929 sur les *Cartesianische Meditationen* (*Méditations cartésiennes*, nouvelle traduction par M. Buhot de Launay, Paris, Puf, 1994). Le concept d'intersubjectivité signifie que notre relation à un monde « commun » dans lequel nous situons la réalité des objets est médié par une reconnaissance originaire de l'*ego* et de l'*alter ego* : il met donc l'accent sur l'*intériorité*, tout comme la monade leibnizienne (qui, selon la formule bien connue, dont Kant dénoncera l'amphibologie, « n'a pas d'extérieur »). Je ne dirai pas, en revanche, que la conception spinozienne du transindividuel relève d'une « pensée du dehors » au sens strict, mais plutôt qu'elle ne cesse de « problématiser » la distinction même de l'intérieur et de l'extérieur.

59. C'est-à-dire aussi, du point de vue de l'histoire des idées politiques, entre la « liberté des modernes » et la « liberté des anciens », celle d' « après » et celle « d'avant » le libéralisme, pour reprendre la distinction de Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

60. Le *Traité théologico-politique* le dit expressément, mais le *Traité politique* ne le renie pas. Voir mon essai *Spinoza et la politique*, *op. cit*.

61. Sur l'unité des vues métaphysiques et eschatologiques de Leibniz, voir l'essai de Michel Fichant accompagnant son édition de l'inédit de Leibniz : *De l'horizon de la doctrine humaine (Apokatastasis pantôn : La Restitution universelle)*, Paris, Vrin, 1991, notamment p. 204 s. (« Progrès spirituel et individualité »).

62. « Qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle » (E5P39, trad. Pautrat).

CHAPITRE 2

Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur

Dans l'exposé qui va suivre[1], je me propose un objectif simple, mais qui, de proche en proche, me semble soulever des questions fondamentales du spinozisme : tenter d'expliquer l'étrange expression utilisée notamment par Spinoza au début du paragraphe 2 du chapitre III du *Tractatus politicus* : « *potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur* »… Cette expression (dont je rappellerai dans un instant d'autres occurrences) intervient en un moment clé de l'argumentation du Traité : lorsque Spinoza, ayant posé l'équation du « droit » et de la « puissance », puis la distinction fondamentale des deux statuts possibles pour l'individu (dépendance et indépendance : *esse alterius juris*, *esse sui juris*), entreprend de définir la nature du pouvoir de l'État et le rapport qu'il entretient, d'une part avec le concept classique de souveraineté, d'autre part avec la répartition des droits et des devoirs entre les citoyens. Cependant elle n'a pas cessé d'embarrasser les interprètes, en raison de la modalité restrictive indiquée par l'adverbe *veluti*, qui semble frapper d'incertitude la référence à une *mens* (âme ou esprit) des collectivités politiques – et par voie de conséquence également à leur « corps » ou « corporéité » (*corpus*). Certains passent très vite, d'autres au contraire discutent longuement, en faisant intervenir des propositions fondamentales du système. Mais tous considèrent qu'il y a là une difficulté à éclaircir.

Pour essayer à mon tour de déterminer ce qui est en jeu dans cette formulation, je procéderai par élargissement progressif. Je me propose d'abord de « lire », à la lettre, la phrase de Spinoza (en m'aidant au besoin de diverses traductions proposées), pour formuler ce qu'elle a (ou peut sembler comporter) de paradoxal. J'indiquerai ensuite comment prennent position, les unes en face des autres, différentes interprétations notables de la formule spinoziste, en privilégiant celles de Matheron, de Rice et de Negri, puis celle

de P.-F. Moreau qui se fonde sur l'examen critique des précédentes et tente un dépassement de leurs apories dont j'indiquerai néanmoins pourquoi il ne me satisfait pas pleinement. Pour dépasser cet embarras, je replacerai la formulation spinoziste dans une série de contextes, de façon à énoncer les principes sur lesquels me semble devoir reposer une solution. Paradoxalement, alors que celle-ci se veut « littérale » ou « littéraliste », elle obligera à faire bouger certaines représentations admises du système, ce qui m'amènera, en conclusion (mais, en toute rigueur, ce serait là l'objet d'un autre exposé), à esquisser une remontée vers deux questions encore plus générales : celle de la fonction du concept de *mens*, celle des rapports entre « individualité », « causalité » et « adéquation » dans la doctrine de l'auteur de l'*Éthique* – suggérant par là même que les enjeux de ce problème apparemment très particulier sont à la mesure du système tout entier.

Une restriction paradoxale ?

Commençons par restituer la phrase de Spinoza dans son intégralité, de façon que les articulations syntaxiques en soient bien apparentes :

> (1) *patet imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse praeter ipsum naturae Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est, quod [sicuti] unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus*[2] *et mens tantum juris habet, quantum potentia valet […].*

Il ne sera pas inutile de disposer ici d'un choix de traductions en plusieurs langues, de façon à exhiber les variantes d'interprétation qu'elles impliquent. J'en ai retenu trois, particulièrement autorisées : en français, celle de Pierre-François Moreau ; en italien, celle de Paolo Cristofolini ; en allemand, celle de Wolfgang Bartuschat :

> (2) le droit de l'État, ou du pouvoir souverain n'est rien d'autre que le droit même de la nature. Il est déterminé par la puissance, non plus de chaque individu, mais de la multitude, qui est conduite comme par un seul esprit ; autrement dit, comme c'est le cas à l'état naturel, pour chaque individu, le corps et l'esprit de l'État tout entier ont autant de droit que de puissance[3] […].
>
> (3) *il diritto dello stato, ossia del potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo, come guidato da una sola mente ; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, cosi pure il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere*[4] *[…].*
>
> (4) *das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Gerade so wie im Fall eines einzelnen im Naturzustand*

hat also auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht, wie weit dessen Macht reicht[5] *[…].*

Plusieurs problèmes de stricte lecture me semblent se poser. Le premier porte sur la question de savoir quel type de relative, « explicative » ou « déterminative », est introduite ici par *quae*. Faut-il entendre que le droit-puissance de l'État ou du souverain, considéré comme une seule individualité, est déterminé par la puissance de la *multitudo*, *puisque* celle-ci est « conduite comme par un seul esprit » (ou une seule âme), ou bien *lorsque* (*dans la mesure où*) elle est « conduite comme par un seul esprit » ? Moreau, comme en latin, se tient en équilibre entre les deux possibilités. Bartuschat, sans exclure absolument la solution « explicative » (c'est l'essence de la multitude d'être conduite comme par un seul esprit), suggère plutôt la seconde (la *multitudo* ou *Menge* qui détermine la puissance de l'État n'est pas n'importe quelle « masse », mais *celle qui* est comme conduite, etc.). Cristofolini, au contraire, va nettement dans le premier sens, cohérent en cela avec sa traduction-interprétation (nullement invraisemblable dans un contexte politique) de *multitudo* par *popolo*[6] : ce qu'il suggère en somme, c'est que le peuple est une masse ou multitude qui agit « comme conduite par une seule âme », et qui en tant que telle détermine la puissance de l'État, c'est-à-dire qu'elle en est la base ou la substance. Dans un cas, on cherchera essentiellement à savoir dans quelles conditions une multitude peut se trouver unifiée par une direction qui lui confère comme une âme ou un esprit unique. Dans l'autre – partant du principe *omnia sunt animata* – on cherchera à comprendre pourquoi Spinoza hésite à nommer la *mens* correspondant à ce « corps » individualisé qu'est un peuple constitué en État.

Cette première difficulté est redoublée par une seconde : comment apprécier au plus juste la modalité introduite par *veluti* ? Sur quel terme ou groupe de termes porte-t-elle du point de vue du sens ? À la limite (compte tenu de la plasticité qu'offre la syntaxe latine) les trois possibilités existent : *veluti* porte sur l'ensemble de l'action (c'est comme si la multitude était conduite par un seul esprit ou une seule âme) ; ou bien *veluti* porte sur l'agent (c'est comme si la multitude était conduite par une âme unique, autrement dit comme s'il y avait

une âme pour la conduire) ; ou bien *veluti* porte spécifiquement sur *una* (ce qui est peut-être stylistiquement le plus satisfaisant) : c'est comme si l'âme, l'esprit (voire la pensée : traduction d'Appuhn, j'y reviendrai) qui conduit la multitude dans l'État était unique ou unifiée. L'intérêt de cette variation est de nous transporter d'un extrême à l'autre à propos de la question de la *mens* en rapport à la multitude, comme tout à l'heure à propos de la question de la *multitudo* dans son rapport à l'*imperium*. Il semblerait alors que la prise en compte de la totalité de la phrase, appelée par un « hoc est » (*c'est-à-dire*) dût lever notre incertitude, et sur les deux points à la fois : « *hoc est, quod sicuti unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus, et mens tantum juris habet, quantum potentia valet…* » Or cette explication en réalité achève de nous mettre dans l'embarras.

Elle repose sur une comparaison (*sicuti*) entre l'individualité de l'homme singulier (« à l'état de nature », c'est-à-dire aussi conformément à la nature) et celle de l'*imperium* (qui donne forme, et ainsi corps, à la *multitudo*). Mais de deux choses l'une :

– ou bien Spinoza n'avait introduit une restriction que pour ménager le lecteur, qui n'est pas prêt à considérer l'État, ou le corps politique, comme un individu au sens plein, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent dans la théorie spinoziste, en particulier l'existence d'une âme « idée du corps » correspondant exactement à ce « corps ». Mais ce qui est décisif, c'est le fait que, maintenant, appliquant rigoureusement la même loi de composition à toutes les individualités de différents niveaux (ou de différente complexité, dont les unes sont « parties » des autres), il pose l'existence corrélative d'un *corpus* et d'une *mens* à propos de toutes les individualités, et notamment *dans le même sens* à propos de l'individu humain et à propos de l'individu politique (la *Civitas* qui est à la fois *imperium* et *multitudo*), généralisant implicitement le scolie de la proposition 7 de la IIe partie de l'*Éthique*. Cette thèse rigoureuse lèverait toutes les ambiguïtés et servirait de fondement aux déductions qui vont suivre concernant la nature de l'État et ses différentes formes (en particulier tout ce qui concerne la *conservation de sa forme*

propre). *Mais comment se fait-il alors que, dans les nombreux passages du TP où Spinoza a également évoqué la question de l'unité et de l'individualité du « corps politique » et la « réalité mentale » qui lui correspond* (pour user d'une des équivalences proposées par Pierre Macherey), *avant* le chapitre III, 2 ou *après* lui, ce soit massivement l'expression *una veluti mente duci* qui figure, de façon quasiment stéréotypée, tantôt à propos des *homines*, tantôt à propos de la *multitudo* elle-même, tandis que l'emploi « absolu » du couple *corpus-mens* à propos de la cité ou de l'État fait figure d'exception ?

– ou bien, à l'inverse, la modalité restrictive contenue dans le *veluti*, quelle que soit la façon dont on l'entend au sein de la première proposition de Spinoza (réserve, approximation, analogie, signe d'hypothèse), continue de s'appliquer à la deuxième proposition et à la comparaison qu'elle expose. La possibilité de parler du *corpus*, et de la *mens* de l'État – compte tenu de ce que l'État n'est jamais autre chose que la réunion ou l'expression de la puissance de la multitude – doit toujours tenir compte du fait que la *mens* dont il s'agit ici n'a qu'une identité métaphorique (selon l'expression de Lee C. Rice). Ce que Spinoza aurait voulu dire alors, c'est que sans doute la constitution d'un « corps politique » illustre des théorèmes généraux qui concernent l'individuation (ce qu'on pourrait exprimer ironiquement, reprenant la célèbre formule de la Préface de la IIIe partie de l'*Éthique*, en disant que l'*imperium* ou l'État politique n'est pas dans la nature *veluti imperium in imperio*, comme « un État dans l'État »), mais que la comparaison entre plusieurs types d'individualité butte immédiatement sur une dissymétrie incontournable. Il n'y aurait pas *au sens propre* de *mens* collective, mais seulement un *effet* d'unité mentale ou psychique, qui se manifeste dans une « conduite » ou « direction » de l'État pratiquement confondue avec l'exercice de la souveraineté. Mais s'il en est ainsi, d'embarrassantes conséquences semblent s'ensuivre. En particulier : dès lors qu'il y a un doute sur la réalité de l'unité collective ou de l'ensemble d'idées, désigné ici analogiquement par le terme de *mens*, qui évoque la conception de l'âme humaine exposée dans l'*Éthique* mais ne peut plus lui correspondre exactement, *comment empêcher que*

le doute porte aussi sur la possibilité de caractériser la cité ou l'État comme un corps au sens rigoureux du terme, c'est-à-dire un individu matériel qui tend à se conserver en vertu de sa propre essence ou loi de composition ?

Relevons l'étroite parenté de ce problème avec la question d'interprétation que posent d'autres formules, soit dans le *TP*, soit dans l'*Éthique*. C'est le cas en particulier pour la formulation dont Spinoza se sert dans *Éthique*, IV, scolie de la proposition 18, d'autant plus intéressante qu'elle propose une genèse idéale de l'individualité collective à partir de la jonction (ou composition) des forces de deux ou plusieurs individualités simples en fonction de leur « convenance » naturelle, ou de leur utilité réciproque : « *nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur…* » On pourrait évidemment supposer que le *quasi* (extrêmement proche de notre *veluti*) porte ici uniquement sur l'unité de l'âme, laissant intacte celle du corps. Mais outre que cette lecture serait contraire à l'habitude de la rhétorique latine (qui veut une symétrie de sens dans la dissymétrie de construction)[7], elle rendrait inintelligible la position explicative que la formulation de l'*Éthique* occupe par rapport aux diverses formulations du *TP*.

Il est temps en effet de se souvenir que, dans ce dernier ouvrage, à côté des nombreuses occurrences de l'expression *una veluti mente ducitur*, on trouve aussi une formule symétrique, qui porte sur le corps, et place cette fois de son côté l'élément d'approximation ou d'analogie : « *necesse ergo est, ut Patricii omnes legibus ita astringantur, ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant* » (*TP*, VIII, 19). Cette fois, c'est l'unité présumée de l'âme qui détermine du côté du corps l'analogue d'une individualité autonome. *Tout se passe comme si, de toute façon, l'individualité perçue d'un côté (faut-il dire « sous l'un des attributs » ?) s'avérait toujours problématique ou déficitaire de l'autre côté (on dirait « sous l'autre attribut »)*, ce que le texte de l'*Éthique* expliquerait justement en posant que, en dernière analyse, la

composition des *conatus* humain individuels dans un collectif politique ne réalise que *l'analogue* d'une individualité supérieure, mais jamais celle-ci au sens propre. La désignation de la cité comme « individu », qui est appelée à la fois par la volonté de Spinoza de traiter toutes les questions éthiques, politiques et anthropologiques selon les principes de la connaissance naturelle, et par la nécessité d'expliquer le *transfert de droit* auquel donne lieu la formation d'une cité entre le souverain et le sujet particulier (citoyen), est donc affectée en permanence d'une vacillation intérieure.

Mais nous risquons de nous trouver confrontés à un problème encore plus embarrassant. Beaucoup des formules que je viens de citer[8] reposent en effet sur l'analogie entre la masse populaire ou les institutions assimilées au « corps » de l'État d'un côté, tandis que *mens* (parfois *caput* : *TP*, IX, 14) renvoie à une instance de commandement, de décision ou de législation. Cette analogie est certes classique (depuis la fable de Menenius Agrippa au moins), mais force est de convenir qu'elle contredit le schème d'intelligibilité communément désigné sous le nom de parallélisme, qu'il vaudrait mieux qualifier (d'après la description donnée dans la IIe partie de l'*Éthique*) comme *identité de différence* entre les « ordres » et les « connexions » des idées (dont l'ensemble forme la *mens*) et des choses (au premier chef ceux des *corpora*)[9]. Il semble alors que nous nous trouvions devant une alternative destructrice. D'un côté, la reconnaissance de l'individualité des corps politiques ou des États se fait au moins *a contrario* dans l'esprit du « parallélisme », c'est-à-dire que l'individualité se réalise *ou non* à la fois en tant que cohésion matérielle de parties et qu'unité intellectuelle ou plus généralement mentale, donc sous la forme d'une pensée collective ou qui vaut pour le collectif. Mais de l'autre le mécanisme de l'unification, en tant qu'il doit être décrit *politiquement*, comme un jeu de forces ou puissances et d'institutions, ne peut être présenté que comme un effet de l'activité mentale (délibération, décision, représentation) sur la convenance des corps, dépourvu de signification ontologique sinon tout à fait absurde d'un point de vue spinoziste…

Quelques tentatives de solution problématiques

Ces difficultés ont déjà largement alimenté la discussion entre les lecteurs du *TP*. Je me contenterai d'évoquer quatre interprétations, justement renommées. J'appellerai « dogmatiques » les trois premières, non pour les dévaluer, mais parce qu'elles estiment toutes – bien qu'en sens opposé – que la solution réside immédiatement dans une intelligence correcte du spinozisme, qu'elles se proposent de développer. Quant à celle de Moreau, elle peut être appelée « critique » puisque, venant après toutes les autres, elle considère leur opposition même comme une partie du problème, et entreprend de construire hypothétiquement une solution qui recherche dans les textes le moyen de satisfaire aux questions que pose leur confrontation[10].

Les solutions dogmatiques

Matheron

Je voudrais d'abord rappeler certaines indications particulièrement intéressantes de Matheron, qui est revenu à plusieurs reprises sur la question. Dans *Individu et communauté chez Spinoza*, il ouvrait sa reconstruction de la politique spinoziste par une analyse des rapports entre les trois questions de l'individuation, de la complexité (ou de la nature des rapports entre touts et parties) et de l'adéquation (donc aussi de l'inadéquation, tant des idées que des causes) entièrement fondée sur les propositions de l'*Éthique*, dans lesquelles il voyait par conséquent (suivant les indications de Spinoza lui-même) le fondement de toute intelligibilité des propositions relatives à la politique. C'est ce chemin d'explication qu'il se proposait de suivre en toute rigueur. En conséquence, la référence au *Tractatus politicus* n'intervenait que beaucoup plus tard. Aux pages 346-347 de son livre, Matheron privilégie les formulations du *TP*, IV, 1 : « *Jus summarum potestarum, quod earum potentia determinatur […] in hoc potissimum consistere vidimus, nempe quod imperii veluti mens sit, qua omnes duci debent* » et revient à

partir de là sur notre proposition concernant la *potentia multitudinis* : il en vient ainsi à faire passer un clivage entre les deux termes que *TP*, III, 2 identifiait (au moyen d'un *seu*, terme on le sait toujours très significatif chez Spinoza) : l'*imperium* et la *summa potestas* (l'État et le Souverain), et il fait porter la restriction qu'exprime le *veluti* uniquement sur le second terme, suggérant que l'État (ou le corps politique) est bien un « individu », comme tel doté d'une « âme », mais que le Souverain n'en représente qu'une partie. La question (politique aussi bien qu'ontologique) fondamentale devient alors de savoir dans quelles conditions cette « âme » du Souverain (c'est-à-dire, en termes spinozistes, cet ensemble d'idées qui sont celles du seul Souverain) peut être amenée à coïncider avec l'âme de l'État lui-même. On devine qu'en règle générale cette correspondance n'est que partielle, ou qu'elle demeure inadéquate, sauf peut-être, au terme de l'évolution des sociétés politiques vers le maximum de rationalité et de puissance, dans le cas de l'*imperium* démocratique.

Non seulement cependant cette lecture fait violence à la lettre de *TP*, III, 2 (éludant en particulier le « *hoc est [...] etiam totius imperii copus et mens* »…), mais elle refuse d'affronter la difficulté contenue dans les propositions *générales* de Spinoza concernant la puissance de la multitude et la façon « souveraine » dont elle incorpore (ou combine) les puissances des citoyens dans le cadre d'un État *quelconque*. D'un autre côté, elle a l'avantage de suggérer (j'y reviendrai) que les définitions et les déductions de Spinoza peuvent être lues non pas tellement comme descriptions de *formes existantes* ou caractéristiques d'une *essence donnée* de l'État, mais plutôt comme l'indice d'un *processus,* ou d'une *transition* toujours déjà à l'œuvre dans la vie des États, qui constituerait le véritable objet de la théorie politique : une transition orientée vers la pleine réalisation des « puissances » démocratiques inhérentes à tout État, mais évidemment non garantie dans son résultat.

Il est frappant que les indications de Matheron aient donné lieu à des développements assez différents les uns des autres chez ses disciples les plus fidèles : je pense en particulier à

Laurent Bove (qui élimine purement et simplement la précaution de langage de Spinoza au profit d'une « structure téléologique » dans l'histoire de l'État, fondée sur l'essence démocratique du *conatus* collectif[11]) et à Christian Lazzeri (qui voit dans les formules de Spinoza individualisant le peuple ou l'État, avec son « corps » et son « âme », une métaphore dirigée contre Hobbes, pour marquer que la multitude, « ensemble naturel d'individus », ne saurait être dirigée qu'en vertu de son propre consentement, où s'exprime la convergence des désirs de tous)[12]. Le plus intéressant est sans doute la façon dont Matheron, après-coup, a été amené à préciser et transformer son idée. Ainsi, dans une étude récente[13], il prend la question *négativement*, à partir de l'indignation de la multitude (dont Spinoza dit qu'elle constitue la *limite* même de la souveraineté), montrant qu'elle ne forme pas seulement la base des révolutions, mais celle des États eux-mêmes, dans la mesure où leur puissance s'organise justement pour contrecarrer les mécanismes passionnels (*imitation des affects*) selon lesquels elle procède. Cependant l'indignation qui est une forme de haine interhumaine, est « nécessairement mauvaise ». Il y a donc dans la construction de l'État une sorte de *double bind*, qui éclaire la modalité du *una veluti mente ducitur* : aux prises avec la nécessité du « conformisme » dans la multitude en même temps qu'avec ses dangers redoutables (Matheron va jusqu'à dire que, selon Spinoza, « la forme élémentaire de la démocratie, c'est le lynchage »), l'État doit à la fois se fonder sur une unanimité des citoyens et s'en écarter constamment. La difficulté de tenir une telle position pourrait aussi fournir « l'une des raisons de l'inachèvement du *Traité politique* ». Tournant apparemment le dos aux considérations ontologiques sur l'individualité, Matheron ici s'engage dans une voie proprement sociologique, quasi tocquevillienne, dont il réussit parfaitement à montrer l'insistance chez le Spinoza du *TP*. Mais dans cette perspective, il se restreint à la problématique du consensus, de la régulation des opinions, laissant apparemment de côté la question de la décision, qui dans le texte de Spinoza en est pourtant inséparable.

Rice

Rice commence par opposer à ce qu'il perçoit comme « l'organicisme » de Matheron une version complétée de la lecture opposée : celle qui le situe au contraire du côté de « l'individualisme méthodologique » (et du même coup entreprend de le reconquérir pour une politique libérale, à l'encontre de son accaparement par une tradition hégélienne et marxiste). Mais le plus grand intérêt de son étude[14] réside à mes yeux dans le fait que, poussant à leur terme l'examen des problèmes soulevés pas une telle lecture, il est amené à reformuler la question de la logique des modalités inhérente au « naturalisme » spinoziste.

Rice considère que l'interprétation organiciste (qu'il appelle aussi « littéraliste », parce qu'elle croit pouvoir prendre au pied de la lettre l'expression « individu » appliquée aux corps politiques) repose sur une erreur d'interprétation du développement de l'*Éthique* (IIe partie, après la proposition 13) sur les corps simples et composés, qui en étend la portée de façon naturaliste aux collectifs dont il s'agit d'analyser les fonctions sociales et cognitives, alors qu'il concerne uniquement les organismes vivants. La politique se trouve ainsi remplacée par une ontologie (résumée dans l'idée que l'État possède comme tel un *conatus*), et l'équivoque intrinsèque de la notion d'individuation est ignorée au profit d'un schème général d'intégration des touts de complexité croissante[15]. Une telle lecture – susceptible de diverses variantes, physicalistes ou vitalistes – serait à l'origine des usages « holistiques » de la pensée politique de Spinoza, qui font de lui le précurseur de Hegel et de Marx[16]. À l'opposé, Rice le voit comme un philosophe fondamentalement nominaliste, partisan en matière de morale et de politique d'un individualisme radical. Les « communal unities » résultent essentiellement chez lui de la perception par les individus de leur utilité réciproque, qui les conduit à fuir la solitude et à s'unir en fonction des circonstances[17]. Dès lors, comme l'ont soutenu McShea et Den Uyl, la formation des collectifs (toujours « historiques » ou « contingents ») n'est pas une individuation mais une harmonisation plus ou moins achevée (ce qu'exprime justement la modalité du *veluti una mente*) qui renvoie aux lois de la psychologie. Il y aurait là deux types de causalité radicalement distincts, dont le premier seulement

renvoie à la formation d'un *conatus*. Cela tient, comme le montre la confrontation entre le schéma d'intégration exposé dans la *Lettre 32* et les œuvres politiques, à ce que, dans un cas, l'activité des parties peut être *déduite* de la loi de composition du tout, alors que cette détermination est absolument exclue dans l'autre (c'est-à-dire dans le cas des collectivités politiques, et de fait Spinoza n'a jamais soutenu que les citoyens agissent eux-mêmes en fonction ou en vue de la conservation de l'État dont ils font partie. En conséquence, alors qu'il est caractéristique des organismes individuels de représenter une puissance *supérieure* à celle des parties qui le composent, une telle représentation est exclue pour les totalités politiques, dont la puissance est *moindre* que la somme des puissances des individus constituants. D'où l'insistance de Spinoza sur le fait que ceux-ci, au sein de la société, « conservent leur droit naturel » (*Lettre 50*).

Ayant tracé cette ligne de démarcation, Rice prévient une erreur d'interprétation : il ne s'agit pas de prétendre que les collectifs sociopolitiques sont moins « réels » que les individualités organiques, mais de montrer que, du point de vue de Spinoza, ils n'ont pas le même statut épistémologique. La conséquence c'est que Spinoza n'aurait jamais défendu l'idée d'une *science de la politique*, pas même au sens où il y a une « science psychologique » qui déduit de la nature des passions des lois du comportement humain individuel. L'étude des phénomènes sociohistoriques (par exemple l'histoire des peuples ou la plus ou moins grande stabilité des régimes politiques) ne relève pas pour lui de la science (au sens fort, celui que commande l'idée de nature et de lois naturelles), mais de l'observation empirique et de la généralisation.

Cette argumentation débouche sur une très intéressante alternative à la thèse qui voit dans la formation des « individus politiques » le *niveau d'intégration immédiatement supérieur* à la formation des organismes humains : si ce n'est pas la société, il faut l'imaginer comme un niveau d'intégration naturelle supra-individuel, intermédiaire entre les lois de la composition des organismes et celles de la *facies totius universi* que Spinoza donne comme l'individualité « ultime ». Les développements contemporains de la physique et de la

biologie suggèrent à titre hypothétique (mais non invraisemblable) d'introduire ici une notion comme celle d'*écosystème*, c'est-à-dire d'environnement naturel intégré ayant ses propres lois d'équilibre. Et du coup il devient très tentant de développer « l'épistémologie spinoziste » dans la voie qu'indique aujourd'hui la sémantique de Goodman[18], pour qui la notion même d'individu est relative à un certain cadre théorique, et le problème épistémologique fondamental celui de la modalité des lois nécessaires au sein d'une théorie donnée quand on les inclut dans une théorie d'ordre supérieur. Même si l'on peut douter, dit Rice, que Spinoza eût été porté à adopter la thèse d'une « contingence de la nécessité » des lois de la nature superposées comme les systèmes dont elles rendent compte, on ne peut pas non plus prouver que celle-ci contredise ses principes.

Si intéressante soit-elle, cette thèse me semble néanmoins comporter deux difficultés, de son propre point de vue. La première est que Rice oscille entre deux usages du terme « métaphore » : tantôt il s'agit de la façon métaphorique dont les commentateurs de Spinoza étendent la signification du terme « individu », tantôt il s'agit de la façon métaphorique dont Spinoza lui-même traite à l'occasion des « corps politiques » comme des « pseudo-individus », et ici l'expression *una veluti mente duci* renverse sa fonction (ce qui prouve non seulement qu'elle « résiste » à la lecture de Rice, mais qu'elle est susceptible de perturber *aussi bien* des schèmes organicistes que des schèmes individualistes). La seconde est que Rice pose comme allant de soi une convergence théorique entre l'individualisme méthodologique et l'individualisme sociopolitique (ou le nominalisme en philosophie et le libéralisme en politique). Cette assimilation me semble un préjugé, typique d'une certaine tradition principalement anglo-américaine (mais elle n'en a pas le monopole). Le défaut se fait sentir ici d'une discussion spécifique des implications de la notion de *multitudo* qui est au centre des élaborations de Spinoza (en particulier dans le *TP*), et qui peut bien entendu se comprendre dans les deux registres : en rapport avec la question de la « puissance » comme avec celle du « droit ». Ce qui nous mène tout droit aux propositions d'Antonio Negri.

Negri

Nous trouvons également chez Negri un traitement systématique du problème posé par la formule de Spinoza, avec le double mouvement d'introduction et de retrait de l'analogie transindividuelle qu'elle comporte. Cela n'a rien d'étonnant si l'on se souvient que, pour Negri, *potentia multitudinis* (qui a quasiment chez lui le statut d'une redondance, toute « puissance » étant celle d'un multiple ou d'une multitude, et toute multiplicité étant essentiellement un déploiement de la puissance naturelle) est le concept clé de la pensée spinoziste, celui qui manifeste l'absolue réversibilité du discours métaphysique et du discours politique. C'est pour la même raison que Negri propose de voir dans le *Traité politique* le couronnement de la métaphysique de Spinoza, en tant que « constitution du réel », en dépit de son inachèvement (qu'on peut lire positivement : Spinoza ayant en somme déjà tout dit de la démocratie au moment où il a dû s'interrompre, sans avoir rédigé le chapitre correspondant), mais à l'exception toutefois des développements proprement institutionnels (marqués aux yeux de Negri par une rechute dans des idéologies d'époque).

Dans le détail on note toutefois comme un renversement entre les lectures proposées par deux versions successives de l'argumentation (entre lesquelles Negri prend en compte un certain nombre d'objections), bien qu'elles tendent au fond au même résultat. Le chapitre de *L'Anomalie sauvage* qu'il consacre au commentaire du *TP*[19] a pour fil conducteur la possibilité de comprendre tous les moments de la théorie politique, avec les oppositions apparentes qui la caractérisent (puissance souveraine de l'État et liberté du peuple ou de la société, absoluité et limitation interne du pouvoir, etc.), en tant que développements d'un seul principe : l'expansivité et la capacité d'auto-organisation de la « *multitudo* » (terme qu'il ne traduit généralement pas, mais qui connote chez lui le caractère originairement collectif de la force politique et de son *conatus* ou désir propre, par opposition à l'individualisme méthodologique des théories du contrat). Lorsqu'il parvient aux textes fondamentaux des chapitres III et IV, où la « *potentia multitudinis* » est caractérisée par le fait qu'elle est «

conduite comme par une seule âme », Negri ne fait pas un sort explicite au *veluti*, mais il en propose implicitement une interprétation, qu'on peut ramener aux trois temps suivants :

a) la définition de la puissance de l'État en tant que *potentia multitudinis* (« affirmation pure » de cette puissance) doit inclure *l'antagonisme des sujets* qui en explique la productivité (contre la représentation « juridique » de l'unité de l'État, son autonomisation qui exige en retour la non-contradiction) ;

b) la structure antagonique de la *multitudo* trouve cependant son correctif immédiat dans la *peur de la solitude* qui anime originairement la masse (*TP*, VI, 1) et la pousse à s'unir en recherchant la sécurité : passion négative en apparence, constructive en réalité, d'où résulte la croissance continue de la socialité, sans que la médiation d'un pouvoir extérieur s'impose comme une nécessité ;

c) la constitution est donc, du même mouvement, l'émergence d'un *sujet*, mais celui-ci n'est autre, précisément, que la *multitudo*, ou il est comme tel multiple (et donc irreprésentable en termes de pouvoir, de personne morale, de souveraineté institutionnelle, etc.).

On est ici, manifestement, aux antipodes de l'idée précédemment rencontrée chez Matheron, sans pour autant se retrouver aux côtés de Rice : si le *una veluti mente* a un sens, ce n'est pas de marquer un écart entre l'individualité réelle du corps politique et son approximation par le pouvoir souverain, mais c'est de marquer que la puissance réelle *excède toute représentation d'unité*, se présente comme essentielle multiplicité ontologique (et du même coup inclut l'antagonisme, ou s'en nourrit, au lieu d'y voir un danger mortel)[20].

Dans un texte ultérieur[21], prenant en considération des « critiques qui ont attaqué le concept de la *multitudo* comme sujet et imputation métaphysique centrale de la doctrine spinozienne de l'État » en insistant sur « le caractère insaisissable du concept », Negri modifie la forme de son argumentation pour leur répondre. Il s'agit plus que jamais de montrer que « l'insaisissabilité matérielle du sujet-*multitudo*

n'empêche pas que s'expriment chez Spinoza les effets de la subjectivité ». Mais il faut admettre que la tension, voire la contradiction, passe au sein même du concept de la *multitudo*. Car celle-ci, dans des conditions déterminées (celles d'une construction étatique, qui a pour objectif conscient de *limiter* la puissance autonome de la masse), doit être *représentée comme une unité* de décision et de pensée : le prototype d'une telle représentation est la « volonté générale » rousseauiste, fiction juridique dans laquelle se parachève la tradition contractualiste de légitimation de l'État politique.

C'est en somme une telle fiction (« idée de la raison », « produit de l'imagination ») que viserait par avance, dans le texte de Spinoza, la notion d'un « quasi-esprit », ou la répétition de la formule *una veluti mente ducitur*. Il s'agit de rendre l'insaisissable saisissable. Cependant la *multitudo* en elle-même « reste un ensemble insaisissable de singularités ». Elle n'est pas une âme ou un esprit, mais une puissance historique matérielle. Et ce pôle reste dominant : « La raison, la pensée, voudraient que la *multitudo* se présente comme une seule âme : cette demande de la raison traverse le champ naturel sur lequel se déroule la vie sociale mais ne parvient pas à en surmonter définitivement la violence et la dispersion. » Il faut alors ajouter que la puissance expansive (productive, créatrice) de la *multitudo* se manifeste précisément dans sa capacité à utiliser les représentations inadéquates qui la réduisent à l'unité, à travers des mécanismes passionnels tels que la *pietas* ou « désir de l'universel », tendance vers le collectif. On est bien près ici, paradoxalement, d'une conception de la « ruse de la raison ». À ceci près que la raison tendant à la multiplicité et non à l'unité du sujet, le mouvement est posé comme essentiellement inachevé et inachevable. C'est la force du texte de Negri, même si l'on conteste sa lecture du texte, d'aller au bout de cette idée en faisant de la politique de Spinoza une philosophie de la *praxis*, et en mettant à son service l'idée d'une aporie intrinsèque, affectant non la théorie mais les choses mêmes :

> Le devenir réel, dans la politique de Spinoza, a la puissance et la limite du fait […] La non-solution du problème du sujet politique devient fondation de la

> tolérance […] Chaque singularité est fondement […] Ces conclusions relatives au concept de *multitudo* n'en suppriment donc pas la nature aporétique, au contraire ils l'accentuent […] son concept ne peut se conclure […] L'univers politique est un univers d'action. Le fait que la démocratie se montre comme aporie objective de l'absolu et de la liberté, et que cette aporie soit posée comme condition dynamique du processus politique, loin de résoudre le problème et les difficultés de la définition de la démocratie, l'aggrave […] Car s'il faut agir c'est en sachant que l'aporie est toujours inhérente à l'action : l'aporie est transférée alors de l'objectivité à la subjectivité. Le sujet doit agir tout en connaissant l'inachèvement de l'univers dans lequel il agit : il doit de toute façon agir […] Mon hypothèse est que la démocratie spinozienne, l'*omnino absolutum democraticum imperium*, doit être conçue comme une pratique sociale des singularités qui s'entrecroisent dans un processus de masse, mieux, comme *pietas* qui forme et constitue les rapports individuels réciproques qui s'instaurent parmi la multiplicité des sujets qui constituent la *multitudo*.

En somme, l'idée de Negri c'est que le concept du « sujet » ou de la « subjectivité » renvoie à deux significations antithétiques : ou bien l'unité d'une *représentation* (y compris celle d'une *mens* comme esprit individuel), ou bien la *puissance d'agir* et au bout du compte *l'action* elle-même. Spinoza, quant à lui, aurait clairement choisi la seconde, même au prix d'une élaboration sinueuse dont son discours porte la trace. Je doute fort qu'une telle alternative soit spinoziste. Mais elle nous porte au cœur des difficultés du texte du TP, qui ne concernent pas seulement la théorie politique, mais ses « fondements », c'est-à-dire la métaphysique.

Une solution critique : Moreau

Avec les analyses de Pierre-François Moreau, nous changeons de méthode. Venant après toute une série de débats qui ont assez prouvé le caractère névralgique de la question de l'individualité du corps politique chez Spinoza, il consacre une

section de son livre, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, à classer les positions en présence (à l'exception toutefois de celle de Negri), à replacer le problème dans un contexte plus général (l'articulation de la théorie des passions avec la théorie de l'histoire, ce qui l'amène à faire jouer un rôle privilégié à la complémentarité du *TP* et du *TTP*), et à proposer une voie d'interprétation originale (« La racine passionnelle du symbolique et ses effets[22] »). Sans en rendre compte ici dans tous les détails, je voudrais en rappeler quelques points saillants.

Avant d'en venir à la question de l'individualité du peuple, Moreau s'est employé à montrer que l'opposition entre Hobbes et Spinoza quant au « droit naturel » repose sur le fait que, pour Spinoza, celui-ci a pour réalité effective « la puissance des passions ». En sorte que dans la fondation ou construction de l'État, nous n'aurons jamais affaire qu'au jeu de certaines passions contre d'autres. Il s'agit de trouver en tout homme « une aspiration passionnelle aux bénéfices de la raison » qui enseigne l'utilité de la paix sociale, aspiration renforcée par l'expérience et dont la souveraineté pourra se prévaloir pour inculquer l'obéissance aux institutions. Cette leçon qui ressort essentiellement de la lecture du *TTP*, il doit être possible de l'étendre également au *TP*. Mais l'expérience n'a pas seulement une fonction auxiliaire : en tant que résultat de la durée, elle apparaît aussi comme constitutive de l'individualité historique qui « d'un peuple » fait « tel peuple ». C'est en ces termes que Moreau entreprend de résoudre la question de l'extension au corps politique (aux sociétés qui sont aussi des États, avec leurs institutions propres) du modèle de l'individualité d'abord forgé à propos de l'être humain singulier. Sa démonstration part d'une étude de la façon dont Spinoza applique aux peuples historiques (*nationes*, *gentes*) la catégorie de l'*ingenium* (qu'il traduit par « complexion ») : l'*ingenium*, fait de mœurs et de croyances, acquis ou constitué historiquement, forme l'équivalent d'une nature, c'est-à-dire qu'il est absolument singulier (propre à chaque peuple), en sorte qu'un système d'institutions n'est viable que s'il s'y conforme. Il définit en somme les *limites* naturelles entre lesquelles se meut la constitution de l'État, la forme du pouvoir. À l'autre extrême, la démonstration aboutit

à une analyse (fondée cette fois sur l'*Éthique*) des mécanismes d'adhésion qui cristallisent une « identité collective » des peuples et des conditions subjectives dans lesquelles la forme des institutions (sur laquelle Moreau projette de façon anachronique, mais éclairante, le concept moderne de « l'ordre symbolique ») en assure (ou non) la pérennité. Entre les deux prend place la discussion proprement dite de la forme d'individualité propre à l'État, qui a pour enjeu essentiel la modalité selon laquelle il est possible de lui attribuer « comme une âme ».

L'interprétation du *veluti* ou du *quasi* est au cœur de la relecture de Moreau, qui concerne à la fois l'ensemble des textes spinozistes et l'ensemble des interprétations auxquelles ils ont donné lieu (reprenant à certains égards la méthode qui avait été celle de Claude Lefort à propos de Machiavel, et marquant bien, par conséquent, que la pensée est indissociable de son écriture) : par analogie avec la complexion humaine, chaque « peuple » a un *ingenium* propre, et ainsi chaque « État » est, *d'une certaine façon*, un individu. Le problème serait alors de savoir si, au sens du « système spinoziste », cette individualité doit être considérée comme réelle, ou comme métaphorique, c'est-à-dire artificielle. D'un côté la thèse de Matheron, de l'autre celle de Rice. Le point discriminant est la question du *conatus :* peut-on dire de l'État qu'il tend à se conserver dans son être, donc dans sa forme. Il s'agit de savoir si l'appartenance des individus humains à l'État détermine la formation d'un composé stable dont l'idée constituerait « l'âme », au sens de la IIe partie de l'*Éthique*.

Tout en relativisant aussitôt certains des termes du débat (puisqu'au sens spinoziste il n'y a pas d'artifice, ou tout artifice est lui-même naturel), Moreau veut peser ce qu'il appelle les « éléments du dossier », mettant face à face la *logique naturaliste du spinozisme*, directement projetée sur le *omnia sunt animata*[23], et les *contre-arguments des artificialistes*, essentiellement fondés sur l'insistance de l'expression *una veluti mente*, qui connoterait l'opposition d'une logique des relations à celle des touts et des parties, et sur la continuité entre la thèse du *TTP* (III et XVII) : « la nature ne crée pas de peuples, mais des individus », et celle du

TP (V, 2) : « les hommes ne naissent pas citoyens mais le deviennent ». Mais selon Moreau ces deux formules n'ont pas le même objet, ou ne se situent pas au même niveau : l'une renvoie à une condition ontologique, l'autre à un problème de fonctionnement des institutions. Aussi Moreau tend-il, au fond, à donner formellement raison aux défenseurs du « naturalisme » (Matheron), mais pour entreprendre aussitôt de penser celui-ci de façon totalement nouvelle, non pas physicaliste, mais historisante ou historiciste. Implicitement, ce qu'il veut dire c'est ceci : chez Spinoza, *la « nature », c'est l'histoire* (y compris la philologie, la psychologie historique, etc.)[24].

D'où ses propositions de résolution du problème. C'est le développement le plus long, qui constitue un effort remarquable pour prendre au sérieux l'écriture de Spinoza, et incorporer l'ensemble de ses indications historico-politiques dans une synthèse au moins probable. Moreau commence par poser trois préliminaires :

1) l'usage du terme *veluti* n'est pas une preuve suffisante contre la logique du système, car Spinoza dirait textuellement en *TP*, III, 2, que l'État (*imperium*) a un *corpus* et une *mens*.[25] Or le *corpus* ne ferait l'objet d'aucune restriction (témoin *TP*, III, 5). En réalité, la restriction contenue dans le mot *veluti* porterait sur l'assimilation de l'âme de l'État au *souverain* (et implicitement à la *personne* du souverain).

2) il y a bien un *conatus* de l'État, comme de toute « chose », mais ce terme caractéristique du langage de l'*Éthique* est remplacé dans le *TP* par le couple de *jus* et *potentia*. Le problème n'est donc pas de savoir si l'État est un individu (car toute chose qui tend à persévérer dans son être l'est *à quelque degré*), mais *quelle sorte d'individu* il est.

3) la pertinence de cette question se voit confirmée par l'interprétation de la thèse « la nature ne crée pas de peuple » : elle signifierait, selon Moreau, que « l'État de nature » étant une abstraction, les individus sont toujours déjà sociaux, mais sans que cette propriété générique nous dise selon quelle norme ils sont « socialisés ». Les caractéristiques de l'État qui,

en retour, agissent sur les individus, ne peuvent être dérivées de l'individualité élémentaire.

Toutes ces remarques débouchent sur une reformulation du problème : quel type d'individualité est l'État veut dire : quel type de *complexité* caractérise une individualité étatique, c'est-à-dire historique (c'est-à-dire une *nation*, je vais y revenir). Individualité et complexité (Spinoza parle d'individu « très complexe… ») sont par définition des catégories *équivoques*, en tout cas plurivoques. La thèse de Moreau s'oppose donc résolument (et oppose Spinoza) à la tradition qui a fait de l'organisme humain en tant que complexe d'organes le *modèle* de l'individualité politique[26]. Mais celle-ci est nécessairement tout autre, d'une part en tant qu'elle implique *à la fois* des individus *et des relations objectives entre eux* (ou « institutions »),d'autre part (ce qui me semble au fond la même idée) en ce que l'*imperium* ne s'identifie pas immédiatement au peuple (plutôt *natio* ou *gens* que *multitudo* ou *populus* ? Moreau bénéficie parfois de l'équivocité du mot français). Il y a là une « complexité supérieure » que nous devrions mettre en relation avec la thèse cardinale du *TTP* et du *TP*, généralisée à partir de Tacite : pour l'individualité étatique, *le danger de mort vient de l'intérieur*, des conflits internes. Aussi un individu politique ne « meurt »-il jamais de la même façon qu'un corps humain.

Ici Moreau effectue un saut étrange. Prenant appui sur l'Axiome de la IVe partie de l'*Éthique* qui pose la supériorité des forces externes de destruction sur toute individualité, il le retourne comme un gant pour lui faire dire : *cette supériorité externe prend l'apparence d'une cause interne* « puisqu'elle procède par destruction de leur unité » (celle des individus, ou de leurs corps). La question de la spécificité de l'individu politique devient alors : pourquoi, selon quelles modalités (généralement imaginaires), tel type d'individualité naturelle *nous paraît-il artificiel* (c'est-à-dire, puisque « nous » sommes toujours les citoyens d'un État, pourquoi paraît-il artificiel aux membres de l'État ?). Si l'on admet cette reformulation, la solution de Moreau est très brillante. Elle procède par la superposition de trois mécanismes de socialisation qu'il appelle respectivement *association*, *intégration* et *adhésion*,

permettant de cerner au bout du compte le type d'individualité collective que forme l'*imperium* parmi d'autres (ainsi les sectes religieuses, etc.).

De l'idée d'*association*, il faut tirer qu'une individualité historico-sociale se fonde, à l'opposé d'un organisme, non sur la différence et la complémentarité des parties (corrélative d'un haut degré de *conscience* pour l'âme), mais sur la *similitude* des composants unis par un rapport de *convenientia*. Ici Moreau se réfère à son tour à E IV 18S. Il en tire l'idée de la faiblesse ou faible distinction de la *mens* étatique, tandis que les *mentes* des citoyens ne cessent d'entrer en conflit. Le problème constitutif de l'État est de renforcer sa propre *mens*, en créant l'*unanimité* (*animorum unio*), ce que désignerait précisément l'expression *una veluti mente duci*. C'est la tâche primordiale des politiques, que recouvre de son voile d'illusion l'imaginaire organiciste de l'État.

De l'idée d'*intégration*, qu'il associe au principe de l'utilité réciproque, Moreau tire l'idée que l'âme du citoyen doit s'identifier à celle de l'État par différents moyens, dont les plus efficaces sont ceux qui revêtent *l'apparence de la raison*, en particulier la collectivisation des haines et des craintes (*TP*, VIII, 6). Telle serait la fonction des institutions, qui favorisent la satisfaction des besoins communs, en faisant taire les désirs mutuellement irréductibles.

Enfin, de l'idée d'*adhésion*, couronnement de cette construction essentiellement destinée à montrer comment un État peut construire *dans l'imaginaire* un simulacre de rationalité, mais qui produira tendanciellement les mêmes effets qu'elle (c'est-à-dire la reconnaissance pratique de l'intérêt commun), Moreau retient qu'il doit exister des *mécanismes de reconnaissance* amenant l'individu à « se représenter positivement son rapport à la totalité » et à préférer l'assujettissement à l'État à l'esclavage étranger et aux haines réciproques. C'est ici qu'il évoque à son tour la proximité de Spinoza et de Machiavel et, par un saut hardi, en donne une traduction spinoziste : les moyens de « ramener un État à son principe » originaire (donc nécessairement imaginaire) consistent dans la *symbolique de l'identité* propre à chaque tradition nationale, dont les emblèmes et les rites collectifs (la

natte des Chinois, la circoncision des Juifs) sont installés comme fétiches au cœur de l'*ingenium* caractéristique du peuple, qui l'individualise. Mieux, au cœur de la correspondance entre l'*ingenium* du peuple et celui de l'État (« âme » du peuple et « âme » de l'État ? disons plutôt, en termes anachroniques mais qui peuvent être éclairants, « inconscient » du peuple et de l'État).

Cette résolution du problème, qui emprunte certes un certain nombre d'éléments à ses prédécesseurs, me paraît désormais incontournable. L'accent qu'elle met sur la dimension historico-anthropologique de la pensée de Spinoza me semble absolument juste. Elle ne me satisfait pas pleinement, cependant, car je vois quatre ordres d'objections possibles :

1) elle semble comporter un élément de circularité. Moreau part de l'idée que, selon Spinoza, il existe un *ingenium populaire*, et au bout du compte il trouve dans la notion de cet *ingenium* et de ses modalités d'expression la solution du problème. La question de la consistance théorique (ou systémique) du concept d'*ingenium* (et notamment de son articulation aux concepts d'âme et de corps) demeure obscure ;

2) Moreau voyage entre l'idée d'un *ingenium* de l'État, du peuple, de la nation. On a d'abord le sentiment que ces termes désignent fondamentalement la même chose : au bout du compte le problème est concentré sur l'établissement d'un rapport, d'une convenance (d'une « rencontre » historique) plus ou moins stable entre l'*ingenium* du peuple et l'*ingenium* de l'État. Mais la première notion suppose résolue la question de savoir ce qu'est l'unité de la *multitudo*, et la dernière me semble introuvable chez Spinoza, ou plus exactement je ne vois pas ce que l'*ingenium* de l'*imperium* pourrait être d'autre que celui d'une multitude historiquement organisée. Pour la même raison je ne vois pas en quoi la « composition » des individualités et l'intervention des « institutions » forment deux aspects différents de la « complexité » étudiée… ;

3) Moreau tend au bout du compte à rabattre entièrement la question de savoir en quel sens un corps politique constitue *une* individualité d'un type déterminé, sur la question de savoir comment il constitue *telle* individualité singulière dans

l'histoire. Mais ce n'est pas la même chose (individuation et individualisation), ou du moins il faudrait problématiser leur identification (à la limite aller vers un nominalisme historique absolu : il n'y a pas de « régimes » politique, toute nation ou peuple « invente » un régime politique *sui generis*, à moins qu'elle n'en soit le produit : on voit les difficultés qui en résulteront pour la lecture du *TP*). Notons à ce sujet que, autant la question de *l'identité nationale* et de son rapport à l'identité religieuse est centrale dans le *TTP*, autant elle est marginale dans le TP, où c'est l'identité *politique* qui compte. Tout se passe en fait comme si, opposant Spinoza à Hobbes sur le fond de discussions actuelles, Moreau avait différencié leurs problématiques comme celle de la *souveraineté* (Hobbes) et celle du rapport entre *citoyenneté et nationalité* (Spinoza). Le *veluti una mente* signerait cette transformation ;

4) parmi les deux voies de « constitution de la cité » exposées dans la IVe partie de l'*Éthique* (et en particulier dans la proposition 37 avec sa double série de démonstrations et de scolies), qui forment comme une sorte de « parallélisme intra-associatif », Moreau privilégie totalement la *voie passionnelle*. Pour lui la « rationalité » de l'État ou de l'organisation de la multitude est en fait l'apparence produite par une mise en œuvre ou manipulation des passions (qu'il dit « symbolique »). Du coup évidemment il fait porter la totalité de son effort sur les dimensions « sociologiques » du problème de l'*animorum unio*, tendant à en éliminer ou ignorer toute dimension *ontologique*. Je crains que, dans ces conditions, le point de vue proprement « éthique » ne soit perdu de vue.

Pour une solution « littéraliste »

Reprenant à mon compte le terme de « littéralisme » introduit dans la discussion par Lee C. Rice, et certains des éléments proposés jusqu'ici (mais en rectifiant ce qui me semble forcer le sens du texte), je voudrais tenter une solution reposant sur les principes suivants.

1) Il faut prendre en compte *toutes* les occurrences de l'expression « *una veluti mente ducitur (ducuntur)* », indépendamment du « sujet » auquel elle s'applique.[27] Il en découle que l'équivocité sur laquelle se sont arrêtés beaucoup d'interprètes : tantôt la « quasi-*mens* » est celle de tout l'État (à qui elle confère la « puissance de la multitude »), tantôt elle est celle d'une institution particulière dans l'État (qui s'approprie cette puissance), et qui se présente différemment selon les régimes, fait elle-même partie du problème.

2) Il faut prendre en compte toutes les références à un *corpus* social, politique, institutionnel, mais *seulement* celles-là[28]. Il en découle que l'expression *corpus imperii* est en fait aussi problématique que celle de *mens civitatis*, etc. Plus précisément, il faut convenir que la notion de « corps politique » venue d'une tradition à la fois juridique, religieuse et philosophique n'a pas chez Spinoza une signification théorique, mais « idéologique ». Sa mise en relation avec une théorie (physique, ontologie) de *l'individualité corporelle* est donc un problème, non une solution ou un point de départ manifeste.

3) Il faut confronter systématiquement l'expression *una veluti mente duci* aux autres expressions qui font intervenir *ducere* et *ductus* (dans le *TP* d'abord, ailleurs éventuellement), en particulier *ratione duci*, *ex ratione ductu (convenire)*, etc. Il en découle que *una veluti mente ducitur (ducuntur)* recouvre par définition non une situation univoque, mais une alternative, c'est-à-dire une opposition de tendances : ou bien l'*animorum unio* (TP, III, 7) se réalise par un mécanisme purement passionnel (crainte de la loi, haine de l'étranger, espoir du salut commun, etc.), ou bien elle se réalise en vue de l'utilité rationnelle (et au moyen de sa représentation, ce qui

n'exclut pas, j'y reviendrai, une mobilisation des passions) . On retrouve ici, d'une certaine façon (sur laquelle il faudra également revenir) la « double voie » de construction du concept de sociabilité que présente la IVe partie de l'*Éthique*, en particulier dans la remarquable série constituée par la proposition 37 avec ses deux démonstrations et ses deux scolies[29].

4) Il faut confronter l'expression à son antithèse manifeste dans le *TP*, qui est *ex suo* (resp. *ipsius*) *ingenio vivere*. Il en découle qu'une contradiction dans les termes de Spinoza en recouvre en fait une autre, plus déterminante : il y a *opposition formelle*, au premier degré, entre l'unité (unité de pensée, donc de décision) de l'*imperium* et l'indépendance « naturelle » des *ingenia* individuels ; mais plus profondément il y a une *opposition substantielle*, au sein même de la *multitudo* (laquelle recouvre ici aussi bien l'*imperium* que les individus humains avec leurs *ingenia* propres), entre deux régimes d'autonomie, à vrai dire aussi paradoxaux l'un que l'autre : l'un dans lequel le « droit » de chacun (*sui juris esse*) renvoie à un *ex suo ingenio vivere* qui est en fait autodestructeur, et donc pratiquement « impossible » ; l'autre dans lequel ce « droit » (formellement identique : toujours *sui juris esse*) incorpore la possibilité de *ex suo ingenio vivere* au droit commun, donc à la puissance commune réalisée dans une vie commune, ce qui veut dire, semble-t-il, le prive de tout contenu autre que virtuel…

Sur la base de ces premières constatations, nous pouvons alors construire une série de conséquences, en associant les idées qui viennent de se faire jour. Si nous considérons ensemble les conséquences des principes (3) et (4), il en découle que la constitution d'une *mens* collective n'est jamais pour Spinoza autre chose dans son essence que la réalisation pratique d'une *animorum unio*, autrement dit une conciliation ou une combinaison des *ingenia*, ce qui veut dire :

a) que *tous les « degrés »* d'union entre le mouvement d'opinion passionnel d'une foule (par exemple dans une conjoncture insurrectionnelle)[30] et la délibération collective rationnelle dans le cadre d'institutions stables[31] sont virtuellement inclus dans la thèse de l'*animorum unio*. Dans

tous les cas, un processus de pensée (et de formation ou transformation de la pensée, donc d'idées : on voit ici l'intérêt de la traduction d'Appuhn) est à l'œuvre, mais ce processus est par définition transindividuel, et il a justement pour objet la façon dont la multitude plus ou moins organisée se « perçoit » elle-même (ses intérêts, sa composition, ses divisions, sa situation dans le monde), et en se percevant ainsi « s'organise » ;

b) mais ce processus de pensée n'est pas pour autant « idéal », purement « spirituel » (ou encore « délibéré » dans son essence, même s'il passe par des moments de délibération). Ce que connote la référence insistante aux *ingenia*, c'est au contraire le fait qu'il reflète, articule la puissance des corps dont se compose la multitude et leur singularité, leur « mode de vie » particulier (ce qu'exprime bien la traduction de Cristofolini : *a modo suo vivere*)[32] ;

c) la « *mens* » collective est donc par définition une *quasi mens* (comme l'indiquait *Éthique* IV, P18S), dont *l'unité-de-conduite* n'est pensable que sur le mode du « comme si » : non qu'elle ne soit pas « mentale » (c'est-à-dire idéelle, pensante), mais sa direction n'est unifiée (et donc « définie ») que tendanciellement (on pourrait dire « asymptotiquement » à la raison et à l'utilité commune) ; et donc elle-même n'est unifiée que tendanciellement – on pourrait dire : de façon *précaire* –, car chez Spinoza une *mens* ne peut être autre chose que l'ensemble organisé de « ses » idées, et en fait c'est sa propre capacité de conduire ou de diriger (*ducere*) de façon univoque qui l'unifie elle-même, qui lui confère un « ordre » interne (l'ordre des idées dans lesquelles elle consiste), et ainsi la fait exister. Une *mens* désorganisée, sans unité d'aucune sorte, existerait à vrai dire à peine[33]…

Mais tout cela produit à son tour un effet sur les implications que nous avons tirées du principe (2), concernant l'usage et la signification que revêt chez Spinoza le mot de « corps » : il est radicalement exclu de penser le « corps » politique ou l'individualité du corps politique comme quelque chose de préexistant à la constitution de la quasi-*mens* (ou à la quasi-constitution de la *mens*, c'est-à-dire de l'*animorum unio*), et que celle-ci viendrait refléter après-coup. Le «

corps » politique est plutôt, à l'inverse de cette représentation mécaniste, l'effet de l'unification de la *mens*, tout aussi tendanciel et précaire qu'elle-même (même si, à l'évidence, il faut penser un *seuil* de sa formation, de sa venue à l'existence, ce que j'avais appelé ailleurs après Deleuze un « minimum incompressible »)[34]. C'est dire encore – nous sommes là au cœur du rapport critique avec Hobbes – que l'expression de « corps politique » ne prescrit rien par elle-même. Ou plutôt, elle traduit l'ambition de l'État (de *l'imperium* sous ses différentes formes) d'intégrer, d'unifier et d'incorporer à sa « vie » propre la *potentia multitudinis :* ambition qui est « en soi » rationnelle et conforme à l'utilité commune, à l'intérêt commun, mais qui se réalisera plus ou moins bien selon la nature du régime.

On pourrait exprimer ainsi cette conséquence : sans un *minimum* de pensée commune et donc un minimum d'incorporation, il n'y aurait pas d'État du tout (ou si l'on veut il n'y aurait qu'une *multitudo* contradictoire et autodestructrice). Mais la question se pose alors : inversement, y a-t-il un *maximum ?* On pourrait être tenté de dire que c'est l'unification absolue de la pensée-des-masses, la « pensée unique » dans laquelle les différences individuelles, qui sont autant de contradictions virtuelles, seraient complètement résorbées ou se fondraient dans ce que Matheron appelle un *consensus*, un « conformisme ». Or il n'en est rien. Une telle hypothèse nous ramène au contraire au *minimum*, et peut-être en deçà du *minimum*. Il faut ici compléter le *TP* par le *TTP*, qui s'est justement occupé de cette question. La tentative d'uniformiser les pensées en abolissant leur singularité (que ce soit dans la forme d'un *credo théologico-politique*, tel qu'il se perpétue dans la monarchie absolue, ou dans celle d'un *mythe de la raison*, tel qu'il se présente dans un despotisme éclairé, dans une certaine tradition « républicaine ») est au bout du compte vouée à l'échec. Mais avant de s'effondrer elle peut, nous le savons, et Spinoza ne cessait de s'en préoccuper, engendrer les pires violences, la dissociation de la communauté[35]. Elle ne correspond pas en effet à une véritable synthèse, à une *universalisation* des opinions et des genres de vie, mais à la vaine tentative d'une ambition particulière de s'incorporer toutes les autres. Il faut donc adopter la position opposée : il n'y a *pas de maximum* de « pensée commune »,

justement parce que la pensée commune se développe à l'infini dans le sens de la compatibilité la plus élevée possible de singularités les plus grandes possibles (ce que, dans *Spinoza et la politique*, j'avais appelé « être le plus nombreux possible à penser le plus possible », en me référant aux propositions de l'*Éthique*, V^e^ partie, 5 à 10)[36].

Et pour finir ces hypothèses interprétatives rejaillissent sur notre premier principe, concernant la dispersion des usages de l'expression *una mente ducitur :* ce qu'on a vu, c'est que le « sujet » d'imputation de cette action – disons mieux : de ce processus dynamique, où l'activité et la passivité se composent : « être conduit(e) comme par une seule âme », *fluctue* littéralement entre le tout et la partie, entre la *multitudo* et l'*imperium*, voire entre l'*imperium* et les *summae potestates* : tous termes qui, en un sens, ne font qu'un (c'est-à-dire qu'ils n'expriment que des modalités du même *conatus*, de la même *res*), et en un autre sens ne cessent de se dissocier, voire de s'opposer mutuellement. Compte tenu de ce qui précède, il faut évidemment exclure, à mes yeux, qu'il y ait là une hésitation de Spinoza quant à la question de savoir *où localiser* l'unité du corps politique, l'individualité sociale. Elle ne pourrait provenir que d'un point de vue essentialiste, auquel justement il a renoncé. Il faut au contraire poser que les *limites de cette individualité* fluctuent elles-mêmes : entre une « totalisation » et une « séparation », au double sens de scission de la société (*civitas*) et d'isolement du souverain. On pourrait dire encore que c'est la *potentia multitudinis* qui tantôt est pleinement « intériorisée », s'appliquant à elle-même en totalité, tantôt est en quelque sorte « extériorisée » ou comporte en son propre sein un point d'exception, s'appliquant seulement à une partie d'elle-même, comme de l'extérieur, comme le fait un pouvoir d'État coercitif qui entend « représenter » auprès de la masse du peuple l'unité dont celle-ci est incapable par elle-même.

Mais nous savons que cette fluctuation est sans fin – bien qu'elle soit traversée par une orientation, un *effort* éthique ou éthico-politique (auquel correspond aussi un « devoir » : voir l'emploi par Spinoza dans certains des passages cités du verbe *debere*). La conséquence sur l'identité du « sujet politique »,

c'est que celui-ci est bien, comme le dit Negri, mais pour de tout autres raisons que les siennes, « insaisissable », ou mieux encore, *équivoque.* Il est impossible de le localiser *soit dans le tout soit dans la partie*, c'est-à-dire soit dans le « peuple » soit dans « l'État ». Si donc *multitudo* désigne par excellence l'instance populaire dont dépend la puissance de l'État et sa stabilité ou son instabilité, il n'est pas possible à la rigueur de dire que le sujet *c'est la multitudo*, sauf à préciser aussitôt : au prix de contradictions insolubles, dans la forme d'une régression à l'infini, etc. Mais si, inversement, *multitudo* désigne justement l'unité contradictoire, fluctuant selon les régimes et les situations selon le modèle de la *fluctuatio animi* (et peut-être faudrait-il risquer l'expression de *fluctuatio mentis*), de l'*imperium* et du *populus* (ou du *dèmos*), qui chacun à sa façon peuvent prétendre incarner ou représenter le « sujet » politique, alors il faut convenir que ce sujet est comme tel paradoxal, ou que c'est un *non-sujet*, au regard des conceptions classiques.

Le renversement de la figure classique du sujet conduit en particulier à opposer radicalement la conception spinozienne de la politique – la métaphysique de la politique chez Spinoza – aussi bien à celle de Hobbes qu'à celle de Rousseau. Non pas (comme le voudrait Negri) parce que Hobbes et Rousseau partageraient la même conception, mais au contraire parce que, à l'opposé l'un de l'autre, ils illustrent les deux possibilités de conférer au « corps politique » l'unité d'un sujet classique, soit comme une unité transcendante, soit comme une unité immanente. Ce n'est pas à dire cependant (on l'accordera à Negri) que ce renversement exclue des formes, des pratiques de *subjectivation*. Au contraire, c'est une façon de comprendre pourquoi la politique (et l'histoire en tant que scène politique) n'est jamais autre chose qu'un champ de mouvements subjectifs : activité et passivité, augmentation et diminution de la puissance d'agir, composition ou *convenientia* et décomposition des individualités collectives ou *seditio*. Mais nous n'avons aucune raison – bien au contraire, en accord avec toute l'analyse spinoziste des modalités du *conatus* – de décider unilatéralement que *l'un de ces vecteurs* représente « en soi » la subjectivité.

Conclusion provisoire

J'ai essayé de donner un statut théorique à l'idée d'une « quasi *mens* » évoquée comme en passant dans l'*Éthique*, à l'occasion de son analyse du passage de l'individualité à la transindividualité, en suggérant que le *TP* en fournit le développement, ce dont l'insistance de l'expression *una veluti mente duci* nous fournirait précisément l'indice. Une « quasi *mens* » – si cette expression peut se soutenir – correspond selon moi à l'idée de *mens* « transindividuelle », plus exactement à ce que serait une identité mentale pour un composé transindividuel, si précisément un tel composé ne se situait pas à la limite d'application du concept d'individualité, s'il ne s'agissait pas en fait d'un *quasi-individu* plutôt que d'une « individualité » donnée et achevée. Partant de cette hypothèse d'un *concept-limite*, il resterait alors à essayer d'en mesurer la portée pour le spinozisme dans son ensemble, et ceci en suivant deux voies de généralisation.

L'une consisterait à revenir au problème de la *mens* dans sa généralité, en réfléchissant à ce fait : l'extension de ce concept au-delà des limites d'un premier usage – en gros celui qui est au cœur des démonstrations de l'*Éthique*, reliant l'analyse des mouvements passionnels et rationnels de l'âme humaine, définie comme idée de la multiplicité propre au corps humain, à une problématique générale des attributs de la substance et de son expression selon ces attributs – nous a fait découvrir un quasi psychisme ou mieux encore un psychisme quasi individuel (car il s'agit bien des mêmes éléments qui entrent dans la formation de la *mens* humaine individuelle : ce que Spinoza appelle des « idées », et ces idées correspondent bien à des mouvements, à des rencontres corporelles, mais dans un cadre élargi). Il s'agit là d'un régime transindividuel de production et d'association des idées, qui tend vers l'unité dans la mesure seulement où celle-ci est compatible avec un degré de complexité et de conflictualité supérieur à celui de l'individualité humaine : celui qu'illustre le champ politique, et qui coïncide avec sa singularité propre.

Le fil conducteur que je voudrais alors proposer serait à la fois historique et philologique. Il s'agirait de partir de l'énoncé

axiomatique *omnia sunt animata*[37], et d'en explorer la transformation en suivant, d'une part, la suggestion d'Emilia Giancotti : dans la maturation du spinozisme, les références à l'*anima* et à l'idée d'*animatio* du corps ont été tendanciellement éliminées au profit de ce qu'on peut considérer comme une radicalisation du cartésianisme, c'est-à-dire une reconduction de l'analyse des passions à la logique des complexes d'idées, que désigne spécifiquement le mot *mens*[38]. Ce qui veut dire, on le voit bien, à la fois que tous les affects sont radicalement intellectualisés, et que toutes les idées, y compris les plus adéquates, sont indissociables de modalités affectives, ou de réalisations du désir. Mais il faut suivre aussi la suggestion de Pierre-François Moreau : le terme « *ingenium* », même s'il ne fait l'objet que d'un « usage pratique » (comme aurait dit Althusser), contient la clé du problème de *l'identité des individus*. Donc aussi de celle des quasi-individualités collectives. À ceci près que ce qui me semble jouer un rôle décisif dans la version la plus élaborée de la pensée spinoziste sur ce point, ce n'est pas la désignation d'un *ingenium* des peuples ou des nations (que je ne suis pas loin de considérer lui aussi comme un « quasi *ingenium* », du moins s'il faut l'entendre comme un « naturel » persévérant dans l'histoire)[39], mais c'est plutôt le rapport entre la formation des idées transindividuelles (dont nous savons que le contenu sociopolitique est l'unification des opinions et notions communes de la masse, la formation en acte d'une pensée de la multitude) et l'*ingenium* de chacun.

Je suis alors tenté de retraduire ce terme, non seulement par « complexion », « naturel » ou « personnalité[40] », mais par *résistance à l'assimilation :* une résistance propre au psychisme individuel, enracinée dans le complexe psychophysique. Et mon hypothèse (provisoire) est que l'identification spinoziste des processus affectifs aux processus intellectuels (ou idéels) dans le concept de la *mens*, comporte en quelque sorte un « reste », que désigne justement le terme d'*ingenium*. *En plus* du concept de *mens*, pour analyser ce qui correspond aux mouvements des corps dans l'attribut « pensée », et particulièrement pour analyser les formes d'attraction et de répulsion entre individualités qui s'y produisent, il faut encore le concept ou le quasi-concept

d'*ingenium*. Celui-ci émerge dans sa fonction irréductible à l'occasion de l'extension du problème éthique au champ politique, celui des combinaisons transindividuelles, mais il a sans doute une portée générale. Ou peut-être faudrait-il mieux dire : son insistance traduit le fait que *tous* les processus mentaux, si « individualisés » soient-ils, ont toujours déjà une dimension transindividuelle.

Mais par là nous touchons à l'autre voie selon laquelle j'envisage la généralisation des questions précédentes. Je crois que les discussions qui ont été rappelées ou engagées soulèvent une double difficulté. D'une part elles ne cessent de nous confronter à une transgression des règles de correspondance entre les attributs, communément désignées sous le nom de « parallélisme » – ou de ce que nous croyons comprendre sous ce nom. Cela commençait, en suivant la lettre même du *TP*, par la surprenante « faiblesse » logique de Spinoza évoquant non pas une identité dans la différence de l'individualité corporelle et de l'individualité mentale de l'État, mais – au moins dans le cas de la monarchie – une action de l'*imperium* (identifié à une « âme ») sur la *multitudo* ou la *civitas* (identifiées à un « corps »). Et cela continuait par l'hypothèse à laquelle j'ai été moi-même amené d'une constitution de l'État en « quasi-*corpus* » comme conséquence de sa constitution en « quasi *mens* »… Que faire de ces paradoxes ? Y voir la preuve de l'inconséquence du spinozisme par rapport à ses propres prémisses, dès lors qu'il pénètre sur le terrain de la politique ? Ou bien au contraire s'en saisir pour essayer de mettre à l'épreuve, et le cas échéant de transformer notre compréhension de l'axiome du parallélisme des attributs et de la causalité de la substance, en supposant que *l'Éthique* n'en avait pas encore exploré, élucidé tous les aspects ?

À mon avis ces questions ne sont pas séparables du problème profondément posé par Moreau[41] et que j'ai essayé de reformuler au moyen de la catégorie du « transindividuel » : sans doute il y a un concept général de l'individualité et de l'individuation chez Spinoza, qui fait un avec celui de la production des effets de la substance (en dernière analyse ce sont en effet des *individualités*, des choses singulières, qui sont

causes et effets, qui produisent et qui sont produites). Mais il est profondément erroné de se représenter *tous* les processus d'individuation sur le modèle de l'individuation *humaine* (celle du corps et de l'âme humaine individuelle). C'est là précisément l'illusion anthropomorphique, structure fondamentale de l'imaginaire, dont la représentation des phénomènes politiques est le lieu privilégié – au besoin par le relais d'un anthropomorphisme théologique, comme on le voit avec le *Mortal God* de Hobbes. Mais l'analyse des phénomènes politiques, en retour, est la voie royale d'une critique de cette illusion. Elle nous met en présence d'une individualité-limite (quasi-individualité ou transindividualité) qui concerne elle aussi les corps et les âmes, les mouvements physiques et les associations d'idées, mais obéit à un tout autre modèle. S'il s'avérait de plus qu'en fait cette dimension transindividuelle est aussi *toujours déjà* engagée dans la vie de l'individualité humaine, en particulier dans le mouvement de ses passions, qu'elle la *surdétermine* toujours, comme font plus que le suggérer les IIIe et IVe parties de l'*Éthique*, on aurait là – via la politique – une indication fondamentale du fait que, pour Spinoza, le grand enjeu philosophique est de *penser l'homme hors de tout anthropomorphisme*, c'est-à-dire de se libérer en tant que théoricien (faut-il dire en tant que « sage » ?) de tous les *modèles idéologiques* que l'homme (c'est-à-dire la multitude des hommes) ne cesse de s'assigner à lui-même.

1. Exposé présenté au *Sechster Internationaler Kongress der Spinoza Gesellschaft* e.V. (5-7 octobre 2000, Université de Zurich).

2. La virgule inscrite par Gebhardt entre *corpus* et *et mens* a été supprimé dans l'édition de Bartuschat. Cristofolini indique que le mot *sicuti*, manquant dans les *Opera posthuma*, est une correction des éditeurs.

3. Pierre-François Moreau, *in* Spinoza, *Tractatus politicus. Traité politique*, Paris, Réplique, 1979, p. 33-35

4. Baruch Spinoza, *Trattato politico*, éd. Paolo Cristofolini, Pise, ETS, 1999, p. 55.

5. Baruch de Spinoza, *Politischer Traktat. Lateinisch-Deutsch*, Neuübersetzt, éd. Wolfgang Bartuschat, Hambourg, Meiner Verlag, 1994, p. 35. La traduction anglaise d'Edwin Curley, récemment parue, donne pour sa part l'équivalent suivant : « *it's evident that the Right of a state, or of the supreme powers, is nothing more than the Right of nature, determined not by the power of each person, but by the power of a multitude, led as if by one mind. That is, just as each person in the natural state has as much right as he has power, so also the body and mind of the whole state have as much right as they have power* » (*The Collected Works of Spinoza*, vol. II, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 517).

6. Voir la note de Cristofolini in *Trattato politico*, p. 245.

7. Comme l'ont parfaitement senti la plupart des traducteurs, qui rétablissent le *quasi* en « facteur commun ». Ainsi Bernard Pautrat : « en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps » ; Emilia Giancotti : « *in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo…* » ; Bartuschat : « *nichts Geeigneteres … als dass alle in allem so übereinstimmten, dass die Geister und die Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden…* ».

8. Auxquelles il conviendrait d'ajouter ici encore *TP*, VI, 19, à propos de la monarchie : « *et absolute Rex censendus est veluti Civitatis mens, hoc autem Consilium mentis sensus externi, seu Civitate corpus, per quod mens Civitatis statum concipit, et per quod mens id agit, quod sibi optimum esse decernit* ».

9. Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 347, n. 152) se débarrasse de cette formule embarrassante en la jugeant « mal venue », mais il l'insère dans une argumentation destinée à écarter l'un de l'autre les usages hobbesien et spinozistes du concept d'individualité ou de « corps » politique.

10. À vrai dire Moreau se préoccupe essentiellement des deux premières, et n'attache pas d'importance particulière à celle de Negri.

11. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin 1996, p. 241-254.

12. Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, Puf, 1998, p. 280-284.

13. A. Matheron : « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » (1994), rééd. in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'Âge classique*, *op. cit.*, p. 219-229.

14. Lee J. Rice, « Individual and Community in Spinoza's Social Psychology », *in* Edwin Curley, Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza:*

Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, Leyde, Brill, 1990, p. 271-285.

15. Rice assortit cette critique d'intéressantes remarques qui ne peuvent manquer d'intéresser quiconque s'est mesuré à la difficulté d'interpréter la « physique » spinoziste au regard de l'histoire des sciences et de comprendre sa fonction dans l'ordre rationnel de *l'Éthique*, où elle figure comme une parenthèse sans application ultérieure explicite. Sur le premier point, il se rallie contre une lecture corpusculaire à l'interprétation « oscillatoire » ou « ondulatoire » dans la version perfectionnée par Jonathan Bennett (« *field metaphysic* »). Sur le second point il va jusqu'à suggérer que Spinoza isole ce développement faute de pouvoir réellement exhiber la « correspondance » entre processus de pensée et processus corporels que postule son « parallélisme psychophysique ».

16. Tels que Rice les comprend, naturellement, c'est-à-dire tels que les critique la tradition libérale individualiste.

17. Il est sans doute significatif que les tenants de l'interprétation « organiciste » aient tendance à placer au premier plan la *genèse passionnelle* de la cité spinoziste (Matheron parle d'une « théorie des passions du corps politique », même s'il n'ignore aucunement la dualité des perspectives dans l'*Éthique*), alors que les tenants de l'interprétation « individualiste » ont tendance à privilégier la *genèse rationnelle*, en particulier au sens de la logique de l'utilité. Nous retrouverons ce problème à propos de Moreau, qui de ce point de vue penche nettement du premier côté. Quant à Negri, il réussit le tour de force de soutenir que, chez Spinoza, le vrai nom de la raison est « imagination » (proche sur ce point de la façon dont Deleuze avait interprété les « affects actifs »).

18. Référence à N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

19. A. Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. fr. Paris, Puf, 1982, chap. VIII : « La constitution du réel », en particulier p. 293-318.

20. C'est aussi la raison pour laquelle, dans sa reconstruction du mouvement qui, selon lui, pousse l'œuvre de Spinoza vers sa propre clarification, Negri privilégie le *TP* (ou du moins sa première partie) par rapport à l'*Éthique :* il y voit le renversement définitif de l'orientation vers l'unité au profit de l'orientation vers la multiplicité (y compris en tant que primat des « modes » sur la « substance » dans leur relation constitutive).

21. « *Reliqua desiderantur*. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », rééd. in *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, trad. fr. Paris, Kimé, 1994, p. 39-84.

22. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, chap. III, section 3 : « L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'État », p. 427-465.

23. Mais ssns thématiser ici la question du rapport *anima-mens*, dont nous verrons qu'elle est en fait étroitement liée au statut des mots *quasi* et *veluti*.

24. Cette tendance dissymétrique de la « solution critique » de Moreau a un résultat intéressant : la forme sous laquelle il tend à reprendre certaines des suggestions des « artificialistes » consiste dans une réinterprétation au sein du « naturalisme » : par exemple ce que Rice appelle « relations » et dont il souligne toujours la « contingence » devient chez Moreau les « institutions », dont il faut tenir compte dans la composition des corps politiques *en plus* des individus, et dont il souligne le caractère « historique ».

25. De façon étonnante, Moreau qui s'intéresse alternativement aux deux parties de la phrase névralgique (*TP*, III, 2) ne discute jamais vraiment la syntaxe et la rhétorique de leur enchaînement, comme j'ai essayé de le faire ci-dessus.

26. Dans son commentaire de la IIe partie de l'*Éthique*, P. Macherey défend une position semblable, à partir d'une relecture « minimaliste » du « traité des corps » inséré après la proposition 13.

27. Sauf erreur ou omission : *TP*, II, 16-17 ; II, 21 ; III, 1-2 ; III, 5 ; III, 7 ; IV, 1-2 ; VI, 1 ; VI, 19 ; VIII, 6 ; VIII, 19. À quoi s'ajoutent IX, 14 (*veluti corpus*) et X, 1 (*sicuti humano corpori…*).

28. Dans sa traduction du *TP*, influencé par la terminologie du « corps politique » ou *body politick* chez les auteurs classiques, Moreau en rajoute quelques-unes (par exemple pour traduire *Civitas*).

29. J'ai montré ailleurs (*Spinoza et la politique*, 1985, ci-dessus p.141 s.) comment cette proposition à deux faces organise l'ensemble de la IVe partie de l'*Éthique*.

30. Ou encore le « lynchage démocratique » dont parle Matheron.

31. On prêtera ici une particulière attention à l'importance que Spinoza donne à une thèse venue d'Aristote et de Machiavel : la multiplication des opinions différentes s'exprimant dans la délibération collective et conduisant à une résolution majoritaire des conflits est une garantie de rationalité et de sagesse (*TP*, IV, 4 ; VII, 4-7, etc.) (je l'ai commentée dans *Spinoza et la politique*, ci-dessus p. 135-136, et dans « Spinoza, l'anti-Orwell : la crainte des masses », in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, *op. cit.*, p. 81-82 (voir ci-dessus, p. 37).

32. Voir également sur ce point les remarquables développements de Warren Montag dans son livre récent : *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, Paris, Verso, 1999, en particulier p. 62 s. : « The Body of the Multitude ».

33. On peut se demander si ce ne serait pas, à l'autre extrême, une hypothèse-limite, aussi paradoxale que celle des *corpora simplicissima*, dans l'interprétation qu'en donne Cristofolini, à laquelle je me rallie.

34. « Spinoza, l'anti-Orwell », art. cit., p. 95 s. (et ci-dessus, p. 47 s.).

35. Cela veut dire qu'en réalité – conformément à la tradition classique depuis Platon et Aristote – *l'anarchie et la tyrannie ne sont pas deux situations différentes.*

36. *Spinoza et la politique*, ci-dessus, p. 163.

37. Très exactement : « *Individua ... omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt* », E2P13S.

38. Voir Emilia Giancotti Boscherini : « Sul concetto spinoziano di *Mens* », *in* Giovanni Crapulli, Emilia Giancotti Boscherini (dir.), *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, Lessico Intellettuale Europeo III, 1969.

39. Faute de quoi on aura très peu de moyens, au niveau descriptif tout au moins, de distinguer Spinoza d'un représentant de la « psychologie des peuples » et de leur « caractère » ou « esprit » propre.

40. En allemand Manfred Walther propose *Eigensinn*, qui me semble introduire aussi une problématique très intéressante ; de toute façon il s'agit d'une notion extraordinairement polysémique, ce qui ne contredit pas, loin de là, la fonction de « reste » ou de « supplément » dont je parle ici.

41. Voir aussi les remarques de Pierre Macherey dans son commentaire de la IIe partie de l'*Éthique* sur le statut du petit traité de « physique des corps », auxquelles il faudra revenir en détail. Mais surtout, il y aura lieu de tenir compte des analyses apportées par François Zourabichvili, dans le premier des deux volumes tirés de sa thèse : *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Puf, 2002.

CHAPITRE 3

Philosophies du transindividuel : Spinoza, Marx, Freud

La conférence que j'avais prononcée en 1993 devant l'assemblée de l'association Het Spinozahuis à Rijnsburg, ensuite publiée sous le titre *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*[1], semble avoir été en partie à l'origine d'un intérêt soutenu, en plusieurs langues, pour le sens et les usages possibles en philosophie, en politique, dans les sciences sociales, de la catégorie du « transindividuel », dont témoignent plusieurs publications récentes[2]. Cela tenait en particulier, je crois, au rapprochement que j'opérais entre une caractéristique de la pensée de Spinoza qui le met à part dans l'histoire de l'ontologie classique, déjà identifiée sous un autre nom par certains commentateurs (en particulier Alexandre Matheron), et la terminologie choisie par un philosophe contemporain alors mal connu et peu reconnu, Gilbert Simondon, qui en avait fait le pivot de son propre système, dont il espérait un bouleversement simultané des modes de pensée de la nature et de la culture. La situation a beaucoup évolué depuis. D'abord et avant tout parce que la pensée de Simondon est devenue une « grande » référence philosophique, rayonnant à travers les frontières et faisant l'objet de nombreuses études.

On le doit à la publication posthume de nombreux inédits, ainsi qu'à la multiplication des discussions de son œuvre, au premier rang desquelles – dans la lignée des éloges prodigués par Deleuze – il faut placer les travaux de Muriel Combes, dont on pourrait dire qu'à beaucoup d'égards elle le continue autant qu'elle l'interprète. Ensuite parce que le réseau des analogies et des affinités s'est fait de plus en plus dense entre l'idée que se fait Simondon du transindividuel, centrée sur l'*individuation* comme catégorie ontologique et morphologique universelle, applicable à tous les genres d'êtres, et les objectifs d'une philosophie contemporaine du *devenir,* de la *transformation* collective, de la *plasticité* des

institutions, remettant en cause les oppositions métaphysiques entre le règne de la nécessité et celui de la liberté. Pour Simondon, à l'opposé du « schème hylémorphique » qui domine toute l'histoire de la philosophie occidentale même chez les penseurs nominalistes, la forme individuelle n'est ni le but ni le modèle sur lequel se réglerait une *formation* de l'individu. Elle n'est que le résultat instable (ou mieux, dans la terminologie de la thermodynamique des systèmes, l'état « métastable », c'est-à-dire inscrit entre des *seuils* d'agrégation et de désagrégation) d'un processus qui est en soi infini. L'individuation selon Simondon occupe une place intermédiaire entre un potentiel « pré-individuel » qu'elle exprime mais n'épuise jamais, et un dépassement « transindividuel » dans lequel elle est toujours déjà engagée. Et d'autre part elle doit être pensée comme l'état singulier, momentané, d'une *relation*, ou d'un ensemble de relations à la fois internes et externes, dont les termes ne lui préexistent pas, puisqu'ils ont eux-mêmes besoin d'être individualisés.

C'est en raison de ces caractéristiques, transgressives de l'ordre philosophique établi, et pas seulement de son innovation terminologique (même si les deux choses sont étroitement liées), que j'avais cherché chez Simondon une inspiration et une caution dans ma tentative pour relire ensemble Spinoza et Marx (ou plutôt *quelque chose* de Spinoza et de Marx) au titre d'une « ontologie de la relation » (et du primat ontologique de la relation sur ses propres termes)[3]. Sans en perdre tout le bénéfice, je voudrais cependant aujourd'hui explorer, en parallèle, une autre voie, ne serait-ce que pour ne pas donner l'impression – à mon avis trompeuse – que la transindividualité constitue l'*objet*, identifié sans équivoque, autour duquel on pourrait d'ores et déjà rassembler toute une « famille » philosophique, alors qu'il s'agit plutôt, pour commencer, du nom programmatique recouvrant une sorte de *via negativa* conduisant hors des métaphysiques du sujet et de la substance, et ouvrant à plusieurs possibilités d'interprétation éventuellement contradictoires entre elles. Mais j'invoquerai deux raisons plus précises. La première raison, c'est que la conception de Simondon est prise dans une antinomie (reconnue par ses meilleurs interprètes)[4] à propos de l'idée de *nature :* elle

devrait permettre de penser à la fois une complexité croissante des « phases », faisant émerger l'ordre humain à partir des ordres physique et vital « inachevés » qui le précèdent, et la disposition au collectif qui, spécifiquement, est immanente aux relations humaines. On peut se demander s'il n'y a pas là une simple transposition de l'antinomie classique du déterminisme et de la liberté, mais de toute façon cette difficulté appelle une solution critique. La seconde raison, c'est que Simondon (et plus encore ses lecteurs) refusent généralement de se placer sur le terrain de l'*anthropologie philosophique* pour analyser la relationnalité comme telle : ce qui constitue le *social* dont on parle quand on traite de « rapports sociaux », non pas simplement comme un autre nom ou un doublet de l'être en commun originaire, mais comme un problème auquel des sociétés diverses, des moments historiques et des configurations politiques antagoniques apportent des solutions qui demeurent toujours irréductibles à un principe unique. On risque alors de retrouver, à partir de l'individuation pensée comme un procès et non de l'individu achevé, l'antithèse métaphysique de l'individuel et du collectif à laquelle on avait cherché à échapper. Et surtout on manque d'une médiation critique entre le discours de l'ontologie et celui de la politique, ce qui expose leur articulation à fluctuer entre une *fondation* normative et une *indétermination* anarchique : *une seule norme politique* « ontologiquement » déduite, ou bien *n'importe quelle norme,* sans critère comparatif.

Je n'en conclus pas que l'idée d'une « ontologie de la relation » dont je me suis moi-même servi soit absurde ou inutile – surtout si on continue de prêter l'oreille au paradoxe qu'elle contient (puisqu'ontologie désigne par définition une doctrine de *l'être*, dont la relation n'est que le corrélat). Mais j'en déduis qu'il peut être profitable, à ce stade d'exploration et de construction d'une nouvelle « grammaire » pour la philosophie, incorporant à ses catégories le présupposé politique qu'elles cherchent à généraliser et dont elles veulent problématiser l'énoncé, de revenir encore une fois à l'examen comparé des discours *classiques* qui ont exploré différentes façons de refonder l'anthropologie philosophique en prenant le contre-pied des oppositions (étroitement liées entre elles) de l'individuel et du collectif, ou de l'existence particulière et de

l'essence humaine universelle, de façon à déployer – autant que faire se peut – *toutes* les virtualités de la négation (ce que j'ai appelé il y a un instant la *via negativa*).

C'est ce que je voudrais faire, d'une façon inévitablement sommaire, dans la suite de cet exposé, en conservant particulièrement à l'esprit trois ordres de considérations :

– premièrement, tous les philosophes dont on peut dire que, à un moment ou un autre de leur discours, ils ont préfiguré ou initié une théorisation du transindividuel (ou de la condition humaine comme condition transindividuelle), ont mis en œuvre une procédure de *double rejet* des « abstractions » qui forcent l'anthropologie à localiser l'essence de l'homme, *soit* dans l'individu au détriment de la communauté (laquelle n'en serait que la construction seconde, volontaire ou involontaire, contractuelle ou habituelle), *soit* dans l'être social au détriment de l'individu (qui n'en serait que le produit plus ou moins complètement « aliénable » ou détachable de son origine). La figure logique qui donne son impulsion à leur recherche est donc un *ni… ni…* portant sur les termes contraires (l'individualisme, le holisme ou collectivisme), et le problème qui en résulte est de savoir sous quelle forme, dans quelles limites, avec quelle fonction politique (ou, plus généralement, pratique), une polarité devra être reconstituée ;

– deuxièmement, le sens même de la discussion et l'orientation de l'enquête dépendent de la façon dont on construit le *paradigme comparatif* (qu'on est amené à baptiser « classique »). Dans *The Politics of Transindividuality*, Jason Read institue une scène originaire qui confronte trois discours « critiques » de l'abstraction ontologique : Spinoza, Hegel, Marx. Ils auraient en commun de démontrer que *l'individualité isolée* (posée comme un « empire dans un autre empire », suivant la formule célèbre de Spinoza) est une *apparence* produite aux yeux de ses porteurs eux-mêmes par le fonctionnement du rapport social (et qui permet en retour de le faire fonctionner sur le mode « subjectif » d'une méconnaissance). Je ne suis pas en désaccord avec cette thèse. Si néanmoins je substitue ici Freud à Hegel (ce qui n'exclut pas la possibilité de relire Hegel à la lumière de Freud), c'est parce que je veux montrer chez tous les auteurs concernés la

présence d'une détermination spécifiquement *inconsciente*, ou si l'on veut d'un *double fond* dans la définition du rapport social. Ceci confère d'une certaine façon un privilège à Freud (sans réduire à la sienne la position des autres), et ne peut être sans rapport avec le fait que chez lui l'énonciation du *double rejet* soit la plus explicite (« ni psychologie ni sociologie » ne permettent de penser les phénomènes de refoulement, de transfert, et d'identification, comme l'indique explicitement l'introduction de *Massenpsychologie und Ich-Analyse :* c'est pourquoi il faut inventer une autre discipline)[5] ;

– troisièmement, le concept de « rapport » ou de « relation » (les deux termes n'étant pas bien distingués dans toutes les langues, par exemple en anglais) est essentiellement équivoque en philosophie. Peut-être se « dit-il » en autant de façons que l'être lui-même : *pollakhôs legomenon*… Par décision méthodologique, nous devons poser que la détermination du rapport en général comme « rapport social » ne réduit pas cette équivocité, qu'il s'agit au contraire de déployer comme telle. En particulier nous ne devons pas décider que l'un des protagonistes du débat virtuel que nous instituons (Marx, mais aussi bien Spinoza ou Freud) *détient la vérité* de ce qu'est le « social ». En fait notre hypothèse de travail, c'est que le social ou *l'être social* doit être reconduit à la catégorie du *rapport* (ce que ne fait vraiment aucune sociologie, du moins aucune de celles qui voient dans la société une totalité originaire, même historiquement ou économiquement spécifiée), mais qu'il y a à l'époque moderne *plusieurs façons de poser le rapport* (ou de poser « qu'il y a du rapport », dont le « non-rapport » est encore une modalité). C'est précisément ce que recouvre – dans son *ouverture* programmatique – l'idée générale du « transindividuel ».

Je vais maintenant reprendre la question point par point, en ayant ces hypothèses en tête. Je commencerai par Marx, à la fois pour que la question du « rapport social » soit immédiatement thématisée comme telle, avec ses enjeux politiques contemporains, et pour rectifier ce qu'il y avait d'incomplet dans mes formulations antérieures. Je remonterai de là vers Spinoza, dont l'intervention dans ce débat a bien évidemment constitué le « pont » vers une problématique «

ontologique », mais aussi pour marquer ce qui, chez lui *résiste* à une extension universelle du schème de la transindividualité (j'en suis plus conscient aujourd'hui qu'hier). Finalement je descendrai vers Freud, qui représente à mes yeux non pas une « synthèse » des points de vue précédents, mais la meilleure voie d'approche vers ce qu'ils ont en commun et ce qui les distingue.

Marx et le fétichisme : du rapport aliéné à l'aliénation comme rapport

Dans mes précédents exposés c'est avant tout à une relecture de l'énoncé qui figure au centre des « Thèses sur Feuerbach » de 1845 que j'avais rattaché cette idée qu'on trouve chez Marx le concept, potentiellement révolutionnaire, d'une « ontologie de la relation » : « Mais l'essence humaine [*das menschliche Wesen*] n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier [*kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum*]. Dans sa réalité effective [*Wirklichkeit*], elle est l'ensemble des rapports sociaux [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*][6]. » Combinant des suggestions d'interprétation qui viennent d'Ernst Bloch avec d'autres qui viennent d'Althusser (ce qui peut paraître osé), j'insistais sur le paradoxe délibéré que comporte cette formulation, dans laquelle la notion de « l'essence » se voit attribuer une signification en fait « anti-essentialiste » (comme on peut dire que c'est aussi le cas, avec d'autres moyens, dans la célèbre « définition » du désir par Spinoza : « le désir est l'essence même de l'homme », c'est-à-dire ce qui le *singularise* en tant qu'individu[7]). Surtout, je soulignais que, « renversant » *à la fois* les deux traditions métaphysiques occidentales qui viennent « loger l'abstraction » (ou l'universel) au cœur de l'individualité (celle du naturalisme aristotélicien et celle du spiritualisme augustinien), Marx fait du *rapport* ou de la *relation* (*Verhältnis*) à la fois ce qui « engendre » ou constitue pour chaque sujet une individualité propre, vécue de façon plus ou moins conflictuelle, et ce qui rend cette individualité immédiatement « dépendante » de toutes les autres, suivant la façon dont elles s'instituent (comme une « dépendance » généralisée, pouvant aller jusqu'à l'assujettissement, ou au contraire comme une solidarité pratique ouvrant la voie à l'émancipation)[8]. C'est cette double constitution que j'appelais « transindividualité » et que, sur les ruines d'une certaine anthropologie philosophique, je proposais de considérer comme point de départ d'une « ontologie de la relation » dans un sens matérialiste, de façon à bien marquer l'irréversibilité du geste de *double rejet* déjà

évoqué : l'individualité n'est pas « autonome », concevable de façon séparée comme une « substance première » ou une « subjectivité originaire » ; mais elle n'est pas davantage *réductible* à la totalité qui l'englobe, que celle-ci soit conçue abstraitement, comme une essence générique, ou de façon apparemment plus concrète, comme une société ou une communauté dont l'unité est hypostasiée.

On pourrait dire que la transindividualité est ici en quelque sorte axiomatique. Elle a un caractère d'immédiateté, ou de *donnée*. C'est elle qui est « originaire » (et nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance de cette notation). Deux caractéristiques en découlent : l'une bien connue de tous les interprètes du marxisme, l'autre plus dissimulée, sur laquelle j'avais essayé d'attirer l'attention. Peut-être faut-il, en réalité, les prendre ensemble. La première, qui constitue évidemment le cœur de l'intention « critique » de Marx, c'est le fait que l'essence « relationnelle » de l'homme comporte deux modes de réalisation. Dans l'un, qu'on pourrait dire authentique, ou « vrai », les relations de dépendance mutuelle qui, pour chaque individu, donnent un contenu à sa vie, sont vécues et assumées comme telles, ce qui confère aussi à la pratique de chacun (qu'il s'agisse de travail ou de culture) une dimension « sociale » dont les sujets se font les porteurs conscients (Marx retrouve ici l'idée de *l'essence générique* que, dans des textes immédiatement antérieurs, il avait systématiquement élaborée)[9]. Dans l'autre, qu'il désigne lui-même comme « aliéné » ou « auto-aliéné » ([*selbst*]*entfremdet*), les individus sont des sujets déchirés avec eux-mêmes et en eux-mêmes (*zerrissen, entzweit*), parce qu'ils sont mis en concurrence dans leur être même – ce qui fait précisément qu'ils se perçoivent comme des individualités séparées ou « abstraites ». Le rapport social est ainsi « désocialisé », ou séparé de son essence, ce qui ouvre la voie à un projet de (re)socialisation du social, qui sera en même temps son « humanisation » (*Thèse 10*). Cela ne veut pas dire que les « rapports sociaux aliénés » ne sont plus des rapports sociaux, mais qu'ils se réalisent et apparaissent à leurs porteurs (les sujets de la société « bourgeoise ») dans la forme de leur contraire (en clair, celle de l'individualisme possessif)[10], ce qui crée pour eux et pour la société une tension insupportable,

dont s'alimente la *praxis* révolutionnaire. Mais, dans la lecture la plus forte de Marx, cette *praxis* n'est pas un choix subjectif ou une décision contingente, elle n'est rien d'autre – suivant l'excellente expression de Ernst Bloch – que l'activation de la « transformabilité » ou du « change » (*Veränderbarkeit*) qui est inhérent aux rapports sociaux. Cependant il y a encore un autre sens dans lequel on peut parler de *Veränderbarkeit,* ainsi que j'avais cru pouvoir le montrer en interprétant le fait que Marx, dans les *Thèses* (et notamment dans la *Thèse 6*) se garde bien d'assigner aux « rapports sociaux » constituants une *sphère* sociale ou institutionnelle précise : c'est *l'indétermination* qui affecte le contenu et l'objet des rapports sociaux, du moins dans leur modalité « originaire », et les rend ainsi « plastiques » ou susceptibles de se réaliser à tour de rôle dans une multiplicité de situations « interactionnelles »[11]. Ces deux possibilités de lecture sont, sinon exclusives, du moins concurrentes dans la lettre du texte de Marx et contribuent à parts égales à *poser* la question ontologique et éthico-politique ouverte par le nom de « transindividualité ».

Il est naturellement impossible de ne pas se demander comment une intuition aussi forte va se développer dans la suite de l'œuvre de Marx, qu'elle soit enregistrée sous l'étiquette « économique », « politique » ou « philosophique » (distinctions, on le sait, très peu pertinentes au regard de sa problématique). Tout un filon postmarxien se déploie à partir du dilemme que je viens d'esquisser, en le retraduisant dans les termes de la *division du travail social* et de son évolution historique précipitée par le capitalisme, de façon à montrer que le *retour à l'indétermination potentielle* constitue bien l'horizon d'une révolution des « forces productives », qui surmonterait la *spécialisation* aliénante imposée aux individus par la soumission de leur activité (et de leur vie) à la logique de valorisation du capital. C'est le cas dans les développements des *Grundrisse* (manuscrit de 1857) à propos de l'émergence du *general intellect*, et plus généralement dans toutes les esquisses d'une définition du « communisme » sous forme de négation de la négation, qui conduisent Marx à réaffirmer le point de vue du transindividuel non pas tant sous la forme d'un double rejet (*ni… ni…*), que sous celle d'un *et… et…* (ou d'une affirmation simultanée des contraires) : « le

communisme restaure l'individualité sur la base des résultats de la socialisation capitaliste[12] ». L'être générique (*Gattungswesen*) est alors repensé comme résultat du développement historique qui, hypothétiquement, conduit du capitalisme à sa négation. Je ne conteste aucunement l'importance de cette lignée de textes, avec les enrichissements successifs qu'elle comporte. Cependant, dans la perspective *théorique* qui m'importe ici, je voudrais faire valoir une alternative, en montrant que Marx s'est aussi engagé conceptuellement dans une tout autre direction, qui confère une plus grande complexité à l'idée du transindividuel et contribue à rouvrir la question anthropologique apparemment résolue, en problématisant non pas *l'aliénation du rapport* (et, donc, du « social »), mais au contraire *l'aliénation comme rapport* (ou si l'on veut, le rapport aliéné comme concept positif de « l'effet de société »)[13]. Cette alternative me semble figurer essentiellement dans le célèbre développement sur le « fétichisme de la marchandise », à condition de le lire non pas comme une dénonciation ou une mise en garde (ce qu'il est certainement aussi dans l'intention de Marx), mais comme la description d'une structure historiquement agissante (dans le capitalisme, donc dans l'*actualité* du rapport social et non pas dans son *origine* ou dans sa *fin* hypothétique).

Idéalement (mais ce serait nous engager dans un détour exorbitant) il conviendrait pour saisir toute la signification de cette proposition de se donner le temps de l'inscrire dans le sillage de la phénoménologie hégélienne de *l'intersubjectivité* (et donc, de la « reconnaissance »), comme une sorte de *contre-phénoménologie* dans laquelle la question de la scission du « sujet » entre une instance individuelle (le « Je ») et une instance collective (le « Nous ») et de sa réconciliation (*Versöhnung*) dans une idée de la communauté universelle, au lieu d'être traitée exclusivement du côté du sujet et de son devenir substantiel, serait *transposée du côté de l'objet* et *des objets*, c'est-à-dire dans le champ de l'objectivité, du « monde des objets » et de leur rôle incontournable (par exemple en tant que « marchandises ») comme intermédiaires entre les sujets (*moyens* incontournables et, en fait, déterminants, de toutes les relations que des « sujets », des « hommes », entretiennent entre eux). Sans pouvoir ici développer toute cette

argumentation, je me placerai d'emblée au point de vue de cette « interobjectivité » construite par Marx dans la théorie du fétichisme, et j'essayerai de montrer en quoi, par rapport aux formulations des *Thèses sur Feuerbach*, elle construit une nouvelle notion du transindividuel[14]. Je voudrais montrer en particulier que « l'effet de société » propre à la société capitaliste, analysé par Marx dans cette section, que toute la tradition – soit qu'elle l'accepte ou qu'elle le rejette – s'accorde à considérer comme un traité philosophique en miniature à partir duquel on peut interpréter toute la « logique du capital », se déploie en fait à *deux niveaux* qui sont complémentaires l'un de l'autre. Non pas comme une négation de la négation, mais comme une sorte d'aliénation redoublée ou d'aliénation dans l'aliénation : le « fétichisme des choses » (marchandises) et le « fétichisme des personnes » (sujets de droit). Il en résulte que la relation transindividuelle ne se présente pas ici comme une *relation simple*, qui « met en rapport » les individus, et les forme ou les conforme dans ce rapport même, mais comme une *relation double*, à deux faces : disons, pour aller vite, une face économique et une face juridique, distinctes l'une de l'autre et pourtant inséparables, comme un endroit et un envers, mais aussi comme une « médiation » effective de chacune par l'autre[15]. Explicitons brièvement ces deux aspects.

Le premier tient essentiellement dans la proposition suivante (extraite du chapitre sur le fétichisme) :

> C'est seulement à travers les relations que l'échange instaure entre les produits du travail et, par leur intermédiaire, entre les producteurs, que les travaux privés deviennent effectivement, en acte, des membres [*Glieder*] du travail social global. C'est pourquoi les relations sociales [*Beziehungen*] qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent [*erscheinen*] aux producteurs pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles [*als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren*

Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen][16].

Il faut compléter cette proposition par tout ce que la section précédente (consacrée au développement de la « forme-valeur ») avait établi : cette « apparence », ou mieux ce mode d'« apparaître » actif, repose sur le fait que les marchandises, qui sont immédiatement des objets d'usage matériels, *expriment leur valeur d'échange* (représentant en dernière analyse une certaine quantité de « travail socialement nécessaire » à leur production) dans la *forme d'une autre valeur d'usage* (laquelle, dans la production marchande développée, autrement dit la production capitaliste, est toujours *l'argent*, « marchandise universelle » ou « équivalent général » de toutes les marchandises). Non seulement, par conséquent, *l'apparaître* des marchandises en tant que valeurs d'échanges « exprimées » en argent n'est pas extrinsèque au rapport social, mais on pourrait dire que *sans cet apparaître* ou – de façon fictive – « hors de lui » – *il n'y a pas de rapport social* entre les producteurs et leurs activités (leurs « travaux privés »). Et par voie de conséquence il n'y a pas d'autres rapports sociaux (du moins dans la société capitaliste développée), car tous, d'une façon ou d'une autre, passent par la forme marchandise et par l'argent. C'est pourquoi Marx peut écrire cette phrase étonnante : dans leur forme aliénée (celle de l'échange marchand, où les individus ne se « connaissent pas », sinon comme possesseurs de marchandises et d'argent) les rapports sociaux apparaissent « pour ce qu'ils sont » (*als das, was sie sind*). Les rapports sociaux ne sont pas immédiats (entre les « membres » de la société), ils se construisent *à distance,* dans l'élément de l'échange marchand et de la forme-valeur, comme rapports d'équivalence entre les marchandises elles-mêmes. Et il n'y en a pas d'autres. Reformulons tout ceci en termes de transindividualité : il ne faut pas tomber dans l'erreur d'appeler « rapport social » soit un *réel* qui serait donné (ou pensable) indépendamment de son *apparence* (c'est-à-dire de sa « forme »), soit une situation *idéale*, dans laquelle des « rapports personnels » seraient aussi « immédiatement sociaux », sans avoir besoin de *s'exprimer* dans la forme d'un rapport entre des « choses » (*l'équivalence*

marchande). Ainsi c'est le système des choses échangées les unes contre les autres, objectivées dans l'expression monétaire et plus généralement celle d'un *objet-valeur*, « sensible suprasensible », qui non seulement *fait voir* aux individus la « société » dont ils sont membres, mais également *l'institue*, puisqu'en dehors de cette représentation (et de son activation dans l'échange), les producteurs individuels *n'existeraient pas les uns pour les autres,* ou ne feraient pas « société ». Que cette situation doive être pensée comme une aliénation, ou comme « l'inversion » d'une relation idéale, immédiatement « personnelle », non seulement ne détruit pas la transindividualité, mais la constitue.

Tout cela est assez bien connu des lecteurs de Marx (même s'ils l'interprètent parfois dans une autre terminologie), mais ne constitue, à notre avis, que la première moitié de la construction de Marx. L'exposé du « fétichisme des marchandises » veut certes démontrer que l'illusion nécessaire ainsi nommée est constitutive de *l'objectivité économique* : fusionnant de façon provocante ce qu'un bon philosophe kantien, usant des mêmes catégories, aurait distingué comme une « analytique » de la connaissance objective et une « dialectique » de l'idéologie, elle installe au cœur de l'objectivité, comme condition de possibilité de l'expérience, une *méconnaissance* fondamentale. Celle-ci est résumée dans la formule : leurs propres rapports sociaux (à commencer par la division sociale du travail) apparaissent aux individus (« producteurs-échangistes ») comme des rapports (de valeur) entre les choses (c'est-à-dire les marchandises). Mais cette démonstration visant les formes « économiques » doit être complétée par une démonstration symétrique qui porte sur le « fétichisme des personnes », autrement dit sur l'illusion tout aussi nécessaire qui est impliquée dans la notion juridique et morale de « personne ». Cette contrepartie est plus difficilement saisie par le commentaire traditionnel, d'une part parce qu'elle figure dans un développement séparé[17] , d'autre part parce qu'elle oblige à trancher un dilemme concernant la notion de « personne » qui va, en fait, très au-delà d'une question de terminologie. Marx parle de *Personen*, tantôt pour désigner les *individus humains en général*, en tant que « supports » naturels ou quasi-naturels (*Träger*) des rapports

sociaux (analogues en ce sens aux « objets d'usage » qui portent la valeur des marchandises), tantôt pour désigner la *forme juridique* (analogue à la « forme-de-valeur » ou valeur d'échange) sous laquelle ils se perçoivent mutuellement comme sujets, et entrent dans un processus de reconnaissance. Il s'agit en somme de percer l'énigme de l'apparence « personnelle » des personnes elles-mêmes… La raison d'être de ce supplément est à vrai dire indiquée au sein même du développement précédent, lorsque Marx explique que *l'effet d'objectivité sociale* porté par les marchandises en tant qu'objets « doubles », ne résulte pas d'une simple « perception » passive (en ce sens le vocabulaire de *l'apparence* est trompeur, du moins si on le prend au sens cognitif traditionnel), mais d'une *pratique*, celle de l'échange (qui a pour siège le « marché »). En effet les marchandises « ne peuvent pas aller d'elles-mêmes au marché », elles doivent y être *portées* pour y être *échangées* les unes contre les autres (et en fait toujours par l'intermédiaire de l'argent dont les échangistes sont détenteurs). Après avoir montré que les rapports sociaux se présentent comme des rapports entre choses, Marx doit maintenant montrer que les rapports entre choses n'existent pas sans l'intervention ou la médiation de « personnes », qui sont liées entre elles par un autre rapport social, ou par un autre aspect du précédent.

On le sait pour avoir lu ou relu le chapitre II du livre I, ce rapport se construit autour des catégories « abstraites » (c'est-à-dire universelles, adaptables à toute situation concrète et à toute individualité particulière) de *propriété* et de *contrat*, dont le système est comme l'image en miroir des relations « économiques » d'appropriation et d'équivalence[18]. À l'équivalence des marchandises correspond alors *l'égalité juridique* requise entre les partenaires d'un contrat de vente et d'achat, quel qu'il soit (égalité formelle, ou égalité « en droits »). Et celle-ci à son tour n'est possible que par la *liberté* des contractants, qui signifie, négativement, que ceux-ci ne sont pas entre eux dans un rapport de dépendance ou de servitude, et positivement qu'ils sont tous réputés *propriétaires*, et notamment « propriétaires de leur propre personne », suivant la formulation fondatrice venue de Locke. À ce niveau resurgit par conséquent une *intersubjectivité*, ou

plutôt un *effet* (institutionnel) d'intersubjectivité, construit par le moyen du droit, auquel les sujets s'identifient de façon à pouvoir jouer leur rôle (*Charactermaske*) dans la mise en œuvre, l'effectuation pratique de *leurs propres rapports sociaux* « économiques ». C'est pourquoi Marx peut écrire : « les masques économiques dont se couvrent les personnes ne sont pas autre chose que la personnification [juridique] des rapports économiques, et c'est en tant que porteurs de ces rapports qu'ils se rencontrent. »[19] Jamais les agents économiques (capitalistes, travailleurs salariés, marchands, etc.) ne se rencontrent (*gegenübertreten*) dans la nudité originaire d'êtres humains simplement « vivants ». Ils ne peuvent le faire utilement, c'est-à-dire socialement, que s'ils sont (par avance) devenus des personnes autonomes, individualisées, reconnues comme telles et que, par voie de conséquence, il est impossible de confondre avec des « choses ». Dans la problématique de Marx, ceci veut dire que les formes juridiques qui *libèrent* l'individu pour l'échange (et, le cas échéant, pour l'exploitation) constituent un *second niveau d'aliénation*, à la fois original et corrélatif du précédent, dans lequel il s'insère pratiquement pour en assurer la réalisation. L'économique *informe* le juridique et le juridique *active* l'économique.

On l'aura compris, c'est cette forme complexe, très exactement cette *double structuration*, à la fois réciproque et dissymétrique, que je propose de considérer comme le nouveau concept, développé, du « transindividuel » dans la théorie de Marx. Des idées esquissées dans la *6e Thèse sur Feuerbach*, elle conserve incontestablement l'intuition philosophique centrale : le double rejet des ontologies individualistes et holistiques (organicistes) et de leurs conséquences sociopolitiques, au profit d'un primat de la relation, ou d'une relation constituante. Mais elle opère une conversion par rapport à l'idée d'une « authenticité » de la relation qui, d'une certaine façon, se perdrait dans ses formes historiques aliénées. Au contraire ce sont celles-ci qui, désormais (en liaison avec une certaine anthropologie historique), ont la charge de construire le transindividuel ou, comme je l'ai proposé avec les mots d'Althusser, de produire « l'effet de société » pour les individus eux-mêmes. Je

n'ignore pas, évidemment, que cette façon de voir les choses doit soulever, pour tout lecteur de Marx, une série de problèmes, voire de difficultés. D'une part elle frappe d'incertitude la compréhension du transindividuel, non seulement dans des sociétés « non-marchandes » ou « non-capitalistes » où la double aliénation n'est pas présente (ou bien ne joue pas le même rôle universellement structurant), mais surtout dans le *communisme* hypothétique auquel, tout au long de son exposé, Marx n'a cessé de se référer pour faire comprendre la différence entre une organisation directement « sociale » de la production et une organisation « indirecte », « inconsciente », de la dépense du travail social (par l'intermédiaire du marché), ainsi que, *last not least*, pour expliquer que celle-ci pourrait un jour historiquement disparaître. En quel sens le communisme pourrait-il être pensé dans le registre de la transindividualité, et même comme une modalité du « rapport social », si celui-ci doit coïncider structurellement avec la double aliénation décrite ci-dessus ? Il semble (et j'y reviendrai) que l'idée du communisme représente maintenant, non pas l'accomplissement de l'idée du transindividuel, mais une *exception*, ou encore un *point de fuite* par rapport à sa logique. D'autre part, repenser ainsi en termes d'aliénation le rapport même qui fait la réalité ou l'effectivité du social, n'est-ce pas faire bon marché de l'insistance de Marx sur le caractère « phantasmagorique » des formes sociales désignées par le nom de fétichisme (lui-même immédiatement associé à des notions de « délire », de « quiproquo », ou d'hallucination) ? Je dirai que non, bien au contraire, mais à la condition de comprendre que tous ces termes, qui poussent à l'extrême l'idée d'un *imaginaire objectif*, inhérent au rapport social, sont justement ce qui permet de comprendre (au-delà d'une problématique de l'illusion transcendantale avec laquelle, pourtant, ils ont une indéniable affinité) en quel sens le transindividuel doit se présenter aux individus sous une forme inversée (non pas comme ce qui les constitue structurellement en sujets, mais comme ce qu'ils pourraient décider – ou non – d'instituer). Ou encore, comme y insiste à juste titre Jason Read, la structure explique en quel sens le « rapport social » se manifeste dans la forme d'une relation *entre individus* autonomes[20]. La réalité

sociale doit revêtir un caractère hallucinatoire, ou se tisser d'imaginaire, pour exister comme telle, de façon historique et pratique. C'est à ce point que, sans doute, le « détour par Spinoza » peut devenir à nouveau éclairant.

Spinoza et la double constitution de la cité

Chez Spinoza également, bien que de façon à première vue très différente et puisant à de tout autres sources philosophiques, le rapport « interhumain » a été pensé comme un rapport double, ou *présentant un double aspect*. Cette découverte s'est imposée au moment où Spinoza a pensé que la condition humaine est intrinsèquement *politique* (ou que la politique est la forme immédiate de *l'éthique*). L'idée travaille toutes ses œuvres, en particulier les deux « traités » (*Politique* et *Théologico-politique*), mais c'est dans la IVe partie de l'*Éthique* (significativement intitulée « De la servitude humaine », ce qui n'est pas très éloigné de l'idée d'aliénation, surtout si l'on entend dans le nom de servitude l'idée d'assujettissement, ou d'une condition de dépendance sur laquelle nous n'avons pas prise) qu'elle est systématisée et démontrée. Et c'est sur cette base que sa philosophie a pu être elle-même présentée par différents auteurs (dont moi-même) comme une philosophie dans laquelle « métaphysique » et « politique » sont coextensives. Je voudrais maintenant y revenir en mettant l'accent à la fois sur de frappantes analogies entre sa démarche et celle de Marx (notamment pour ce qui est de la pensée du rapport social comme un « double rapport »), et sur ce qui les oppose (du fait, en particulier, de leur conception très différente des fonctions de l'imaginaire dans la pratique humaine).

Je commencerai par une difficulté qui m'est apparue en relisant les commentaires que j'avais précédemment consacrés aux développements de la IVe partie de l'*Éthique* dans lesquels Spinoza a mis en place sa « double genèse » de la cité (*civitas*, mais aussi *societas*), en faisant converger vers un même résultat les analyses qu'il avait respectivement consacrées à *l'imitation des affects*, en tant que processus qui fait circuler entre les individus leurs propres complexes d'idées et de désirs, et aux *notions communes* que les esprits rationnels forgent en se pensant tous ensemble comme des parties de la nature. Je suis revenu deux fois de suite sur le « complexe démonstratif » construit autour de la proposition 37 de la

IVe partie (« Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désire aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu[21] ») : dans le chapitre IV de mon petit livre *Spinoza et la politique*, et dans la conférence de Rijnsburg citée ci-dessus (*Spinoza: from Individuality to Transindividuality*), mais selon deux modalités différentes[22].

Dans *Spinoza et la politique*, je me plaçais au point de vue d'une anthropologie au sens spinoziste, c'est-à-dire d'un enchaînement des conséquences qui suivent de la définition de « l'essence même de l'homme » comme *désir* (*cupiditas*). Je montrais que si l'essence de l'homme vise toujours sa singularité individuelle, celle-ci, en réalité, ne peut être isolée d'un réseau de relations avec d'autres individus qui la *détermine*, et dans lequel elle est toujours à la fois active et passive, affectée par les autres et affectant les autres. Mais cette réciprocité est elle-même lisible selon deux modalités, auxquelles Spinoza fait correspondre analytiquement les deux « démonstrations » concurrentes qu'il propose pour la proposition 37 : la modalité des échanges passionnels dont le moteur est le désir ambivalent (et instable : *fluctuatio animi*) de chacun de s'identifier à d'autres et que d'autres s'identifient à lui (*ambitio*), et la modalité du calcul rationnel qui mène chacun à comprendre que son utilité propre réside dans l'existence d'une société où les forces de tous, au lieu de se neutraliser ou de se détruire, composent une puissance d'agir (et de se conserver) supérieure. Prises ensembles ces deux composantes du raisonnement de Spinoza aboutissaient donc à montrer que la « nature humaine sociale » est un composé, en proportions variables, non pas d'âme et de corps, mais de dispositions et d'actions qui « obéissent à la raison » et d'autres qui « procèdent de la passion ». Il en ressortait que la composition affective de l'individualité singulière et la conjonction, dans l'institution de la cité, de « forces » rationnelles et de forces passionnelles, ne sont que l'endroit et l'envers d'une même question, car les dispositions individuelles ont elles-mêmes une essence *relationnelle*, que ce soit suivant la modalité de l'imitation ou suivant la modalité de l'utilité. Elles sont à la fois causes et effets du rapport « social » dans lequel chaque individu se trouve toujours déjà

avec tous les autres, et donc elles *l'expriment*[23]. En d'autres termes, l'argumentation spinoziste, fondée sur un étonnant « parallélisme » des deux premiers « genres de connaissance », qui semblait d'abord n'avoir pas d'autre objet que de montrer qu'on *peut*, pour expliquer et justifier l'existence d'institutions sociales, se placer *aussi bien* au point de vue de l'imagination qu'au point de vue de la raison (ce qui permet aussi d'éclairer « phénoménologiquement » différents aspects de la *sociabilité*), s'avère finalement constituer une *réfutation en acte* de l'idée suivant laquelle on pourrait *séparer*, comme deux objets d'étude et deux réalités distinctes, l'individualité humaine et la société. Cette réversibilité ne *détruit pas* la possibilité de les « définir » comme deux points de vue corrélatifs, mais elle interdit de les *abstraire* l'une de l'autre. Elle constitue l'objet même de l'*anthropologie* philosophique, à laquelle elle confère d'emblée un caractère politique (dont il est possible de tirer des conséquences quant aux vicissitudes de la vie des États). Je n'employais pas ici la catégorie du « transindividuel », mais je posais que toute la philosophie de Spinoza n'a pas d'autre objet, au fond, que de construire et de comparer des *modes de communication*, qui opèrent tantôt au niveau des affects, tantôt au niveau des idées, et plus précisément des idées rationnelles.

Dans ma conférence de Rijnsburg, au contraire, je tentais de construire *l'ontologie du transindividuel* dont cette anthropologie apparaît à la fois comme l'illustration, et comme l'objectif implicite. Je ne vais pas reprendre ici l'ensemble de cette argumentation à laquelle je n'ai nullement renoncé, même si certains de ses aspects me paraissent problématiques, mais je rappellerai ce qui en était le fil conducteur : le primat de *l'individuation* (formation, conservation et variation des formes individuelles), et surtout l'impossibilité de séparer *individuation* et *individualisation* (c'est-à-dire la question de savoir quelle capacité de se *déterminer lui-même*, en vertu de sa puissance propre, possède un individu), puisque l'une et l'autre dépendent du *conatus* ou de la « puissance d'agir » des êtres singuliers. Je soutenais que pour Spinoza tout individu dans la nature est en réalité un « transindividu », c'est-à-dire un mode relationnel « fini ». Ce qui conduit à une ontologie paradoxale, dans laquelle les individus se conservent en se

décomposant et se *recomposant* virtuellement, « échangeant » constamment avec d'autres individus des « parties » ou des « affections » qu'ils mettent en commun avec eux en fonction de la « totalité » plus grande et plus complexe dans laquelle ils doivent s'intégrer pour survivre (par exemple une « cité »). Trois niveaux d'existence, ou de relations horizontales et verticales interviennent donc ici pour faire en sorte qu'un « individu » demeure relativement stable en vertu de son *conatus* propre, résistant plus ou moins efficacement à la décomposition[24]. L'avantage de cette présentation, me semble-t-il, c'est de dépasser une compréhension simplement *critique* du double rejet de l'individualisme et du holisme, au profit d'une interprétation *constructive*, dans laquelle ce double rejet n'est que la contrepartie de l'invention d'un schème d'expression et de développement de *l'activité* (je rejoins ici Deleuze). Car tout ce qui « est », pour « agir et opérer » (comme dit Spinoza), doit pouvoir aussi en permanence *être affecté* et donc *altéré* dans son être même : ce qui est la définition du *conatus*, véritable objet de l'ontologie spinoziste[25].

On doit en conclure, avec Jason Read en particulier, que l'individualité séparée est une apparence, en même temps qu'une modalité aliénée (Spinoza dirait inadéquate, impuissante) dont la cause doit être recherchée dans la faiblesse du transindividu. Mais à condition d'ajouter aussitôt que cette inadéquation vaut *tout autant* pour l'apparence contraire, celle d'une totalité autosuffisante qui tirerait sa puissance d'exister de sa pure « forme » collective (ou, en termes plus politiques, de son « régime »). Or ce point débouche immédiatement sur une difficulté de la perspective « ontologique » dont je n'avais pas suffisamment pris conscience : elle tient à l'*utilisation analogique* du concept d'individu (et donc aussi de « transindividu », ou d'individuation transindividuelle) dont elle est encore prisonnière. Cela se traduit par une tendance à *substituer* l'argument ontologique ainsi reformulé à la phénoménologie des formes de sociabilité « passionnelles » et des formes « rationnelles », et donc *soit* à relativiser leur opposition (en en faisant les « traductions » plus ou moins adéquates du même *conatus*), *soit* à faire de l'une d'elles la *vérité* de l'autre, en

imaginant un processus téléologique de transformation de l'une dans l'autre. Toutes ces orientations constituent, en fait, des simplifications de ce que Spinoza a cherché à mettre en évidence par sa double genèse anthropologique de la sociabilité. Elles rendent plus difficile de comprendre comment s'établit le rapport entre la philosophie de l'*Éthique* et les analyses « concrètes » des deux *Traités* politiques (dans lesquels ce qui vient au premier plan est justement l'acuité de la tension entre le passionnel et le rationnel). Et surtout, elles entrent en contradiction avec un fait philologique auquel – en cherchant à tirer les leçons d'autres tentatives d'interprétation – j'ai cherché depuis à donner toute sa portée : lorsque Spinoza en vient à qualifier les effets d'intégration et de consensus (ou d'unanimité) qui font exister le « corps politique » et lui confèrent une capacité de former des idées communes, il ne parle pas d'une simple *individualité* de rang supérieur, mais d'une *quasi-individualité.* Ce qui manifestement ne veut pas dire qu'il faudrait en revenir à une conception « individualiste » (en particulier, contractualiste) de la formation des corps politiques, mais qu'il faut sortir de l'analogie *anthropomorphique* (telle qu'elle règne en particulier chez Hobbes), et concevoir leur conservation (mais aussi leur dissolution) *sur un autre modèle* que celui des individualités humaines particulières. Que cette réfutation de l'analogie conduise au bout du compte, non pas à renoncer à la notion du « transindividu », mais au contraire à l'enrichir, c'est ce que je voudrais maintenant montrer, en commençant par un bref rappel de ce qu'il faut entendre par *quasi-individualité* des cités ou ensembles politiques[26].

La formule identifiant le « droit de l'État » à la *potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur :* la puissance de la multitude qui s'exprime lorsqu'elle est dirigée comme par un seul esprit (ou, suivant une traduction alternative : lorsqu'elle peut être considérée comme étant dirigée par un seul esprit) figure dans le *Tractatus politicus* au paragraphe 2 du chapitre III. Elle comporte des répliques et des équivalents partiels en d'autres points de l'œuvre, notamment dans l'*Éthique* où, de façon hautement significative, Spinoza reconstitue la corrélation des modalités de l'existence collective sous les deux attributs du corps et de la pensée : « À

l'homme, donc, rien de plus utile que l'homme : il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout [*omnes in omnibus ita conveniant*], en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps [*ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant*][27]. » Ce qui est important ici, c'est que l'analogie des « formes d'individualité » émerge à différents niveaux est bel et bien choisie comme fil conducteur, mais elle est aussitôt relativisée, ou plutôt modalisée. En quoi consiste cette différence modale ? Je pense que c'est essentiellement en ceci que le « composé » qu'est un individu humain singulier (souvent désigné dans l'*Éthique* sous le simple nom : « chacun », *unusquisque*) et le « composé » qu'est un corps social doté d'une « constitution » politique particulière, faite de multiples institutions, n'ont pas le même degré de *stabilité*. Ce qui tient à son tour au fait que les *conflits* susceptibles de les décomposer sont inégalement intenses et n'obéissent pas à la même logique. Dans le corps politique, non seulement ils ne sont pas neutralisés ou refoulés par un régime de santé « normal », mais ils sont récurrents, et constituent même (comme l'explique le *TTP* au chapitre XVII à partir de Machiavel et de Tacite) le danger principal pour sa survie, bien plus redoutable que les dangers extérieurs (ou si l'on veut, c'est en fonction des facteurs de désagrégation interne que les dangers extérieurs deviennent plus ou moins redoutables)[28]. À cette constatation, il faut cependant en juxtaposer immédiatement une autre, qui tire en sens inverse : comme la thèse constante de Spinoza est que les individus humains ne peuvent survivre, se conserver, se cultiver, développer leur « puissance d'agir », que dans la mesure où ils s'incorporent les ressources mises en commun dans la cité (ce qui est proprement *l'utilité*), la stabilité plus grande dont ils bénéficient et qui permet de parler d'une individualité relativement *autonome*, a elle-même pour condition la stabilité de la cité. De sorte que si la cité n'a qu'une existence éphémère ou se trouve exposée en permanence à des désordres et à des guerres civiles du fait de luttes idéologiques incontrôlables, ou de la tyrannie des gouvernants, les êtres humains eux-mêmes n'auront qu'une existence précaire. C'est

pourquoi il est de l'intérêt *vital* des individus humains de préserver et d'améliorer la constitution de leur cité, dans le moment même où ils se concurrencent et s'affrontent en son sein.

D'où la nécessité de s'élever pour finir à un troisième genre de considération : dans le cas de l'individualité collective (sociale, politique), ce qui détermine l'identité du composé, c'est avant tout le degré et le mode de composition des esprits, alors que dans le cas de l'individualité singulière, c'est avant tout le mode de composition du corps. En dépit de la doctrine formelle de l'égalité des attributs de la substance, une inversion s'est produite qui traduit un rapport différent entre existence, conscience, et intelligibilité. Spinoza explique que l'esprit (*mens*) d'un individu est un ensemble d'idées (en partie claires, en partie confuses) dont le référent matériel commun est le corps humain avec ses affections, alors que ce qui permet de parler d'un « corps politique » est le fait que la masse des citoyens parvienne à une *unanimité* suffisante pour que leurs corps et les puissances d'agir correspondantes soient « conduits » de façon durable dans la même voie[29]. L'unanimité absolue est cependant impossible, ou plutôt c'est une contradiction dans les termes, car elle supposerait la dissolution des « caractères » mêmes (*ingenia*) qui la constituent et qui poussent les individus à s'exprimer de façon hétérogène, suivant leur *conatus* propre et la singularité de leur désir. C'est pourquoi l'individualité collective ou sociale n'est qu'approximative ou encore inadéquate (ce qu'indiquent les adverbes *quasi*, *veluti*). D'un autre point de vue, cependant, cette inadéquation est une plus grande complexité, et donc virtuellement une plus grande puissance. Si l'on m'a bien suivi, il faut donc dire : plutôt qu'une caractéristique ontologique négative ou défective, c'est un *problème politique* permanent. Les corps politiques dont parle Spinoza (même lorsqu'ils semblent avoir acquis une très grande puissance) sont ces individualités complexes dont la possibilité même est pour leurs composants une question à résoudre quotidiennement, un enjeu de leur *praxis*.

En conclusion, je pense qu'on peut repenser ensemble la question du *transindividuel comme double rapport*, et la

dimension *ontologique* de ce qui était, d'abord, une problématique d'anthropologie politique. Je proposerai de le faire en associant trois notions : celle de la *proportion* (voire de la « juste proportion ») qui doit exister entre les formes de sociabilité passionnelles et les formes rationnelles pour qu'une cité se conserve pendant un certain temps au moins (et par voie de conséquence, assure la survie et le progrès intellectuel de ses « citoyens ») ; celle de la *présupposition réciproque* (en forme de « chiasme ») qui noue ensemble les registres de l'imaginaire et de la raison (en tant que genres de connaissance, genres de vie, modes de communication) pour assurer « l'effet de société » ; enfin, celle de la *transition* ou *transformation* tendancielle dont on peut dire que ce composé est toujours affecté, bien que dans des limites déterminées (on pourrait dire : une certaine « finitude »), et sous le régime de la *fragilité* ontologique. Car Spinoza ne cesse de viser la stabilité, mais ce qu'il théorise au fond c'est la précarité, que la vie doit surmonter.

Le groupe constitué autour de la proposition IV, 37 comporte une étrange tension. D'un côté il suggère une possibilité de substitution entre ce que j'avais appelé les deux « genèses » de la sociabilité, celle qui « passe » par les mécanismes mimétiques de l'imagination par lesquels les individus s'affectent les uns les autres, et celle qui « passe » par le calcul (au sens de l'anticipation des conséquences de certaines causes) de l'utilité qui résulte de la « *convenientia* »[30]. Tout se passe comme si sociabilité « passionnelle » et sociabilité « rationnelle », logique de l'imitation et logique de l'utilité, constituaient les deux termes d'une *alternative* épistémologique. Mais de l'autre, conformément au mouvement général de la IVe partie, il suggère que l'objectif de l'utilité commune correspond à une reconnaissance du primat de la raison sur la passion et l'ambivalence affective qu'elle comporte. Ce sont alors, virtuellement au moins, les deux moments d'un *progrès*. Comment interpréter cette tension ? Faut-il la minorer, ou au contraire lui conférer une signification déterminante ? Il est frappant d'observer que, dans la dernière période, à l'inverse des tendances rationalistes qui prédominaient autrefois chez les lecteurs de Spinoza (même chez Alexandre Matheron), les

interprètes ont eu de plus en plus tendance, non seulement à majorer la fonction de l'imagination, mais à *ramener à l'imagination* le principe de la sociabilité, à cause précisément du caractère « transindividuel » de la vie affective dont elle exprime la dynamique en idées[31]. Je pense que, comme toujours chez Spinoza, il faut sortir de ce dilemme en rectifiant l'image d'un parallélisme au profit de celle d'une *proportion :* toutes les cités sont constituées – c'est-à-dire « unifiées » – *à la fois* par des mécanismes passionnels et par des convenances rationnelles. Les premiers oscillent de façon imprévisible entre l'amour et la haine, antithétiques mais également susceptibles de « cimenter » des communautés, et les secondes sont plus ou moins conscientes, ou publiquement reconnues, ce qui leur permet d'agir *après coup* sur les premiers avec plus ou moins d'efficacité. La proportion n'est donc jamais déterminée une fois pour toutes, mais engagée dans un processus de transformation ou de « transition » à l'intérieur de sa propre structure[32].

S'agit-il pour autant d'une téléologie ou d'une doctrine du progrès de la raison dans l'histoire ? Pas exactement, me semble-t-il, même si le *parti pris* en faveur de la raison est éclatant, pour deux raisons étroitement liées entre elles, dont on peut dire qu'elles expriment l'ontologie de Spinoza ou sa conception des « modes finis de la substance » à l'intérieur même de son anthropologie politique. La première, c'est que la transition a bien une nécessité causale, mais pas d'orientation prédéterminée, et *a fortiori* irréversible. Elle *peut* s'orienter vers une puissance maximale de la multitude garantissant en même temps, au moyen d'institutions déterminées, la plus grande autonomie des individus (en particulier du point de vue de la liberté de pensée), ce qui correspond pour Spinoza à la *tendance démocratique* immanente à tous les régimes politiques. Mais elle *peut aussi* se renverser en une décomposition, voire une autodestruction de la société. Peut-être même, suivant une inspiration « pessimiste » héritée de Machiavel, ce renversement est-il inévitable, bien qu'on ne puisse pas le prévoir, et que, par l'exercice de la *vertu* civique, on puisse même s'efforcer de le retarder[33]. La deuxième raison, sous-jacente à la précédente, c'est que l'imagination et la raison forment, dans le champ

politique, un cercle de présupposition réciproque, ou mieux encore un *chiasme*. Théoriquement, c'est le point crucial. L'idée d'une cité entièrement constituée par des mécanismes imaginaires (des logiques *d'imitation* passionnelles, d'ordre religieux, national ou plus généralement idéologique) est absurde : il faut qu'une utilité rationnelle soit non seulement « immanente » à la façon d'une *main invisible*, mais *reconnue* par les citoyens, ce qui est la fonction des *institutions* dont Spinoza étudie les formes et les effets subjectifs dans ses deux *Traités,* pour pouvoir agir sur eux de l'intérieur. Mais l'idée d'une *cité rationnelle*, sans « base » affective et imaginaire, donc sans une idée du « bien » et du « mal », du « juste » et de « l'injuste », une économie de l'espoir et de la crainte, est tout aussi dénuée de signification. Je crois que cette thèse est inscrite dans la façon même dont Spinoza utilise la catégorie du *semblable* pour définir le « bien commun » en tant que modèle de vie « sous la conduite de la raison ». Le semblable, pour chaque homme, c'est « l'autre homme », donc, en miroir, c'est le modèle de sa propre humanité (la tradition religieuse dit « le prochain »). Pour que les citoyens puissent établir entre eux les liens de convenance réciproque auxquels Spinoza a réservé le nom d'*amitié*, et dont il a fait la source de joie stable, et par là de puissance ou de liberté commune, il faut que les autres lui apparaissent, précisément, comme des semblables, et donc qu'ils lui soient *présentés par l'imagination*[34]. Le chiasme consiste donc en ceci qu'il y a une instance de la raison opérant dans le jeu des passions, de façon à l'orienter vers une puissance constructive (ce que Negri appellerait un « pouvoir constituant »), et de même il y a une instance de l'imagination qui opère dans l'ordre des notions communes, de façon à leur fournir un « objet » ou une « matière ». Cette double instance, c'est la cité ou la société elle-même, dans son instabilité constitutive[35].

Freud et les *Massenbildungen :* identification et institution

Voici donc la dernière station de notre parcours : Freud, à son tour lu ou relu sous l'angle d'une confrontation avec les théories du rapport transindividuel que nous avons isolées chez Marx et Spinoza. Au sein de l'œuvre, j'opère encore une réduction en privilégiant le livre paru en 1921 : *Psychologie des masses ou analyse du moi*, parce que sa théorie de la corrélation entre la formation du « moi » (*Ich*, qui en français serait plutôt le « Je ») et celle des « groupes » ou des « masses », constitue *le* moment clé dans le dépassement de l'opposition entre une psychologie « individuelle » et une psychologie « collective »[36]. C'est ce que je propose d'appeler le *moment du transindividuel* dans l'œuvre de Freud. L'autre raison que j'ai de privilégier *Massen*, c'est qu'il s'agit d'un des textes qui marquent véritablement un tournant dans l'histoire de la philosophie politique, hors duquel en particulier la configuration politico-théorique du XXe siècle européen demeurerait inintelligible[37]. Naturellement, ces deux points ne sont pas indépendants : il y a entre eux un rapport de présupposition réciproque. Avec d'autres, j'ai soutenu que, si l'introduction du concept de l'inconscient[38] transforme radicalement notre intelligence du champ politique, l'inverse n'est pas moins vrai : l'interférence avec le politique ne va pas sans tensions ou sans contradictions, mais elle est comme telle *requise* par la définition de l'inconscient, en tant que celui-ci, précisément, n'est réductible *ni* à de la psychologie individuelle, *ni* à de la psychologie sociale.

Je ferai d'abord observer que tout le texte de Freud peut être placé sous le signe des renversements et de la réversibilité. Il existe une profonde solidarité entre ces différentes opérations, qui portent sur des antithèses catégorielles fondatrices de la philosophie, de la politique et de l'*épistémè* sous-jacente aux « sciences humaines ». C'est le cas pour les antithèses de l'individuel et du collectif (ou du social) d'une part, du normal et du pathologique d'autre part. On note dès l'ouverture du texte de Freud une prise de position prudente, mais claire, contre l'idée d'opposer entre elles une *Individualpsychologie*

et une *Sozial- oder Massenpsychologie*. Cette opposition, selon Freud doit être dépassée (évidemment c'est à la psychanalyse qu'il appartient d'en procurer les moyens). La suite du livre montre qu'il y a au fond deux façons de l'entendre. Il y a ce que j'appellerai une façon *faible* : celle qui consiste à montrer la complémentarité des phénomènes de psychologie individuelle et de psychologie collective sans modifier leur définition. Il est rationnel de les étudier ensemble, dans le cadre d'une même science. Mais au-delà il y a une façon logiquement *forte*, celle qui consiste à démontrer, par une construction théorique du « désir inconscient », que l'individuel et le collectif relèvent d'une seule *structure*, dont ils constituent des fonctions elles-mêmes réversibles. Tel est le point de vue qu'élaborera progressivement le texte, et dont le point culminant est constitué (au chapitre VIII : « État amoureux et hypnose ») par le dessin et l'interprétation du graphe de l'identification[39], en tant qu'il peut se lire dans un sens ou dans l'autre : *ou bien* de la division du sujet en *Ich* (moi) et *Ichideal* (idéal du moi) vers la substitution d'un seul et même « objet extérieur » aux objets sur lesquels est fixée la libido dans l'état amoureux, donc vers cet X, quel qu'il soit, que les sujets ont « mis en commun » et qui les rend indistincts ; *ou bien* inversement de l'indistinction libidinale (*l'objet* commun qui les rend interchangeables, pour ne pas dire indiscernables) *vers* la division qu'elle induit dans le sujet (*moi* contre *idéal du moi*, « ce qui en moi vaut plus que moi[40] »). En introduisant l'idée provocante que l'amour et l'hypnose constituent des « formations de masse à deux » (« *Massenbildungen zu zweit* »), et que l'hypnose, en particulier, n'est pas un simple terme de comparaison externe avec la « masse » sociale et politique parce qu'en réalité elles ont même structure, Freud prépare un renversement encore plus radical, qui s'accomplira dans le chapitre final intitulé ironiquement *Nachträge* (c'est-à-dire après coup ou suppléments) : il consistera à présenter l'individualisation elle-même comme un *cas particulier* de la *Massenbildung* ou formation de masse (en tant évidemment que celle-ci est une « formation de l'inconscient »).

Sa typologie suit un critère apparemment arithmétique[41] : la « masse à plusieurs » (*zu vielen*, c'est-à-dire formellement plus

de trois), c'est la masse institutionnelle composée ou en voie de décomposition. Puis il y a les « masses à deux [*Masse zu zweit*] », dont le principe est antithétique : d'un côté la relation amoureuse, de l'autre la relation hypnotique, dont la dissociation permet d'interpréter la présence, à même le fonctionnement des institutions aussi bien que dans les circonstances de l'existence individuelle, de deux grands principes correspondant au moins indirectement à une dualité intrinsèque du modèle identificatoire : d'un côté (c'est la lignée « amour ») ce que Freud appelle *la surestimation de l'objet* (ou la dénégation de ses défauts), de l'autre (c'est la lignée « hypnose ») la *suspension du jugement de réalité*, ou mieux : la « délégation » à l'autre de *l'épreuve de réalité*, à laquelle le sujet renonce pour lui-même en installant la vérité dans l'autre (qui peut être un chef, un maître, voire un professeur, ou une idéologie).

Et pour finir, c'est évidemment le plus remarquable, il y a ce que Freud appelle la « masse à un » (*Masse zu eins*, *Einsamkeit*), c'est-à-dire l'individu isolé en tant qu'*effet* aléatoire, intrinsèquement fragile, d'une certaine modalité négative (ou privation) des relations précédentes qui « isole » les uns des autres ceux qui les portent, en rendant pour eux l'identification impossible, ou du moins pénible et malaisée. Cette idée avait été énoncée d'emblée, au début du texte, et elle reparaît à la fin d'une façon désormais « fondée », mais aussi avec une variante extrêmement significative, et que nous pouvons considérer comme l'indice d'une difficulté à l'intérieur de la construction freudienne. Car à cet *isolement* qui est lui-même un phénomène de relation, et une fonction de la « masse », il faut à Freud des modèles expérimentaux, même généralisés, qui en fassent ressortir la modalité vécue. L'introduction de *Massen* cite, bien qu'avec précaution, l'autisme de Bleuler, alors que la conclusion renvoie à la névrose qui est notre condition commune. Or ce n'est vraiment pas la même chose ! Un modèle « autistique » suggère que le rapport de l'individualité à la masse, par l'intermédiaire de la relation affective, est essentiellement *négatif* ou même *destructif*. Décrivant un arrachement au langage, il oblige à en revenir à une opposition du « normal » et du « pathologique », soit que le pôle du pathologique soit assigné à l'individu, soit

que, de façon projective, il soit assigné à la société ou à l'institution dont l'individu est la victime. Mais il a l'avantage, non négligeable, de suggérer que l'*extrême violence* est la possibilité immanente des processus d'individualisation, en tant qu'ils sont eux-mêmes des modes de « socialisation », de même qu'elle est la possibilité immanente des processus d'agrégation ou de « groupe ». Par contraste, un modèle « névrotique » suggère, non pas une *positivité* de l'être en relation individualisé, mais une essentielle *ambivalence* ou « incertitude », affective aussi bien que représentative : ce qu'on peut appeler un « mal-être du sujet », corrélatif du malaise de la civilisation qui affecte sa constitution même.

De l'introduction à la conclusion du livre, le primat et même l'autonomie de la « psychologie individuelle » ont été renversés, non pas au profit d'un primat du social ou du sociologique mais au profit de leur équivalence, sous la dépendance d'une même structure, disons le transindividuel[42]. Cette structure, c'est l'*ensemble* des quatre « formations de masse », ou c'est la « masse » elle-même en tant que complexe de quatre « formations » : le groupe institutionnel, l'individu isolé ou « névrosé » qui trouve malaisément sa place dans la société, et les deux formes transférentielles, antithétiques l'une de l'autre (mais réunies dans la formation des institutions) que sont la relation hypnotique et la relation amoureuse. Précisément parce qu'il n'est ni individualiste ni holistique, le schème freudien ouvre symétriquement à la double question des *modalités de la totalisation* et des *modalités de* l'*individualisation* (plutôt que de l'*individuation,* car nous sommes ici sur le plan des conditions psychiques de l'autonomisation sociale). Ces deux questions symétriques s'inscrivent dans une typologie des effets de la structure, qui est une typologie des variantes de l'*être en relation*, tel que la psychanalyse permet de les interpréter.

On voit se profiler ici la possibilité de « définir » ou de « caractériser » la psychanalyse, en tant que science, précisément par cette opération doublement critique qui a une signification politique de part en part. Mais auparavant il faut en combiner les effets avec ceux d'un second renversement, encore plus évidemment « politique » : celui qui affecte les

catégories du normal et du pathologique. Ce point est difficile dans le principe parce que, à travers son œuvre, Freud n'a cessé d'osciller entre les différentes positions possibles, allant de la reprise du postulat fondateur de la médecine positiviste suivant lequel le pathologique est une déviation du normal jusqu'à l'idée que le « normal » est un pathologique qui s'ignore, ou encore à l'idée que la psychanalyse suspend toute distinction de ces « valeurs »[43]. Mais dans *Massenpsychologie*... une opération radicale est menée, qui porte à la fois contre les représentations communes et contre l'élaboration « théorique » proposée par Le Bon dans *La Psychologie des foules* de 1895 (traduit en allemand en 1912), à qui pourtant il emprunte toute une phénoménologie, mais dont il renverse complètement le sens. Pour Le Bon et les théoriciens de la psychologie des foules en général, la constitution de celles-ci, sur l'exemple privilégié des mouvements révolutionnaires caractérisé par la croyance de ceux qui y adhèrent dans la « toute puissance des idées », est un phénomène pathologique par excellence. Il définit une maladie de l'ordre politique, contre lequel l'État et la société doivent se défendre. Pour Freud au contraire les processus affectifs et cognitifs qui dégradent la capacité du sujet de juger de façon autonome et anéantissent la rationalité du collectif, s'appliquent *d'abord aux institutions de l'ordre établi*, dont il prend pour exemples l'Église et l'armée. Ce sont là les véritables « foules primaires », et il n'est pas exclu d'entendre ici un jeu de mots intrapsychanalytique : pour assister au surgissement au grand jour d'un « processus primaire », il n'est aucun besoin de se pencher sur des phénomènes sociaux et politiques considérés comme pathologiques, en même temps que comme criminels, par la rationalité dominante, il suffit d'observer le ressort de la cohésion des institutions et de l'adhésion qu'elles commandent.[44] Ou plus exactement il faut considérer ces institutions comme des *mécanismes de défense* contre les phénomènes de désagrégation qui les menacent toujours de l'intérieur, envers qui elles doivent mobiliser en permanence les puissances de la pensée et de l'affectivité inconsciente, qui sont pourtant fondamentalement de même nature. Dans le chapitre V de son livre, Freud identifie très précisément ces phénomènes : pour l'Armée, il cite la panique

ou la débandade, et pour l'Église le sectarisme ou l'intolérance. Ainsi l'Armée apparaît comme cette organisation tissée de libido qui résiste à la panique (à moins qu'elle ne lui cède), de même que l'Église apparaît comme cette organisation qui résiste à l'intolérance (à moins qu'elle ne lui cède). Ce renversement déconstruit les idéologèmes de l'ordre et du désordre, et il introduit au cœur de la politique une dimension fondamentalement *impolitique*, hors de laquelle le concept même de la politique est vide. La politique est une violence qui se retourne contre elle-même, et se donne ainsi la figure de l'ordre, de la cohésion[45]. Mais il est tout aussi capital psychologiquement parce qu'il fait de l'inconscient la matrice ou le jeu de représentations et d'affects, qui « fixe » les individus dans un conformisme collectif, ou au contraire les précipite dans l'incontrôlable élément d'une « déliaison » subversive ou autodestructrice.

Entre les deux points que nous venons d'évoquer, il y a d'ailleurs à nouveau une étroite connexion : car le jugement de normalité est conditionné par le maintien d'une *distance* entre personnalité individuelle et incorporation aux mouvements de masse, et inversement les institutions et les situations sociales sont jugées normales ou pathologiques selon qu'elles favorisent ou abolissent la distance entre l'individu et le collectif. L'opposition des deux pôles de la psychologie est une fiction nécessaire entretenue par un ordre social qui repose pourtant, en dernière analyse, sur leur indistinction. C'est, évidemment, au niveau de ces interprétations du fonctionnement des grands appareils étatiques, l'armée et l'Église, qu'apparaît le plus immédiatement l'indistinction du registre politique et du registre psychanalytique. J'ai parlé d'exemples, mais il faut maintenant revenir sur cette qualification. L'armée et l'Église ne peuvent pas être de simples *exemples*, parce que leur caractère « artificiel » (*künstlich*), paradoxalement combiné à un « haut degré d'organisation » et de stabilité, repose à la fois selon Freud sur une contrainte externe (*äusserer Zwang*) et sur une « structure de liaison libidinale » (*libidinöse Struktur*, *Libidobindungen*). Il repose donc aussi sur la combinaison surdéterminée d'une adhérence involontaire et d'une adhésion délibérée, qui ne peut venir que d'une longue histoire. En replaçant cette

discussion dans son contexte, celui de la dissolution de l'Empire austro-hongrois sous l'effet de la guerre et de ses propres tensions sociales internes[46], il est difficile de ne pas supposer que cette combinaison a pour signification de décrire l'articulation des deux « piliers » de l'État, ou de l'État d'un certain type autoritaire. Voire elle nomme métonymiquement l'État[47].

La dernière caractéristique remarquable des institutions comparées par Freud concerne la *double modalité* des identifications que recouvre l'usage extensif du mot « *chef* » (*Führer*). Dans le cas (et le type) de l'armée, le chef est « réel », ou plutôt il est vivant, visible, même si l'investissement libidinal dont il fait l'objet est fantasmatique, et cette réalité vivante, qu'on est tenté d'appeler une incarnation, colore également les preuves d'amour que les membres de la foule militaire attendent de lui, ensemble et séparément. Dans le cas (et le type) de l'Église (catholique), le « chef » véritable, c'est-à-dire mystique, qui n'est pas le pape mais le Christ, est une « idée », c'est-à-dire qu'il est un mort représenté comme porteur de la vie même des vivants, et cette propriété colore elle aussi la modalité fantasmatique de la liaison libidinale, qui implique une sublimation ou une désexualisation. Au total ce qui apparaît surtout, c'est la division intrinsèque de l'idée d'un « objet » ou d'un « modèle » (*Vorbild*) des identifications. Si donc on parle non pas *des identifications* contingentes, multiples, repérables à différentes échelles et dans différents contextes, mais de l'*identification* au singulier, comme structure ou mécanisme constitutif de la vie sociale, qui a pour corrélat la constitution des « moi » individuels, à la fois autonomisés et interdépendants, on voit que l'identification requiert à la fois les deux modalités, « réelle » et « idéelle », toutes deux inscrites dans le champ de l'inconscient. C'est leur complémentarité qui contient l'efficace de la liaison à laquelle Freud donne le nom générique de « masse ». Mais du même coup l'exposé de Freud semble comporter des élisions étonnantes. L'une d'entre elles concerne le fait que les foules, ou certaines d'entre elles, ne sont pas seulement fondées sur une mise en commun de l'investissement libidinal, mais sont effectivement sexuées, construites sur une utilisation interne ou externe de la différence des sexes. Freud est étonnamment

élusif sur ce point, ce qui confère aussi le caractère d'un déni à la façon dont il exhibe l'homosexualité constitutive des institutions politiques, qu'il décrit sans jamais la nommer comme telle. De même, il est élusif sur le fait que les identifications mêmes dont il parle, ne sont pas seulement des identifications à un modèle positif, mais aussi des identifications négatives par rejet et exclusion de l'ennemi ou du corps étranger, autrement dit par la haine et pas seulement par l'amour (un point que Spinoza au contraire mettait systématiquement en valeur)[48].

Nous pouvons alors nous retourner vers notre idée d'une élaboration spécifiquement freudienne de *l'ontologie de la relation*. Je l'ai dit plusieurs fois, si le point de vue de Freud n'est pas « individualiste », il n'est pas non plus « holistique ». Il ne postule aucune préexistence, aucune éminence du « tout » par rapport aux individus. On peut même supposer que c'est la menace de sa dissolution, donc sa fragilité intrinsèque, qui demande à être conjurée par une identification réitérée. C'est de là que procède la représentation fantasmatique de l'*exclusion du corps étranger* comme l'opération qui fait consister exister le *corps social* ou le *corps politique* comme une « totalité » supposée donnée, peuple, race, ou fraternité. Les éléments qui produisent ainsi un effet de totalisation, cependant, ne sont pas directement les « individus », ce sont – comme chez Spinoza – les *affects des individus*, liés à des « représentations » de ce qui les rend semblables et dissemblables. Autrement dit ce sont les *relations des individus* dans l'imaginaire*,* qui sont données *en même temps qu'eux,* ou ne font qu'un avec eux, même si elles les divisent autant qu'elles les unissent. Freud est ici encore étonnamment proche de Spinoza, et à un moindre degré de Marx : la société dont il nous parle n'est pas une composition d'individus, c'est une *composition de relations*. Et pour cela – c'est le sens même du graphe à la fin du chapitre VIII – les relations doivent se conjuguer entre elles suivant le schème d'une double *mimèsis*, en fonctionnant à la fois horizontalement entre des « semblables », et verticalement, comme identification à un « modèle » (*Vorbild*) lui aussi imaginaire, dont la puissance d'attraction et de suggestion induit, par un effet en retour, la *Spaltung* ou scission du sujet. Tout cela était

d’une certaine façon donné en germe dans la matrice relationnelle que Freud, « ponctuant » son propre exposé d’un *après-coup*, avait exposée dans la modalité de cette double unité de contraires qu’exhibe le tableau des *Massenbildungen*.

Le transindividuel, un quasi-transcendantal ?

Évidemment, je ne saurais mettre un point final à une telle discussion comparative (laquelle, de toute façon, n'enveloppe ici qu'une partie des auteurs ou des œuvres qu'il faudrait convoquer, en reprenant notamment les analyses proposées par Jason Read et par les recueils collectifs évoqués ci-dessus). Et moins que tout je voudrais donner le sentiment qu'il existe une « philosophie du transindividuel » dont les doctrines de Marx, de Spinoza et de Freud nous donneraient en quelque sorte l'illustration. Je veux plutôt essayer d'ouvrir la discussion autour des thèmes qui ont une portée plus générale pour l'anthropologie. En même temps que je les aborde, je cherche la meilleure terminologie pour les définir.

Pour commencer, je voudrais faire venir au premier plan une caractéristique précisément « ontologique » qui m'est apparue seulement parce que je relisais Spinoza en ayant à l'esprit les analogies et les oppositions entre sa philosophie et celles de Marx ou de Freud : dès lors qu'on fait du *double rapport* (ou de la « double relation » individualisante et collectivisante) le centre de la construction d'une transindividualité qui surmonte les dilemmes de l'ontologie classique, il devient paradoxalement plus difficile, à première vue, de le rattacher lui-même à une telle perspective. Cela tient au fait que le « composé » de relations passionnelles et rationnelles qui, selon Spinoza, détermine différents degrés d'autonomie pour les individus en même temps que différents régimes de stabilité pour les sociétés politiques, est animé intérieurement d'une tendance à l'augmentation de sa puissance d'agir qui le pousse de l'inadéquation vers l'adéquation de ses propres relations internes. Si donc un maximum d'adéquation est en vue, il doit correspondre à une *limite* dans laquelle l'ambivalence intrinsèque des passions tendrait à disparaître. Il est vrai qu'on peut encore interpréter un tel régime à la fois sur le plan des idées et sur celui des affects (correspondant à ce que la tradition spinoziste appelle la victoire des « passions joyeuses » sur les « passions tristes »). Mais à ce point intervient un deuxième élément,

beaucoup plus problématique : ce que Spinoza décrit comme l'émergence du *troisième genre de connaissance* (qui est en même temps un genre de vie), distinct *à la fois* de l'imagination et de la raison, représente un *saut* en dehors de la problématique sociale et politique qui avait trouvé son accomplissement dans les propositions de la IVe partie de l'*Éthique* sur la *convenientia* et l'utilité mutuelle des hommes. Cela se traduit en particulier par le renoncement au vocabulaire de la *vertu* et de *l'amitié* (fondée sur l'*utilité*) au profit de celui de la *béatitude* et de la *sagesse*.

Naturellement les problèmes d'interprétation liés à cette nouvelle transition qui s'effectue au moyen de l'intelligence et suivant l'ordre qu'elle permet d'introduire dans nos pensées et nos affects (*ordinare ad intellectum*) sont bien connus. J'ai longtemps cru pour ma part (et j'ai écrit)[49] qu'on pouvait les résoudre en définissant le « troisième genre de connaissance » lui-même, non seulement comme un genre de vie, mais comme un « mode de communication ». Cette possibilité ne me semble plus tenable dès lors qu'on va au fond des implications de la proposition 39 de la Ve partie, qui fait correspondre à l'éternité (« partielle ») de l'âme une augmentation de la capacité d'être affecté du *corps propre*[50]. Cela ne veut pas dire que le « sage » spinoziste (conformément à une tradition plutôt stoïcienne, récusée par Spinoza) doive être conçu comme un être *isolé*, ou qui s'isolerait lui-même de la société[51], mais que l'augmentation de puissance évoquée dans la doctrine de la Ve partie intensifie l'*individualité* comme telle, et non – du moins pas directement – la *relation* qui fait intervenir l'instance du « semblable ». C'est pourquoi je dirai à la fois que l'existence du troisième genre constitue un *point de fuite* par rapport à la structure relationnelle précédemment analysée par Spinoza, et qu'elle révèle (ou invente) la possibilité d'une individualité qui serait *en excès* par rapport à la transindividualité elle-même.

À ce point, il vaut la peine de se retourner vers nos autres auteurs, pour examiner si l'on y repère une problématique du même genre. Or, pour ce qui concerne Freud, la question a déjà en un sens été résolue : à ceci près que les « lignes de fuite » sont en fait au nombre de deux, et que *l'excès* auquel

nous avons affaire a un caractère essentiellement *négatif*, ou même destructeur, conformément au profond *pessimisme* de l'anthropologie freudienne (lui-même fondé sur l'admission de la « pulsion de mort »)[52]. Elles se situent en effet, *d'une part*, du côté des « formations de masse » au sens institutionnel, lorsqu'il apparaît que celles-ci ne *refoulent pas toujours,* ou pas complètement, les phénomènes de déliaison et de violence contre lesquels elles se constituent (la panique, ou plus généralement *l'insécurité sociale* sous ses différentes formes[53], et l'intolérance ou le fanatisme de type religieux, plus généralement idéologique) ; et d'autre part, comme j'y ai insisté en faisant observer qu'il y avait sur ce point un énigmatique flottement de la terminologie freudienne dans *Massen*…, la voie au moins hypothétique qui conduit de la névrose (qui est au fond l'état « normal » de l'individualité dans le monde moderne) à la psychose, c'est-à-dire qui abolit la capacité de résistance des individus à la « férocité du surmoi » culpabilisant la satisfaction des pulsions liées à la vie, et les fait tomber dans un état d'incommunicabilité ou de « narcissisme » défensif[54]. Par comparaison, évidemment, le caractère névrotique apparaît comme comportant aussi une *positivité* (même quand elle est frappée d'inhibitions, qui démentent l'utopie de la « jouissance sans entraves »), ce qui apporte une autre justification à l'idée freudienne faisant de l'isolement du névrosé une figure-limite de la « masse ». De ce fait, nous sommes incité à introduire une autre métaphore, à côté de celle de la « ligne de fuite », qui serait celle du *bord extrême* de la transindividualité, où la « relation » tend à se retourner en son contraire.

Le cas le plus difficile à traiter dans cette perspective, évidemment, est celui de Marx, dont il pourrait sembler que la conception du transindividuel est « ontologiquement » la plus univoque, ou si l'on veut la moins aléatoire. Et telle est bien la raison pour laquelle, dans la période récente en particulier, retrouvant une inspiration venue de Lukács et la combinant au besoin avec des concepts venus de la philosophie analytique anglo-américaine, une nouvelle génération de commentateurs cherche à lire chez Marx une *ontologie sociale*[55]. La situation est insoluble aussi longtemps qu'on s'en tient à la conception élaborée par Marx dans sa période de jeunesse, et reformulée

en termes d'ontologie de la relation dans les *Thèses sur Feuerbach* que j'ai commentées plus haut. La situation est alors celle d'un « tout ou rien », dans laquelle l'*essence sociale* (ou « relationnelle ») de l'individu humain « (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* ») ne peut se présenter que sous une forme « aliénée » (c'est-à-dire désocialisée) ou sous une forme « émancipée », qui pour Marx est la société communiste, où les individus se comportent les uns en face des autres comme les porteurs de la communauté qu'ils constituent tous ensemble… Mais la problématique du « fétichisme de la marchandise » (et surtout de ce que j'ai appelé le *double fétichisme* des « choses » et des « personnes », avec le chiasme constitutif qu'il comporte entre les formes de l'aliénation économique et celles de l'aliénation juridique) introduit des possibilités nouvelles. Bien entendu elle repose plus que jamais, dans l'exposition militante de Marx, sur l'antithèse entre l'aliénation présente, inhérente aux sociétés marchandes (portée à l'extrême par le capitalisme), et l'image de la société communiste à venir, dans laquelle la division du travail social et les « formes d'individualité » correspondantes feraient l'objet d'une planification, et plus généralement d'une organisation *consciente*. De sorte que, tenant pour acquise l'idée que ce qui opère dans l'analyse de Marx est une anthropologie (critique) de *l'aliénation comme rapport constitutif du « social »*, hors duquel, historiquement, les individus n'existent pas (même s'ils doivent toujours s'y sentir comme « étrangers à eux-mêmes »), on pourrait dire que la *ligne de fuite* est représentée par la représentation du *communisme utopique*, constamment entrelacée avec celle du fétichisme dans l'analyse de Marx. Mais comme cette possibilité de renversement de l'aliénation est présentée en même temps par Marx comme *immanente* au mouvement de transformation, c'est-à-dire au processus historique dans lequel se développent les contradictions et se réalisent peu à peu les virtualités du rapport social[56] , on peut dire aussi que le communisme constitue un *excédent intérieur* du capitalisme, ou que son concept représente bien le *bord* extrême de la transindividualité dont, par son analyse du fétichisme marchand, Marx avait défini la structure historique. Et cette conception ouvre même à la possibilité de concevoir la

transgression ou l'abolition (*Aufhebung*), non pas tant comme une substitution chronologique (à la façon dont le marxisme « évolutionniste » classique s'imaginait que, par-delà la révolution communiste à venir, des rapports sociaux de type entièrement nouveaux allaient surgir un jour), que comme une *mutation de l'effet de société lui-même*, qui correspond à une signification « active » et « performative » de l'idée d'utopie[57]. Cette façon de comprendre Marx (ou de le rectifier) prend tout son sens si on fait du communisme non pas tant une « revanche » unilatérale de l'idée de communauté sur l'individualisme bourgeois (et marchand), qu'une véritable *unité de contraires*, dans laquelle socialisation et individualisation, au lieu de s'exclure mutuellement, deviendraient les composantes d'un seul rapport social (ou ne cesseraient de se renforcer mutuellement). Une telle idée peut s'identifier à ce que j'appellerai une *transindividualité utopique*, où la formule logique de la double critique (une ontologie de la relation, *ni* individualiste ou atomiste, *ni* collectiviste ou organiciste) cède la place à une *double affirmation* hypothétique (une « relation » qui pose *à la fois* l'autonomie des individus *et* leur dépendance mutuelle). Le sens politique de cette utopie ne serait pas d'imaginer un autre monde, ou de chercher la restauration d'une origine perdue, mais de représenter en permanence la *tendance*, et mieux encore : la *tâche pratique* qui « oriente » intérieurement la « praxis » (ce que le marxisme appelle aussi les « luttes ») des sujets humains dans le capitalisme – tâche peut-être impossible, mais constamment à l'ordre du jour, ou impossible à faire disparaître. Le communisme, c'est l'unité paradoxale des modes d'existence antinomiques, que les hommes (ou *des* hommes) cherchent à réaliser dans leur vie, et pour cela investissent simultanément dans leurs luttes.

Mais à son tour, cette élucidation du sens que nous pouvons conférer à l'hypothèse d'une *limite* ou d'un *bord* du transindividuel, issue de la confrontation entre le « pessimisme » de Freud et « l'utopisme » de Marx, peut autoriser un dernier regard sur Spinoza. J'ai dit que, de la IVe à la Ve partie de l'*Éthique*, l'analytique de la « proportion » entre les forces passionnelles et les forces rationnelles de l'essence humaine faisait place à l'intuition de la « liberté »

comme « puissance de l'entendement », immédiatement appliquée à un « objet » évidemment privilégié pour l'individu singulier (car il est à la fois le siège de sa « puissance » et de son « impuissance »), à savoir le *corps propre* où sont localisées ses affections et dont son esprit forme des idées plus ou moins adéquates. C'est juste, mais c'est incomplet, comme le montre la relecture attentive de la démonstration et du scolie de cette proposition V, 39 : Spinoza en effet y laisse de côté la « proportion » transindividuelle antérieure, dans laquelle l'instance de la raison au sein des passions et celle, symétrique sinon équivalente, des passions au sein de la raison, venaient du rapport que chaque individu entretient toujours déjà avec ses « semblables ». Mais dans le même temps il en établit une autre, cette fois avec *la nature en général* (ou si l'on veut avec Dieu conçu en tant que « nature naturante » dont il est lui-même l'effet). Ce qui fait la connaissance du troisième genre, c'est le fait que, *par l'entendement*, l'individu réussisse à concevoir sa propre singularité corporelle comme une « partie », unique en son genre, et cependant *égale à toute autre*, du système des affections multiples, des communications de mouvements qui définissent la nature entière, en tant que totalité infinie (c'est-à-dire ouverte). Et donc il est tout à fait possible de suggérer que Spinoza n'a suspendu, ou délimité, l'analyse du transindividuel en tant que mode de sociabilité que pour ouvrir à une *autre modalité relationnelle*, celle qui fait de chaque individu une partie de la nature en rapport de constitution mutuelle avec toutes les autres, elles-mêmes individualisées ou individualisables. Jusqu'à ce point on est dans la lettre de Spinoza, mais il est évidemment très tentant, sur la lancée, de faire *un pas au-delà* de ce qu'il dit, sinon de ce qu'il permet de penser – au moins comme un *problème* – et qui forme peut-être le bord du bord, le moment « utopique » du spinozisme lui-même : on se demandera alors s'il existe une possibilité (et *pour qui*, pour quel « genre de connaissance », ou plutôt pour quel « effort de connaissance ») de concevoir *sub specie aeternitatis* les *quasi-individus* complexes, conflictuels, que sont les « cités » avec leurs « régimes » singuliers, ou leurs combinaisons sociales et idéologiques plus ou moins stables, et donc leur « histoire », comme formant eux-mêmes des *parties propres de la nature*,

ou des « effets singuliers » de la puissance divine. Et on se demandera ce qu'une telle connaissance, engendrée *de l'intérieur* de la cité par ses propres « citoyens », *modifierait* dans la vie de ces cités[58]…

Il me semble pour finir que ces considérations comparatives, même si elles comportent une part de spéculation, jettent une certaine lumière sur ce qui nous est apparu dès le début comme une caractéristique essentielle des philosophies du transindividuel que j'appelle classiques : le fait qu'elles conjoignent la description du « chiasme » ou de la « proportion » entre différentes modalités objectives et subjectives du « rapport social », avec l'hypothèse d'une *mutabilité* essentielle (*Veränderbarkeit*, chez Marx, « déplacement » transférentiel des identifications névrotiques chez Freud, augmentation ou diminution de la puissance d'agir chez Spinoza). La difficulté est toujours la même : il faut que cette mutabilité soir *réelle* (ou produise des effets réels) tout en demeurant *immanente* à une certaine « structure » de rapports, en dehors de laquelle les individus *n'existent* tout simplement pas comme tels, et dont le régime observable est toujours celui de l'*aliénation*. Il faut donc se priver des facilités du retour à une liberté ou spontanéité originaire qui aurait été préservée dans un réduit ou dans une « crypte » individuelle, aussi bien que des illusions dialectiques d'une destinée révolutionnaire dont l'évolution du « tout » social constituerait la manifestation essentielle. Ce que semblent montrer nos trois philosophes, ou les lectures que nous en proposons, c'est que la *position* de ce problème (et donc la réflexion de son caractère intrinsèquement politique, mais en un sens à chaque fois différent du terme) a pour condition la possibilité d'identifier, au sein même du « rapport », une *ligne de fuite* par rapport à son équilibre ou à sa symétrie constitutive. L'autre métaphore que j'emploie va dans le même sens : il faut se porter *au bord du transindividuel*, là où il se « décompose », ou bien tend à s'excéder lui-même, en déstabilisant les figures d'individualité et de collectivité qu'il avait instituées, pour identifier la possibilité de sa mutation sans pour autant importer de l'extérieur une alternative idéale. C'est aussi ce qui me permet de dire que les constructions du transindividuel en philosophie (et en politique) ont une fonction

transcendantale, ou plus exactement *quasi transcendantale*[59]. Elles constitueraient des « transcendantaux » anthropologiques si leur sens était seulement de *rendre pensable* l'articulation originaire de l'individuel et du collectif (ou de la communauté) et les modalités empiriques indéfiniment variées de leur institution, qui tantôt font primer le collectif, la solidarité plus ou moins « organique », tantôt font primer l'individu ou tendent à l'isoler au moins fictivement, et si elles se préoccupaient de fixer les *limites* de ces variations (dont on sait bien cependant qu'elles sont introuvables *a priori*). Mais elles correspondent plutôt à une façon quasi transcendantale de *problématiser la relation et la variation*, comme deux aspects du même problème, parce qu'elles s'interrogent (ou nous font nous interroger) à la fois sur ce qui *institue* l'individuel ou le collectif en « rapport » l'un avec l'autre, et sur ce qui ne cesse de les *dénaturer*, ou de les rendre méconnaissables par la transgression de limites ou l'invention de modalités (c'est-à-dire de façon pour les êtres humains de « s'individualiser » tout en engendrant un « effet de société ») qui soient inédites, et dont il restera à chaque fois à évaluer la productivité, ou même la vivabilité.

1. *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, Eburon Delft ; trad. fr. « Individualité et transindividualité chez Spinoza », ci-dessus deuxième partie, chapitre 1, p. 199-244.

2. Je signalerai notamment les deux recueils parus respectivement en Italie et en Grèce : d'une part Étienne Balibar, Vittorio Morfino (dir.), *Il transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, Milan, Eterotopie/Mimesis, 2014 (avec des essais de Muriel Combes, Augusto Illuminati, Mariana de Gainza, Warren Montag, Frédéric Lordon, Etienne Balibar, Vittorio Morfino, Jason Read, Andrea Cavazzini, Felice Cimatti, Patrice Maniglier, Guillaume Sibertin-Blanc, Francisco Naishtat, Bruno Karsenti) ; d'autre part Διατομικότητα, κείμενα για μια οντολογία της σχέσης, Μιχάλης Μπαρτσίδης, Εισαγωγή-Επιμέλεια / Λουκία Μάνο-Χρηστίδη, Μετάφραση, Αθήνα, Νήσος, 2014 (*Transindividuality*, *Essays for an Ontology of Relation*/ ed. Bartsidis Michalis/ transl. Loukia Mano-Christidis. Editions Nissos, Athens 2014). Je dois évidemment faire une place tout à fait spéciale au livre de Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Leyde/Boston Brill, 2016, non seulement parce qu'il me fait l'honneur de consacrer un développement entier à mes « thèses », en sus de nombreuses références à mes suggestions de lecture des classiques (« Transindividuality as Politics in the Thought of Etienne Balibar »), mais parce qu'il constitue une appropriation magistrale de la problématique du transindividuel, convoquant tout l'ensemble des références classiques et contemporaines (sauf Freud, ce qui est l'indice pertinent d'une divergence entre nous) pour construire une grande « transformation de la philosophie » en vue de la « transformation du monde ». J'ai immensément appris à la lecture de son livre, qui n'est pas pour peu de choses dans le désir que j'ai éprouvé de prolonger mes analyses antérieures, et dont les échos sont omniprésents dans ce qui suit.

3. Les deux tentatives parallèles, auxquelles je fais ici allusion, sont, respectivement : a) mon essai cité ci-dessus : « Individualité et transindividualité chez Spinoza » ; b) « From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach? », *Postmodern Culture*, 22/3, mai 2012 (*Special Issue: The Citizen-Subject, Guest Editors : Jennifer Greiman and Kir Kuiken*) (trad. italienne *in* É. Balibar, V. Morfino [dir.], *Il transindividuale*, *op. cit.* ; trad. fr. *in* Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, nouvelle édition revue et augmentée, 2014. À chaque fois j'ai pris soin d'indiquer que la terminologie du transindividuel avait d'autres sources que Simondon, même si elles n'ont pas la même ampleur : en particulier Kojève et Lacan (donc une certaine lecture de Hegel et une certaine lecture de Freud). Les contributeurs du volume collectif *Il transindividuale* en ont encore identifié d'autres, plus voisines du marxisme : Vygotski, Goldmann.

4. Voir M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 1999, p. 24, 92.

5. Voir S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* [*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, in *Sigmund Freud Studienausgabe*, Bd. IX, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1974], chap. I [*Einleitung*].

6. Georges Labica, *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Puf, 1987. Je voudrais insister sur la valeur de cette édition et de l'interprétation qu'elle contient. C'est dans sa trace en particulier que je m'inscris en invoquant à la fois les

suggestions d'Ernst Bloch et celles d'Althusser. Le mot *ensemble* est en français dans le texte de Marx.

7. *Éthique*, III[e] partie

8. Voir É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, *op. cit*.

9. *Manuscrit de 1844.*

10. On sait que la notion d' « individualisme possessif », qui réintègre à l'intérieur de l'idée d'individualisme le rapport « égoïste » à la propriété privée dont l'avait débarrassé Tocqueville, a été formalisée par C. B. MacPherson dans son ouvrage classique : *The Political Theory of Political Individualism. Hobbes to Locke* (Oxford, Clarendon Press, 1962). Voir mon étude « Le renversement de l'individualisme possessif », *in* Étienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques*, Paris, Puf, 2010.

11. J'avais cru pouvoir considérer comme symptomatique, de ce point de vue, le fait que dans la *Thèse 6*, Marx ait eu recours au terme flottant (transposé du français) : *das ensemble,* au lieu de parler de totalité ou de système. Par comparaison, lorsque Marx reprendra la notion fondatrice des « rapports sociaux » dans la Préface de la *Contribution à la Critique de l'économie politique* de 1859, elle sera affectée d'une détermination très forte (et très restrictive) : « dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent dans des rapports… de production [*In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse*]… »

12. Évidemment inspirée par le *zugleich* dialectique hégélien. Voir K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre premier : *Le Procès de production du capital*, éd.J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1993, p. 856-857.

13. J'emprunte l'expression d'*effet de société* à Louis Althusser, qui en a fait usage à la fin de sa Préface au volume collectif *Lire le Capital* (1965), pour marquer la différence philosophique entre l'analyse de Marx et les théories de la société comme sujet collectif ou comme agrégat de conduites individuelles, donc de façon implicitement « transindividualiste », mais sans développer cette indication. Althusser, par ailleurs, est notoirement hostile à la reprise du thème du « fétichisme de la marchandise » dans sa lecture critique de Marx.

14. L'idée que Hegel aurait « déplacé » la dialectique du sujet et de l'objet pour l'intérioriser à l'histoire du sujet au détriment de la question de l'objet et des objets (ou du conflit qu'ils contiennent entre la matérialité et l'apparence sensible) – déplacement qu'il convient d'inverser avec Marx ou pour mieux comprendre Marx – figure dans la *Dialectique négative* d'Adorno. De mon côté, dans les essais concernant Hegel et Marx recueillis dans mon livre *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris, Puf, 2011), j'ai esquissé cette confrontation du modèle de l'intersubjectivité et de son renversement en interobjectivité (voir notamment le chapitre « Le contrat social des marchandises » et son post-scriptum, p. 337-342).

15. La *Thèse 4 sur Feuerbach* contient déjà un concept de « doublement » ou « redoublement du monde » (par les représentations religieuses ou politiques) auquel Georges Labica, en particulier, consacre un profond commentaire.

16. Karl Marx, *Le Capital*, vol. I (1867), section I, chap. 1 (La marchandise), § 4 (« Le caractère fétiche de la marchandise et son secret »),

trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. Sociales, 1983, p. 83. On notera que Lefebvre est obligé d'*interpréter* « *sachlich* » comme « impersonnel », pour faire bien voir la symétrie recherchée par Marx.

17. Le chapitre II du livre I sur « Le procès d'échange », qui pourtant suit immédiatement l'exposé du fétichisme de la marchandise. Dans la lecture que je propose (comme je l'avais déjà fait dans *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*), le paragraphe sur le « fétichisme de la marchandise » à la fin du chapitre I et le chapitre II constituent les deux volets d'une même « médiation » philosophique entre le développement de la forme-marchandise jusqu'à l'équivalent général, dans le chapitre I, et l'analyse des propriétés de la forme-argent (ou de la monnaie) dans le chapitre III.

18. Ces catégories sont celles du « droit romain » reconduit à l'époque bourgeoise. La description que Marx en donne suit de près l'exposé de Hegel dans la section initiale de la *Philosophie du droit* de 1821 sur le « droit abstrait ». Ce qui lui appartient en propre est l'articulation avec les structures de production et d'échange.

19. *Le Capital*, *op. cit*., p. 97. La terminologie du « masque » (ou du « rôle » de théâtre), promise à une extraordinaire fortune d'un bout à l'autre de la tradition philosophique et juridique occidentale, vient de la philosophie stoïcienne et se fonde sur le double usage du mot latin *persona* (personne, personnage) (en grec *prosôpon*) incorporé au droit romain qui distingue les « personnes » en libres et dépendantes.

20. J. Read, *The Politics of Transindividuality*, *op. cit*., p. 74 s.

21. Traduction de Bernard Pautrat, Spinoza, *Éthique*, Paris, Seuil, 1988.

22. Je me permets d'y renvoyer pour un exposé plus complet.

23. Il y a une évidente affinité entre cette construction spinoziste et la constitution platonicienne (dans la *République*) de la « correspondance » entre la composition des âmes individuelles (qui se lit « en petites lettres ») et celle de la cité elle-même (qui se lit « en grandes lettres ») au regard de la justice et de l'injustice. Ce qui néanmoins ne dicte pas une seule interprétation pour le schéma spinoziste : j'y reviens ci-dessous.

24. C'est-à-dire à la mort. Mais l'on sait, par le célèbre scolie du « poète espagnol » après la proposition 39 de la IVe partie de l'*Éthique*, que pour Spinoza la mort est un changement de forme qui s'entend en plusieurs sens. François Zourabichvili, en particulier, l'a interprété magistralement dans son livre *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, Puf, 2002.

25. La puissance d'agir comme capacité d'être affecté, et proportionnelle à cette capacité, tel est bien le dernier mot de la métaphysique de Spinoza, et en soi la proposition la plus révolutionnaire de sa philosophie, y compris sur le plan éthique.

26. Je me réfère ici à l'exposé que j'ai donné dans l'article (en français) : « *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur* », *in* Marcel Senn (Zurich), Manfred Walther (Hannovre) (dir.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zurich, Schulthess, 2001 (reproduit ci-dessus, p. 245-283). Une fois de plus tous ces développements constituent dans une large mesure un dialogue avec Alexandre Matheron, tenant compte en particulier de son évolution au cours du temps sur la question de l'*individualité* au sens « physique » des corps politiques selon Spinoza. Matheron a répondu à mon argumentation dans « L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ? », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'Âge classique*, *op. cit.*, p. 417 s.

27. Spinoza, *Éthique*, IVe partie, prop. 18, scolie (traduction Bernard Pautrat).

28. La démocratie idéale, dont Spinoza n'a pas réussi à fournir la description dans le chapitre « manquant » du *Traité politique*, est présentée en ce sens comme une forme d'État (*imperium*) « totalement absolue » (*omnino absolutum*).

29. Dans la deuxième partie (notamment au chapitre III) de son livre *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Paris, Puf, 1994), Pierre-François Moreau a donné une analyse à mes yeux insurpassable de la constitution de cette « unanimité », de ses modalités institutionnelles, de ses fluctuations et de ses limites selon Spinoza.

30. Terme clé dans lequel, conformément à l'étymologie latine, il faut entendre non seulement un « accord mutuel », mais le fait de *venir au même point*, ou de se rassembler. C'est aussi le mot que Cicéron avait proposé pour « traduire » le concept central du stoïcisme : *oikeiôsis*.

31. Voir en particulier les contributions de Chantal Jaquet dans *Spinoza à l'œuvre. Composition des corps et force des idées*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, et de Frédéric Lordon, *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013.

32. La notion de « transition » a été proposée en particulier par Vittorio Morfino au cours de nos discussions pour la préparation du volume collectif cité plus haut. Je la trouve excellente. On ne peut pas, bien entendu, ne pas penser à une confrontation avec la *Veränderbarkeit* de Marx.

33. Ici aussi se lit une proposition de nature ontologique à l'intérieur de l'anthropologie politique : c'est l'application de l'Axiome de la IVe partie, dont la position apparaît dès lors extraordinairement méditée, puisque la IVe partie est en fait la théorie de la sociabilité.

34. La formulation clé est dans l'appendice de la IVe partie de l'*Éthique*, chap. XXVI : « En dehors des hommes, nous ne connaissons pas [ou ne rencontrons pas : *novimus*] dans la nature de chose singulière [*nihil singulare*] dont l'Esprit puisse nous donner du contentement, et que nous puissions nous lier d'amitié ou de quelque genre de relation [*aliquo consuetudinis genere*] ; et par suite tout ce qu'il y a dans la nature des choses en dehors des hommes, la règle de notre utilité ne commande pas de le conserver… » Dans *Spinoza and the Politics of Renaturalization* (The University of Chicago Press, 2011), Hasana Sharp discute de façon très intéressante les problèmes que posent, symétriquement, l'extension de la notion d'utilité à toute la nature et sa restriction à la « nature humaine », qui amène Spinoza au voisinage d'une « politique de la reconnaissance ». Voir aussi « l'ambiguïté » que Pierre Macherey, dans son commentaire de la proposition 36 du Livre IV de l'*Éthique*, croit pouvoir relever dans la façon dont *l'universalisme* de Spinoza est rattaché au critère de la « même nature » que doivent « posséder » tous les hommes (*Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, Puf, 1997, p. 214).

35. Il est frappant que Spinoza inscrive aussi en ce point de croisement l'efficace des autres notions à caractère historique ou institutionnel, en tout premier lieu la *religion*, qui se dédouble elle-même en *piété* (*pietas*) et en *moralité* (*honestas*), reproduisant en abîme l'idée de double rapport, ou de proportion, et nous rappelant encore une fois que tout ce qui se « lit » dans les institutions de la cité doit aussi se « lire » dans l'analyse des fluctuations du caractère des individus.

36. Je me réfère à l'édition suivante : *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in *Sigmund Freud Studienausgabe*, Bd. IX, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Hambourg, Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, p. 61-134. Parmi les traductions françaises j'en utilise deux, que je corrige l'une par l'autre : « Psychologie collective et analyse du moi », *in* Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. fr. S. Jankélévitch revue par Angelo Hesnard, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1963 ; « Psychologie des masses et analyse du moi », *in* Sigmund Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, sous la direction de Jean Laplanche, vol. XVI, *1921-1923*, Paris, Puf, 2010).

37. Voir mon exposé : « L'invention du Surmoi. Freud et Kelsen, 1922 » repris dans mon livre *Citoyen sujet…*, *op. cit.*, p. 383-434.

38. Et non pas simplement d'un *inconscient du politique*, comme l'écrivait Pierre Kaufmann dans ce qui reste pourtant un beau livre (Paris, Puf, 1979).

39. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse…*, *op. cit.*, p. 108.

40. « En toi plus que toi », écrit Lacan dans le séminaire XI sur *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

41. Elle n'est pas sans évoquer fortement les descriptions de Simmel dans la période précédente, en ce qu'elle fait de l'élucidation des « couples » et de leur modalité de « liaison » (ou de leur *eros* propre) le pivot de toute la construction.

42. Une note du chapitre IV, dans la réédition de 1923, se défend, contre Kelsen, d'avoir hypostasié « la société », à la façon de Durkheim.

43. Sur ces antithèses, il faut évidemment consulter les travaux de Georges Canguilhem : non seulement l'ouvrage historique *Le Normal et le Pathologique* de 1943 (réédition augmentée, Paris, Puf, 1963), mais les essais plus tardifs réunis dans le volume *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002.

44. Le concept du processus « primaire » est celui qui dans la *Traumdeutung* de 1900 (« L'interprétation du rêve ») désigne les mécanismes d'association des idées et les investissements affectifs obéissant sans inhibition ni « élaboration secondaire » aux lois de l'inconscient.

45. « Impolitique » est le terme dont je me sers, après Thomas Mann et Roberto Esposito, pour désigner l'envers d'irrationalité qui est indissociable de la rationalité politique elle-même. Voir mon livre *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2011.

46. Évoquées par Paul Federn dans une brochure immédiatement antérieure, *Zur Psychologie der Revolution: Die Vaterlose Gesellschaft,* de 1919, à laquelle je pense que Freud, pour une part, réagit sans le dire.

47. Dans la terminologie d'Althusser (qui évidemment s'est beaucoup inspiré de ce texte de Freud), on pourrait dire que l'Armée et l'Eglise constituent deux grands « appareils idéologiques d'État » dont le ressort interne est la structure libidinale de l'amour du « chef » réel ou imaginaire (*Führer*), ou forment ensemble ce qu'il faudrait appeler *l'Appareil idéologique de l'État*, aux ressorts essentiellement inconscients. Voir Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Sur la reproduction*, Paris, Puf, 2011. Mais alors la question ne peut pas ne pas se poser de savoir pourquoi Freud *élude* la référence à l'État comme tel, alors que toute son analyse la suppose, contribuant ainsi à la possibilité de « dépolitiser » son analyse du politique – du moins aux yeux de ceux pour qui le concept du politique est indissociable d'une référence à l'État. Voir mon

essai sur « Freud et Kelsen 1922. L'invention du surmoi », in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, *op. cit*.

48. Cependant cette modalité négative semble bien hanter l'idée que l'envers des institutions (ou l'objet de leur résistance) est leur propre décomposition pathologique.

49. En particulier dans le chapitre sur les « modes de communication » ajouté à mon livre *Spinoza et la politique* pour l'édition anglaise (ci-dessus, p. 165 s.).

50. Spinoza, *Éthique*, V^e^ partie, Proposition 39 : « *Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna* [celui dont le corps a de multiples capacités possède aussi un esprit [ou une âme] dont la plus grande part est éternelle]. »

51. Encore qu'il y ait des propositions de Spinoza qui vont dans ce sens, en particulier IV, 70 : « *Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet* [L'homme libre qui vit au milieu de la masse ignorante, s'efforce de n'en recevoir aucun service (ou bienfait)]. »

52. Cela suppose que la « pulsion de mort [*Todestrieb*] » freudienne soit exclusivement lue sous l'angle de la destruction ou de l'agressivité (envers les autres et envers soi). Si on considère aussi son côté radicalement « pacificateur » (la tendance à l'anéantissement des excitations pulsionnelles), il faut loger ici aussi une ambivalence radicale.

53. Je reprends intentionnellement le titre d'un livre de Robert Castel dans lequel, examinant la crise de « l'État social » contemporain, il s'intéresse aux formes *d'individualité négative* et de *désaffiliation* qu'elle engendre : Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.

54. Ces hypothèses résultent du rapprochement cursif des textes de Freud à propos du « surmoi », de la « scission du moi » et de la mélancolie. Une profonde élaboration de l'ambivalence du narcissisme se trouve dans le livre d'André Green : *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit, 1983.

55. Je pense ici en particulier à la thèse de Frédéric Monferrand (université de Paris-Ouest) sur « Ontologie sociale et théorie critique chez Marx », 2015 dont il faut espérer une publication rapide.

56. Conformément à la grande formule de jeunesse (*Idéologie allemande*) jamais reniée par Marx : « le communisme est le mouvement réel qui abolit (*aufhebt*) l'état de choses existant. »

57. Essentiellement celle de Mannheim, dont se sont occupés plusieurs commentateurs contemporains : voir en particulier Pierre Macherey, *De l'utopie !*, De l'incidence éditeur, 2011.

58. Il faudrait un peu de temps et d'espace supplémentaire pour expliciter ce qu'une telle hypothèse « ultra-spinoziste » peut avoir de commun avec une discussion des conséquences du fait que, dans le scolie de la Proposition 37 de la Ve partie, Spinoza déclare « lever » la condition qu'il avait énoncée par l'Axiome unique de la IVe partie : « *Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.* » Si cette thèse « naturaliste » figure en tête de la partie de l'Éthique dans laquelle Spinoza développe sa théorie de la sociabilité, c'est évidemment pour expliquer que l'existence des cités constitue le moyen, pour les individus humains, de se *protéger* des capacités de destruction de la nature environnante, ou de faire progresser *l'alliance avec la nature* au détriment de la *concurrence entre l'homme et les autres individus naturels* (si seulement c'était vrai ! dirions-nous volontiers

aujourd'hui du point de vue d'une critique écologique de la destruction environnementale…). Mais c'est aussi pour expliquer que cette extension et cette protection *ont des limites*, demeurent affectées de finitude. Il reste cependant à se demander comment ces limites peuvent être *déplacées*, et surtout au prix de quelles modifications « conscientes » dans l'économie interne des cités : question d'une certaine actualité…. Il se pourrait aussi que Spinoza ait « échoué » à formaliser (ou « constitutionnaliser ») le régime démocratique dans le *Tractatus politicus* parce qu'il s'était lui-même mépris sur le sens que revêtirait la notion d'un *imperium omnino absolutum* et cependant toujours « fini » au regard de la nature : non pas un *autre type de « constitution »,* mais une *question* sur le sens dans lequel évoluent les institutions politiques quand elles sont portées au-delà de la « division des pouvoirs » comme méthode de rationalisation des fluctuations affectives.

59. Dans la philosophie contemporaine, la notion du « quasi-transcendantal » a été employée notamment par Foucault et par Derrida, bien qu'en deux sens à première vue différents. Pour Foucault, le quasi-transcendantal est un système de conditions de possibilité (un « *a priori* historique ») qui est modifié en permanence (on pourrait dire « contaminé ») par ses propres réalisations empiriques. Pour Derrida, le quasi-transcendantal est un système de « conditions de possibilité » qui sont en même temps des « conditions d'impossibilité », c'est-à-dire impliquent à la fois la construction et la destruction, ou *l'incertitude* des formes de vie et de pensée entre ces deux opposés. J'essaye d'en faire usage à mon tour en y impliquant quelque chose comme l'idée d'un *rapport de transgression au rapport* constitutif lui-même.

TROISIÈME PARTIE

SUJET ET VÉRITÉ : LES TROIS GENRES

CHAPITRE 1

Jus – Pactum – Lex

Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*

À Monsieur Sylvain Zac.

Un pacte qui n'en est pas un ?

L'évidente historicité intrinsèque de la philosophie spinoziste imprime à chacun des textes (presque tous inachevés ou aporétiques) qui la constituent le caractère d'une expérience d'écriture unique, dont les effets théoriques demeurent irréductibles à l'uniformité d'un système. Avant de s'interroger sur le sens problématique, conflictuel, qu'ils délivrent à eux tous, il faut suivre chacune de ces expériences d'écriture dans ses détours et sa complexité propre. C'est aussi le meilleur moyen d'éprouver l'originalité de l'entreprise spinoziste par rapport à des courants idéologiques qu'elle recoupe, tout en leur demeurant, en dernière analyse, irréductible : par exemple le « jus-naturalisme ». De ce point de vue, le problème classique posé, dans le *Traité théologico-politique* (*TTP*)[1], par l'articulation des notions de *pacte* et de *loi*, m'a paru mériter un nouvel examen. En suivant le mouvement même du texte, sans projeter rétrospectivement sur lui une vérité que détiendrait en particulier le *Traité politique* (dans lequel Spinoza abandonne, pour l'essentiel, le concept de Pacte, et réduit considérablement la signification du concept de Loi), sans préjuger non plus d'une stratégie d'écriture à double fond, dont les clés se trouveraient dans l'*Éthique* (et qui interdirait de considérer comme pensée authentique de l'auteur la recherche d'une « vraie religion » – *vera Religio* – pour un temps et un lieu déterminés), il m'a paru possible de faire ressortir mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici peut-être, à la fois la puissance explicative propre du *TTP* et les raisons des apories sur lesquelles, en définitive, bute sa problématique politique. Une telle analyse contribuera aussi, je l'espère, à éclairer les contradictions de l'idée même de *contrat* et de l'idéologie juridique bourgeoise, à laquelle Spinoza échappe tendanciellement en tentant de retourner ses concepts constitutifs contre leur usage dominant, sans qu'on puisse pour autant le situer simplement soit dans la lignée contractualiste, soit en dehors d'elle.

Le « pacte » ou « contrat » (*pactum*), inscrit par Spinoza au cœur de l'argumentation du *TTP*, n'est ni une survivance, ni

une anticipation, ni une concession terminologique, mais un enjeu politique et théorique central. Pourtant, comparée aux figures classiques du contrat social, sa définition déconcerte. Loin d'avoir la belle simplicité qu'on peut trouver chez Hobbes ou Rousseau, elle abonde apparemment en ruptures d'argumentation et en dénégations.

La clé de son interprétation me semble résider dans les formulations par lesquelles Spinoza ouvre le chapitre XVII : « *Contemplatio praecedentis Capitis[…], quamvis cum praxi non parum conveniat, et praxis ita institui possit, ut ad eandem magis ac magis accedat, numquam tamen fiet, quin in multis merè theoretica maneat*[2]… » Cette formulation, en effet, ne peut que troubler quiconque aurait lu le chapitre XVI comme un exposé des fondements, qui construirait la variante spinoziste d'une théorie à la fois physicaliste et métajuridique de la société civile. Car ces deux traits tels qu'on les trouve par exemple chez Hobbes (physique des *conatus* ou des puissances individuelles, forme métajuridique du contrat social), dans leur conjonction, sembleraient exclure par principe une telle restriction.

De deux choses l'une en effet. Ou bien Spinoza veut dire que la genèse de la société civile par une décision ou convention collective, « tacite ou expresse », des individus de s'unir en un seul corps, de vivre *ex solo Rationis dictamine*, « sous la seule loi de la raison », et de transférer la totalité de leur droit naturel au souverain en sorte qu'il ne soit tenu par aucune loi (« *nulla lege teneri* »), n'est qu'un schéma *théorique*, dont les sociétés *réelles* ne représentent qu'une approximation plus ou moins fidèle. Mais quel est alors l'enchaînement des causes réelles ? Selon toute probabilité, un simple processus d'agrégation des puissances individuelles, qui aboutit selon les circonstances à différents rapports de force, à plus ou moins d'unité du corps social et à plus ou moins de puissance pour le souverain. Mais un pacte approximatif n'est plus un pacte. De même qu'une *summa potestas* (pouvoir suprême ou « souverain ») approximativement absolue n'est plus une puissance d'État, un *imperium* : tout au plus une « chefferie », un « leadership »… Ou bien Spinoza veut dire que, puisqu'il y a effectivement des

sociétés civiles qui sont des États, *une certaine forme* de pacte doit nécessairement être donnée (aussi longtemps au moins qu'un pouvoir souverain se maintient), mais que seulement dans un cas *idéal* il prend la forme d'un transfert intégral. Dans ce cas, en effet, il y a stricte équivalence entre le mécanisme du transfert et l'essence collective de la souveraineté (son caractère de *res publica*). Les individus ne conservent par hypothèse aucun droit concurrent du souverain, mais ils ne deviennent pas des esclaves pour autant, puisque « dans un tel État personne n'abandonne son droit naturel à un autre, de telle sorte qu'ensuite il ne puisse même plus donner son avis sur ses propres affaires, mais il le transfère à la majorité de la société dont lui-même fait partie. Si bien que tous demeurent égaux, comme auparavant dans l'état naturel[3] ». Mais ce cas ne serait qu'une limite théorique : dans la réalité, le plus souvent, le pacte de fait signifierait plutôt que les individus deviennent inégaux, et qu'il y a dans leur soumission une part inévitable d'esclavage, d'existence « aliénée » (*alieni juris*).

Dans les deux hypothèses, force serait de le constater, la thèse selon laquelle l'état civil défini par le pacte conserve l'équation fondamentale du droit et de la puissance, et celle qui voit dans l'*imperium democraticum* « l'État le plus naturel » et le plus proche de la liberté – thèse caractéristique de la problématique du *TTP* – entrent en contradiction. Ou encore, ce qui revient au fond au même, c'est l'adéquation entre la forme du pacte et la genèse des sociétés civiles à partir de la puissance des individus qui devient tout à fait problématique. La conservation du droit naturel dans la *Respublica* met en cause la forme d'un pacte, ou bien celle-ci doit signifier – comme chez Hobbes – une négation du droit naturel des individus.

On peut douter que telle soit bien la signification de la précision apportée par Spinoza. Cela signifierait en effet une configuration utopique de toute la partie finale du *TTP*, à lire à peu près ainsi : après avoir proposé en XVI un concept « théorique » de la société civile (conciliant souveraineté absolue et liberté individuelle), Spinoza passerait en XVII et XVIII à l'examen des inconvénients qui résultent du fait que la

« pratique » s'en écarte, avant de proposer en XIX et XX un modèle politique inspiré « autant que possible » de cette théorie. Cette lecture n'obligerait pas seulement à instituer entre théorie et pratique une scission définitive, mais, pour paraphraser notre auteur, elle renverserait l'ordre causal de la nature, tel qu'il s'exprime dans l'argument même qui fait de la recherche de l'utilité commune à tous les hommes une « loi universelle de la nature humaine [*lex humanae naturae universalis*] ». Au surplus elle rendrait parfaitement inintelligible (à moins d'en faire une concession tactique, une ruse verbale assez naïve) l'affirmation de Spinoza que la République des Provinces Unies est déjà, pour l'essentiel, une *libera Respublica*, ou une démocratie. Il vaut donc mieux chercher autre chose, et pour cela il suffit en fait de prêter attention à la façon dont l'auteur développe lui-même son argumentation :

> *Atque hoc ipsam experientiam clarissime docere existimo ; nam nunquam homines suo jure ita cesserunt, suamque potentiam in alium ita transtulerunt, ut ab iis ipsis, qui eorum jus, & potentiam acceperunt, non timerentur, & imperium, non magis propter cives, quanquam suo jure privatos, quàm propter hostes periclitaretur […] Quare concedendum unumquemque multa sibi sui juris reservare, quae propterea a nullius decreto, sed a suo solo pendent. Attamen, ut rectè intelligatur, quousque imperii jus & potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo praecise contineri, quod homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines ejus mandatis obsequantur : non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit […]. Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illico concludendum eum id ex suo, & non imperii jure agere ; nam quandoquidem tam cum ex amore obligatus, quam cum metu coactus ad malum evitandum, semper ex proprio consilio, & decreto agit, vel imperium nullum esset, nec ullum jus in subditos, vel id necessario ad omnia se extendit, quibus effici potest, ut homines ipsi cedere deliberent […] Quod etiam hinc quam clarissime*

constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat ; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat, & consequitur eum maxime tenere imperium, qui in subditorum animos regnat […][4].

On voit aussitôt que ce développement, rapporté par Spinoza à l'expérience, ne contient rien qui contredise ou même restreigne la portée de la « théorie » précédente : c'est exactement le même processus de constitution d'une société civile, et par conséquent d'un État (*imperium*), qui est analysé ici, et qui vient d'être présenté comme constitution d'un *pacte*. Deux points toutefois sont mis en relief, qu'une lecture formelle du chapitre XVI avait pu faire manquer : d'abord toute société est constamment menacée de déstabilisation par ses propres membres plus que par des ennemis (ou des forces) extérieurs ; ensuite, ce que nous pourrions appeler (avec Louis Althusser) l'*effet de société*, ou la production de l'obéissance dans l'esprit même des citoyens, est en dernière instance le ressort même de l'*imperium*. Les deux sont évidemment liés, d'une façon qui vaut pour toute forme d'État. Dans les paragraphes suivants, Spinoza précisera encore sa pensée en désignant d'une expression nouvelle l'élément dans lequel se jouent la constitution et la conservation de l'État : *varium multitudinis ingenium*, le « naturel inconstant de la masse ». Notons que le chapitre XVI parlait d'*individua*, de *populus*, de *societas*, mais non (ou pas encore) de *multitudo* c'est-à-dire de masse. En parlant ici de l'expérience, Spinoza n'a donc pas cherché à opposer théorie et pratique. Il s'est plutôt proposé d'insérer clairement au cœur de la théorie une idée pratique fondamentale : c'est dans la mesure même où les individus conservent toujours une part incompressible de leur droit qu'ils peuvent transférer totalement la souveraineté à l'État. C'est dans la mesure où les moyens qui permettent à l'État de se faire obéir ne restent pas externes, mais pénètrent de l'intérieur l'*animus*, le *decretum* et le *consilium* des sujets (c'est-à-dire leur esprit, leur volonté et leur réflexion), que ceux-ci continuent pourtant d'affirmer leur droit (ou leur puissance) propre. En bref, ils continuent d'*exister* comme individus. L'État n'absorbe pas l'individualité de ses membres,

pourtant celle-ci n'est plus rien hors de lui. Comment penser ce paradoxe ?

Pour caractériser la démarche qui est ici celle de Spinoza, je ne vois d'autre possibilité que d'introduire une notion étrangère à sa terminologie, malgré les risques que cela comporte : celle de *dialectique*. Et ceci en plusieurs sens :

a) La définition du pacte au chapitre XVI est *encore abstraite* (et non pas « théorique ») : *elle pose un problème*, et introduit les premiers éléments de son développement. Seules les analyses concrètes qu'engage le chapitre XVII montreront comment s'effectue ce développement, quel objet déterminé correspond à ce concept. La définition initiale doit donc, si l'on veut en dégager la signification exacte, être lue de façon récurrente, à partir de son application effective. Jusque-là, elle reste en suspens. D'ailleurs ce mouvement de concrétisation dialectique s'esquisse déjà au sein du chapitre XVI lui-même, lequel en fait ne donne pas *une*, mais bien *trois* définitions du pacte à la suite, de plus en plus complexes : d'abord comme simple *conspiratio in unum*, « réunion » en vue de l'utilité commune ; ensuite comme transfert absolu des « droits et libertés de chacun » (*jura uniuscujusque*) et constitution de l'*imperium* (qu'on peut traduire ici par « État » ou « pouvoir d'État »), qui pose le double problème de la force de la loi et des conditions de l'obéissance ; enfin comme organisation complète de l'ordre juridique, au cœur de laquelle nous trouvons une double question de cohérence et de limites : celle du droit public et du droit civil privé (ont-ils le même principe ?), celle de l'obéissance à Dieu et de l'obéissance au pouvoir d'État (ont-elles le même objet ?).

b) La définition du pacte, bien qu'elle décrive un processus d'unification des puissances individuelles sous une loi commune, propose immédiatement une série de contradictions. En fait elle ne cesse de présenter *des termes contradictoires* : l'appétit exclusif des individus et le calcul rationnel qui « dicte » la préférence pour cette forme de paix qu'est la société civile ; la soumission absolue au souverain et l'affirmation inconditionnelle de l'intérêt propre (contradiction dont le développement est la dialectique de l'obéissance, exposée à tous les risques de méconnaissance par l'individu de

son véritable intérêt) ; enfin les représentations du bien commun dont les individus sont saisis par la loi divine et par la loi civile. Simplement Spinoza affirme d'emblée, abstraitement, que dans la pratique ces contradictions sont, non pas résolues ou transcendées, mais contenues dans des limites compatibles avec l'existence sociale elle-même.

c) Enfin la définition de Spinoza peut être considérée comme dialectique en ce sens que le passage de l'abstrait au concret, comme le développement des contradictions de la formule initiale, relèvent identiquement d'une étude *historique*. C'est ce que feront les chapitres XVII et XVIII : on constatera alors que le pacte n'a pas pour fonction de penser une origine absolue des sociétés humaines, ni un fondement idéal de l'ordre juridique comme tel, mais d'expliquer le complexe de causes qui permettent à un État déterminé de conserver sa forme propre, et en même temps rendent intelligible l'anarchie apparente de son histoire politique, le cycle de ses conflits internes, les mouvements de renforcement et d'affaiblissement de sa puissance collective. Par une torsion étonnante au regard de son usage traditionnel, il devient *le concept d'une histoire*. Mais cette originalité n'apparaît que si l'ensemble des chapitres XVI à XX est lu comme le développement complet du concept, et notamment si l'on prend conscience que *les pactes* successifs évoqués à propos de l'histoire des Hébreux ne sont pas autre chose que *le pacte* défini auparavant, mais représentent son application concrète.

L'histoire spinoziste présente, pour un lecteur moderne, des caractéristiques remarquables. Elle ne vise pas à l'universalité, et pourtant elle est pleinement théorique, c'est-à-dire explicative. En fait, elle vise la singularité historique. Le pacte n'existe que spécifié par ses circonstances : *autant d'États réels, autant de formes de pacte*. S'il faut un concept général – véritable « notion commune » au sens du second genre de connaissance, inscrite dans une progression qui ne vise pas le transcendantal, mais les essences singulières – c'est afin de rendre possible la variation des conditions et des formes, l'analyse des différences. C'est pourquoi Spinoza pourra sans contradiction affirmer tout à la fois que l'État des Hébreux ne peut être pris comme modèle (*imitari*), et que l'étude de son

histoire expliquée par ses causes délivre des leçons (*dogmata*) immédiatement actuelles.

On perçoit mieux, alors, ce qui fait la singularité ou l'anomalie de la référence spinoziste à un *état de nature*. L'important n'est pas tant de savoir si, hypothétiquement ou non, l'état de nature précède chronologiquement l'état civil. C'est surtout la question de l'extériorité de l'un par rapport à l'autre : chez Hobbes, l'état de nature est le lieu et le concept des antagonismes que le pacte social doit *surmonter* une fois pour toutes (« il faut en sortir », dira Kant), et sa contradiction intrinsèque s'oppose terme à terme à la non-contradiction du Droit et de l'État. Pour cette raison il ne cesse de menacer, mais de l'extérieur, l'état civil de paix et de droit, pour peu que, par exemple, des discordes religieuses rallument des guerres civiles. Chez Spinoza, la thèse selon laquelle l'état civil n'abolit pas l'état de nature a pour corrélat – malgré les craintes que peuvent lui inspirer les révolutions et les séditions qui tendent à changer la forme des gouvernements – l'affirmation que l'état civil ne peut jamais être entièrement dissous. Ce n'est pas par une « nature » extérieure, mais par sa forme sociale même, que tout État est en permanence menacé de l'intérieur.

Que signifie alors le moment du pacte ? Précisément que les conflits inhérents à la nature humaine (conflits passionnels qu'on peut lire à la fois dans les fluctuations de l'esprit (*animus*) individuel et dans celles de l'*ingenium multitudinis*, du naturel ou caractère de la masse : à vrai dire ce sont les mêmes) vont prendre une forme de développement singulière, en se fixant sur des objets institutionnels et émotionnels collectifs. C'est seulement avec la conclusion tacite ou expresse d'un pacte social de forme donnée (qu'il s'agisse de la constitution de Moïse, de la formation de la République romaine, ou de l'indépendance des Provinces-Unies) que les contradictions de l'individualité et de la communication humaines s'explicitent véritablement (et non pas cessent). C'est pourquoi, dans la description que nous en propose Spinoza, l'état de nature initial, qui est aussi celui d'une sauvagerie très hypothétique et sans grande importance intrinsèque, reste relativement indéterminé : ni franchement

pacifique, ni irrémédiablement hostile, surtout caractérisé par l'impuissance. C'est dans l'état civil, le seul vraiment réel, que la puissance de la nature humaine se développe, donc les passions d'amour et de haine, de crainte et d'espoir, la tension des tendances à la paix et à la guerre, à l'obéissance et à la rébellion.

La dialectique des contradictions sociales peut alors prendre forme. Sans doute elles s'expliquent toujours par des lois générales de la nature (ou de la « psychologie ») humaine. Mais ce ne sont pas des contradictions de l'Homme ou de l'Humanité comme tels : en particulier ce ne sont pas des contradictions entre la nature passionnelle de l'Homme et sa destination rationnelle. Ce sont, si l'on peut risquer cette formule problématique, *les contradictions des essences singulières* elles-mêmes, ou des essences historiques dans leur existence actuelle. L'histoire de l'État des Hébreux montre que *les mêmes causes* (la même structure institutionnelle) expliquent d'abord son étonnante stabilité (en particulier, nous y reviendrons, l'effet de cohésion patriotique produit par la conjonction théocratique de la loi civile et de la loi religieuse), ensuite son affaiblissement et sa ruine : « ce pourquoi leur État aurait pu être éternel, si la juste colère du législateur lui avait permis de conserver la même forme[5] ». C'est dire que la contradiction est immanente à la forme singulière du pacte, mais n'apparaît complètement qu'au cours de son histoire, lorsque l'ambivalence de ses effets est totalement manifeste. Étudier la structure d'un pacte (ou d'une société civile donnée) ne peut consister simplement à caractériser, voire à formaliser, les clauses d'un engagement, mais revient à montrer ce qui fait sa force relative, ce qui le fait durer et aussi ce qui peut le détruire. On comprend alors pourquoi dans le chapitre XVI, coupant court à l'illusion d'une obligation impliquée dans l'énoncé même d'un transfert de droits, Spinoza n'avait pas craint de poser contradictoirement que tout *imperium*, par définition, *lie* absolument les sujets ou citoyens, bien qu'il n'ait pas d'autre garantie que sa puissance, ou son existence, et par conséquent qu'il ne les *oblige* en rien. Cela ne veut pas dire que la souveraineté peut se passer de garanties, mais que son histoire réelle coïncide avec le devenir des garanties pratiques que lui confère la forme d'obéissance produite par

ses institutions. Or cette *histoire de l'obéissance*, véritable élément concret de la politique, ne peut être pensée que comme une histoire combinée de l'intérêt, de la force et de la croyance.

Un se divise en deux

En effet, le pacte est nécessairement double, ou plutôt surdéterminé. Prêtons attention aux étapes et au mouvement de l'argumentation. En XVI, Spinoza a commencé par « fonder » le pacte, ou la constitution de la société civile, sur la seule considération de la puissance et de l'intérêt des individus. Ou plutôt sur l'analyse des limites de cette puissance. C'est peu de dire qu'elle est finie, il faut dire qu'elle est par elle-même pratiquement inexistante. L'idée du pacte correspond d'emblée à un calcul implicite de la raison – pour autant que celle-ci s'identifie à la conscience de l'utile propre sous toutes ses formes (choisir de deux maux le moindre, accroître ses moyens d'action sur la nature extérieure et sur soi-même, développer la connaissance). Spinoza constate que les hommes, en pratique, effectuent toujours ce choix rationnel (en ce sens, la raison, si elle ne la définit pas, n'est pas non plus extérieure à la nature humaine) : c'est pourquoi ils « échangent » la limitation de leur droit individuel – jusqu'à l'abandon pur et simple, c'est-à-dire jusqu'au fait de n'exister que dans et par la société civile, de devenir des *animaux politiques* – contre le moyen qu'elle leur procure de surmonter cette limitation initiale.

On n'a pas manqué de relever souvent le caractère téléologique de cette argumentation : si la société civile n'est pas le Bien en soi, du moins est-elle la meilleure des conditions humaines possibles. Mais si les hommes « en naissant n'ont aucune connaissance des choses, de sorte qu'avant qu'ils aient pu apprendre la vraie règle de vie et acquérir l'habitude de la vertu, la plus grande partie de leur existence a passé[6] », faut-il en conclure à une *ruse de la raison* qui, malgré leur ignorance et leur soumission à l'empire de l'appétit, se ferait valoir à travers l'impulsion inconsciente de leur Désir ? La construction semble à la fois empiriste et finaliste.

Elle n'est pas, cependant, nous l'avons dit, le dernier mot de Spinoza. Il s'agit plutôt pour lui de rechercher dans quelles conditions, selon quelles modalités ce résultat général encore très indéterminé est atteint. Ou si l'on veut : de quelles causes

prochaines il peut être l'effet. Toutefois c'est sur un nouveau problème que débouche alors ce premier mouvement. Par la forme du pacte, une puissance collective souveraine est instituée de façon totalement naturelle, immanente au jeu des puissances humaines. Mais la question de son effectivité reste posée. D'un côté, nous voyons clairement que, sans ce pacte, aucun contrat particulier, donc aucune vie sociale ne tiendrait contre les passions. De l'autre, nous voyons tout aussi clairement que ce pacte qui garantit tous les pactes ne comporte par lui-même aucune garantie. La description de Spinoza prend clairement le contre-pied de Hobbes, dont elle ne retient ni l'idée d'une *parole donnée* qui entraînerait obligation entre des sujets humains (*I trust you…*), ni l'idée de l'aliénation totale au profit d'un tiers ou d'un arbitre, qui ne serait pas partie prenante dans le contrat et pourrait ainsi en retour le garantir indéfiniment. Manifestement il les considère comme des fictions, qui nous font sortir de la définition du droit comme puissance réelle. Ce qui revient à dire que les causes cherchées ne sont pas de l'ordre de la représentation juridique, mais de la pratique politique. N'y a-t-il pas là un cercle ? Sans doute, mais c'est celui de l'exercice du pouvoir, qui ne peut tirer sa force à chaque instant que de ceux qu'il contraint (dans une dualité d'action et de réaction, ou de puissances actives et passives), et non celui d'une garantie idéale, qui se précéderait en quelque sorte elle-même.

Il semble bien pourtant que, après-coup, Spinoza va introduire un mécanisme de garantie. Au premier pacte, la fin de XVI va en ajouter un second :

> *Si enim homines ex natura jure divino tenerentur, vel si jus divinum ex natura jus esset, superfluum erat, ut Deus cum hominibus contractum iniret, & pacto & juramento eosdem obligaret. Quare absolute concedendum jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresso pacto Deo promiserunt in omnibus obedire, quo sua libertate naturali quasi cesserunt, jusque suum in Deum transtulerunt, sicuti in statu civili fieri diximus*[7].

Or plusieurs précisions ici s'imposent. En premier lieu ce « nouveau pacte » n'a rien d'une fiction (même s'il opère au

moyen de fictions, ce que nous verrons plus loin) – pas plus en tout cas que le précédent (*sicuti*) : la formulation de Spinoza doit se lire *sensu literali*, au même titre que le pacte social lui-même. En fait ces deux pactes sont exactement de même nature, et procèdent du même développement de la puissance des individus. Deuxièmement, si le pacte civil (ou le pacte *en tant que « civil »*) ne comporte aucune garantie, le pacte religieux (ou le pacte *en tant que « religieux »*) n'en comporte pas davantage. Soit à l'égard des souverains, soit à l'égard des sujets, Dieu ne dispose d'aucune contrainte absolue (pas même l'intervention de ses Prophètes). C'est pourquoi l'effectivité du pacte religieux, sous une forme historique donnée, tombe elle-même entièrement dans le champ de la politique.

Il y a toutefois une différence formelle entre ces deux pactes : c'est que, si le premier prend la forme d'un rapport collectif entre les sujets et le souverain, et constitue d'emblée une collectivité (ce qui veut dire que sa nature est fondamentalement celle d'une association), le second est essentiellement un rapport entre chaque individu et Dieu, et se présente comme une soumission personnelle. Spinoza va jouer de cette double différence de forme pour combiner les deux pactes dans un même mécanisme, surdéterminer le premier par le second : *omnes ad ejusdem (= imperii) de eadem (= religione) decreta & mandata, ex fide ipsi data, quam Deus omnino servari jubet, obtemperare teneri*[8]. En d'autres termes, s'il est vrai que le pacte religieux (avec Dieu) ne comporte en lui-même pas plus de force qu'un autre (tout individu, à son égard, qu'il soit sujet ou souverain, « se libère à ses risques et périls[9] »), il peut fonctionner cependant comme une garantie par rapport au premier, à la condition de se trouver placé en pratique sous son contrôle. Le cercle des causes et des effets s'élargit donc : la force supplémentaire de la *fides* (foi) religieuse, soumettant les individus à Dieu, les libère de l'esclavage par rapport à l'*imperium* (c'est-à-dire du pur rapport de forces), dans le moment même où, en faisant du dommage causé à autrui une violation du droit (*injuria*) et un péché, elle les assujettit intérieurement aux fins de la société civile. *Rien de plus* que la nécessité initiale n'est donc intervenu avec cette surdétermination, à ceci près que le terrain d'analyse a été déplacé : la rationalité du pacte social

ne se présente plus comme une fin idéale ou comme un fait empirique énigmatique, mais comme l'effet combiné de l'utilité et de l'imagination religieuse.

Analyser le jeu de cette combinaison dans l'histoire, tel est l'objet du chapitre XVII. On n'en comprendrait par la démarche si on ne voyait pas que Spinoza, ici, s'est constamment inspiré de Machiavel. La formule clé : *Religionem in Rempublicam* (ou : *in imperium*) *introducere* (introduire, ou insérer la religion dans l'État), employée notamment aux chapitres V, XVII et XIX[10], est un emprunt littéral au Florentin. Sans doute Spinoza dans le *TTP* ne nomme-t-il pas explicitement Machiavel, il ne cite que Tacite et Quinte Curce. Mais la confrontation précise des deux auteurs ne laisse aucun doute, au point de suggérer que Spinoza a pratiquement écrit en ayant, en regard, le texte des *Discorsi*, I, 11 (*Della religione de' Romani*). On en conclura que, pour Spinoza, Moïse a rempli dans l'État hébreu exactement la même fonction que Numa Pompilius dans l'histoire de Rome : celle du véritable organisateur de la continuité de l'État.

Toutefois il n'est pas moins essentiel de voir comment Spinoza, qui projette sur le texte biblique le schéma historique de Machiavel, aboutit en même temps à une profonde transformation de celui-ci. À nouveau, la construction même du chapitre XVII est ici très révélatrice. Spinoza commence par une batterie d'exemples (Alexandre, Auguste) qui ont en commun de montrer l'utilisation des représentations et croyances religieuses par un pouvoir monarchique cherchant à se prémunir contre les dissensions et les rébellions internes, et à tourner la puissance de ses sujets vers un ennemi extérieur. Il s'agit, nous dit-il, d'une simulation, avec l'ambivalence qui la caractérise : elle trompe, mais elle se démasque simultanément comme telle. Peut-on se contenter de ces exemples pour comprendre le mécanisme selon lequel fonctionnent aujourd'hui les Monarchies absolues « de droit divin » ? Il semble bien que non : toute politique (voire toute tactique) de recours à la religion renvoie à une structure plus fondamentale, au fait que la masse n'est pas seulement *objet*, mais puissance *active*, et par conséquent à une conception de l'imagination

non pas instrumentale, mais constitutive (d'un genre de vie et de connaissance). En d'autres termes, la ruse machiavélienne – si elle a jamais existé sous cette forme pure – pas plus que l'idéologie monarchique (dont la Préface du *TTP* décrivait de façon véhémente le couplage avec la superstition) ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes. Pour comprendre comment la « place de Dieu » (*vicem Dei*) peut, dans l'histoire et dans la pratique politique, être soit occupée fictivement, soit invoquée comme le lieu d'une élection ou d'une garantie du pouvoir, il faut d'abord expliquer comment cette place est instituée.

C'est ce que va nous montrer en détail la constitution de la théocratie mosaïque, en tant que régime politique fondamental. En donnant à tous les éléments de la structure une configuration simple et sensible, cet exemple privilégié va illustrer pas à pas la simultanéité des deux procès de constitution de l'*imperium* (ou de la société civile) et de la *religio* (ou de l'imaginaire collectif), dont seule la conjonction forme un peuple (*populus*) dans sa singularité historique. Aussi Spinoza insiste-t-il sur le fait que toute cette constitution procède du droit naturel. Et d'abord en ce sens que les Hébreux, par suite de circonstances exceptionnelles (mais non pas uniques ni surnaturelles), ne se trouvaient plus sous le pouvoir d'aucune autre nation, d'aucune oppression extérieure. Ils n'avaient affaire qu'à eux-mêmes, ils ne pouvaient compter que « sur leurs propres forces ». Quel est donc ici le rôle de Moïse ? C'est celui d'un initiateur, ou si l'on veut d'un législateur, mais, comme n'a cessé de l'expliquer le *TTP*, non pas celui d'un surhomme placé au-dessus de l'histoire. L'idéologie propre de Moïse, au prix de quelques conflits et ajustements, finit par s'adapter exactement à l'état de culture et d'ignorance, et à la demande de sécurité de la *multitudo*. En ce sens Moïse *fait partie*, en dernière analyse, de la multitude, il n'est que le vecteur d'une causalité immanente : c'est la puissance naturelle des Hébreux eux-mêmes qui, par son intermédiaire, se réalise dans la constitution d'un régime politique donné.

Penser cette constitution, c'est en définitive arriver à penser, sur deux plans ou deux registres à la fois – celui de l'utilité et celui de sa représentation imaginaire – le transfert de

puissance comme procès continué. C'est donc analyser la permanente scission d'une unité, et aussi l'unité d'une double activité. Il n'y a en effet qu'une seule société civile instituée par Moïse. Cependant le fait que cette société civile prenne immédiatement la forme d'une société religieuse, suppose aussi que l'analyse puisse distinguer entre deux enchaînements de causes corrélatives, dont la suite va montrer qu'ils produisent l'un et l'autre des effets réels. Dans l'exposé que Spinoza nous propose des premières fluctuations de la forme étatique, du vivant même de Moïse, il s'agit d'analyser cette double articulation, en lui donnant la forme d'un récit des moments de la fondation de l'État[11]. En fait, dans cette succession bien connue (Théocratie I, puis quasi-monarchie de Moïse, enfin Théocratie II), les premiers moments n'ont que la valeur d'une fiction théorique : par eux-mêmes ils sont essentiellement instables. Ils ne représentent que des composantes provisoires de la Théocratie II, qui seule constitue une forme complète et relativement stable, dont les institutions ne reposent plus sur les interventions d'un seul individu, mais peuvent durer par elles-mêmes. Si donc Spinoza, « rationalisant » le récit biblique, étale sur trois pactes successifs la formation de l'État, c'est afin de bien mettre en évidence l'intrication des plans, la double mise en place des fonctions matérielles et des fonctions imaginaires du pouvoir (partage des terres, régime de la propriété, organisation militaire d'un côté, interprétation du droit ou de la loi en termes de volonté divine de l'autre). Le premier pacte ne fait en effet que *nommer Dieu* titulaire et source de la puissance commune. Le second, en transférant tous les pouvoirs à Moïse, montre que la *place de Dieu (vicem Dei)* doit être métaphoriquement occupée par un ou plusieurs hommes qui exercent les fonctions de la souveraineté. Le troisième enfin *divise* institutionnellement ces pouvoirs de façon que l'équilibre entre les forces au sein du peuple reproduise en permanence les conditions de l'obéissance à la loi divine (donc l'observance du pacte lui-même), et que réciproquement la représentation de la loi divine limite en permanence la tendance des chefs, des citoyens armés, des tribus confédérées et des différents pouvoirs institués à empiéter les uns sur les autres. On retrouve d'une certaine

façon les trois moments de la définition du pacte au chapitre XVI, mais sous une forme inversée.

J'ai parlé de dialectique. Dès lors qu'elle est ainsi soumise à l'efficace d'une structure, Spinoza peut en tirer des effets remarquables.

En premier lieu, quant aux rapports des concepts de démocratie et de théocratie. Coupons au plus court : le chapitre XVI, dans son abstraction, avait posé que toute société civile, dès lors qu'on peut la penser comme l'effectuation d'un pacte, est naturellement démocratique. Nous voyons maintenant sous quelle forme une telle puissance démocratique existe effectivement – voire nécessairement – dans les conditions apparemment les plus éloignées de l'idéal civique auquel nous associons ce mot : précisément sous la forme d'une théocratie intégrale. La théocratie est l'institution *imaginaire* de la société comme démocratie, c'est-à-dire comme transfert collectif de puissance des individus à un *imperium* qui n'est lui-même que leur projection collective. Et par conséquent c'en est l'institution historique *réelle*. Mais pourquoi *cette* forme, se demandera-t-on ? D'un côté c'est un fait, dont témoignent aussi bien le texte biblique que l'histoire romaine, éclairés l'un par l'autre et par une méthode d'interprétation scientifique. Mais de l'autre ce fait est entièrement explicable : aucun *populus* n'est, comme tel, originaire, c'est-à-dire ne manifeste une harmonie préétablie ou une nature originellement *politique* de l'homme ; mais tout *populus* se constitue à partir d'une *multitudo* et de ses puissances propres (dont celle de l'imagination). Donc tout peuple est la régulation continuée du rapport que les puissances de la multitude entretiennent avec la nature dont elles font partie, impliquant activité et passivité, convenance et disconvenance, connaissance et imagination. Donc – et cette conséquence est décisive pour le projet du *TTP* – il n'y a pas dans l'histoire une forme unique de l'*imperium democraticum*, mais il y en a nécessairement plusieurs : autant que de régimes correspondant à la représentation imaginaire de l'intérêt commun. En contrepartie toute réflexion sur les formes que peuvent prendre les institutions démocratiques dans des conditions historiques données (car toute multitude n'est pas

semblable à celle des Hébreux) devra se poser la question des formes théologiques (ou des formes du théocratique) qui lui correspondent, et de leur contrôle.

En second lieu, Spinoza a maintenant totalement subverti les représentations idéalistes de la raison et de la déraison dans l'histoire et dans la politique. Disons mieux : s'il avait pu nous sembler que, sous le pragmatisme du calcul d'intérêts attribué d'abord aux individus comme mobile de leur socialisation (de leur « sortie » de l'état de nature), quelque chose comme une téléologie ou une ruse de la raison était présupposé, c'est tout simplement que nous étions encore pris dans une conception idéaliste de cette raison. La raison ne s'oppose pas comme son contraire à la déraison (des passions, de l'appétit). Ce qui est rationnel, c'est-à-dire explicable, c'est la réalité du procès historique par lequel des individus qui, pour la plus grande part (collectivement et chacun pour son compte), n'ont de la nature et d'eux-mêmes qu'une représentation tissée d'espoirs et de craintes, constituent pourtant dans l'élément même de l'imaginaire une combinaison viable et productive de leurs forces. Et ce qui est rationnel au second degré (comme idée de la réflexion), c'est le concept que le philosophe historien peut former de cette combinaison, autrement dit la définition du pacte.

Mais c'est aussi le concept des contradictions du pacte. En effet, troisième leçon inévitable, aucun pacte n'est absolument stable : comme disent Héraclite et le Président Mao, *un se divise en deux*. Étant surdéterminé, inscrit dans un complexe d'institutions théologico-politiques, le pacte contient le germe d'une scission. Sans doute il n'y a pas ici de « puissance du négatif » : prenons garde de ne pas réintroduire une autre téléologie idéale. Le pacte ne porte pas inscrit dans sa simple essence la promesse de son propre écroulement. Reste que, sans la contradiction interne des institutions, sans la forme que les institutions donnent aux conflits passionnels de la multitude, les forces de destruction externes seraient presque inopérantes. Les institutions par elles-mêmes n'ont d'autre puissance que celle des masses, y compris lorsqu'il s'agit d'une puissance de décomposition. Mais inversement la puissance des masses ne peut détruire l'État que si elle trouve

dans les institutions mêmes le moyen de s'organiser en tendances, en partis, en sectes, en un mot de se constituer en « États dans l'État [*imperia in imperio*] ».

Spinoza analyse cette dialectique, on le sait, selon deux grands axes, dont il montre la corrélation : d'un côté le développement d'une lutte entre le pouvoir civil, politico-militaire, et le pouvoir religieux, ecclésiastique ; de l'autre le développement d'une lutte entre les pouvoirs institués (*summae potestates*) et la *multitudo* elle-même, en tant que bas peuple (*plebs*) : lutte favorisée par la précédente, exacerbée par l'oppression tyrannique des princes et par les privilèges des castes ecclésiastiques. D'où les *seditiones*, dont l'important est qu'elles ont pour forme typique la guerre de religion, et qu'elles prennent corps en suivant l'appel d'un prophète qui à son tour « occupe la place de Dieu [*vicem Dei gerit*] », et retourne ainsi contre le pouvoir établi le langage même de sa légitimité. D'un côté la lutte de « ceux d'en haut » entre eux, de l'autre celle de « ceux d'en bas » contre eux, prennent nécessairement la forme d'une mobilisation de l'imaginaire religieux impliqué dans le pacte lui-même. Spinoza en conclut que, si toute société civile a un fondement démocratique, toute société civile inclut aussi la possibilité d'une évolution monarchique, dont la contrepartie est l'autonomisation de l'appareil religieux et le développement des tendances à la superstition.

Structure de l'énonciation

Cependant, en montrant comment Spinoza rattache à la structure surdéterminée du pacte une dialectique causale susceptible d'expliquer les tendances théocratiques à l'œuvre dans l'histoire des États, nous n'avons fait qu'approcher la difficulté centrale à laquelle, d'un bout à l'autre de son entreprise, le *TTP* ne cesse de se mesurer : celle de l'obéissance.

Difficulté pratique : dès lors qu'un *imperium*, quel qu'il soit, n'a d'autre garantie que sa propre capacité de faire en sorte que « les hommes lui obéissent quand il ordonne [*homines ejus mandatis obsequantur*] », quel est le mécanisme, distinct de la crainte elle-même, qui peut produire cet effet ? Dans la religion même – *a fortiori* dans les formes extrêmes de la superstition – il y a un élément de crainte, qui peut se retourner contre le pouvoir. Difficulté théorique par conséquent : comment penser une obéissance interne (de l'âme) qui renvoie cependant à la constitution d'un pouvoir externe aux individus pris un à un ? N'y a-t-il pas absurdité à poser soit que les individus obéissants n'ont affaire qu'à eux-mêmes (y compris et surtout si pour eux la loi divine s'identifie avec l'amour pratique du prochain), soit que les individus obéissant à un tiers, un pouvoir extérieurement constitué, sont cependant libres du fait même de cette soumission, et n'agissent que de leur propre chef (*ex proprio decreto*) ? En d'autres termes, Spinoza est-il un théoricien de la servitude volontaire ? Ou bien au contraire tend-il, au travers d'une sorte de *reductio ad absurdum* de ce concept, à séparer en fait deux sphères de l'existence individuelle : celle de la liberté intérieure et celle de l'obéissance extérieure, que les régimes autoritaires (les régimes de « censure ») s'efforceraient abusivement de confondre (et en fait vainement, car cette confusion serait *contre nature*) ?

Tout tient, manifestement, à l'articulation qui est proposée entre le droit (*Jus*) et la Loi (*Lex*). Or le *TTP* dessine à cet égard deux mouvements inverses. Le premier – aux chapitres IV et V – partait d'une discussion des usages du mot *Lex*[12]. Il en opère, semble-t-il, une réduction drastique. En

définitive, il ne subsisterait qu'un seul sens adéquat du terme *lex* : celui qui désigne un rapport de forces entre individus, et en particulier un *imperium* politique : le fait d'être « hétéronome [*alterius juris*] », d'agir « par la volonté d'autrui [*ex alieno decreto*] ». Aussi les chapitres IV et V opposent-ils, dans une présentation fortement contrastée, la genèse de l'autorité politique, qui en elle-même n'implique que l'idée de commandement ; la définition de la piété véritable, qui ne concerne que l'inclination intérieure de l'âme au bien et les œuvres pratiques de la charité, pour lesquelles chaque individu est son propre juge ; enfin la connaissance de la nature, qui est aussi celle de Dieu, mais n'a que faire de la représentation d'une loi (au contraire, cette représentation ne peut que la faire délirer). Et c'est seulement ensuite, en référence à l'extrême barbarie des Hébreux, que Spinoza montre comment Moïse a dû amalgamer ces instances distinctes, en faisant des préceptes moraux des lois de l'État lui-même (au prix de leur extériorisation dans des rites, des cérémonies, donc de l'inversion de leur sens), et en fondant le tout sur une théologie de la création et de l'élection du peuple Hébreu. Notons-le, une telle présentation ne fait aucune référence à l'idée de pacte. Aussi ce passage du *TTP* est-il celui dans lequel Spinoza semble le plus proche d'identifier l'*imperium* comme tel à la servitude, et la démocratie (ou la libération individuelle et collective) à un au-delà hypothétique de l'État, voire du politique : « si la constitution naturelle des hommes était telle qu'ils ne désirassent jamais rien d'autre que ce que la vraie raison leur révèle, il est probable que la société n'aurait pas besoin de lois[13] ».

Tout autre est cependant le mouvement des chapitres XVI et XVII. Le contexte, ici, n'est plus celui d'une critique des usages (presque tous abusifs) du mot *Lex*, mais celui d'un développement de la puissance qu'exprime le mot *Jus* (droit), en passant du Droit naturel au Droit civil. Or c'est au sein même de ce développement que se réintroduit la nécessité de la Loi : en même temps précisément que la référence au concept de *voluntas*. À la différence de Hobbes, chez qui le contrat (acte métajuridique sanctionné dans l'élément du langage, à l'imitation d'un acte de droit privé) présuppose le *Will* des individus comme personnalités déjà constituées

(puisque seules des volontés autonomes peuvent s'engager réciproquement), nous voyons au contraire Spinoza passer du désir et de l'appétit qui définissent seuls la puissance de l'individu *avant* le pacte, à la *volonté* qui exprime cette puissance une fois le pacte en vigueur. Disons mieux : ce que le pacte institue est une puissance collective qui prend après coup la forme d'un rapport entre des volontés. Tout se passe désormais dans l'élément de la volonté : reconnaissance mutuelle des citoyens (possibilité pour eux de s'engager mutuellement), commandement et obéissance (donc aussi, à la limite, rébellion et transgression, dans laquelle ne s'affirme pas un *conatus* purement physique, mais une *mauvaise* volonté, une *pertinacia* ou *contumacia*). Théoriquement parlant, les *volontés* individuelles ou collectives ne préexistent pas au pacte, mais sont constituées sous son effet, cet effet même qui place la *summa potestas* (la puissance souveraine) au lieu où s'énonce la loi qu'il faut observer. *La notion même de volonté doit donc être comprise comme un effet rétroactif du pacte*, effet toujours déjà donné et par là même irréversible, incontournable, dès lors qu'en fait, historiquement, *il y a* pacte « tacite ou exprès ».

En d'autres termes, l'existence du pacte n'est pas seulement une *translatio* ou un déplacement de puissance (dont une physique pourrait rendre compte), c'est la transposition ou la métaphore (*translatio* également, au sens cette fois de *traduction*) du *Jus* en *Lex*. Or s'il n'y a de Loi que pour des volontés qui la reconnaissent comme telle (jusque dans sa transgression), inversement il n'y a de volontés que par référence à une Loi (*Lex humana* ou *divina*) qui institue des fins et des valeurs. La volonté est la conscience (imaginaire, comme toute conscience) d'un désir qui s'accompagne de la représentation d'une loi.[14] C'est pourquoi Spinoza, tout au long du *TTP*, bien qu'il combatte la doctrine du salut par la grâce, ne cesse de prendre appui (comme il le fera aussi dans la IVe partie de l'*Éthique*) sur l'étonnante affirmation antinomique de Paul dans l'épître aux Romains : avant la loi il n'y a pas de péché, et inversement la constitution de la loi pose à la fois la nécessité de l'obéissance et celle de la transgression, c'est-à-dire qu'elle institue les deux pôles relatifs entre lesquels les « actes » ou « choix volontaires »

(*decreta*) se meuvent dans une *fluctuatio* ou vacillation permanente. Il ne craint pas de supprimer tout ce qui, dans cette affirmation de Paul, est destiné en fait à justifier une thèse eschatologique (l'idée de la tentation préméditée par Dieu, qui induit le drame de l'histoire du salut à partir de la chute), tout en conservant intégralement l'idée d'une corrélation circulaire entre la représentation de la loi et celle de la décision, qu'elle soit libre ou contrainte, *ex proprio* ou *ex alieno decreto*. En fait, c'est la structure même de l'imaginaire qui est ici décrite comme le monde du bien et du mal, de la volonté et de la loi.

Il n'importe donc pas à Spinoza – et c'est en cela qu'il déplace toute problématique de la servitude volontaire – d'opposer comme deux règnes séparés l'autonomie et l'hétéronomie, la spontanéité et l'obéissance. En fait, ce sont là deux modalités inséparables d'une même conscience de soi et de l'*alienus*, c'est-à-dire du prochain. Bien que perçue comme originaire, la volonté est toujours seconde : elle est le mode imaginaire selon lequel les individus prennent nécessairement conscience de leur propre puissance et de celle des autres dont ils dépendent. C'est pourquoi elle est aussi toujours déjà divisée : affirmation (espoir) d'une souveraineté, reconnaissance (crainte) d'une sujétion ou d'un assujettissement. Cette forme est présente aussi bien lorsque les individus ont conscience de « n'obéir qu'à eux-mêmes » (c'est-à-dire qu'ils perçoivent les autres hommes comme un objet d'amour librement choisi, auquel ils s'identifient) que lorsqu'ils perçoivent les règles de la vie collective comme une contrainte extérieure assortie de sanctions. La « libre » reconnaissance mutuelle (d'où peut surgir la représentation d'une « volonté générale ») et la soumission à un pouvoir qui paraît arbitraire, ne sont sans doute pas équivalentes pratiquement (ni pour l'individu ni pour la société), car l'espoir et la crainte ne commandent pas exactement les mêmes œuvres, mais elles présupposent un élément commun. Ce qui distingue le citoyen (*civis*) le plus opprimé d'un serf ou esclave (*servus*), c'est le fait que le pouvoir dont il dépend exige encore de lui une reconnaissance volontaire, et lui donne l'espoir de n'être pas *sibi inutilis*, « sans utilité pour lui-même ». Mais ce qui distingue le citoyen d'une *libera*

respublica d'un pur automate spirituel (ou, si l'on veut, d'une puissance naturelle « convenant » immédiatement avec les autres) est le fait que tout pacte d'association institue non seulement un droit collectif (*jus commune*), ou une « règle de vie et d'action bien définie [*certa ac determinata ratio ad existendum et operandum*] », mais une « loi souveraine pour le peuple entier [*summa lex totius populi*] » à laquelle il s'assujettit et qu'il craint de transgresser.

Écartons ici toute équivoque : dans la *translatio* du *jus* en *lex*, se conserve effectivement le droit naturel, c'est-à-dire la causalité des seuls rapports de puissance. La connexion causale va du *jus* comme *potentia* au *jus* représenté comme *lex*, de la puissance des individus à celle du souverain, et de celle-ci à la représentation de l'obligation (qu'il s'agisse des devoirs du citoyen ou de la moralité privée) sans que jamais s'introduise dans cette double chaîne un efficace extérieur, le « miracle » d'une intervention surnaturelle ou d'un principe transcendantal de la moralité. Spinoza le répète aussi souvent que nécessaire, la loi et la volonté sont des *représentations*. Que les individus soient constitués en acteurs historiques seulement dans l'élément de cette représentation n'implique pas qu'elle soit sa propre cause. Encore moins qu'elle soit la source ou le fondement du droit (*jus*) et par conséquent du pouvoir (*imperium*). Au contraire, seule une puissance effective peut la conserver et la mettre en vigueur, c'est-à-dire peut se représenter elle-même comme loi. Non seulement, par conséquent, Spinoza prend le contre-pied exact d'une conception théocentrique selon laquelle le pouvoir souverain émane d'une autorité divine transcendante, non seulement il pose que seul le fait du pouvoir institue un ordre juridique, mais il en déduit que, pour qu'une loi religieuse soit en vigueur dans une société quelconque, il faut nécessairement qu'existe un pouvoir établi qui l'impose.

Pourquoi, dans ces conditions, est-il nécessaire de définir en général la loi fondamentale qui est en vigueur dans un État quelconque comme une loi divine ? Pourquoi est-il inévitable que l'obéissance apparaisse comme un commandement divin, ou comme la conséquence d'un commandement divin, même lorsque le régime politique n'a plus une forme ouvertement

théocratique ou ne repose plus sur la fiction d'un droit divin du souverain ? Pourquoi ne pas s'en tenir à l'idée de constitution d'une autorité politique législatrice, en donnant à la loi religieuse le statut d'une forme particulière, qu'elle pourrait prendre ou non, selon les régimes ? La réponse à cette question (politiquement cruciale, à l'évidence) tient, me semble-t-il, dans la réflexion qui court dans tout le *TTP* sur le formalisme même de la loi. Toute loi en effet, et singulièrement la loi fondamentale qui fonde toutes les autres, c'est-à-dire qui prescrit l'obéissance comme telle, a nécessairement la forme d'une *énonciation*. Cette structure est manifeste lorsqu'un ou plusieurs individus réels (Moïse, César, Pontife, ou Conseil d'un État républicain) émettent un commandement et en revendiquent l'exécution à titre d'expression de leur volonté. Elle l'est encore lorsque, de façon métaphorique, les règles de l'existence individuelle sont comprises et enseignées comme des décrets d'un Législateur ou d'un Juge divin. Dans les deux cas, l'énonciation prend finalement la forme d'un *code* écrit, qui s'insère dans un *récit* de légitimation (récit « historique » des origines de la Loi).

Mais cette structure fondamentalement théologique (énonciation – prescription – récit) est toujours présente, sous sa forme la plus abstraite et la plus irréductible, lorsque la loi est « inscrite dans les cœurs » et n'a d'autre contenu que les préceptes moraux de la raison universelle. Précisément il s'agit de préceptes, et cette forme normative constitue un résidu inéliminable. Le récit de la loi est alors simplement la mémoire de chaque individu, c'est le discours intérieur dans lequel il se pose comme le sujet d'une obéissance ou d'un respect (*obedientia*) et par conséquent d'une crainte et d'une espérance. C'est le discours par lequel il se raconte, au sens d'une *historia* personnelle, la nécessité de l'obéissance pour le salut, et se représente les attributs qui exigent absolument d'être imités, et constituent en ce sens un *exemplar* idéal de l'Homme. En d'autres termes, chacun n'obéit pleinement qu'à son Dieu intérieur. Mais un tel récit n'est autre que le mode singulier selon lequel des individus peuvent soumettre leur volonté à une loi universelle par leur propre décision (*ex proprio decreto*). D'où l'étonnante formulation :

> *quinimo unusquisque […] haec fidei dogmata ad suum captum accomodare tenetur, eaque sibi eo modo interpretari, quo sibi videtur eadem facilius, sine ulla haesitatione, sed integro animi consensu amplecti posse, ut consequenter Deo pleno animi consensu obediat […] Quae Doctrina, quam salutaris, quamque necessaria sit in republica, ut homines pacificè, concorditer vivant, […] omnibus judicandum relinquo*[15].

Fais toi-même en sorte que tu ne puisses pas douter des raisons de ton action ! C'est pourquoi, alors même que, dans une situation limite, on peut supposer que des hommes abandonneraient toute croyance anthropomorphique quant à la nature de Dieu (ou, ce qui n'est pas très différent, s'accorderaient pour poser que leurs croyances théologiques sont indifférentes au contenu même de la foi pratique, et se valent entre elles, dès lors qu'elles disposent aux mêmes œuvres), la loi commune devrait encore être référée au *nom de Dieu*. Ce nom désignerait tout simplement le sujet de l'énonciation, la place du *Il*, *Celui* – quel qu'il soit – qui prescrit l'amour du prochain, l'Être suprême que chaque individu aime et reconnaît en observant une loi comme condition du Bien commun. Disons mieux : ce nom désignerait tout simplement la Voix (*vox illa, quam Israelitae audiverunt*) (*ibid*.) qui établit un rapport d'interpellation direct entre le *Je*, sujet de l'obéissance (*subditus*), et le *Il* universel de la Loi. C'est pourquoi tout pouvoir politique (toute souveraineté), en même temps qu'il établit un rapport de forces, du seul fait qu'il énonce absolument son droit d'être obéi, doit se présenter comme l'interprète d'un commandement supérieur. Toute législation renvoie par sa forme même à un Législateur anonyme, dont le seul nom est Dieu, Personne, *Celui qui est*, ou *qui dit.*

On comprend alors pourquoi Spinoza ne s'en tient ni au mobile de la crainte physique, ni à l'idée d'une loi naturelle humaine, morale, telle que la postulent les théoriciens jus-naturalistes (y compris Hobbes). Car celle-ci ou bien n'est qu'une façon subreptice de baptiser raison humaine ce qui, pour les hommes réels (dans l'imagination des hommes réels), s'appelle Dieu, ou bien est une tentative pour dénier la forme

de l'énonciation en la ramenant à une règle générale donnée, dont les actions bonnes seraient l'application cas par cas. Mais aucune démonstration, mathématique ou expérimentale, ne peut engendrer la forme de l'interpellation du sujet, produire une certitude qui soit une croyance (*fides*), subsumer *mes* actes sous *la* loi : il y faut des dogmes pieux.

Il en résulte que, si la puissance dont est constituée la société civile (ou l'État) n'est que celle des hommes eux-mêmes, si les causes de sa stabilité et de son instabilité ne doivent pas être cherchées ailleurs que dans les variations de leur puissance et de leur impuissance naturelles, la modalité selon laquelle cette combinaison s'effectue est toujours la représentation d'une Loi à la fois *intérieure* (inscrite *au fond des cœurs*) et *extérieure* (révélée par un *être suprême*), selon un double mouvement d'introjection et de projection. Ce qu'on pourrait encore exprimer (à la manière de Lacan) en disant que les hommes font leur propre histoire, mais dans la mesure où ils en reçoivent dans l'imagination la loi (*ratio sive causa*) sous une forme inversée (*lex sive finis*), comme le *dictamen* de l'Autre. À cette condition seulement ils peuvent se représenter l'ordre, qu'ils s'efforcent de réaliser dans leurs institutions et dans leurs œuvres. En développant le concept de la « vraie religion » (*vera Religio*, c'est-à-dire le noyau nécessaire de toute religion qui tend effectivement à organiser les rapports des hommes entre eux, et qui ne prescrit rien d'autre que l'obéissance), Spinoza avait précisément dégagé de l'ensemble de tous les récits une norme fondamentale (*fundamentum universale*, *lex divina naturalis*, *dictamen Rationis*) susceptible *à la fois* d'être complètement intériorisée par les individus (soit que, rationnellement, ils comprennent que « la récompense suprême de la loi divine est la loi elle-même[16] », soit qu'ils trouvent dans diverses opinions théologiques le mobile de l'amour du prochain) et d'être référée à un Dieu (même si la nature de celui-ci reste, pour l'imagination, indéterminée, c'est-à-dire si son existence est posée absolument).

Un spectre complet d'expériences est ainsi circonscrit, dont la possibilité renvoie à la structure même de l'imaginaire politico-théologique. Il comporte *deux limites*, que Spinoza

avait caractérisées d'emblée. D'un côté celle que représente *Moïse* : extériorisation maximale de la Loi, aliénation presque totale des volontés individuelles, l'intériorité étant concentrée dans la foi du Prophète lui-même, sujet et *medium* d'une véritable hallucination collective. À l'autre extrême, celle que représente la figure du *Christ*, « modèle de vie vraie pour tous les hommes », *os Dei* c'est-à-dire Voix de la Voix qui légifère en général, intériorisation maximale de la Loi et de l'énonciation par tous et par chacun en particulier, mais toujours référée au Nom de Dieu. Il n'est pas abusif de conclure que, si la figure allégorique et transhistorique du Christ est devenue historiquement le référent nécessaire de toute obéissance humaine libre, c'est qu'elle représente cette condition incontournable de l'expérience imaginaire :

> *Et ideo vox Christi, sicuti illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo asumpsisse, & Christum viam salutis fuisse*[17].

L’affect commun et son aporie

Pour articuler dans leur unité et leur irréductibilité les deux registres du réel et de l’imaginaire, il faut tenir à la fois les deux thèses que nous avons tenté de reconstituer : le droit (*jus*) n’est pas autre chose que l’expression, la suite des effets de la puissance (*potentia*) humaine naturelle ; le droit s’exprime lui-même comme loi (*lex*), c’est-à-dire qu’il se représente dans la conscience comme l’effet d’un énoncé divin, « révélé » ou prescrit à des sujets doués de « volonté ». Abstraitement parlant, le pacte n’est rien d’autre que le concept formel de cette double expression. Ce qui interdit aussi bien le retour à une conception imaginaire (théologique) de la politique que l’illusion physicaliste d’une politique sans imaginaire. Ni ordre divin dans lequel la Loi ou le législateur créeraient les individus et le corps social lui-même, ni mécanisme artificialiste dans lequel le pouvoir de fait utiliserait arbitrairement la religion, et pour cela en fait la fabriquerait.

Notons ici que, dans une représentation théologique de l’État – telle que la pensée médiévale l’avait élaborée à partir de la métaphore paulinienne du « corps du Christ » ou du « corps mystique » (*corpus Christi*, *corpus mysticum*) – ce sont les membres du tout social eux-mêmes (rangs, corporations, à la limite les individus) qui émanent de Dieu à travers l’action de son Verbe ou de sa Loi. Du point de vue de Spinoza, une telle représentation n’exprime qu’une variante superstitieuse de la croyance religieuse. De plus, elle élimine le moment subjectif de la volonté qu’il s’agit d’expliquer, en faisant descendre du ciel le pouvoir (*potestas*) sur des « sujets » (*subditi*) qui ne sont pas des « citoyens » (ni par conséquent des « concitoyens » : *cives*).

Inversement, dans un contrat artificialiste de type hobbesien, il faut présupposer que les rapports bilatéraux des individus entre eux suffisent à constituer une norme de droit qui soit autre que leur propre enchaînement à l’infini, leurs propres échanges réciproques. Pour échapper au cercle vicieux, il faut alors supposer – comme le fait précisément Hobbes – que le transfert de droit se fait totalement au profit d’un Tiers (d’un Arbitre) qui n’est pas lui-même partie

prenante au contrat. En sorte que le sens même du mot *droit* se dédouble : d'un côté, puissance naturelle, supprimée dans l'état civil ; de l'autre, règle juridique, transcendant la nature. Du point de vue de Spinoza, cette représentation est idéaliste, car le souverain historique, bien que différent des individus privés n'en reste pas moins – comme l'a montré Machiavel et comme le confirme l'expérience – en rapport avec eux, dépendant de la puissance qu'ils ont conservée en tant qu'hommes (en particulier leur puissance de penser, donc d'imaginer), et qui ne peut être réduite à zéro.

Paradoxalement, ces deux représentations du corps politique ou du lien social, l'une mystique, l'autre laïque et « désenchantée », ont quelque chose en commun : l'idée de totalité organique, d'intégration des individus comme tels à un ordre finalisé. Contre la représentation théologique, Spinoza pose que la Loi divine ne constitue pas les individus, n'est pas la source réelle du pouvoir politique et de l'histoire des États, mais règle seulement les actions volontaires (ou les œuvres) comme une représentation normative. En même temps qu'il définit la Loi comme énoncé imaginaire, il en montre l'ambivalence : en général elle entraîne l'obéissance, mais à l'occasion aussi la transgression, autre forme d'action dans laquelle s'affirme la liberté du sujet. Contre l'artificialisme juridique, il pose l'efficacité de l'imaginaire pour fonder la règle de droit, c'est-à-dire qu'il réfère la constitution du Tiers, de l'Arbitre des contrats particuliers, à *l'effet de transcendance* qu'impliquent les représentations religieuses, ou à la forme d'assujettissement qu'elles introduisent dans l'histoire, sans que pour autant l'histoire devienne le contraire de la nature, puisque l'imagination religieuse est une puissance totalement naturelle. Dans les deux cas, sa position prend son sens comme affirmation que la constitution des sociétés n'est pas autre chose que l'enchaînement des actions et des passions de la multitude : multitude réductible à l'ensemble des puissances individuelles qui la composent, mais irréductible à une somme de relations bilatérales (ou d'échanges) entre ces individus. Ce qui ne requiert pas moins qu'un concept théoriquement révolutionnaire de la causalité.

Il apparaît alors clairement que, si la conception spinoziste du rapport social ne peut se passer du concept de pacte – dans le *TTP* en tout cas – elle diffère *toto coelo* de toutes les définitions classiques du contrat social. C'est ce que nous avions posé dès le départ. Mais si nous récapitulons les éléments qui viennent d'être exposés, il est facile de constater qu'ils constituent en réalité le développement d'une contradiction. Le pacte historique est un double pacte, civil et religieux. Le droit naturel, en tant que puissance réelle, se concentre dans une *summa potestas*, un pouvoir souverain, et en tant que puissance imaginaire dans une *summa lex*, une loi fondatrice ; la *potestas* n'est effective que dans la mesure où les individus qui l'ont constituée la reconnaissent en permanence comme faisant loi pour leur volonté. Cet effet d'après-coup structure la société civile, mais aussi il introduit en permanence la possibilité d'un *écart de fait* entre le droit et le fait, entre l'universalité et l'inconditionnalité de la loi et le comportement empirique de ceux qui incarnent son autorité.

Pour un pouvoir quelconque (y compris un pouvoir ecclésiastique), l'introduction de la religion dans l'État, le fait même de se poser comme légitime par référence à l'ordre des valeurs inconditionnelles, est à double tranchant. D'un côté cela permet bien d'exiger, et généralement d'obtenir, l'obéissance, de mobiliser – par le seul fait de la *place* occupée – la croyance ou *fides* des individus. Mais de l'autre, cela ouvre en permanence la possibilité d'une contestation : mise en question de la légitimité du pouvoir, ou de la forme particulière qu'il revêt, ou de la dignité de ceux qui l'exercent. Dans une régression potentiellement infinie, l'universalité de l'énonciation même du commandement est toujours *au-delà* de la personne qui lui prête son corps sensible et ses paroles. C'est pourquoi Moïse lui-même a été contesté comme interprète du Dieu que, sans lui, les Hébreux n'auraient même pas connu. La voix qui provoque la croyance provoque aussi le doute. Contre le pouvoir politique (*imperium*) auquel Dieu prescrit d'obéir, se dresse par exemple le grand prêtre (*Pontifex*) ou le Prophète, qui montre que Dieu a été trahi par son élu, ou qu'il lui a retiré Sa grâce à cause de son injustice. Contre l'*imperium* en général, contre le droit de commander au nom de la loi ou d'interpréter la loi, se dresse la conscience

rebelle des individus pour qui aucune puissance humaine ne peut monopoliser la parole divine ou incarner par elle-même la justice. Comment se fait-il que la structure même qui assure le pouvoir assure aussi sa contestation ?

En fait cela n'a rien d'étonnant, car cette structure ne correspond à aucune finalité naturelle, à aucune harmonie préétablie. Il faut plutôt comprendre pourquoi, la plupart du temps, c'est le premier aspect qui l'emporte. Et donc se tourner à nouveau vers l'histoire. *Quel ciment historique peut rendre compte de la relative stabilité du pacte*, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer d'autre cause que le complexe théologico-politique lui-même ? Spinoza nous le dit d'une façon extraordinairement tranchante : *c'est le nationalisme*.

Ce terme, anachronique, est pourtant le seul qui me semble recouvrir adéquatement le contenu de l'analyse du *TTP*, alors que celui, classique, de patriotisme n'y suffirait pas et même induirait en erreur. À nouveau, nous allons le voir, Spinoza occupe ici une position singulière – précisément : anachronique – par rapport à certains de ses prédécesseurs et contemporains immédiats, qu'on a pu ranger avec lui dans la tradition jus-naturaliste (mais aussi, par un flottement symptomatique, dans celle des théoriciens de la Raison d'État). Ainsi il est remarquable que Grotius, qui pour la première fois formalise le pacte social comme fondement de l'ordre juridique, qui défend avant Spinoza (et, en gros, au service des mêmes intérêts politiques) la conception civile du *jus circa sacra*, et qui surtout jette les bases d'un droit « international » moderne dans une perspective mercantiliste, ne procède pas à la moindre analyse de ce que nous appellerions le phénomène national[18]. *De facto*, les États entre lesquels s'instituent pour lui des rapports alternés de paix et de guerre (qu'il s'agit de normaliser) sont bien des nations. Mais le concept qui les désigne n'est que celui d'une *potestas* juridique, ce qui veut dire que (comme chez Hobbes, sinon chez Machiavel) la question d'une identité autre que formelle ne se pose pas : une nation n'est toujours qu'une somme d'individus et de territoires qui *se trouvent* (par conquête, choix ou héritage) rassemblés sous l'autorité d'un même souverain. En d'autres termes c'est toujours un concept

dynastique de l'unité nationale qui, paradoxalement, est à l'œuvre chez ce théoricien officiel de la nation hollandaise constituée à l'issue d'une guerre de libération nationale à peine terminée. Et malgré ses considérations sociogéographiques sur le naturel des peuples, promises à un grand avenir, il n'en va pas autrement chez Bodin. Tout autre est manifestement le point de vue de Spinoza. Ce n'est pas ici le lieu de s'interroger sur les raisons historiques et psychologiques qui peuvent l'expliquer. Il s'agit plutôt de bien comprendre comment s'effectue chez lui la combinaison des concepts d'*imperium*, de *religio* et de *natio*.

Natura nationes non creat : « la nature ne fait pas les nations [comme telles] ». Cela veut dire que Spinoza refuse par avance tout historicisme, tout vitalisme, tout animisme national. Il n'y a pas chez lui d'*Urvolk*, de peuple originaire. Il n'y a pas davantage d'esprit d'un peuple *antérieur* à son histoire politique, et dont la religion ou la mythologie seraient les traces. Mais il faut prendre tout le contexte de cette formule célèbre : si la nature ne crée pas de nations, l'histoire ne produit, elle, rien d'autre que des nations, par l'enchaînement même des causes naturelles :

> *cur haec natio reliquis contumacior fuit ? an Naturâ ? haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum & morum receptorum, & ex his duobus, legibus scilicet & moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habet ingenium, singularem conditionem, & denique singularia praejudicia*[19]...

Relisons le *TTP* à la lumière de ces formulations sans équivoque, depuis le chapitre III sur l'élection des Hébreux (*vocatio Hebraeorum*). C'est une théorie complète de l'*ingenium* national qui s'y construit progressivement. Les composantes retenues par Spinoza, pour les nouer dans un seul complexe idéo-passionnel, sont de quatre ordres :

1) la *suite des générations*, donc la parenté, dont la continuité et la pérennité permettent de se représenter le *populus* comme constituant une *natio* particulière, séparée et

différente de toutes les autres, ayant une origine commune et perpétuant son identité par descendance directe ;

2) *le sol*, ou le territoire national, auquel chaque peuple (à l'exemple des Hébreux) identifie son existence communautaire (chaque nation a sa *terre promise*, ses *frontières naturelles*) et qu'il considère comme sacré ;

3) *les mœurs*, les rites, les signes extérieurs du culte collectif ;

4) enfin – et c'est probablement l'essentiel, ou plutôt c'est l'élément qui noue ensemble tous les autres – *la langue* : non seulement en tant qu'elle a sa grammaire et ses mots propres (toute la première partie du *TTP* étudie le sens des mots de la Bible en fonction des propriétés de sa langue originale, et en déduit sa fonction dans l'histoire singulière de l'État hébreu), mais en tant qu'elle est *conservée* par le vulgaire, la masse du peuple dont elle exprime la cohésion et dont elle traduit l'imaginaire en récits d'origine particuliers (comme l'Exode).

Au chapitre XVIII, effectuant un premier parcours de la constitution de l'État Hébreu par Moïse, Spinoza avait insisté sur le lien entre l'effectivité du pacte et le fait qu'il s'agissait d'un engagement *pour la postérité*, c'est-à-dire de la formation d'une idéologie nationale et de ses instruments (textes) matériels. Le pacte, qui n'a d'autre garantie que sa force actuelle, s'énonce nécessairement en termes de perpétuité :

> *Nam, quia primo pacto non nisi praesentes, qui aderant, obligaverat, at secundo omnes etiam eorum posteros […] ideo hujus secundi pacti librum futuris saeculis religiose servandum jussit*[20].

La loi n'est effective que si elle est écrite dans une langue déterminée, à laquelle en retour elle confère un caractère sacré, ce qui veut dire que les masses « vivent », ou « habitent » de l'intérieur, de façon imaginaire, le code même de l'énonciation. Les marques de la langue, celles du territoire, et aussi les marques du corps (la circoncision des Juifs, la natte des Chinois, et généralement les traits identificatoires corporels ou vestimentaires qui remplissent pour chaque peuple une fonction symbolique religieusement conservée de

père en fils (*morum et rituum singularitas*[21]) deviennent alors le principe d'une distribution fixe de l'amour et de la haine entre *l'intérieur* (ceux qui sont soumis à la même loi, et qui de ce fait en portent la marque sur leur corps, dans leurs rites et surtout leur langue) et *l'extérieur* (ceux qui sont exclus de la loi, ou en reconnaissent une autre et de ce fait portent d'autres marques). Le même enchaînement de causes et de circonstances qui s'exprime dans un pacte social déterminé aboutit dans l'histoire à la constitution de cet *ingenium nationis singulare*, ce « naturel singulier de chaque peuple », de même que d'autres conditions aboutissent à sa dissolution, comme je l'ai rappelé ci-dessus.

Nouveau cercle par conséquent : pas de nation sans *imperium*, sans État ou germe d'État, mais pas non plus d'État sans nationalisme. Dans chaque État historique, le ciment du rapport d'obéissance entre le pouvoir souverain et la masse des individus ne peut être, en dernière analyse, que la constitution d'un intérêt national traduit dans une idéologie nationaliste : aussi longtemps que ce ciment tient, la légitimité du Souverain n'est pas véritablement contestable (les Prophètes rebelles à l'État passent pour de « faux prophètes », quels que soient leur vertu ou leurs miracles). Inversement, lorsque les séditions, guerres civiles (sociales et religieuses) minent la continuité de l'État, cela se traduit d'abord par la disparition du patriotisme.

On comprend mieux, dans ces conditions, l'insistance de Spinoza sur l'histoire du peuple hébreu, la raison pour laquelle il tient à le faire commencer avec Moïse (et non avec Abraham), et le jeu de correspondances avec le discours de Machiavel (lui-même hanté par la question de l'unité italienne, telle que Rome l'avait autrefois réalisée, et telle que l'Église l'a détruite en « élisant » l'Italie comme siège apostolique). L'histoire du peuple hébreu « qui, comme le dit Jérémie, ne commence pas tant avec la fondation d'une ville qu'avec l'institution des lois[22] », est le laboratoire de l'analyse du nationalisme, de ses causes et de ses effets contradictoires. Et l'on retrouve, sous une forme encore plus déterminée (plus proche de la saisie d'une essence singulière) le cercle du réel et de l'imaginaire. La singularité réelle de chaque nation est nécessairement vécue comme un privilège unique, une

élection historique, mieux, un appel (*vocatio*) qui implique une mission particulière, à l'exclusion des autres peuples. La loi est énoncée sur et pour une terre donnée. Les marques de la loi et la voix des prophètes formeront dès lors un cercle de certitude (chap. I et II) dans lequel chaque individu inscrit la conscience de ses actions, entre la promesse du salut et la crainte du châtiment. Mais, ajoute Spinoza, « il ne fait pas de doute que toutes les nations eurent leurs Prophètes, et que le don prophétique ne fut pas propre aux Juifs[23] » : toute nation a sa mission et ses Prophètes, c'est-à-dire effectue la même transposition pour son compte, en élaborant à sa façon les signes de l'élection. Qui dit *natio* dit *electio* et *vocatio* imaginaires ; qui dit *vocatio* dit signes ou traits d'identification génériques. Du fait que les individus qui, à l'état de « nature » (en tant que *natura* s'oppose à *natio*) ne se distinguent en rien les uns des autres (« à moins que nous ne voulions rêver que la nature a engendré naguère différents genres d'hommes[24] »), deviennent collectivement différents, ils peuvent aussi faire tous différemment la même chose : imaginer Dieu d'une façon singulière, et par conséquent croire *ex pleno animi consensu* que ses commandements s'adressent bien à eux :

> *[Moses] concessit quidem, dari entia, quae […] vicem Dei gerebant, hoc est entia, quibus Deus authoritatem, jus et potentiam dedit ad dirigendas nationes et iis providendum et curandum ; at hoc ens, quod colere tenebantur, summum et supremum Deum, sive (ut Hebraeorum phrasi utar) Deum Deorum esse docuit […] et pro hoc summo suo jure et potentia sibi soli Hebraeam nationem elegisse, certamque mundi plagam […] reliquas autem nationes et regiones curis reliquorum Deorum a se substitutorum reliquisse ; et ideo Deus Israelis, et Deus […] Hierosolymae, reliqui autem Dii reliquarum nationum Dii vocabantur. Et hac etiam de causa credebant Judaei, regionem illam, quam Deus sibi elegerat, cultum Dei singularem et ab aliarum regionum cultu prorsus diversum requirere, imo nec posse pati cultum aliorum Deorum*[25]*…*

Un maillon supplémentaire, essentiel, s'ajoute donc au cercle de la constitution de l'*imperium* qui prend la figure du

pacte : de la puissance des individus au droit collectif, du droit collectif à l'imaginaire de la loi, de celui-ci à l'imaginaire d'une loi singulière, c'est-à-dire d'une élection nationale. Et retour. Alors seulement nous sommes en mesure de comprendre quel est le mécanisme, ou plutôt quelle est la dynamique passionnelle à l'œuvre dans l'histoire. En effet, si la *potentia* n'appelait, en apparence, que les concepts d'intérêt et de raison, si la *Lex divina naturalis* ne se référait qu'à un spectre passionnel encore unilatéral, allant de la *fides* à l'amour et de l'espoir à la crainte, une *Lex divina* qu'on se risquera à dire *nationalis* (c'est-à-dire imaginée comme une « élection » historique) requiert à la fois la mise en œuvre des passions de l'amour et de la haine, en réalité inséparables. Les hommes comme tels ne sont ni « bons » ni « méchants », ils sont bons *et* méchants, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent aimer sans haïr : aimer d'autant plus intensément qu'ils haïssent plus intensément, comme si la « quantité » d'affect positif et négatif devait présenter une sorte d'équilibre constant.

La question clé devient alors celle de la distribution de cet affect. Qu'est-ce que construire (conserver) un État ? C'est former un pacte réel-imaginaire aux termes duquel les affects de l'amour et de la haine cessent d'être distribués au hasard des rencontres, de fluctuer à chaque instant, mais, canalisés par des institutions (par un « appareil » de pouvoir qui est en même temps un « appareil » psychique), fixés par des idéaux sacrés et des conformismes culturels (donc des rites communautaires), incorporés au style propre d'une langue (ce style même que les Prophètes d'Israël attribuent à Dieu), se répartissent sur des objets situés de part et d'autre d'une frontière elle-même imaginaire-réelle entre « amis » et « ennemis », concitoyens et étrangers (*cives/hostes*). Une telle répartition n'est possible que dans une multitude, car l'identification positive et son corrélat, la haine générique, sont des phénomènes de masse (de même que les rites, les mœurs, la circulation linguistique qui conserve et transforme le sens des mots, sont aussi des phénomènes de masse). L'analyse de ce processus est au centre du chapitre XVII :

> *Imperium ergo Hebraeorum Deus solus tenuit, quodque adeo solum ex vi pacti Regnum Dei jure vocabatur, et*

> *Deus jure etiam Rex Hebraeorum ; et consequenter hujus imperii hostes, hostes Dei […] Qui a Religione deficiebat, civis esse desinebat, et eo solo hostis habebatur ; et qui pro Religione moriebatur, pro patria mori reputabatur*[26].

Et plus loin :

> *[…] et ex solo populo exercitus formare, qui non in fidem imperatoris, nec summi pontificis, sed Religionis sive Dei jurabant ; qui adeo exercitus, sive ordines Dei vocabantur, et Deus contra apud Hebraeos Deus exercituum ; et hac de causa arca foederis in magnis proeliis, a quorum discrimine totius populi vel victoria vel clades pendebat, in medio exercitu ibat, ut populus, Regem suum quasi praesentem videns, extremis viribus pugnaret*[27].

Un peuple, une armée, un Dieu. Chaque peuple a ses Jeanne d'Arc. Chaque peuple s'aime exclusivement (*right or wrong, my country*) parce que, dans l'imagination collective, il est exclusivement aimé de Dieu (*Gott mit uns*). Mais, par une ambivalence caractéristique de toute la vie passionnelle, le principe de l'exclusion extérieure devient aussi celui de l'exclusion de l'ennemi *intérieur*. On comprend pourquoi au chapitre XVI Spinoza avait posé en général, comme règle constitutive de tout État, que « si quelqu'un, de sa propre initiative, et à l'insu du gouvernement, a entrepris de se charger d'une affaire publique, quand bien même il en résulterait un profit assuré pour l'État, il n'en a pas moins usurpé la prérogative du pouvoir souverain et lésé sa majesté, il est donc condamné à bon droit pour cela[28] ».

Pas plus que l'état de guerre et l'état de paix ne sont séparés dans le temps par une coupure infranchissable, pas davantage la « sécurité intérieure » et la « sécurité extérieure » ne sont pratiquement séparables. De là vient que le respect des lois peut être non seulement sanctionné par un prince, mais approuvé et voulu par la multitude elle-même, car les manquements sont, en dernière analyse, assimilés à la rupture de l'unité nationale et à une menace contre son corps

mystique. Spinoza développe alors son analyse de la fusion des passions théologiques et patriotiques :

> *Haec de rationibus, quae Principes intra suos limites continebant. Videndum jam, qua ratione populus retinebatur ; sed hanc etiam imperii fundamenta clarissime indicant : si quis enim ad ea vel leviter attendere velit, videbit statim, haec amorem adeo singularem in civium animis parere debuisse, ut nihil difficilius aliquis in mentem inducere potuerit, quam patriam prodere, vel ab ea prodere ; sed contra omnes ita affecti esse debuerint, ut extrema potius quam alienum imperium paterentur. Nam, postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse, seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt, in quas propterea odio infensissimo affecti erant […] nihil magis abhorrere potuerunt, quam in fidem alicujus extranei jurare, eique obedientiam promittere […] Amor ergo Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae simul et odium in reliquas nationes ita quotidiano cultu fovebantur et alebantur, ut in naturam verti debuerint […] Quare ex quotidiana quadam exprobratione continuum odium oriri debuit, quo nullum firmius animis haerere potuit : utpote odium ex magna devotione seu piÉtate ortum, quodque pium credebatur ; quo sane nullum majus nec pertinacius dari potest : nec causa communis deerat, qua odium semper magis ac magis incenditur, nempe ejus reciprocatio ; nam nationes eos contra odio infensissimo habere debuerunt. Quantum autem haec omnia, videlicet humani imperii libertas, erga patriam devotio, in omnes reliquos jus absolutum, & odium non tantum licitum, sed etiam pium, omnes infensos habere, morum & rituum singularitas, quantum, inquam, haec Hebraeorum animos firmare valuerint ad omnia singulari constantia & virtute pro Patria tolerandum, Ratio quam clarissime docet, & ipsa experientia testata est*[29].

C’est sous cet imaginaire théologico-patriotique de la prédestination d’un peuple et de sa terre que le droit de propriété et l’égalité des droits politiques contribuent à

renforcer le respect de la loi, autrement dit à instituer durablement l'obéissance à l'État. Dès lors que l'amour du prochain est en même temps la haine de l'étranger (voire la haine de ce qui, en chacun, pourrait être ou devenir « étranger »), l'obéissance à la loi devient effectivement *volontaire* : l'intériorisation et l'extériorisation, en pratique, ne font plus qu'un. C'est pourquoi j'ai parlé de *nationalisme* et non pas seulement de *patriotisme*. L'idée de patriotisme en effet (par une fiction évidemment intéressée) n'inclut que l'amour de la patrie, voire même l'amour d'une patrie pensée comme l'incarnation de valeurs universellement humaines, et non son corrélat nécessaire : la haine de l'étranger. Ce qui fait la force propre de l'explication de Spinoza (mais aussi, à l'évidence, appelle la discussion !) c'est l'identification *en général* de la passion nationaliste à un développement de l'imaginaire théologique, et c'est d'en faire le ressort interne, nécessaire, de la durée des États. C'est ce qui le distingue de Machiavel, au moment même où il s'inspire de lui ou lui emprunte ses sources (Tacite, Tite Live) pour les combiner avec les siennes propres (l'Exode, le Deutéronome, Paul, Flavius Josèphe). Car Machiavel (du moins dans les *Discours*) ne veut voir finalement dans la religion qu'un moyen particulièrement efficace au service d'une *virtù* patriotique qui est d'une certaine façon au-dessus des passions d'amour et de haine.

C'est aussi ce qui, du fait même de la radicalité de l'analyse, devait lui poser un problème difficile au moment d'en tirer des conclusions politiques actuelles. En découvrant dans la théocratie hébraïque – dont il refond totalement le concept – à la fois la forme primitive de la démocratie et l'explication de ses contradictions, Spinoza est allé « au pays de l'ennemi ». C'est-à-dire qu'il a entrepris d'opposer à ses adversaires calvinistes (ou plutôt aux adversaires calvinistes du parti politique dont il est l'ami, celui des Régents libéraux) non pas une *contre-idéologie* des fondements de la légitimité de l'État (comme fait Hobbes, *mutatis mutandis*), mais une *autre analyse* des notions mêmes sur lesquelles s'appuyait leur idéologie. En quoi il illustre assurément ce qu'est en son fond une démarche philosophique : non pas le refus d'une position de parti, mais une investigation des conditions mêmes de

possibilité de la position de parti. Mais ce projet n'est pas le seul. Il se double d'un autre, directement stratégique, que l'analyse interne du texte oblige aussi à considérer, bien qu'il paraisse extrêmement risqué (et concorde assez mal avec l'image d'un philosophe dont la règle de vie aurait été la prudence) : le projet de détacher, en des circonstances critiques (où précisément la capacité nationale des dirigeants était mise en cause), la masse calviniste (imbue de conceptions « théocratiques ») de sa collusion avec le parti monarchiste, pour la rallier au nom du patriotisme au camp républicain, à condition de trouver un terrain commun à la république et à la religion de masse, ce qui impliquait *aussi* que la république se réforme dans un sens « démocratique ».

Ce n'est pas toutefois sans se créer à lui-même une série de difficultés théoriques redoutables. Comment en effet nouer ensemble, dans un « pacte » transformé, une loi civile encore nationale et une loi religieuse irréversiblement universelle, qui n'est adaptée à l'imaginaire d'aucun peuple en particulier, qui n'énonce la loi commune dans aucune langue nationale, et qui par conséquent détache le récit de ses origines de l'élection d'un peuple et de sa terre, pour les transférer sur un plan universellement « humain », c'est-à-dire métaphorique ? Le *jus circa sacra* conféré à l'État – solution reprise de la tradition républicaine, que Spinoza enrichit d'une définition explicite des « dogmes » qui doivent faire l'unanimité des diverses sectes ou Églises chrétiennes – ne fait que déplacer la difficulté. Sans doute cette épuration élimine autant de foyers de conflit intérieur et de regroupement pour des forces transversales aux États, concurrentes de leur pouvoir (*potestates indirectae* au sens de Bellarmin et de Hobbes). Sans doute, en intériorisant totalement la *voix* qui prescrit l'obéissance, elle conjure le risque de l'*imperium in imperio* ou du prophétisme contestataire. Mais, tandis que, d'un côté, l'État peut ainsi se présenter *lui-même* comme l'instituteur et l'interprète d'une religion civile, c'est-à-dire nationale, d'autre part l'universalisme de la foi s'accentue, c'est-à-dire que le fossé se creuse entre le sujet de la moralité et celui de la dévotion (*pietas*) patriotique. La distinction établie entre *culte extérieur* (organisé par l'État) et *culte intérieur* (rattaché à

l'effort de connaissance de chaque individu) risque d'inscrire ce dernier dans une perspective cosmopolitique.

Plus profondément, la difficulté est celle du mobile passionnel de l'obéissance. Pour chaque individu, seul un raisonnement théorique montre la nécessité de concilier la *fides* ou loyauté envers l'État et la *charitas* ou l'amour envers tous les hommes. Le *prochain* selon le Christ et le *concitoyen* selon l'État ne resteront-ils pas irrémédiablement distincts, comme plus tard chez Rousseau ? Quel sera pour la multitude l'objet de haine, sans laquelle il n'y a pas d'amour passionné (pas plus que d'espoir sans crainte), si l'étranger doit toujours aussi être considéré comme un frère dans l'obéissance à la loi divine et dans l'espérance du salut, c'est-à-dire si les marques rituelles n'ont qu'une signification relative ?

On peut rattacher cette difficulté à celles que soulève le rôle théorique conféré par Spinoza au schéma des trois formes typiques d'État (donc de « pacte ») : *théocratie, monarchie, démocratie*, qui sous-tend tout le *TTP*. La théocratie, nous l'avons vu, est *déjà* une forme de démocratie : cette caractéristique s'accorde avec la sacralisation du sol et l'élection du peuple *entier*, qui y entretiennent la « haine théologique » de l'étranger. On comprend pourquoi, par comparaison, la monarchie représente une aliénation et un affaiblissement : avec la sacralisation du monarque, l'intérêt d'un individu se substitue à celui de tous (Spinoza nous dit aussi que les guerres défensives tendent à se transformer en guerres de conquêtes) ; et le patriotisme se pervertit en désir de sacrifice pour le souverain, ce qui veut dire que l'amour réciproque des citoyens et leur haine commune de l'étranger ou de l'ennemi (*hostis*) sont médiés par l'amour du souverain et la haine de *ses* ennemis. À la limite (celle que décrit la Préface du *TTP*), l'amour de la patrie voit sa signification s'inverser : de forme imaginaire de la conservation de soi, il devient une forme de la haine de soi. Et le monarque qui incarne la puissance commune des individus peut revêtir la figure de leur ennemi.

Que pourrait être, à cet égard, le régime passionnel d'une démocratie *évoluée* ? Comment faut-il entendre la suggestion répétée du *TTP*, qui rattache les formes de la « haine

théologique » observables dans l'histoire de l'État hébreu (avec son étonnante capacité de résistance aux menaces extérieures) à un certain infantilisme culturel en même temps qu'à une économie primitive, autarcique ? Dans la forme théocratique pure, il y a, semble-t-il un certain archaïsme. Mais cet archaïsme n'est-il pas toujours encore nécessaire à l'État moderne ? Étonnamment silencieux sur certains aspects de la politique nationale hollandaise (comme la colonisation), qui y jouent pourtant un rôle déterminant, Spinoza nous indique que, dans un État comme les Provinces-Unies, le *conatus* collectif ne tend pas tellement à la défense des frontières qu'au commerce universel. Le fait est, pourtant, que les circonstances internes et externes n'ont pas fait disparaître la nécessité de l'unité nationale. Spinoza ne suggère nulle part que la forme nation soit elle-même un archaïsme.

Une religion civile doublée de l'amour universel du prochain ne permet pas, en fait, de *nommer* Dieu comme le roi ou le protecteur d'une race et d'une terre. Elle vide de toute force affective le cri de *Gott mit uns !* S'il est vrai qu'une théocratie est *déjà* en quelque manière une démocratie, sans doute faut-il toujours qu'une démocratie comporte *encore* un élément théocratique d'exclusivisme religieux voire un élément monarchique (lorsque les circonstances exigent l'unité inconditionnée du commandement). Ou pour le dire en d'autres termes, volontairement provocants : sans doute faut-il qu'une *vraie religion* – au double sens du terme – ne soit pas seulement une religion civile, mais une *superstition civile*. Mais alors le cycle des formations historiques de l'imaginaire devra être parcouru de nouveau, *à l'envers*.

On peut penser que ce sont ces difficultés qui, en définitive, ont déterminé l'aporie du *TTP*, et contribué ainsi à engager Spinoza sur d'autres voies, sans abandonner pour autant la question qui ne cessait de le préoccuper, celle de l'obéissance ou de l'individualité historique collective, et de ses conflits constitutifs.

1. Les références au *Tractatus theologico-politicus* sont ici données, dans le texte, dans l'édition Gebhardt : *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, 1925, 2. Auflage Heidelberg, 1972, 4 vol., unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925 (le *TTP* est à cheval sur les volumes 1 et 2). Il existe désormais une édition critique bilingue : Spinoza, *Œuvres*, sous la direction de Pierre-François Moreau, III, *Tractatus theologico-politicus/Traité théologico-politique*, Paris, Puf, 1999, trad. Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée, d'après le texte établi par Fokke Akerman.

2. *Tractatus theologico-politicus*, éd. Gebhardt, p. 201. « Bien que la théorie du chapitre précédent […] ne s'accorde pas trop mal avec la pratique, et que celle-ci puisse être instituée de façon à s'en rapprocher de plus en plus, il n'arrivera cependant jamais qu'à beaucoup d'égards elle ne demeure purement spéculative… »

3. « *in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales* » (éd. Gebhardt, p. 195).

4. Éd. Gebhardt, p. 201-202 (« Et j'estime que cela, l'expérience l'enseigne avec évidence ; car jamais des hommes n'ont cédé sur leur droit, et n'ont fait abandon de leur puissance à autrui au point de ne plus être à craindre pour ceux-là mêmes qui avaient reçu d'eux leur droit et leur puissance, et que l'État ne soit plus mis en danger par ses propres citoyens, même privés de leur droit, plutôt que par des ennemis extérieurs […] C'est pourquoi il faut admettre que chaque individu conserve pour lui-même une bonne partie de son droit, laquelle n'est suspendue à la décision de personne, sinon de lui seul. Cependant, pour faire bien comprendre jusqu'où peut s'étendre le droit et le pouvoir de l'État, il faut remarquer que le pouvoir de l'État ne se limite pas aux actions qu'il est possible d'imposer aux hommes par la crainte, mais s'étend en général à tous les moyens grâce auxquels il peut faire en sorte qu'ils obéissent à ses ordres : car ce qui fait le sujet n'est pas la raison pour laquelle il obéit, mais son obéissance même […] De ce qu'un homme fait quelque chose de sa propre initiative, il ne faut donc pas conclure aussitôt qu'il agit par son propre droit et non par celui de l'État ; car, qu'il s'oblige à éviter le mal par amour ou qu'il y soit contraint par la peur, c'est toujours de sa propre initiative et par une décision personnelle qu'il agit ; de même que l'État ou bien ne serait rien, et demeurerait privé de tout droit sur ses sujets, ou bien s'étend nécessairement à tout ce qui peut faire que les hommes décident de lui obéir […] D'où il résulte avec la plus grande évidence que l'obéissance ne concerne pas tant l'action extérieure que l'action interne de l'âme ; de sorte que la soumission au pouvoir politique d'un autre est la plus grande chez celui qui décide d'obéir à tous ses ordres de toute son âme, et que le pouvoir appartient par excellence au prince qui règne sur les âmes de ses sujets … »).

5. « *Qua ratione imperium aeternum esse potuerit, si justa legislatoris ira in eodem persistere concessisset* » (éd. Gebhardt, p. 200).

6. « *[…] ignari omnium rerum nascuntur, & antequam veram vivendi rationem noscere possunt & virtutis habitum acquire, magna aetatis pars […] transit* » (éd. Gebhardt, p. 190).

7. Éd. Gebhardt, p. 198 (« Si en effet les hommes étaient soumis de nature au droit divin, autrement dit si le droit de Dieu était un “droit” par nature, il eût été superflu que Dieu conclût un contrat avec les hommes, et les obligeât par un pacte et un serment. Il faut donc admettre sans réserve que le droit divin a commencé d’exister à partir du moment seulement où, par un pacte exprès, des hommes ont promis à Dieu de lui obéir en toutes choses : par où ils ont, pour ainsi dire, renoncé à leur liberté naturelle, et ont fait abandon à Dieu de leur droit, comme nous avons dit que ce fut le cas dans la constitution de l’état civil »).

8. Éd. Gebhardt, p. 199. « Tous sont tenus d’obéir aux lois et décisions de l’État à propos de la religion en vertu de cette même loyauté envers lui, que Dieu ordonne d’observer en toutes occasions. »

9. « *cum suo periculo licet* » (éd. Gebhardt, p. 199).

10. Éd. Gebhardt, p. 75, 220, 237.

11. Voir mon exposé de « L’héritage de la théocratie » selon Spinoza *in* É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 1985, p. 55-62.

12. On relira ici avec profit la discussion serrée, et très éclairante, de ce chapitre difficile dans le livre d’André Tosel : *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.

13. « *si homines a natura ita essent constituti, ut nihil, nisi id quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas* » (éd. Gebhardt, p. 73).

14. Sur la signification du mot conscience chez Spinoza, voir mon étude « Note sur la *conscientia* dans l’*Éthique* », *Studia Spinozana*, 8 : *Spinoza’s Psychology and Social Psychology*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 1992 ; rééd. *in* E. Balibar, *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness* (éd. anglaise révisée, introduction par Stella Sandford), Londres, Verso, 2013. Ci-dessous, chapitre 2, p. 385-416.

15. Éd. Gebhardt, p. 178 s. (« Bien plus, chacun est tenu d’adapter ces dogmes de la religion à sa portée, et de les interpréter pour lui-même de la façon dont il lui semblera le plus facile de les embrasser et de leur donner son assentiment, non pas avec hésitation, mais de tout son coeur, en sorte que son obéissance à Dieu soit consentie de toute son âme […] Combien cet enseignement est salutaire, et nécessaire dans l’État pour que les hommes y vivent en paix et dans l’harmonie […] c’est ce que je laisse à tous le soin d’apprécier. »)

16. « *summum legis divinae praemium esse ipsam legem* » (éd. Gebhardt, p. 62).

17. « Ainsi donc la voix du Christ, tout comme cette autre voix que Moïse entendit, peut être appelée la Voix de Dieu. Et en ce sens nous pouvons dire aussi que la Sagesse de Dieu, cette Sagesse qui dépasse la sagesse humaine, a pris nature humaine dans le Christ, et que le Christ a été la voie du salut » (éd. Gebhardt, p. 21).

18. Sur Grotius, voir l’article d’Alexandre Matheron : « Spinoza et la problématique juridique de Grotius » (repris dans *Études sur Spinoza et les philophies de l’Âge classique*, *op. cit.*, p. 113-130) et le livre de Jacqueline Lagrée, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991. Le *De Jure Belli ac Pacis* dans la traduction classique de Barbeyrac a été réédité photographiquement par le Centre de philosophie politique et juridique de l’université de Caen, 1984.

19. Éd. Gebhardt, p. 217. « Par quelle cause expliquer que cette nation fut plus rebelle que les autres ? Par la nature ? Mais celle-ci ne fait pas de nations, mais des individus ; or ceux-ci ne se distinguent en nations que par la différence de langue, des lois et des moeurs qu'ils ont héritées ; et ce ne sont que ces deux derniers facteurs, à savoir les lois et les moeurs, qui peuvent faire que chaque nation ait un naturel singulier, une constitution singulière, et même des préjugés singuliers… »

20. Éd. Gebhardt, p. 123 (« Car, alors que dans le premier pacte seuls ceux qui étaient présents en personne furent obligés, le second obligeait aussi tous leurs descendants […] c'est pourquoi ce fut le livre enregistrant ce dernier que [Moïse] ordonna de conserver religieusement pour les siècles futurs »).

21. Éd. Gebhardt, p. 215.

22. « *non tantum, ut Jeremias [...] ait, ab urbe condita, sed jam inde a legibus conditis* » (éd. Gebhardt, p. 217).

23. « *non dubium est, quin omnes nationes Prophetas habuerint, et quod donum propheticum Judaeis peculiare non fuerit* » (éd. Gebhardt, p. 50)

24. « *nisi somniare velimus, Naturam olim diversa hominum genera procreavisse* » (Gebhardt, p. 47).

25. « Moïse, sans doute, admit qu'il y avait des êtres qui […] tenaient la place de Dieu, c'est-à-dire des êtres à qui Dieu a donné l'autorité, le droit et la puissance de diriger les nations, en ayant soin de leur avenir et de leur sort présent ; mais cet être à qui devait aller leur culte, il enseigna qu'il était le Dieu souverain et suprême, ou, pour user de la formule hébraïque, le Dieu des Dieux […] et qu'en vertu de ce droit et de cette puissance souveraine il a élu pour lui seul la nation des Hébreux, ainsi qu'une région déterminée de la terre […] laissant les autres nations et régions aux soins des autres Dieux pour le remplacer ; aussi était-il appelé Dieu d'Israël et Dieu de Jérusalem […] tandis que les autres Dieux étaient appelés Dieux des autres nations. Pour cette raison les Juifs croyaient que la région élue par Dieu pour lui-même exigeait un culte divin singulier, absolument différent du culte rendu dans les autres régions, et même qu'elle ne pouvait supporter le culte des autres Dieux … » (éd. Gebhardt, p. 38-39).

26. Éd. Gebhardt, p. 200 (« Dieu fut donc seul à exercer le pouvoir politique chez les Hébreux, dont l'État pour cette raison, et en vertu du pacte, était à bon droit dénommé "royaume de Dieu", cependant que Dieu aussi légitimement s'appellait le "roi des Hébreux" ; en conséquence les ennemis de cet État étaient les "ennemis de Dieu" […] Qui manquait aux devoirs de la religion cessait par là-même d'être citoyen, et on le tenait *ipso facto* pour ennemi ; et qui mourait pour sa foi, on le déclarait mort pour la patrie »).

27. Gebhardt, p. 209 (« … que du peuple seul une armée fût formée, dont les soldats ne juraient pas fidélité au général en chef, ni au grand prêtre, mais à leur religion c'est-à-dire à Dieu ; c'est au point que cette armée était appelée l'armée ou les légions de Dieu, cependant que Dieu chez les Hébreux s'appelait le Dieu des armées ; et pour cette raison dans les grandes batailles de l'issue desquelles dépendait la victoire ou la défaite du peuple entier, l'arche d'alliance avançait au milieu de l'armée, de façon que le peuple combattît jusqu'à la limite de ses forces, comme si son Roi était là sous ses yeux »).

28. *si quis ergo solo suo arbitrio, et inscio supremo consilio, negotium aliquod publicum aggressus est exequi, quamvis inde incrementum civitatis [...] certo sequeretur, jus tamen summae potestatis violavit, et majestatem laesit, atque jure merito damnatur* (Gebhardt, pp. 197-8).

29. Éd. Gebhardt, p. 214-215 : « Telles furent les raisons, qui retenaient les gouvernants d'excéder leur pouvoir. Voyons maintenant par quel moyen le peuple était contenu. Mais cela aussi les fondements de cet État le font voir avec évidence : en effet pour peu qu'on veuille bien les considérer, on verra aussitôt qu'ils devaient faire naître dans les âmes des citoyens un amour tellement exceptionnel que l'idée même de trahir la patrie ou simplement de se distinguer d'elle ne pouvait effleurer l'esprit ; au contraire, tous devaient désirer souffrir pour elle les plus grands maux plutôt que d'accepter une domination étrangère. Car après qu'ils eurent abandonné leur droit à Dieu, les Hébreux se persuadèrent que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'eux seuls étaient les enfants de Dieu, et que les autres nations étaient les ennemis de Dieu, envers qui, pour cette raison, ils éprouvaient la haine la plus violente […] rien ne leur fut plus odieux que l'idée de jurer fidélité à un étranger, et de lui promettre l'obéissance […] L'amour de la patrie, chez les Hébreux, ne fut donc pas un simple amour, mais une religion, et cette religion combinée à la haine des autres nations les entretenait et les nourrissait d'un culte quotidien, ce qui devait en faire une seconde nature […] De cette exécration quotidienne il était inévitable que naisse dans leurs esprits une haine permanente et indéracinable, parce qu'issue d'une grande dévotion religieuse, et qu'ils croyaient elle-même être un acte de piété. Et certes on ne peut rien imaginer de plus fort ni de plus indestructible. Il n'y manquait d'ailleurs pas la cause commune qui ne cesse de faire croître la haine, à savoir le fait d'être payée de retour : car les autres nations leur retournaient inévitablement une haine sans limite. Combien maintenant toutes ces choses réunies : la liberté à l'égard de tout pouvoir humain, la dévotion patriotique, un droit absolu envers tous les autres hommes, et l'encouragement à les haïr non seulement comme une attitude licite mais comme un acte de piété, enfin la singularité des moeurs et des rites, combien, dis-je, tous ces traits nationaux furent capables d'affermir le coeur des Hébreux, de sorte qu'ils endurassent toutes les épreuves pour l'amour de la patrie avec un courage et une constance exceptionnels, c'est ce que la raison enseigne avec évidence et dont l'expérience témoigne assez. »

CHAPITRE 2

Note sur la *conscientia* dans l'*Éthique*[1]

L'invention européenne de la conscience

Si l'on se proposait d'écrire une histoire de « l'invention de la conscience » dans la philosophie européenne, disons entre Descartes et Kant, Reid, Maine de Biran, quelle place devrait y occuper Spinoza ? À cette question il n'est pas facile de répondre dans l'état actuel du commentaire spinoziste. Sans doute on a beaucoup écrit sur la conception spinoziste de la « conscience », entendue comme une faculté ou une instance psychique, distincte ou non de l'« esprit » (ce que l'anglais exprimerait par *consciousness*), ou comme un état de vigilance et d'attention de ce même esprit à certains objets, certains états de choses, certains processus internes ou externes (ce que l'anglais exprimerait plutôt par *awareness*)… D'un autre côté, on sait que l'une des raisons principales pour lesquelles, en dépit de leurs divergences d'orientation (logiciste, vitaliste, structuraliste), certains courants de la philosophie contemporaine (et notamment française) ont porté au spinozisme un intérêt et une dilection particulière, c'est qu'ils ont vu en lui l'anti- « philosophe du sujet » par excellence. Ce qui peut se dire encore : le grand critique, à l'âge classique, de ce « primat de la conscience » qui, à travers Descartes et Kant, traverserait toute la philosophie occidentale depuis le « connais-toi toi-même » jusqu'à la phénoménologie husserlienne. Il pourrait sembler que ce point a concentré l'essentiel des discussions autour de Spinoza, comme la question du naturalisme l'avait fait au XVIIIe siècle, et celle du panthéisme au XIXe siècle. Spinoza, philosophe de l'objectivité, philosophe du concept, mais aussi de l'inconscient, *critique* de la « conscience » et de ses figures anciennes ou encore à venir…

Un beau jour on en vient pourtant à se dire, avec quelque surprise, que la plupart des commentaires qui s'adressent à la « théorie » ou à la « critique » de la conscience chez Spinoza renvoient à des textes, et notamment dans l'*Éthique*, où ne figurent ni *conscientia* ni *conscius esse*, ni d'ailleurs aucun des synonymes classiques de ces termes, pour s'en désintéresser, au contraire, là où, dans l'écriture même de Spinoza, ils

entrent en scène (il y a des exceptions, bien sûr, la plus notable étant celle de Deleuze, à qui je dois d'emblée dire ma dette, avant d'indiquer sur quel point je crois devoir me séparer de son interprétation)[2]. N'y aurait-il pas là cependant quelque fondamentale méprise ?

En tout état de cause, l'intérêt d'une relecture des propositions spinozistes concernant la *conscientia*, prises à la lettre, ne saurait faire de doute. Elle nous permettra de mettre à l'épreuve l'articulation même de nos grilles de lecture « épistémologiques », « psychologiques », « éthiques ». Elle pourrait aussi nous aider à écarter l'illusion métaphysique selon laquelle toute philosophie, même lorsqu'elle leur apporte des réponses différentes, a toujours affaire aux mêmes questions éternelles, ou, ce qui au fond n'en est pas si différent, l'illusion positiviste d'une mesure objective pour l'étude des systèmes philosophiques à rechercher dans l'énoncé des « problèmes scientifiques » contemporains (le « problème de la conscience », le « problème des rapports entre l'esprit et le corps » : *mind-body problem*, etc.).

L'intérêt historique de la question tient avant tout à la conjoncture dans laquelle Spinoza lui-même a écrit : précisément celle dans laquelle les termes clés (*conscientia*, conscience, *consciousness*) ont été inventés ou ont subi, dans les principales langues européennes, de profonds changements dans leur usage et leur signification. Tous les grands courants de la philosophie classique ont joué un rôle dans ce processus, en y adoptant des positions antagonistes. Spinoza, sans doute, ne semble pas s'être directement mêlé à ces controverses[3]. Mais il nous fournit un point de comparaison décisif. Et il n'est pas exclu que, par la radicalité de ses positions, il ait eu quelque influence au moins indirecte sur Locke, sur Leibniz, sur la tradition empiriste et matérialiste.

Commençons par rappeler ici quelques données linguistiques[4]. Le terme de latin classique *conscientia* avait une signification essentiellement morale, dans des contextes théologiques aussi bien que philosophiques. Largement utilisé par la tradition scolastique aussi bien que par le néostoïcisme (avec ou sans renvoi au grec apocryphe *synderesis*, « l'étincelle de la conscience »), il exprimait cette « voix

intérieure » – faculté morale ou état d'esprit que désignait exclusivement en français (jusqu'au XVIIIe siècle) la transcription « conscience » (et pour lequel, en anglais moderne, a été conservé le terme *conscience*, allemand *Gewissen*). Ceci n'empêchait pas, naturellement, que l'expression correspondante *conscius esse*, ou mieux *alicujus rei sibi conscius esse* ne comporte une connotation que nous dirions « psychologique » : mais celle-ci dérivait de l'idée d'une connaissance « privée », d'un savoir ou d'une expérience que l'on garde « pour soi » (que l'on ne partage qu'avec soi-même), par opposition à celle qui est publiquement communiquée, et concernait toujours les matières morales (les « problèmes de conscience », la « liberté de conscience »).

Descartes, on le sait, n'utilise que très rarement *conscientia*, et notamment pas dans le texte fondamental des *Méditations* (où figure une fois *conscius*) ni dans les présentations du *Cogito*. La principale exception est représentée par le paragraphe 9 de la Ire partie des *Principes de la philosophie* de 1644 :

> *Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum ; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa ; quia, ut saepe sit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa*[5].

Surtout, si l'on excepte deux cas marginaux dont l'un est d'ailleurs douteux[6], Descartes n'a jamais usé de la transcription française « conscience », et il ne l'a pas non plus entérinée ou introduite chez ses traducteurs. Cependant elle l'a

été après-coup par les « petits cartésiens » dans le cadre de leur discussion de l'autonomie de l'âme ou de l'esprit par rapport au corps, et de leur constitution d'une métaphysique de la substance pensante, parallèle à la physiologie du corps, dont ils pensaient avoir trouvé les esquisses dans l'« inspection de l'esprit » cartésienne (le premier étant, semble-t-il, de La Forge dans son *Traité de l'esprit de l'homme* de 1666). Mais l'innovation de loin la plus importante après Descartes est due à Malebranche : c'est lui qui « naturalise » véritablement un nouveau sens de « conscience » en français en en faisant (dans la *Recherche de la vérité* de 1674 et dans ses *Éclaircissements* de 1678) le synonyme du « sentiment intérieur » par lequel l'âme se perçoit elle-même. L'esprit de cette innovation, notons-le, est toutefois radicalement anticartésien, puisqu'il convient par là de marquer que l'âme ne saurait avoir d'elle-même une conscience claire (et ainsi, par contrecoup, de contester la fonction de première certitude ou de « fondement inébranlable » attribuée par Descartes au *Cogito*, renvoyé dans le champ des idées confuses). Je dis simplement ici, au passage, que sur ce point comme sur d'autres, la confrontation entre Malebranche et Spinoza, chez qui on pourrait voir les deux grandes théories classiques de la méconnaissance essentielle de soi, serait d'un intérêt capital. Mais il est hors de ma portée de l'entreprendre ici.

En anglais, le mot *consciousness* est un néologisme de la fin du XVIIe siècle (Hobbes, par exemple, n'avait usé que de *conscience*, en en faisant un synonyme d'*opinion*, dans sa polémique contre la « liberté de conscience »). C'est le chef de file des « néoplatoniciens de Cambridge », Ralph Cudworth, qui l'introduit en même temps que de nombreux autres mots nouveaux de la philosophie moderne, dans son livre *The True Intellectual System of the Universe* (1678), où il s'emploie à réfuter la tradition matérialiste et atomiste depuis Démocrite jusqu'à Hobbes[7]. *Consciousness* (mais aussi *Con-sense*) y est introduit comme le synonyme des mots grecs *sunaidèsis* et *sunaisthèsis* pour désigner cette forme supérieure, redoublée (« duplication ») de la vie ou des forces plastiques de la nature « *which makes a Being to be Present with itself, Attentive to its own Actions, or Animadversive of them, to perceive it self to Do or Suffer, and to have a* Fruition *or* Enjoyment *of itself* »

(chap. III, p. 159). De là il passe chez Locke où il va jouer un rôle décisif dans la synthèse d'empirisme et de rationalisme proposée par l'*Essay on Human Understanding* de 1690, mais au prix d'un changement de définition. Dissociant *conscious* et *self-conscious* de toute référence à la *conscience*, Locke les rattache au néologisme *consciousness*, qu'il définit à partir de la double distinction entre « expérience interne » et « expérience externe », et entre « propositions mentales » et « propositions verbales », qui constitue l'acte de naissance philosophique du *Mind*. C'est cette définition : *Consciousness is the perception of what passes in a Man's own Mind* (*Essay*, II, 1, § 19) qui deviendra canonique en métaphysique et en psychologie à partir de la fin du XVIIIe siècle. Chez Locke lui-même, on le sait, elle a pour principale application de fournir, dans la deuxième édition (1700), le critère de l'*identité personnelle*, libérant celle-ci de toute dépendance envers la notion scolastique de substance tout en évitant fermement les redoutables conséquences morales, juridiques et religieuses qu'aurait entraînées la reconnaissance d'une multiplicité du « soi » (*Essay*, II, 27).[8] Comme plus tard chez Kant ou, différemment, chez Maine de Biran, la « conscience » en tant que *consciousness* est chez Locke une instance de synthèse qui unifie le champ de l'expérience et la rapporte originairement au sujet.

Il est intéressant de savoir que c'est précisément à travers la traduction de Locke, publiée la même année 1700 par le Huguenot Pierre Coste (longtemps la seule disponible), que le mot « conscience » – écrit d'abord « con-science » pour marquer la différence avec l'usage « moral » et avec le nom du « sentiment intérieur » chez Malebranche – est réintroduit en français, à titre d'équivalent de *consciousness*. Il faudra bien un siècle, cependant, pour que ce néologisme soit pleinement accepté sur le Continent. Au bout du compte, cependant, il pourra être projeté rétrospectivement sur Descartes, dans le cadre de lectures « psychologiques » ou « transcendantales » de sa philosophie comme une « philosophie de la conscience » (nous en avons connu les héritiers dans notre jeunesse avec les grandes figures d'Alquié et de Gueroult). Leibniz, de son côté, n'en avait pas voulu. Mais les néologismes « consciosité » et « conscienciosité » dont il se servait dans les *Nouveaux Essais*

avaient d'autant moins de chances de s'imposer que le livre resta inédit jusqu'en 1765, et que, dans la plupart de ses textes ultérieurs les plus systématiques, notamment dans la soi-disant « Monadologie », c'est l'*aperception*, complément de la *perception*, et symétrique de l'*appétition*, qui désigne le phénomène de conscience claire ou réflexive.

Conscius/ignarus : l'essence même de l'homme

Quelle place Spinoza va-t-il occuper dans cette conjoncture conflictuelle ? Soyons très attentifs ici à ne pas projeter sur son texte quelque signification préétablie de termes ou de locutions tels que *conscientia*, *conscius esse*, *conscience* (en français ou en anglais), *consciousness*. Toute œuvre philosophique est aux prises avec la charge d'histoire que représentent certains mots écrits, soit qu'elle en demeure dépendante, soit qu'elle cherche à leur imposer un nouvel usage[9]. Lorsque de grandes alternatives théoriques sont en jeu, il importe particulièrement de revenir au texte et au contexte. Il nous faut donc commencer par établir avec précision la liste des occurrences de *conscius* et de *conscientia* dans le texte de l'*Éthique*.

Voici cette liste, telle que la donne Emilia Giancotti Boscherini dans son *Lexicon Spinozanum* (1969) :

– *Ire partie* : une seule occurrence (*conscii*), dans l'Appendice ;

– *IIe partie*, une seule occurrence (*conscii*) : scolie de la proposition 35 ;

– *IIIe partie*, 7 occurrences :

- • scolie de la proposition 2 (*conscii*),
- • proposition 9 et démonstration (*conscia*), et scolie (*conscii*, *conscientia*),
- • scolie 2 de la proposition 18 (*Conscientiae morsus*),
- • démonstration de la proposition 30 (*conscius*, *conscientia sui*),
- • définition des affects, 1 (*conscientia*, *conscia*) et 17 (*conscientiae morsus*) ;

– *IVe partie*, 6 occurrences :

- • préface (*conscii*),
- • démonstration de la proposition 8 (*conscii*),
- • démonstration de la proposition 19 (*conscii*),

- scolie de la proposition 47 (*conscientiae morsus*),
- démonstration de la proposition 64 (*conscii*),
- appendice, chap. XXXII (*conscii*) ;

– *V^e^ partie*, 4 occurrences :

- scolie de la proposition 31 (*conscius*),
- scolie de la proposition 34 (*conscios*),
- scolie de la proposition 39 (*conscia*),
- scolie de la proposition 42 (*conscius*)[10].

À première vue ces usages sont relativement rares, mais très précisément localisés et cohérents entre eux. Un lecteur moderne considérerait sans doute que la plupart d'entre eux relèvent d'une acception « psychologique » ou « épistémologique » (en anglais *consciousness* ou *awareness*). À la seule exception de IIP35S, qui est une répétition quasi littérale de l'Appendice de la Ire partie, donnant comme exemple de *falsitas* l'illusion partagée par tous les hommes que leur volonté est libre de déterminations causales, la IIe partie de l'*Éthique* (*De natura et origine mentis*) n'est pas représentée dans la liste. Ce fait est très remarquable. Il suggère, négativement, qu'une théorie de la « conscience » dans l'*Éthique* n'a rien à voir ni avec le problème général des rapports de l'âme et du corps (question dite du « parallélisme »), ni avec la question de l'*idée de l'idée* (souvent donnée, notamment par Deleuze, comme le concept même de la « réflexivité » caractéristique de la conscience en général), ni avec celle des « genres de connaissance », etc. Ou plus exactement nous sommes amenés par là à supposer que, selon l'ordre géométrique, il n'est pas nécessaire de commencer par se référer à la *conscientia* pour discuter ces problèmes caractéristiques de la « nature de l'esprit[11] ».

En contrepartie, l'importance de la référence à la *conscientia* et à l'être conscient (*conscius esse*) ressort d'autant plus nettement dans toute la seconde moitié de l'*Éthique*, à partir de la IIIe partie qui, de fait, se construit autour des propositions qui concernent la *conscientia*. Les conséquences s'ensuivent tout au long de la IVe partie, et dans les propositions finales de la Ve partie. De ce point de vue, les

deux premiers emplois de *conscius* avant la III[e] partie (l'un reprenant l'autre) font figure d'anticipations d'une théorie de la « conscience » ou « conscience de soi » qui va placer au cœur de l'anthropologie l'idée de l'expression inadéquate ou de la méconnaissance du désir humain.

Faudrait-il interpréter cette distribution à la lumière d'hypothèses concernant les couches d'écriture successives superposées dans l'*Éthique* ou la date de rédaction de ses parties ? Cette lecture pourrait être historiquement très intéressante si on adoptait l'hypothèse que tous les usages de *conscius* et de *conscientia* ont été introduits dans la couche tardive de l'écriture de l'*Éthique*, après la « césure » de 1670-1672 : on pourrait alors y supposer un écho des discussions entre postcartésiens et anticartésiens autour de la *conscientia*, de la *conscience* et de la *consciousness* qui, nous l'avons dit, se développent précisément dans ces années en France et en Angleterre, et qui n'étaient certainement pas ignorées en Hollande. Toutefois je n'en vois pas vraiment la nécessité, dès lors que l'architecture interne de l'œuvre nous en fournit une meilleure explication. Mais cela suppose que nous parvenions à montrer que ces usages sont réellement systématiques, et qu'ils manifestent une forte cohérence. Or je pense que c'est le cas.

Spinoza utilise d'abord l'expression *conscius esse* (IApp, IIP35S, IIIP2S). Ces usages ont tous le même objet : expliquer que les hommes sont conscients de ce que leurs actions tendent à réaliser leur volonté, leur désir ou appétit de ce qui leur paraît utile, c'est-à-dire qu'ils le savent ; expliquer qu'ils ignorent tout des causes ou des déterminations de ces actions ou volitions ; enfin que cette ignorance elle-même devient la cause d'une illusion spécifiquement humaine : celle du « libre arbitre », qui fait que nous nous imaginons échapper aux lois communes de la nature. (Sur ce dernier point, on m'objectera que l'illusion n'a rien de spécifiquement humain : elle vaudrait aussi bien dans le cas d'une pierre qui serait *sui appetitus conscius*, comme le montre la *Lettre 58* à Schuller ; je pense au contraire que, convenablement lu, ce texte va dans le sens que j'indique, mais j'y reviendrai plus loin). Sans doute Spinoza ne dit-il pas ici que « conscience » et « ignorance »

sont une seule et même chose, ce qui serait un énoncé sophistique ; il ne dit pas non plus explicitement que le contenu typique de la conscience est l'ignorance de nos appétits, ou des causes de nos propres actions. Il n'en suggère pas moins avec force que ces différentes notions sont liées entre elles. L'antithèse *conscius*/*ignarus* est au cœur du processus par lequel une action réelle (poursuivre ce qu'on croit utile ou bon : *suum utile quaerere*) s'imagine elle-même inadéquatement comme action ne relevant que du libre arbitre, c'est-à-dire comme une action sans détermination[12].

autonome, remarquons-le, IIIP9S, IIIP30dem et IIIDA1, touchent au noyau même de l'anthropologie. Spinoza ne donne pas une définition en forme de *conscientia*, mais il se sert de ce terme pour indiquer la différence entre *appetitus* et *cupiditas*, qui elle-même exprime « l'essence de l'homme » : ce qu'on pourrait appeler la *différence anthropologique*, telle que la conçoit Spinoza. Plusieurs éléments nous prouvent que Spinoza a très soigneusement pesé ici les aspects linguistiques, logiques et ontologiques du problème.

Premièrement le sujet de cette action particulière dite « conscience » n'est plus directement l'être humain en général (*homo*, *homines*), mais c'est l'âme ou esprit (*mens*), laquelle est dite « consciente » de son propre effort (*conatus*), « consciente d'elle-même » (*sui sit conscia*)à travers les idées qu'elle a des affections du corps, enfin « consciente » de son propre désir (*cupiditas*), qui avait été introduit lui-même en tant qu'*appetitus cum conscientia*. Et c'est la série complète de ces déterminations que nous pouvons considérer comme une description de la « conscience de soi » de *l'homme*. Dire que les êtres humains sont conscients ou conscients d'eux-mêmes, c'est dire que les esprits humains ont conscience de leur propre désir, ou de l'effort qu'ils font pour se conserver, ce qui équivaut à poser qu'ils ont conscience d'eux-mêmes à travers l'idée qu'ils ont des affections du corps. La « conscience » est donc incontestablement elle-même une *idée* (comme on le voit aussi dans la substitution opérée d'*idea* et de *conscientia* entre l'énoncé et la démonstration de IIIP30 : « *is Laetitia, concomitante idea sui tanquam causa, afficietur […] Laetitia cum conscientia sui tanquam causa afficietur*[13]… »). Mais elle

a cette propriété singulière entre les idées d'identifier immédiatement une affection dans le corps et un désir dans l'esprit. Dans ces conditions il est inutile de distinguer entre « conscience » et « conscience de soi » : on n'a pas là simplement une application de la théorie selon laquelle toute « idée » est immédiatement « idée de l'idée », mais une conséquence du fait qu'être « conscient de soi-même » n'est jamais qu'être conscient d'une ou plusieurs affections de son propre corps. Réciproquement, toute idée du corps à travers ses affections, impliquant un effort pour se conserver et, nous allons le voir, une « différence » ou différentielle de cet effort, en tant qu'il se renforce ou s'affaiblit, suffit à introduire la « conscience de soi ».

Ces propositions comportent toutefois une difficulté. En IIIP9S, c'est l'*appetitus* qui est dit « n'être autre chose que l'essence même de l'homme (*nihil aliud quam ipsa hominis essentia*) », alors que, dans IIIDA1, Spinoza écrit : « *Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata etc.* (Le Désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose). » Dans l'Explication qui suit, il poursuit en indiquant, pour éviter ce qu'il appelle une « tautologie », que le concept d'*appetitus* en général n'implique pas nécessairement la conscience ou la conscience de soi (disons que certains « appétits » sont volontaires, d'autres non), mais que l'*appetitus* combiné avec l'idée des affections du corps est la même chose que la *cupiditas* ou le désir. Il n'y a donc aucune différence entre le désir et l'appétit spécifiquement humain, et l'on peut dire que le « désir » ou l'« appétit humain » est l'essence même de l'homme : non pas en un sens formel ou abstrait, mais comme une essence qui implique l'idée de certaines actions déterminées.

Voulant éviter une « tautologie », Spinoza ne s'est-il pas enfermé dans un cercle ? Le texte que nous venons de rappeler nous indique en effet que l'essence humaine implique la conscience, tout en posant que la conscience est un genre d'idée spécifiquement humain (ou l'idée d'un corps spécifiquement humain, ou l'idée d'un mode spécifiquement

humain selon lequel un corps peut se conserver). Oui, il y a là un cercle, mais ce qui peut passer pour une faiblesse logique peut aussi être vu comme une force philosophique. Spinoza ne veut pas d'une définition nominale de la conscience, qui en ferait une « faculté » de l'esprit, au sens métaphysique ou psychologique. Ce qu'il propose, c'est une « définition implicite », comme disent les mathématiciens, reposant sur trois thèses :

1. la conscience n'est rien d'autre que la différence spécifique entre l'appétit et le désir (ou si l'on veut elle est ce « degré » ou cette « qualité » spécifique qui transforme l'appétit, en général, en désir ; notons ici qu'à partir de IIIP11S les affects de joie et de tristesse seront référés au désir et non pas au simple appétit : ainsi, bien que chez Spinoza le Désir humain ne soit certainement pas l'autre de l'appétit ou du besoin, la « dialectique » de la fluctuation des passions, ou de l'ambivalence et de l'identification imaginaire est une dialectique non de l'appétit mais du désir et de la conscience qui en est indissociable) ;

2. les idées des affections du corps qui forment l'esprit humain – ou du moins certaines d'entre elles – expriment une qualité spécifique, c'est-à-dire une complexité ou une forme d'individualité spécifique de ce corps ;

3. l'analyse de la conscience est une théorie des déterminations de l'essence humaine pour autant qu'elles s'expriment en tant qu'idées des affections du corps.

Définition implicite, ou axiomatique, qui ouvre la voie à une description et une explication causale des processus de conscience en tant que connexions, fluctuations et transformations des affects humains et de leurs idées. Tel est bien l'objet de la IIIe et d'une bonne part de la IVe partie, voire de certains développements de la Ve partie de l'*Éthique*.

Je serais donc tenté de reprendre positivement ce qu'en 1969 Edwin Curley proposait déjà mais qui lui semblait une tâche impossible : « *We might argue that part III of the Ethics, which discusses the origin and nature of the human emotions, is an attempt to work out the rudiments of this universal psychology*[14]. » Mais à condition de ne pas perdre de vue ceci :

nous qui lisons Spinoza au XXe siècle, nous croyons savoir ce qu'est la « conscience », parce que nous l'avons appris de la philosophie et de la psychologie des deux derniers siècles ; il nous faut essayer de l'oublier pour apprendre quelque chose de l'usage à la fois très systématique et très original que Spinoza fait du terme *conscientia*.

Ignorer, c'est connaître

L'aspect polémique de l'axiomatique spinoziste est manifeste. On ne peut se soustraire à l'impression d'une forte parenté de style entre l'*Explicatio* de IIIDA1 et le seul texte où Descartes ait usé conceptuellement du mot *conscientia*, à savoir le paragraphe 9 de la Ire partie des *Principes* que j'ai cité plus haut. Rappelons à ce sujet deux choses : a) Descartes lui-même n'a pas utilisé « conscience » pour *conscientia* lorsqu'il a revu la traduction française de l'Abbé Picot ; b) ce passage des *Principes* est étroitement apparenté à celui des *Réponses aux IIe Objections* (« Exposé géométrique ») qui sera littéralement transcrit (à l'exception d'un flottement dans la construction de *ut*) par Spinoza dans ses propres *Principes de la philosophie de Descartes*[15]. Tout se passe comme si Spinoza avait ici remplacé les modes de la *cogitatio*, que Descartes énumérait pour montrer qu'ils peuvent tous être conçus par le seul pouvoir de penser, par les idées des affections du corps, exprimant chacune à sa façon un seul et même *conatus* inhérent à la nature humaine.

Mais la conclusion qui nous importe le plus concerne les rapports entre « conscience » (*consciencia*, *conscius esse*) et « connaissance » (*cognitio*). Il pourrait sembler d'abord qu'elle soit purement négative. IIIP9dem renvoie à IIP23, où Spinoza prouve que l'esprit n'a de connaissance de lui-même ni directe ni adéquate – proposition radicalement anticartésienne (« *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit* » –, chez Malebranche le début serait identique et la fin différente, quelque chose comme : l'âme humaine ne se connaît pas elle-même, c'est pourquoi elle a conscience des affections de son corps). IIIP30dem renvoie à nouveau à cette proposition, ainsi qu'à IIP19 (« *Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus Corpus afficitur*[16] »). N'oublions pas cependant que cette « perception » inadéquate et partielle du corps au travers des affections, c'est-à-dire d'un mélange ou d'une combinaison de la structure du corps et de l'effet des choses extérieures, qui se traduit pour l'esprit dans une connaissance de soi partielle et

inadéquate, n'en exprime pas moins tout à fait actuellement le *conatus* de son essence. Nous voici donc ramenés à la relation nécessaire de la « conscience » avec l'« ignorance », posée dans les parties I et II ; mais nous en avons cette fois une explication. Il nous faut bel et bien voir en elles une seule et même expression de la puissance de l'esprit, en tant que (*quatenus*) celle-ci est limitée ou déterminée d'une certaine manière. Qu'est-ce qu'être « conscient » ou avoir « la conscience » de quelque chose ? C'est ignorer, *être ignorant*, si nous voulons bien comprendre que sous ces deux expressions est visé le même procès d'expression inadéquate.

Faisons un pas de plus. Ce qui était apparu d'abord comme une « négation » est évidemment une détermination. « Conscience » et « ignorance » sont des termes par lesquels nous désignons une puissance positive mais limitée, ils sont comme le recto et le verso de ce que Spinoza appelle l'idée inadéquate ou l'imagination. Qu'est-ce donc que notre esprit « ignore » ? La réponse de Spinoza est toujours la même : nous ignorons *les causes* des appétits, ou les déterminations du *conatus*, bref nous ignorons la chaîne causale, *ordinem et connexionem causarum*, et c'est précisément pour cela, selon cette modalité, que nous y figurons nous-mêmes. Mais de quoi au juste notre esprit a-t-il « conscience » ? nous sommes conscients *des fins*, nous avons des idées de nos actions en tant qu'elles poursuivent certains buts que nous estimons bons ou utiles, ou nous avons des idées qui nous représentent nos actions comme finalisées et volontaires. *« Ignorer » est donc rien moins qu'une privation*, un vide, c'est *une façon positive de connaître*. Plus précisément, ignorer les causes, c'est connaître les fins, ou au moyen de fins. C'est avoir un esprit constitué principalement d'idées de fins, de buts à atteindre et d'intentions au moyen desquelles nous nous représentons notre rapport à une multiplicité de « choses ». Disons encore mieux : c'est méconnaître toute chose en tant qu'elle est causalement déterminée et connaître toute chose en tant qu'elle est déterminée finalement. Car, puisque « l'homme pense » (*homo cogitat*), il n'existe rien de tel qu'un vide absolu de connaissance. En tant que modalité de la *cogitatio* humaine, *la conscience est donc cette instance qui transforme toujours déjà la causalité en finalité* (en « causalité par représentation »

comme dira Kant). D'où nous pouvons soupçonner que la finalité, clé de voûte de tout le système de l'imagination, n'est pas autre chose que la causalité représentée, la causalité « consciente » ou « pour la conscience » (à partir de là, il faudrait reprendre toute la question de l'analogie posée par Spinoza entre l'enchaînement des idées adéquates et l'enchaînement des idées inadéquates).

Or la « définition » de l'essence humaine n'a précisément pas d'autre objet. Les êtres humains sont ces individus qui perçoivent les causes de façon inversée, en tant que fins, ou qui « connaissent » des causes ce qu'il leur est possible de penser, c'est-à-dire d'imaginer, de se figurer comme autant de fins, en les rapportant à eux-mêmes, à leur désir ou à leur « Soi ». Conclusion décisive, que nous pourrions aussi formuler en disant que chez Spinoza, *conscientia* et *voluntas* sont des concepts pratiquement équivalents, en tout cas applicables aux mêmes situations (relire IIIP9S dans cet esprit est instructif).

Le bien et le mal

Nous avons donc identifié pour la conscience, telle que la comprend Spinoza, non seulement une caractéristique formelle, mais aussi un contenu, une réalité « objective » comme aurait dit Descartes. Il nous reste à examiner deux dérivations de cette définition implicite, on pourrait dire aussi deux « développements de la conscience », qui s'avèrent tout à fait distincts et même opposés, et qui confèrent à cette analyse sa portée éthique.

Le premier concerne les rapports entre la conscience comme *conscience/Gewissen*, notion « morale », et la conscience comme *consciousness/Bewusstsein*, notion « psychologique ». Nous allons voir que Spinoza ne se contente pas de les rapprocher, il les identifie rigoureusement. Le second concerne le « troisième genre de connaissance » tel qu'il est présenté dans la Ve partie de l'*Éthique* : l'articulation de la conscience, de la conscience de soi (ou du soi), de la connaissance et de l'ignorance y est remise en question, au moyen d'une terminologie en partie modifiée (Spinoza introduira alors *inscius*, « inconscient » ou « privé de conscience », comme antithèse de *sapiens*). Prenons-les dans cet ordre.

Aucun lecteur de Spinoza, connaissant son refus de distinguer entre entendement et volonté, ou du moins de les opposer comme une faculté passive et une faculté active, ne devrait bien entendu s'étonner de constater qu'il ne sépare pas les deux significations revêtues par le latin *conscientia* dans la plupart des langues modernes. Tout cela fait partie de la tentative caractéristique de l'*Éthique* pour surmonter (ou conjurer) la séparation entre philosophie « théorique » et philosophie « pratique ». Il importe cependant de voir comment ceci se traduit au niveau d'une discussion de la nature humaine (et de ce que la Préface de la IVe partie appellera son « modèle », *exemplar*). Réciproquement une lecture à la lettre de IIIP18S2, IIIDA17 et IVP47S, où intervient l'expression composée *conscientiae morsus*, ne justifie a priori aucun écart de traduction[17].

L'utilisation de *conscientia* dans un contexte moral renvoie d'abord au fait qu'il s'agit indissociablement d'une idée et de l'expression mentale d'un *conatus*, plus précisément ce que j'ai appelé il y a un instant l'élément différentiel du désir et de l'appétit. À cette idée générale IIIP30 ajoute une précision importante : en fait ce qu'il faut considérer comme « identique », ce ne sont pas des idées et des affections isolées, mais ce sont des *connexions* ou enchaînements d'idées et d'affections (les idées dans la conscience s'enchaînent *comme* les affections du corps). En l'occurrence ce sont des relations polarisées : joie et tristesse d'un côté, autrement dit les affects qui expriment un accroissement ou une diminution de la puissance d'agir ; et de l'autre les représentations de fins bonnes ou mauvaises, autrement dit les idées du Bien et du Mal. En effet la représentation d'une fin, ou l'idée finaliste, ne peut jamais être « neutre », elle est nécessairement l'imagination de quelque chose qu'il faut atteindre ou éviter, et quand elle devient par le jeu des analogies une idée générale, c'est l'idée du désirable ou du haïssable en tant que tels, autrement dit du bien et du mal. La définition du *conscientiae morsus*, en tant que modalité temporelle de cette idée d'affection, en résulte immédiatement, parmi d'autres qui comportent des polarités analogues. Mais surtout nous pouvons passer de là, immédiatement, à l'extraordinaire proposition IVP8 et à sa démonstration, l'un des tournants de toute l'*Éthique*, où Spinoza identifie expressément la connaissance du bien et du mal (*cognitio boni et mali*) avec l'idée d'une affection joyeuse ou triste du corps. Or il n'y a précisément aucune affection du corps qui ne soit ou joyeuse ou triste. Cela revient donc à poser que la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect conscient en général. Comme l'écrit Spinoza : « *nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus ejusdem sumus conscii*[18] ».

Cette démonstration achève de nouer tous les éléments du système. La connaissance du bien et du mal, avec ou sans référence à la « chute », c'est ce que toute la tradition philosophique et théologique a appelé la « conscience morale » – généralement conçue comme une « voix » ou un « maître intérieur », en raison de son lien interne avec les idées de loi, de législation et de législateur. D'un point de vue

spinoziste, il s'agit évidemment d'une méconnaissance ou d'une illusion, exactement conforme au schème d'inversion des causes en fins que nous évoquions il y a un instant. Nous constatons alors que, dans cette « conscience morale », il n'y a strictement rien de plus que ce que nous avions déjà décrit comme typique de la « conscience » en général : la représentation de fins et des affects qu'elles impliquent. Réciproquement, il faut dire que toute « conscience », qu'elle concerne le monde extérieur ou qu'elle soit conscience de soi-même – mais en réalité toute conscience est une idée de moi-même en tant que je suis dans le monde, ou du monde en tant qu'il est « pour moi », ou qu'il est « mon monde » – est toujours déjà une conscience morale. Elle est donc constitutive d'une « vision morale du monde », d'une représentation du monde imprégnée de valeurs, ou les « choses » sont « bonnes » ou « mauvaises », en fonction de l'idée générale d'un « ordre » et d'un « désordre ». Telle était déjà la leçon de l'Appendice de la Ire partie, que reprend la Préface de la IVe partie au moyen des mêmes termes : *ignari*, *conscii*.

En conséquence, un Spinoza français n'aurait pas eu à se poser de questions sur « dualité des significations », morale et psychologique, du mot « conscience » ; et un Spinoza anglais n'aurait eu aucun usage de la distinction entre *consciousness* et *conscience*, élaborée au même moment par ses contemporains Cudworth et Locke, et plus tard reprise en allemand comme *Bewusstsein* vs *Gewissen*. Il s'agit pour Spinoza exactement du même phénomène. Si la IIIe partie de l'*Éthique* peut nous apparaître dans son ensemble comme une phénoménologie de la conscience, identique à l'essence de l'homme, ou des formes spécifiquement humaines que revêt l'idée d'un individu s'efforçant de se conserver lui-même, la IVe partie peut, elle, être considérée pour l'essentiel comme une phénoménologie de la conscience morale, ou comme l'analyse de la « vision morale du monde », dont le « soi » constitue le point de référence, le centre imaginaire. Il ne s'agit que d'un seul et même problème. Il nous faut admettre que décrire les formes de la moralité spontanée ou développer la phénoménologie de la conscience constitue les deux expressions d'une même définition de l'essence de l'homme.

C’est, en un mot, le concept spinoziste de la différence anthropologique.

L’idée du corps propre

Mais nous ne pouvons en rester là. Car, suivant toujours le principe d’énumération complète des usages du mot *conscius*, *conscientia*, il nous reste quelques occurrences à étudier : celles du livre V. Or elles ne s’inscrivent pas dans la continuité pure et simple de ce qu’on vient de voir. Elles doivent au contraire nous montrer que la « nature humaine » ou l’« essence humaine » comporte encore un autre aspect, qui contraste fortement avec la description des affects passifs – bien qu’il ne s’agisse pas d’une autre essence[19].

Or deux choses nous frappent immédiatement. Premièrement, tous les usages de *conscius (esse)* se situent dans la « deuxième moitié » de la Ve partie, après la proposition 20, là où Spinoza introduit à nouveau le « troisième genre de connaissance » et le problème de « l’éternité de l’esprit », au cours de sa déduction de la béatitude (du bonheur) et de la sagesse. Deuxièmement, le mot de la fin de l’*Éthique* est précisément une antithèse qui se réfère à l’idée de la conscience : « *Ignarus […] vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius […] Cum contra sapiens […] sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, numquam esse desinit*[20]. » Cette forme de « conscience » à laquelle nous avons affaire ici est clairement une forme de connaissance, et la conscience du sage coïncide avec le « troisième genre », ou avec la *scientia intuitiva*. Cet usage apparaît donc totalement opposé au genre de conscience que nous définissions il y a un instant comme un genre d’ignorance, ou plutôt un genre de connaissance qui implique nécessairement l’ignorance, la méconnaissance. Faut-il alors admettre, soit que nous avons affaire à *deux concepts de conscience* dans l’*Éthique*, donc que le mot n’a pas, au fond, d’usage systématique ; soit que *chaque genre de connaissance* s’accompagne, comme une sorte de qualité subjective ou de réflexivité, de son degré de conscience propre, ce qui reviendrait à refaire de la *conscientia* une instance ou une « faculté » mentale située *au-dessus de la distinction même des genres de connaissances* (donc des idées elles-mêmes, en contradiction avec l’idée suivant laquelle l’âme ou l’esprit

n’est pas autre chose que l’ensemble de ses propres idées). Rien de tout cela n’est satisfaisant, et je voudrais essayer de proposer une meilleure lecture.

De quoi s’agit-il donc dans les propositions VP31, VP34 et VP39, dont les scolies respectifs se réfèrent à l’idée de conscience ou plutôt d’être conscient (*conscius*)[21] ? Il s’agit toujours d’une seule et même chose, à savoir des relations entre les quatre « objets » qui peuvent être connus *sub aeternitatis specie*, « du point de vue de l’éternité », comme traduit Mignini, « sous la catégorie de l’éternité » (Moreau), « sous l’angle de l’éternité » (Macherey) : l’esprit lui-même, « son » corps, Dieu et les « choses » en général). Mais ce qui importe à Spinoza, ce n’est pas une idée séparée de chacun de ces « objets », selon sa modalité propre, c’est le *rapport* qui peut être construit entre eux au sein de la connaissance. Et c’est justement la construction de ce rapport, ou de cette connexion, qui équivaut à la connaissance de chacun d’entre eux *sub aeternitatis specie*. Cette relation n’a rien de mystérieux : pour l’esprit, la connaissance « de lui-même » et de « Dieu » (donc l’idée d’une connexion nécessaire entre lui-même et Dieu) présuppose la connaissance, ou la conception, ou la conscience de *son propre corps* « du point de vue de l’éternité » ; ce qui veut dire, pour un esprit déterminé, la connaissance de « son » corps en tant qu’il est *un* corps, possédant une essence singulière et une puissance qui dérive de Dieu ou de la nature comme de sa cause prochaine.

À nouveau, par conséquent, nous avons ici un ensemble de propositions formant système, et qui nous proposent un cercle, une réciprocité de concepts. Je ne crois pas, cependant, que Spinoza veuille ici nous proposer, sous le nom de *sciencia intuitiva* ou de « troisième genre de connaissance », quelque chose comme une conception de l’essence de l’âme, ou une série de noms pour cette essence. Je crois qu’il a plutôt en vue un processus (ou, comme dira la fameuse VP23S, une « expérience »[22]) – mais n’est-ce pas justement cela que vise toujours chez lui la notion d’essence ? – au cours duquel tous les termes précités deviennent équivalents, passent continûment l’un dans l’autre. La « conscience » dont il s’agit ici n’est donc rien d’autre que la puissance de penser (*potentia*

cogitandi) qui s'exprime dans ce procès continu, mieux : qui *circule* entre tous ses termes (l'esprit, le corps, Dieu et les choses singulières) comme entre les termes d'une série ou « proportion » intelligible. Pourquoi cependant garder le terme de « conscience » (*conscius*, *conscientia*), en dépit du fossé qui se creuse maintenant avec son usage précédent, l'expression inadéquate du désir dans les formes d'une vision morale du monde ? Cette reprise est justifiée par le fait que *l'un de ces termes*, dont la fonction de pivot est décisive, est toujours « mon corps » (ou si l'on veut, pour chaque esprit singulier, « son propre corps », sinon « son corps propre »)[23]. Le troisième genre de connaissance est un procès qui transforme la perception des idées des affections de mon corps en une idée des causes de ces affections. *Ainsi la proposition IIP23 reste formellement vraie :* « *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit*. » Admirables vertus de la double négation ! Nous devons maintenant comprendre : l'esprit *se connaît*, dans une relation nécessaire avec d'autres choses, dans la mesure où il est capable d'expliquer (causalement) ce que c'est que de percevoir et d'être affecté. Ce n'est donc pas *un corps quelconque* qui est conçu « du point de vue de l'éternité », mais c'est « mon corps », ou plutôt c'est *un corps en tant qu'il est « son propre corps » pour quelque esprit* (qui, en retour, est justement *l'idée de ce corps*, susceptible de devenir, pour une part au moins, idée adéquate de ce corps). (On voit ici que Spinoza, quoi qu'on en dise parfois, ne perd rien de la distinction posée par Descartes dans la *VIe Méditation*, entre les corps en général et le corps propre ; mais, à la différence de Descartes, il ne croit pas que l'idée du corps propre soit condamnée à demeurer inadéquate, en tant que mélange ou union incompréhensible de « substances » de nature différente.)

Contre-épreuve : elle nous est donnée par VP34S, « *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios…* », que je traduirai ainsi : « Dans leur opinion commune, les hommes ont déjà quelque connaissance, ou conscience, de l'éternité de leur esprit, mais ils la confondent avec la durée, etc. » Si nous laissons de côté l'attaque contre la croyance religieuse et

théologique dans l'immortalité de l'âme et sa confusion avec l'idée d'éternité, nous pouvons trouver dans cette proposition une idée extraordinaire : il peut exister quelque chose comme *une idée inadéquate de l'éternité*, en somme une *idée inadéquate de l'adéquation*, qui la confond avec autre chose. À la réflexion, cela n'a rien de si étonnant : « adéquation », « éternité » sont des idées, ce sont donc des « objets » ou des « choses » pour d'autres idées, qui peuvent être adéquates ou inadéquates. C'était déjà la même suggestion que faisait VP23S, en juxtaposant deux façons de *sentire* et d'*experiri* : l'une intellectuelle, procédant par concepts et démonstrations, l'autre relevant de l'imagination, par images, figures dans la mémoire.

Conscience comme procès

Concluons donc que, dans le procès de la conscience – j'aimerais mieux dire, dans la conscience entendue comme procès –, deux modes de pensée incompatibles entre eux sont toujours confrontés, selon des proportions qui varient. Un se divise en deux, à nouveau. Que veut dire ceci ? D'abord très simplement que le « sage » n'est pas une figure surhumaine (encore une manifestation du profond anti-stoïcisme de Spinoza), il est simplement un degré élevé de développement de l'humanité. Le *sapiens* ne doit pas être conçu comme une incarnation de la *sapientia*, il n'est qu'un *homo sapiens*, c'est-à-dire un homme singulier, ou – pourquoi pas ? – une femme, développant son essence. Ce qui nous ramène à notre hypothèse précédente : étudier les formes de la « conscience », c'est définir l'essence humaine, ou la puissance spécifiquement humaine.

Mais on peut exprimer les choses autrement encore, ce qui pourrait nous aider à débrouiller quelques-uns des controverses historiques auxquelles je me référais pour commencer. Un se divisant en deux, *conscientia* a deux significations successives. Ce qui en résulte n'est pas une contradiction, mais l'idée d'un procès, ou d'un passage. *Conscientia (I)* relève du premier genre de connaissance, c'est un aspect, pour ne pas dire un autre nom de l'imagination, pratiquement identique avec la conscience morale, avec une vision morale ou axiologique du monde. *Conscientia (II)* relève du troisième genre de connaissance, c'est une conséquence immanente de la « science intuitive », qui explique de façon causale ce qu'est pour chacun son propre corps et sa place dans la nature, en le référant à l'idée de Dieu, « du point de vue de l'éternité » (c'est-à-dire pas du point de vue de la durée : création, eschatologie, etc.). Ces deux formes sont immédiatement juxtaposées dans tout esprit humain, et le *conatus* essentiel de l'esprit n'est rien d'autre qu'une transition d'une forme à l'autre, qui a toujours déjà commencé, et qui se continue toujours encore. Pourtant il n'y a pas de continuité entre elles, mais un écart ou un clivage. En d'autres termes on ne peut passer de *Conscientia (I)* à *Conscientia (II)* sans un

détour, un long détour en fait, quelque soit le temps qu'il prend : le détour par la « raison », le second genre de connaissance, ou la science des causes et des conséquences fondée sur des notions *communes*, au double sens de ce terme. Je dirai, en risquant un langage plus dialectique : le développement, l'histoire propre de la conscience et de ses figures, chez Spinoza, *passe par la non-conscience*, par *l'autre de la conscience*, qui n'est pas le corps, surtout pas le corps, mais qui est la raison, c'est-à-dire l'ensemble des démonstrations scientifiques, où la conscience en quelque sens que ce soit n'a rien à faire. Dans la philosophie de Spinoza la notion de conscience n'est jamais associée avec la connaissance de termes généraux ou de notions communes.

Cette discontinuité dans l'histoire des modes de pensée dont chacun pour son compte est « continu », correspond à la continuité essentielle d'un *conatus*, c'est ce que nous pourrions appeler *un procès de conscience sans sujet*. Je me permets cette formulation pour sortir de l'embarras causé naguère dans certaines discussions concernant la place de Spinoza au regard des philosophies du Sujet et du « primat de la conscience ». On a beaucoup cru que, pour sortir Spinoza du cercle des philosophies du Sujet, il fallait aussi nier que la conscience eut une place centrale dans sa doctrine. En conséquence son anthropologie devenait incompréhensible, puisque la « conscience » est justement à ses yeux la caractéristique principale de la nature humaine, disons mieux : de chaque essence humaine singulière. Mais cette implication n'est pas nécessaire, au contraire : c'est précisément la conception spinoziste de la conscience qui rend inutile la référence à la continuité et au primat d'un sujet, et même l'exclut. Dans l'*Éthique* il me semble que nous trouvons cette chose étrange au regard des catégories classiques : une anthropologie de la conscience sans sujet.

Bibliographie

Œuvres de Spinoza

Éthique. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.

Korte Verhandeling/Breve Trattato, Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, L'Aquila, L.U. Japadre Editore, 1986.

Autres

Alquié Ferdinand, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, Puf, 1981.

Balibar Étienne, « L'invention de la conscience : Descartes, Locke, Coste et les autres », Contribution aux journées d'étude *Traduire les philosophes*, sous la dir. d'Olivier Bloch, Université de Paris I, 1992 (repris et corrigé dans Locke, *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998).

—, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality. A Lecture Delivered in Rijnsburg on May 15, 1993* (forthcoming in Mededelingen vanwege het Spinozahuis).

Bennett Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Bertrand Michèle, *Spinoza et l'Imaginaire*, Paris, Puf, 1983.

Bloch Olivier (dir.), *Spinoza au xxe siècle*. Actes des journées d'études du Centre de recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes (Sorbonne janvier-mars 1990), Paris, Puf, 1993.

Boss Gilbert, *La Différence des philosophies. Hume et Spinoza*, Zurich, Éd. du Grand Midi, 1982.

Bouveresse Jacques, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987.

Canguilhem Georges, « Le cerveau et la pensée » (conférence du MURS, décembre 1980), in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1993.

Cristofolini Paolo, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Naples, Morano Editore, 1987.

Curley Edwin, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.

—, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

—, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

Derrida Jacques, *La Voix et le Phénomène*, Paris, Puf, rééd. 1993.

Donagan Alan, « Spinoza's Dualism », *in* Kennington Richard (dir.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1980, p. 89-102.

Fløistad G., « Mind and Body in Spinoza's Ethics », *in* Wetlesen Jon (dir.), *Spinoza's Philosophy of Man, Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*, Oslo, Universitetsforlaget, 1978, p. 36-50.

Giancotti Boscherini Emilia, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.

—, « Sul concetto spinoziano di *mens* », *in* Crapulli G., Giancotti Boscherini E., *Ricerche lessicali su opere di Descartes e di Spinoza*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

Glyn Davies Catherine, *« Conscience » as Consciousness: the Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writings from Descartes to Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1990.

Gueroult Martial, *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

Harris Errol E., « The Essence of Man and the Subject of Consciousness », *in* Jon Wetlesen (dir.), *Spinoza's Philosophy of Man, Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*, Oslo, Universitetsforlaget, 1978, p. 119-135.

Kittsteiner Heinz D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Insel Verlag, 1992.

Locke John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690) (trad. Coste, 5e éd., 1755), réimpr. Émilienne Naert, Paris ; Librairie philosophique J. Vrin, 1972.

Malebranche Nicolas, *La Recherche de la Vérité* (1674-1678), livre troisième (éd. G. Lewis, t. I) et XIe Éclaircissement (*ibid*., tome III), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962.

Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

Misrahi Robert, *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Gordon and Breach, 1972.

Moreau Pierre-François, *Spinoza*, Paris, Seuil, 1975.

Naess Arne, *Freedom, Emotion, and Self-subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*, Oslo, Universitetsforlaget, 1975.

Rice Lee C., « Reflexive Ideas in Spinoza », *Journal of the History of Philosophy*, 28, 1990, p. 201-211.

Rodis-Lewis Geneviève, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971.

Wilson Margaret D., « Objects, Ideas, and "Minds" », *in* Kennington Richard (dir.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1980, p. 103-120.

1. Article publié dans *Studia Spinozana*, 8 : *Spinoza's Psychology and Social Psychology*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 1992 : « A Note on *Consciousness/Conscience* in the *Ethics* ». Dans la réédition de cet article comme « postscript » de mon essai sur Locke adapté en anglais (*Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness*, éd. revue, introduction par Stella Sandford, Londres, Verso 2013), j'ai ajouté un développement comparatif des conceptions lockienne et spinoziste de la « conscience » et de leurs contributions respectives à la constitution d'une psychologie ou d'une « théorie de l'esprit » qui s'oppose à la métaphysique cartésienne par deux voies différentes. Indépendamment de ma tentative, la question des occurrences de *conscientia* et de *conscius* dans l'œuvre de Spinoza, et des leçons qu'on peut tirer de leur distribution pour une discussion des rapports qu'il établit entre individualité et connaissance (ou méconnaissance) de soi, a fait l'objet d'un traitement exhaustif dans l'ouvrage remarquable de Lia Levy, *L'Automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen (Pays-Bas), Van Gorcum, 2000. Enfin, le lecteur intéressé se reportera avec profit à Palaia Roberto (dir.), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Leo Olschki editore, coll. « Biblioteca del Lessico Filosofico Europeo », 2013, qui comporte une utile contribution de Vasiliki Grigoropoulou sur le « développement de la conscience chez Spinoza » et une discussion générale (à laquelle j'ai pris part) sur la postérité du cartésianisme dans l'invention européenne de la « conscience ».

2. Voir en particulier *Spinoza philosophie pratique* (Paris, Minuit, 1970), chap. II. § 1 (« Dévalorisation de la conscience au profit de la pensée ») ; chap. IV : Index des principaux concepts de l'*Éthique*, sur « conscience » et « idée ».

3. On verra toutefois ci-dessous que la correspondance avec Tschirnhaus (*Lettres 57* et *58*) livre une information indirecte.

4. Je reprends ici quelques éléments de mon article « conscience », publié depuis *in* Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004.

5. Éd. Adam et Tannery, t. VIII, p. 7. Voici la traduction de l'abbé Picot, revue par Descartes (1647) : « *Ce que c'est que penser*. – Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis ; si j'entends parler de l'acion qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible, que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place ; car cela m'arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être arriver si je n'avais point de corps ; au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule a la faculté de sentir, ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit » (AT, t. IX, vol. II, p. 28).

6. Voir Rodis-Lewis, 1971 ; Glyn-Davies, 1990 et Balibar, 1992 et 1998.

7. Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*. *The First Part; Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and Its Impossibility Demonstrated*, Londres, 1678, chap. III, XXXVII, § 15-17. Il existe un *reprint* de la première édition, parue en 1678 à Londres chez Richard Royston, « Bookseller to His most Sacred Majesty », par les soins de Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1964 ; plus récemment Thoemmes Press, à Bristol, a publié en 1995 un *reprint* en trois volumes de l'édition de 1845, parue chez Thomas Tegg, qui contient également le *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (posthume) et traduit les notes de l'édition latine de Mosheim (1733).

8. Voir John Locke, *Identité et différence. Le chapitre II, XXVII de l'Essay concerning Human Understanding de Locke. L'invention de la conscience*, trad., introduction et commentaire par É. Balibar, Paris, Seuil, 1998.

9. Spinoza a lui-même réfléchi sur cette question : voir le chapitre VII du *Tractatus theologico-politicus*, où il est dit que, s'il est au pouvoir des hommes dans l'histoire de changer le sens d'un texte, ils n'ont pas celui de changer le sens des mots, dont le gardien est l'usage du vulgaire, c'est-à-dire le peuple (*Traité théologico-politique*, nouvelle traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Puf, 1999, p. 296-297). On lira le commentaire de ce chapitre par Pierre Macherey : « Spinoza et le problème de l'interprétation », sur le site *La Philosophie au sens large*, UMR Savoir et Textes, université de Lille-III, http ://www.univ-lille3.fr/www/Recherche/set/.

10. J'ignore délibérément toute distinction entre le sens « moral » et le sens « psychologique », dont on va voir qu'ils ne sont pas disjoints. Hors de l'*Éthique* il n'y a que très peu d'usages de *conscientia* et de *conscius*. L'usage des termes *Conscientie*, *bewust* et *medegeweten* dans le *Court Traité* pose des problèmes spécifiques : voir *Korte Verhandeling/Breve Trattato*, Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, L'Aquila, L. U. Japadre Editore, 1986, p. 621.

11. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1969.

12. La IIIe partie va confirmer cette suggestion et va l'inscrire dans un cadre théorique général, en faisant appel précisément au mot de *conscientia*. Les trois seuls usages de ce substantif comme concept
Revenons ici sur le problème que pose la *Lettre 58* à Schuller, qui date de la fin 1674 et constitue en fait une réponse à Tschirnhaus, lequel avait invoqué « le témoignage de sa propre conscience » pour prouver que nos décisions volontaires sont en notre pouvoir : « Quand il m'est possible de me servir de ma raison [*quando mihi meum Rationis exercitium usurpare licet*], en usé-je très librement, c'est-à-dire absolument ? À cette dernière question je réponds affirmativement. Qui pourrait dire en effet, si ce n'est en allant contre le témoignage de sa propre conscience [*nisi contradicendo propriae conscientiae*], que je peux arrêter en moi-même cette pensée : je veux écrire ou je ne veux pas écrire ? Et pour ce qui est de l'action elle-même […] je reconnais avec vous qu'il y a des causes qui en ce moment m'y déterminent […] J'affirme aussi avec Descartes, comme chose certaine sur le témoignage de la conscience [*teste conscientia*], que des causes de cette nature ne sont pas contraignantes, et que nonobstant ces raisons, je puis réellement (cela paraît impossible à nier) [*quod negatu videtur impossibile*] m'abstenir d'écrire… » La lettre poursuit en évoquant les conséquences moralement inadmissibles d'une telle « négation impossible », avant de revenir à son problème initial, la compatibilité des « points de vue » apparemment opposés

en philosophie (*Lettre 57*). Spinoza répond par l'intermédiaire de Schuller (après avoir contesté la définition « négative » de la liberté que lui attribuait Tschirnhaus) en construisant le fameux paradigme de la pierre dont le mouvement contingent est en même temps causalement déterminé (c'est-à-dire en se référant à la dynamique galiléenne) : « Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir [*lapidem (...) cogitare et scire, se quantum potest conari, ut moveri pergat*]. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement [*quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius*] et qu'elle n'est en aucune manière indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent [*in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari*] […] Ce préjugé, étant naturel, congénital parmi tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas aisément… » Puis, ayant achevé sa mise au point sur ce qui constitue sa véritable doctrine de la nécessité (soit libre, dans le cas de Dieu *causa sui*, soit contrainte, dans le cas des choses finies), Spinoza se retourne vers ce que Tschirnhaus appelait le « témoignage de la conscience » : « Je voudrais savoir de quelle conscience il veut parler, en dehors de celle dont j'ai supposé la pierre dotée dans mon exemple de tout-à-l'heure [*pervelim scire, quam ille conscientiam, praeter illam, quam supra exemplo lapidis explicui, narrat*]. Pour moi, certes, si je ne veux pas me trouver en contradiction avec ma conscience, c'est-à-dire avec la raison et avec l'expérience [*ne meae conscientiae, hoc est, ne Rationi et experientiae contradicam*], si je ne veux pas entretenir les préjugés et l'ignorance, je nie que je puisse arrêter en moi-même avec une puissance absolue cette pensée : je veux écrire et je ne veux pas écrire. Mais j'invoque la conscience de votre ami lui-même [*sed ipsius conscientiam appello*], qui sans aucun doute a éprouvé qu'il avait dans ses rêves la puissance de penser qu'il voulait écrire ou ne le voulait pas …. » (*Lettre 58*). Cet échange est passionnant, et d'abord par « l'intertextualité » qu'il évoque (la façon dont le texte de Tschirnhaus reflète les usages de *conscientia* en voie de généralisation pour « traduire » la doctrine cartésienne de la certitude, la façon dont Spinoza se coule dans l'argumentation de la *Première Méditation* de Descartes, non pas pour préparer l'intervention du « doute hyperbolique » après l'argument du rêve, mais au contraire pour le rendre inopérant , en se tenant résolument sur le plan de l'expérience psychologique). Ensuite par l'espèce de variation eidétique qu'il institue dans le champ de l'imagination, pour lui faire avouer son absurdité par le détour incontestable d'une « notion commune » empruntée à la physique galiléenne : si la pierre qui tombe en chute « libre » (selon les lois de la dynamique) pouvait « penser » – c'est-à-dire si nous projetons sur le mouvement et la nature même de la pierre une représentation anthropomorphique de l'imagination – elle serait « consciente » d'elle-même et de son mouvement comme d'une « liberté », c'est-à-dire qu'elle ignorerait les causes qui la déterminent à se mouvoir (et Spinoza cite ici les propositions de l'*Éthique* et l'appendice de sa Ière partie à la lettre). Il en va exactement de même en ce qui concerne la façon dont les hommes qui pensent dans l'ignorance des causes de leur pensée se croient (et s'éprouvent) absolument libres d'écrire et de ne pas écrire, d'agir et de ne pas agir. Avec ou sans Descartes, lequel de ce point de vue n'a fait que transcrire dans un langage spéculatif et ainsi élever à la dignité d'un absolu métaphysique une illusion commune, entièrement nécessaire à son propre

niveau. En d'autres termes – et nous avons là une proposition fondamentale de la philosophie spinoziste, l'illusion subjective qui conjoint (et pratiquement identifie) conscience et liberté – sorte de négation radicale de *l'illusion transcendantale* kantienne – est une représentation anthropomorphique de la différence anthropologique elle-même. Ce n'est pas Spinoza qui fait « penser » les pierres comme des hommes, ce sont les hommes qui (ainsi que l'expliquait l'Appendice de la Ière partie) ne peuvent s'imaginer leur humanité spécifique sans « faire délirer toute la nature ». À moins de sortir de la conscience, de retraduire celle-ci en « raison et expérience », c'est-à-dire en *notions communes*, et de penser non selon ce qu'ils perçoivent d'eux-mêmes immédiatement, mais selon la nécessité des causes. Mais l'échange comporte une dernière leçon, qui corrige ce que cette conclusion anti-phénoménologique pourrait avoir d'objectiviste et de positiviste avant la lettre. Spinoza est amené à « retourner » contre son interlocuteur le langage de la conscience. Il nous oblige ainsi à nous demander comment, *de quel point de vue*, ce « témoignage » tout-puissant peut être invalidé. L'appendice de la Ière partie répondait : par la découverte d'une « autre règle de vérité [*aliam veritatis normam*] », que fournit la mathématique (*mathèsis*, c'est-à-dire en particulier la science galiléenne). Mais on peut se demander : quelle « force » est suffisante pour faire que les hommes suivent la règle mathématique plutôt que le témoignage de leur conscience, à propos de cette conscience même ? Et sans doute il faut répondre, par anticipation : une force *éthique* (Deleuze dira : celle des « passions joyeuses », qui sous-tendent les notions communes). Je dirai pour ma part, ce qui n'a rien d'incompatible : celle de « l'éternité » qu'enveloppe la connaissance du « corps propre » comme partie singulière de la nature, objet d'une tout autre forme de « conscience », radicalement distincte de la conscience imaginative, comme on le verra ci-dessous). Il y a donc un *cercle* de l'intellection qui est déjà en œuvre ici : la conscience ne sort d'elle-même que par le détour d'une modalité rationnelle, « commune », de la connaissance ; mais ce détour lui-même traduit une transformation en acte de l'individualité singulière (dans le sens d'une transindividualité). Ce cercle, auquel Spinoza se réfère de différentes façons (« *habemus enim ideam veram*… »), exclusif de l'idée de « méthode », est l'objet même du spinozisme.

13. « PROPOSITION XXX. Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de Joie, il sera affecté de Joie, accompagnée de l'idée de lui-même comme cause ; autrement dit, il se contemplera lui-même avec Joie […]. DÉMONSTRATION. Qu'il imagine qu'il affecte tous les autres de Joie ou bien de Tristesse, par là-même […] il sera affecté de Joie ou bien de tristesse. Et comme l'homme […] est conscient de soi à travers les affections qui le déterminent à agir, donc, qui a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de Joie sera affecté de Joie avec la conscience de lui-même comme cause… » (trad. Pautrat).

14. Curley, 1969, p. 120.

15. Descartes, *Réponses aux Deuxièmes Objections (sur les Méditations)* (Exposé des « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique » – *Définitions*) : « I. Cogitationis *nomine complector omne id, quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi* immediate*, ad excludenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio* » (texte latin de 1641, AT, VII, 160). Trad. de Clerselier revue par Descartes

(1647) : « I. Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées. Mais j'ai ajouté *immédiatement*, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées : par exemple le mouvement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée » (AT, IX, 124).
Spinoza (*Principes de la philosophie de Descartes*, *Défintions*) : « Cogitationis *nomine complector omne id, quod in nobis est, ut cujus immediate conscii sumus…* »

16. « L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, qu'à travers les idées des affections dont le Corps est affecté » (trad. Pautrat).

17. « Le Remords de conscience est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre toute Espérance » (Définitions des Affects, XVII) (trad. Pautrat).

18. *Éthique*, IVe partie, Proposition VIII : « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect de Joie ou de Tristesse, en tant que nous en sommes conscients. DÉMONSTRATION : Nous appelons bien ou mal ce qui sert ou bien nuit à la conservation de notre être […] c'est-à-dire […] ce qui augmente ou bien diminue, aide ou bien contrarie, notre puissance d'agir. En tant donc […] que nous percevons qu'une certaine chose nous affecte de Joie ou bien de Tristesse, nous l'appelons bonne ou mauvaise ; et par suite la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'idée de la Joie ou bien de la Tristesse qui suit nécessairement de l'affect même de Joie ou bien de Tristesse […]. Or cette idée est unie à l'affect de la même manière que l'Esprit est uni au Corps […], c'est-à-dire […], cette idée ne se distingue en vérité de l'affect lui-même, autrement dit […] de l'idée de l'affection du Corps, que par le seul concept [*solo conceptu*] ; donc cette connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect lui-même, en tant que nous en sommes conscients. CQFD » (trad. Pautrat).

19. On se reportera ici à IVD8 : « *Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est […] virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi* [Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire (…), la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de la nature] », trad. Pautrat). D'un point de vue logique, il faudrait ici discuter de l'équivalence des différentes « formules définitionnelles » de « l'essence de l'homme » dans l'*Éthique* (voir Martial Gueroult, *Spinoza*, II, *L'Âme* (*Éthique*, II), Paris, Aubier, 1997, Appendice n° 3).

20. « L'ignorant, en effet, outre que les causes extérieures l'agitent de bien des manières, et que jamais il ne possède la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient et de soi et de Dieu, et des choses, et, dès qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse aussi d'être. Alors que le sage, au contraire, considéré en tant que tel, a l'âme difficile à émouvoir ; mais conscient et de soi, et de Dieu, et des choses avec une certaine nécessité éternelle [*aeterna quadam necessitate*], jamais il ne cesse d'être ; mais c'est pour toujours qu'il possède la vraie satisfaction de l'âme [*vera animi acquiescentia potitur*] » (trad. Pautrat).

21. Scholie de la proposition 31 [« Le troisième genre de connaissance dépend de l'Esprit, comme cause formelle, en tant que l'Esprit est lui-même

éternel »] : « Plus donc chacun est fort dans ce genre de connaissance, mieux il est conscient de soi et de Dieu, c'est-à-dire plus il est parfait et bienheureux […]. Mais il faut noter ici que, quoique nous soyons maintenant certains que l'Esprit est éternel, en tant qu'il conçoit les choses sous une espèce d'éternité, nous le considérerons pourtant […] comme si c'était maintenant qu'il commençait à être et à comprendre les choses sous une espèce d'éternité […]. »
Scolie de la proposition 34 [« Ce n'est que durant le Corps que l'Esprit est sujet aux affects qui se rapportent aux passions »] : « Si nous prêtons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont, certes, conscients de l'éternité de leur Esprit ; mais qu'ils la confondent avec la durée, et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort. »
Scolie de la proposition 39 [Qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle] : « Parce que les Corps humains sont aptes à un très grand nombre de choses, il ne fait pas de doute qu'ils peuvent être de nature telle qu'ils se rapportent à des Esprits ayant d'eux-mêmes ainsi que de Dieu une grande connaissance [*cognitionem*], et dont la plus grande part, autrement dit la principale [*maxima, seu praecipua pars*] est éternelle, et tellement qu'ils n'aient pour ainsi dire pas peur de la mort. Mais, pour comprendre cela plus clairement, il faut ici bien remarquer que nous vivons dans un continuel changement [*nos in continua vivimus variatione*] […] Et, en vérité, qui a, comme le bébé ou l'enfant, un Corps apte à très peu de chose, et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a un Esprit qui, considéré en soi seul, a une grande conscience de soi, et de Dieu, et des choses [*Mentem habet, quae in se sola considerata multum sui, et Dei, et rerum sit conscia*]. Dans cette vie nous nous efforçons donc avant tout de faire que le Corps de bébé se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à beaucoup de choses, et qui se rapporte à un Esprit qui ait une grande conscience de soi et de Dieu et des choses ; et tellement que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination soit presque insignifiant au regard de l'intellect … » (trad. Pautrat).

22. « Cette idée qui exprime l'essence du Corps sous une espèce d'éternité est, comme nous l'avons dit, une manière de penser précise, qui appartient à l'essence de l'Esprit, et qui nécessairement est éternelle [*certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est*]. Et pourtant il ne peut se faire que nous ne nous souvenions d'avoir existé avant le Corps puisqu'il ne peut y en avoir de traces [*vestigia*] dans le Corps, et puisque l'éternité ne peut ni se définir par le temps ni avoir aucun rapport au temps. Et néanmoins nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels. Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire [*Nam Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet*]… » (trad. Pautrat).

23. L'expression de « corps propre », dont on a l'impression (à partir des développements que lui a donnés la phénoménologie contemporaine) qu'elle est présente en philosophie au moins depuis les développements de Descartes dans la VIe Méditation sur le rapport singulier de ma pensée avec « ce corps » que « par un certain droit particulier » j'appelle mien, et avec lequel mon âme est « comme mélangée » de telle sorte qu'il « [m'appartient] plus proprement et plus étroitement que pas un autre », n'a été explicitée que par Leibniz : voir François Duchesneau, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.

CHAPITRE 3

L'institution de la vérité : Hobbes et Spinoza[1]

L'idée de cet exposé m'est venue à la lecture – que j'ai faite tardivement – d'un article remarquable (et provocant) de Gérard Lebrun, intitulé précisément « Hobbes et l'institution de la vérité[2] ». J'ai éprouvé le désir de discuter les formulations de Lebrun. À son tour cette discussion m'a conduit à inscrire à nouveau, en contrepoint de Hobbes, des thèses cruciales de la philosophie de Spinoza, dans l'espoir d'en mieux éclairer l'originalité. Enfin le fait même d'avoir mesuré à nouveau le fossé qui sépare ces deux philosophies, y compris sur des points où on s'attendrait à trouver entre elles une relative convergence (notamment la question du nominalisme, ou encore l'idée du primat de l'autorité politique en matière de réglementation des opinions religieuses), m'a suggéré quelques remarques sur les alternatives propres à la philosophie moderne, précisément en matière de conceptions de la vérité, dont il serait certainement présomptueux de nous croire sortis. Tel est à peu près l'ordre que je vais suivre, en consacrant à ces trois points des développements de longueur décroissante.

Mais commençons par résumer le propos de Lebrun, qui ne craint certes pas le paradoxe. Il est en somme de nous montrer que, pris dans les alternatives reçues de l'essentialisme et du nominalisme, du rationalisme et de l'empirisme (que nous rabattons souvent l'une sur l'autre), nous avons trop tendance à voir dans la conception hobbienne de la vérité un renversement du platonisme. Hobbes, non moins que Platon, récuse tout relativisme, toute philosophie de l'« homme mesure », et il entend soumettre les opinions au critère de l'universel. Le fait qu'il accable de sarcasmes les « philosophes grecs », qu'il voie en eux les responsables de l'absurdité métaphysique du réalisme des essences (ce qui, au premier chef, vise évidemment Platon), ne doit pas nous

induire en erreur. Nous avons déjà un indice de cette étrange parenté dans la façon dont, finalement, Hobbes reconstitue à l'époque moderne la plus audacieuse version de l'absolu politique fondé sur l'union de la souveraineté et de la philosophie. Mais la partie essentielle se joue avant cette conclusion, au niveau même de la conception de la Vérité. Je cite la conclusion de Lebrun, qui résume sa thèse : « En déplaçant la réalisation de la "Vérité" du Savoir à l'Institution, en faisant permuter la *phusis* et le *nomos*, Hobbes accomplit le plus audacieux sauvetage qui soit du platonisme » (*ibid.*., p. 131). Voilà qui paraîtra probablement un peu dur à avaler. Voyons donc, en allant à l'essentiel, les arguments de Lebrun. Ils sont au nombre de quatre, qui constituent une progression.

1. Le fait que, selon Hobbes, la vérité réside uniquement dans le langage, et que celui-ci se caractérise par ce qu'en termes modernes on appellerait l'arbitraire du signe, n'entraîne chez lui ni scepticisme ni conventionalisme. Au contraire, dès lors que nous renonçons à nous poser la question dénuée de sens d'une « correspondance » entre les noms ou dénominations et des choses ou des substances, nous découvrons la véritable possibilité que comporte le langage d'universaliser nos pensées et de formuler des propositions nécessaires, éternellement vraies. Celles-ci résultent en effet uniquement de la cohérence avec laquelle nous enchaînons des dénominations s'appliquant à une même chose – entendons aux mêmes phénomènes – mais de généralité différente, en vertu de leurs définitions. À la dissolution de l'ontologie correspond ainsi la possibilité d'un rigoureux « calcul » de la vérité, au moyen des noms dont l'origine est arbitraire, mais dont les relations sont nécessaires.

2. Toutefois cette rigueur suppose que soit garantie ce que Hobbes appelle la « constance des significations », et que Lebrun rattache à une opération de « régulation sémantique », traçant la ligne de démarcation entre vérité et non-vérité. Bien qu'il parle de calcul, Hobbes en effet n'est pas formaliste. Les mots ne valent pas par eux-mêmes, comme sons ou signifiants vides, mais par les concepts auxquels ils renvoient – qu'ils évoquent dans l'entendement – et dont ils sont les *marques* pour la mémoire individuelle, les *signes* pour la

communication ou transmission des pensées, et donc du savoir, d'un individu à l'autre. La condition *sine qua non* pour que l'universalité et la nécessité se manifestent dans le langage, pour que celui-ci soit effectivement le lieu de la Vérité, c'est que le rapport des noms aux concepts ne fluctue ni pour un même individu ni d'un individu à l'autre dans le temps, possibilité que laisse ouverte l'arbitraire du signe. Or l'expérience nous enseigne justement que cette constance est rarissime : c'est le privilège de la géométrie, qui en fait la seule science réelle. Et les deux normes auxquelles on peut ici avoir recours – celle de la définition explicite, celle du fondement des définitions dans la sensation – sont nécessaires mais non suffisantes : pour qu'elles soient elles-mêmes constantes, il faut supposer le problème résolu, c'est-à-dire l'existence d'un *code*, ou d'un *consensus* linguistique originel.

3. Ici la situation se renverse apparemment du tout au tout. Le langage – ou mieux la parole (*Speech*), c'est-à-dire l'*acte* linguistique – qui était le lieu de la vérité devient immédiatement celui de l'erreur et de la tromperie systématique, volontaire ou involontaire. Cela tient tout simplement au fait que la liaison du nom au concept (l'opération de *notation*), qui précède et conditionne toute communication ou signification, s'effectue pour chacun dans le for intérieur où elle est soumise aux passions du moment, aux intérêts, et généralement à ce que nous pouvons appeler le désir, qu'il soit de puissance ou de gloire. L'exception géométrique vient de ce que l'objet de la géométrie est, au fond, indifférent aux hommes (et dans la mesure où il l'est). Partout ailleurs, le « discours mental » que traduit le « discours verbal » fluctue comme l'objet du désir. « L'un nomme *cruauté* ce que l'autre appelle *justice* », etc. Non seulement les hommes sont condamnés par leurs passions au « langage privé », mais celui-ci n'échappe à l'équivocité que dans les quelques domaines où, pour son propre usage, l'individu peut s'en tenir à des définitions.

4. Cependant cette situation n'est irrémédiable à son tour qu'en apparence. Elle caractérise un « état de nature » de la connaissance qui, justement, a été dépassé – au moins en principe – avec l'état de nature de la civilisation ou de la

société. Dès lors que les lois fixent – ou fixeraient – « l'usage et la définition de tous les noms sur lesquels on ne s'accorde pas, et qui tendent à faire naître la controverse » (*Léviathan*, chap. 26 ; *Elements of Law*, II, chap. 10, § 8), ces conflits n'auraient plus de raison d'être. Ils disparaîtraient en même temps que serait rétablie la possibilité de la vérité, par la fixation de règles *publiques* – entendons par là avant tout les règles du langage scientifique rigoureux. Je cite à nouveau Lebrun :

> En ce sens le *Commonwealth* est la dernière étape de l'histoire de la vérité. Celle-ci commence par l'œuvre du Nomenclateur et l'invention du langage. Mais le langage, à ce stade, n'est encore qu'un code des marques – et le *common consent* des hommes sur le sens des mots est trop restreint pour garantir un consensus permanent : le Nomenclateur n'a pas légiféré pour la masse des significations « flottantes »… Au *Commonwealth*, c'est-à-dire au Souverain, il revient donc de reprendre et de parfaire son ouvrage, en complétant le code des marques par une police des signes.

De même que le souverain fixera l'interprétation du texte des lois, il fixera le sens commun des mots d'après lequel les questions de philosophie et de morale peuvent être effectivement tranchées, arrachées à l'équivocité. Ne nous y trompons pas, toutefois, cette décision n'introduit aucun *arbitraire* (ni au sens d'une violence, ni au sens d'une relativité de la vérité à tel ou tel pouvoir politique). La formule *auctoritas, non veritas, facit legem*, est moins équivoque que jamais quand la loi dont il s'agit est celle dont dépend la connaissance de la vérité. Ce que fait le souverain n'est pas de « créer » la vérité, mais de l'*instituer*, de rendre possible son effectivité, en arrachant les dénominations à l'influence abusive des passions individuelles, et en les rendant ainsi à l'univers de leurs enchaînements nécessaires. Grâce à sa décision, les hommes – ou plutôt les citoyens – peuvent enfin, au sens fort, *s'entendre*. Le langage est bien le lieu de la vérité, mais seulement en tant que réglé, régulé par le pouvoir de l'État.

*
* *

Cette exégèse me paraît très remarquable, et je crois qu'elle capture un aspect essentiel de la pensée hobbienne, ne serait-ce qu'en montrant la place centrale qu'y occupe la notion de *code*, et la façon dont, autour de cette notion, politique et sémiologie s'enveloppent réciproquement. S'il m'est permis toutefois de ratiociner, essentiellement à partir du texte du *Léviathan*, je dirai qu'à mon avis Lebrun a confondu, ou plus exactement télescopé, *deux* moments distincts de l'institution de la vérité chez Hobbes. La vérité, en effet, est essentiellement *instituée*, mais elle l'est à deux niveaux, certes complémentaires, mais dont la complémentarité n'est pas *garantie*. En sorte que ce qui nous était apparu comme une « solution » au problème d'origine platonicienne des significations, ne recouvre peut-être qu'une aporie due à l'impossibilité de conserver l'essentialisme platonicien tout en maintenant comme un impératif à la fois politique et épistémologique l'exigence de la fixité du sens. Voyons cela de plus près.

Je crois qu'il y a en fait chez Hobbes non pas une mais deux institutions de la vérité, ou deux modalités de son institution, et que Lebrun a appliqué à l'une les moyens qui conviennent à l'autre. La première, ou la plus immédiatement évidente, est celle qui forme l'objet et l'objectif déclaré de toute la dernière partie du *Léviathan* : c'est la *mise en vigueur* de la vérité, par la décision, l'action et l'initiative de ce que Hobbes appelle le *Commonwealth* et que nous pouvons appeler l'État. Le terme de *Commonwealth* est en effet important parce qu'il marque bien qu'il s'agit de créer une Communauté qui est à la fois celle des intérêts et celle des opinions, donc des significations. Le *consensus* est la condition du *sensus*. Le moment essentiel de l'argumentation de Hobbes en faveur de cette insitution sera la démonstration du fait que l'État et l'Église, qui peuvent se présenter historiquement comme deux « pouvoirs » différents, ou encore, dans une terminologie anachronique, comme deux appareils concurrents, ne peuvent pourtant représenter qu'une seule et même communauté. Il faut donc, ou bien qu'ils soient une seule et même « personne », ou bien

qu'ils se détruisent. Ce principe d'identité à soi de la communauté « représentée » est explicitement énoncé par Hobbes au chapitre 29 du *Léviathan*, à l'occasion d'une comparaison entre la « division des pouvoirs » dans l'État et la Trinité des personnes divines. Nous devons le garder en mémoire pour apprécier, y compris sous l'angle politique, la revendication hobbienne d'une vérité philosophique officielle dans l'État, qui signifie avant tout que l'État *enseignera* une certaine philosophie. Il est clair que cette institution (ou, si l'on préfère, institutionnalisation) présuppose deux *existences* préalables : qu'il y ait un État, ou une communauté politique, sans quoi il y aurait cercle vicieux ; et qu'il y ait une vérité, sans quoi la décision de l'État serait vide, ou se viderait de tout contenu, et se retournerait contre elle-même. Je n'ignore pas que Hobbes s'explique lui-même sur sa thèse selon laquelle un pouvoir souverain peut officialiser même une doctrine fausse – ce qui vaut mieux que pas de doctrine officielle du tout – mais, sans entrer dans le détail, je tiens que toute l'orientation du *Léviathan* va à l'encontre de ce « machiavélisme » facile. S'il prend soin, à longueur de chapitres, d'établir les bases d'une politique et d'une morale *vraies* (fondées sur la loi naturelle), et d'une interprétation vraie de l'Écriture, c'est justement parce qu'il pense que l'officialisation d'une erreur ou d'une absurdité conduirait à des contradictions qui détruiraient l'autorité de la République au lieu de la conforter. Le « décisionnisme » de Hobbes est donc, à ce niveau, rigoureusement lié à un rationalisme. Hobbes pense qu'une doctrine morale et politique vraie est nécessairement compatible avec la paix civile. Mais inversement il pense que, par elle-même, si elle n'est pas mise en vigueur par l'État, une telle doctrine est impuissante. Et sans doute n'y a-t-il, à cet égard, entre les différentes vérités, ou si l'on veut les différentes sciences, que des différences *secondes* (je ne dis pas secondaires). À un extrême, la géométrie, à l'autre l'interprétation de l'Évangile et des Lois, ce qu'on peut appeler la science juridique. Mais même la géométrie est instituée, et même l'interprétation de l'Évangile présuppose une vérité textuelle, soumise au principe de non-contradiction.

Mais il y a un autre niveau d'institution de la vérité, plus élémentaire et peut-être plus fondamental, qui correspond à ce

que Lebrun appelle la « régulation sémantique ». Avant de voir comment elle peut être opérée, et qui peut l'opérer, revenons un instant sur sa nécessité. L'objet des chapitres 4 à 12 du *Léviathan* (de la théorie des noms ou dénominations à celle des religions), c'est de montrer la continuité des phénomènes de dissémination du « sens propre », ou encore, terme particulièrement insistant, d'*abus* des dénominations qui engendrent inévitablement l'erreur involontaire et la manipulation de la foi ou croyance (ou confiance en la *vérité d'une parole*). Mais il faut comprendre que l'abus est immédiatement contemporain de l'*usage*, auquel d'ailleurs il correspond terme à terme. La possibilité de l'abus, c'est-à-dire de la dérive du sens, réside toujours déjà dans le langage lui-même, en particulier sous la forme de la métaphore. De même, semble-t-il, que la possibilité de l'imagination arbitraire et du rêve réside déjà dans la nature « phantasmatique » de la sensation. Ne convient-il pas, d'ailleurs, de relier entre eux ces deux problèmes ? La constance des significations, c'est le rapport fixé une fois pour toutes, de façon univoque, d'un nom à un concept. Mais dès lors que ce rapport fait intervenir des images ou des phantasmes – ce qui est justement le niveau *primaire* des significations – il est simultanément exposé au glissement des noms et à l'illusion des images qui sont produites « à rebours » de la causalité perceptive, par des mouvements intérieurs de l'individu. C'est dans ce « jeu » inévitable et originaire, auquel on ne pourrait échapper fictivement qu'en supprimant le langage lui-même, que vient s'insérer le mouvement de la passion. À la limite, la folie de l'individu.

La description du mal entraîne logiquement celle du remède. Il ne serait pas juste d'accuser Hobbes de cercle vicieux du fait qu'il rattache le traitement de la pathologie du langage à l'idée de « raison naturelle ». Car il s'agit justement de montrer en quoi consiste cette raison. Elle est, dirions-nous en ayant à nouveau recours à une terminologie ultérieure, fondamentalement intersubjective. Le résultat du traitement, c'est la *dissociation* aussi complète que possible des dénominations et des enchaînements de noms d'avec les passions, les désirs privés. C'est la formulation d'assertions générales dont, nous dit Hobbes, « la possibilité n'est pas

concevable à moins qu'elle(s) ne soi(en)t vraie(s) » (Léviathan, chap. 5). Mais pour que ce résultat soit atteint, il faut mettre en œuvre, en pratique, le critère de la communication. Mieux : le critère de l'explication réciproque du sens littéral d'une proposition, qu'il s'agisse d'un théorème, d'une loi juridique, ou d'un protocole d'expérience. Il faut, en somme, que les individus qui échangent des paroles dans la communauté linguistique ne cessent de s'informer, de *s'enseigner* les uns les autres. L'univocité du sens est la condition théorique de la communication, mais elle est aussi son résultat pratique. C'est pourquoi il n'est pas besoin ici directement de contrainte, car la « sanction » est dans l'acte lui-même, dans l'impossibilité de communiquer : elle relève de la justice immanente.

Contrairement à ce qui se passait tout à l'heure, on voit ici que l'institution de la vérité ne *présuppose* pas l'existence d'un État, du moins en tant que pouvoir investi d'une autorité, « acteur » politique dirait Hobbes. Peut-être cependant présuppose-t-elle chez les individus le désir ou la volonté de communiquer qui, en fait, ne sont concevables que là où s'est formé un État. Nous allons y revenir. Mais auparavant il faut remarquer que cette institution est beaucoup plus fondamentale : en fait elle est *constitutive* de la vérité, de la *possibilité* même d'une vérité qui ne soit pas, à chaque instant, remise en question sous l'apparente continuité des mots. Elle est constitutive d'un partage « critique » entre le champ du savoir (des définitions, des appellations « justes », du « calcul » de l'entendement) et le champ du non-sens, de l'absurde, de l'erreur systématique sous forme d'alliances de mots contradictoires qui ne seraient pas perçues comme telles (exemple : « la substance incorporelle »).

Une comparaison s'impose alors pour nous : c'est la comparaison avec Kant. Non pas sans doute – et je suis ici volontiers l'argumentation d'Emilia Giancotti – en ce que Hobbes, même hypothétiquement (par sa fameuse fiction méthodologique de l'annihilation du monde), développerait un idéalisme transcendantal de la perception des corps avant la lettre. Mais sur un tout autre terrain : celui des rapports entre la vérité et le langage. Ce que nous propose Hobbes en effet,

sous forme d'un procès de régulation des significations, c'est bien la notion d'une *vérité transcendantale*, qui précède et rend possible toute vérité démonstrative ou empirique, et qui repose elle aussi sur un certain schématisme de l'imagination. Simplement dans ce schématisme il ne s'agit pas de subsumer des intuitions sous des concepts mais des « phantasmes » sous des mots, ou des mots définis. Et peut-être, du fait qu'il s'agit de langage, Hobbes a-t-il la possibilité d'arracher la question *quid juris ?* (qu'il pose explicitement à la fin du *Léviathan*) à la métaphore. Le droit de la vérité, ou si l'on veut le transcendantal qui règle les opérations de la raison, c'est directement *le droit* lui-même, une partie ou un aspect du droit, à la fois en tant que droit naturel et que droit positif. Le nominalisme de Hobbes prend alors tout son sens : non pas simplement thèse négative (les universaux n'ont d'existence que dans les mots), mais thèse positive (les mots peuvent être institués de façon à subsumer tous les cas particuliers – seuls existants – sous des règles générales).

Mais cela nous amène à réfléchir à nouveau sur l'implication ou l'appartenance réciproque des concepts politiques et sémiologiques chez Hobbes (ou si l'on veut de sa politique et de sa théorie de la connaissance, en tant qu'elle est avant tout une théorie des signes). En un sens on peut dire que les deux niveaux de l'institution de la vérité sont exactement homologues aux deux moments de l'institution de la *société* tels que la présentent le *De cive* et le *Léviathan*. Mais il serait plus exact de dire qu'ils s'entrecroisent, en un chiasme de présupposition réciproque. Car ces deux niveaux d'institution de la vérité *enserrent* l'institution politique. Celle-ci réglemente les *abus* du discours philosophique et religieux, elle tend à organiser l'enseignement de la vérité en même temps qu'elle institue une interprétation officielle des lois et des dogmes. Mais elle ne peut ainsi régler les représentations mentales que si elle est elle-même une institution souveraine, c'est-à-dire si elle a pour origine un pacte qui l'a instituée en *représentant* de la multitude des citoyens. Or ce pacte, nous le savons, a pour condition, non suffisante (il faut l'horreur des conséquences de la guerre de chacun contre chacun) mais *nécessaire*, la communication linguistique, la parole. Non pas en ce sens que, préalablement à la constitution du pacte social,

les hommes devraient se concerter pour en discuter les clauses : Hobbes est parfaitement averti du cercle vicieux que constituerait ce pont aux ânes de la théorie contractualiste ; mais en ce sens que le pacte social, étant essentiellement de l'ordre de l'engagement réciproque, et de l'engagement à respecter des contrats particuliers qui sont explicité par la parole, présuppose *déjà* une univocité, donc une régulation du langage. Donc, dans les termes adoptés ici, une institution du langage que j'appellerai institution *primaire*, pour la distinguer de l'institution « *secondaire* » par laquelle j'avais commencé : celle des vérités officielles à enseigner. Cette présupposition apparaît particulièrement importante si on introduit la question décisive de la *promesse* : tout engagement particulier, privé, ou contenu dans une législation, reproduit la promesse d'exécuter ce dont on est convenu dans le langage, qui est inhérente au pacte social. C'est, si l'on veut, le passage d'un régime à un autre du discours sur *l'avenir* : du régime théologique d'une prophétie qui suscite les craintes ou les calme, au régime politico-juridique d'un engagement suivi d'effet.

Le schéma complet de l'institution comporte donc trois (ou même quatre) temps : institution primaire du langage, d'où codification, possibilité intrinsèque d'une convention, d'où institution d'une souveraineté, dont les décisions formeront une institution secondaire de la vérité, en d'autres termes un régime social de la parole partagé entre les domaines du vrai et du faux (alors que l'institution primaire du langage partage les domaines du sens et du non-sens : naturellement la succession de ces deux moments se retrouve dans de nombreuses philosophies, notamment à l'époque moderne, mais ce qui est remarquable chez Hobbes, c'est que la médiation de l'État soit explicite dans le passage de l'un à l'autre, parce que l'État a lui-même besoin de se constituer dans cette fonction).

Mais alors une question se pose inévitablement : dans cette présupposition réciproque, n'y a-t-il pas le germe d'une aporie, en tout cas du point de vue *pratique* (et que la distinction logique des deux niveaux permet d'apercevoir) ? En effet l'institution ou la régulation du langage ne va nullement de soi. On l'a souligné depuis la reconnaissance du caractère exceptionnel de la neutralité géométrique jusqu'à

celle du caractère *originaire* de l'*abus* des mots, ce qui est « naturel » au langage humain est *à la fois* la possibilité des définitions et des enchaînements rationnels, *et* celle des métaphores, des hypostases, en général des « tropes » qui sont le lieu – à la fois l'occasion et le résultat – du mélange individuel de la raison et de la passion, venant se loger dans les significations contradictoires que les hommes associent aux mots. En somme ce qui est naturel c'est l'ambivalence, l'oscillation entre un régime d'identité ou de fixité du langage et un régime d'altérité et de dissémination.

Pour *décider* entre ces deux versants, il semble qu'il faudrait s'engager dans une régression à l'infini. Ou pour le dire en termes plus précis, il semble qu'aucun souverain (aucun État) ne pourrait *par des lois*, elles-mêmes sujettes à discussion, à interprétation, et donc à conflit, fixer le sens des mots, normaliser leur usage – comme le suggère pourtant Lebrun d'une façon en fait elle-même *métaphorique*. Mais il semble aussi qu'une possibilité *indirecte* s'ouvre d'un autre côté : dès lors qu'un État *existe*, *qu'il y a* une autorité publique (comme un état de fait), cette autorité peut elle-même instituer, autoriser des « maîtres », en particulier des maîtres de philosophie (qui seront à l'État tout entier ce que les maîtres d'école ordinaires sont aux pères de famille, suivant une analogie qui revient avec insistance dans le Léviathan). Et ceux-ci, par leur enseignement, par la combinaison de la parole qu'ils diffusent et de la fonction dont ils sont investis, obligeront la masse des hommes à *dissocier* le rationnel et l'affectif, ou le discours vrai et le discours métaphorique dans l'usage des mêmes mots (par exemple « Royaume des Cieux », ou « esprit »). Ou si l'on veut ils lutteront pour le compte de la communauté contre ceux, rien moins qu'innocents, qui travaillent sans cesse à reproduire la confusion : en premier lieu les prêtres, et singulièrement les prêtres catholiques ayant fait vœu de célibat pour s'organiser en vue de la quête du pouvoir. Ces maîtres enseigneront la science de Hobbes lui-même, officialisée, dont la rigueur dans la mise en œuvre de principes purement rationnels est en quelque sorte une médecine, une prophylaxie du langage. Puisque l'abus répond à l'usage, et dépend de lui, c'est par l'usage qu'il peut être contrecarré.

Mais cela suppose, dira-t-on, que l'État décide un tel enseignement officiel, et nous retrouvons le cercle. C'est bien ce que dit Hobbes : paradoxalement, les États jusqu'à maintenant ont agi *contre leur propre intérêt* (donc celui de leur peuple) en tolérant ou encourageant les doctrines contraires. Mais Hobbes explique en même temps – ce qui peut être considéré comme un moyen de sortir du cercle, analogue à la façon dont l'état de guerre de tous contre tous détermine les individus à conclure le pacte social par lequel ils remettent la souveraineté à un tiers – que *l'époque actuelle* (celle où il écrit) se caractérise à la fois par le besoin de la sécurité et de la vérité. En d'autres termes il attend de la guerre civile qu'elle ouvre les yeux du souverain sur son intérêt.

*
* *

Laissons maintenant le cercle hobbesien pour nous tourner, très schématiquement, vers Spinoza. Il ne s'agira pas d'opposer à cette présentation un tableau antithétique, non seulement pour des raisons de temps, mais par principe, car la confrontation des philosophies ne doit pas se faire en termes de systèmes juxtaposés, mais d'argumentations spécifiques. Or Spinoza n'a pas écrit un anti-Hobbes, bien que dans toutes ses œuvres essentielles – y compris dans l'*Éthique* – des développements entiers ne puissent pas se comprendre autrement que comme une critique de Hobbes : une critique qui s'efforce de ne pas en revenir à ce que Hobbes a radicalement critiqué, en particulier l'hypostase des substances corporelles et spirituelles.

Spinoza, on le sait, est l'adversaire déterminé – non seulement en paroles mais en actes – de toute idée d'enseignement officiel, et même de toute idée d'enseignement *universitaire* de la philosophie. Comme si – du moins dans les conditions de son époque – il avait vu dans cet enseignement déjà le germe, à la fois d'une contrainte exercée *sur* le philosophe (c'est l'aspect qu'on retient le plus souvent) et d'une contrainte exercée *par* le philosophe, les deux étant liées symétriquement à l'exercice d'une fonction normative, ce que Lebrun appelait la police des signes (ou des

idées), dont il faut se prémunir avant même qu'elle ait pris officiellement corps.

Il est, je pense, légitime de rapprocher immédiatement ce refus de la *normalisation* (ce qui ne veut pas dire, bien entendu, de toute *norme* rationnelle) d'une thèse qui est au cœur du *Traité Théologico-politique*, mais dont les fondements se trouvent dans l'*Éthique*, et qui répond directement à Hobbes : celle qui dénonce comme une absurdité la distinction entre une conviction réservée pour le « for intérieur » et une profession de foi extérieure, dissociant la certitude morale et le mouvement des lèvres. Par exemple dans le cas d'un mahométan vivant dans un royaume chrétien et feignant d'en observer le culte tout en gardant secrète la foi de l'Islam. Ou inversement : un chrétien chez les Turcs. Difficile de ne pas évoquer ici la question de savoir s'il était possible, au vrai, de rester juif dans son cœur tout en pratiquant pour la forme le catholicisme de l'Inquisition espagnole. On pourrait aussi se demander s'il était possible à Galilée de ne pas s'écrier : *eppur si muove !* Tous ces cas viennent à l'appui de la thèse de Spinoza : qu'il est impossible de trouver la ligne de démarcation entre la parole et la conviction intérieure. On voit le rapport avec le problème hobbesien de la constance des significations et de leur normalisation. C'est que, comme je l'ai dit, même si le fond de la position de Hobbes est de trouver une *vraie* philosophie à enseigner dans l'État pour assurer sa sécurité, la possibilité de dissocier le for intérieur (ou le « discours intérieur ») du discours verbal reste toujours à l'horizon de l'institution des significations : elle permet, précisément, de la concevoir comme un rapport de représentation, et de concevoir son indépendance *en droit* à l'égard de l'affectivité. De même, on voit le rapport avec la question de l'enseignement, évoquée précédemment. Là encore, il s'agit d'un problème de *limite*, d'une situation limite qui révèle un horizon implicite : faire de la philosophie un objet d'enseignement institutionnel, c'est produire tendanciellement un effet schizophrénique sur les individus, tenter de nier ou de refouler non pas tant leur identité que leur singularité, ce que le *Traité théologico-politique* appelle l'*ingenium* et qui est en fait un autre nom du *conatus*, à

l'œuvre dans ces actes que sont des paroles même spéculatives.

Face aux *séparations* hobbesiennes : sens propre et sens métaphorique, raison et passion ou affect, intériorité et extériorité, on peut tenter d'esquisser – sans aucun développement – le complexe des thèses (ou des thèmes) qui, chez Spinoza, contribuent à une problématique de la *constitution* de la vérité. Constitution, de même qu'institution, s'oppose à l'idée de donné immédiat, ou de révélation. Mais, à la différence d'une institution de la vérité, une constitution se déroule entièrement dans l'immanence. Dès lors c'est la notion même de vérité qui n'a plus le même sens.

Le premier thème concernerait la question du langage. En désignant le langage comme le (seul) lieu de la vérité, Hobbes restait formellement fidèle à une thèse aristotélicienne. Spinoza, on le sait, récuse cette thèse et demande dans l'*Éthique* que l'évidence intrinsèque des idées se substitue entièrement aux similitudes du langage, reprenant apparemment à son compte une position cartésienne (ce que semble confirmer le terme de *scientia inuitiva* pour le « troisième genre de connaissance »). Mais il faut s'entendre. S'entendre sur les mots, précisément, à commencer par les mots de « langage », « parole », « dénomination », etc. En fait la critique spinoziste du langage comme lieu de la vérité ne signifie aucunement que toute fonction sémantique et, surtout, syntaxique, soit absente de sa description de la connaissance vraie : comment interpréter autrement le contraste proposé entre les rapports d'association d'idées décrits dans les IIIe et IVe parties de l'*Éthique*, et l'idée réflexive d'*ordo et connexio idearum*, ce que je traduirais pour ma part volontiers par « ordre *de* connexion des idées », ou – pourquoi pas ? – par « syntaxe » des idées ?

Ce que Spinoza critique, en réalité, ce sont certains régimes linguistiques, certains usages omniprésents de la parole, qui sont autant d'obstacles à l'idée adéquate : avant tout le *récit* et, précisément, la *dénomination*. Au fond ce que Spinoza veut dire c'est que l'utilisation des mots du langage comme des *noms* est toujours encore, même chez ceux qui veulent construire une méthode scientifique, une fonction narrative

(hantée par la narration théologique), et non pas une fonction démonstrative. Cette critique culmine dans l'opposition que trace la IIe partie de l'*Éthique* entre les « notions communes » qui, étant « identiquement dans la partie et dans le tout », ne sauraient être des *noms*, et les « idées générales » (homme, cheval, volonté, etc.), qui obéissent précisément à la logique de la nomination et de la classification. Cette logique est au fond une logique généralisée de la représentation, dont les abstractions métaphysiques, les « transcendantaux », montrent le caractère contradictoire : la représentation suprême est la représentation vide !

Par là, nous touchons à un second thème. Si le « lieu » de la vérité n'est pas le langage, ou plus exactement le langage *en tant* que nomination et représentation, c'est que le « lieu » (ou le non-lieu) de la vérité est en fait un *procès*. Celui que permettent précisément de scander les trois « genres de connaissance ». Un procès qui doit pouvoir être pensé identiquement dans la production d'*une* idée vraie, si élémentaire soit-elle, et dans le développement d'un complexe entier d'idées, propres à éterniser une grande partie de l'âme. Ici ce qui est important, c'est de faire jouer les ressources, à première vue paradoxales, de ces *trois* genres, alors qu'il n'y a qu'*une* opposition entre erreur et vérité, ou si l'on veut qu'une seule nature de l'idée vraie, envisagée seulement sous deux points de vue différents (le « deuxième genre », le « troisième genre »). Je risque une interprétation « critique ». En tant que le deuxième et le troisième genre sont identiques, s'opposent ensemble au premier, il s'agit pour Spinoza de dissocier radicalement l'idée ou connaissance vraie de toute image, donc de toute signification constituée en rapport avec des images, faisant des idées elle-mêmes des images des choses, ce qui est le concept général de l'imagination. En tant que le troisième genre s'oppose au deuxième, il s'agit nous le savons de rejoindre la *singularité* des choses ou essences singulières, ce que connote le dépassement de la notion d'idée *vraie* dans celle d'idée *adéquate* : donc il s'agit de dissocier l'idée vraie (ou vraie en tant qu'adéquate) de toute notion de *généralité*. On comprend alors que l'idée vraie est instable aussi longtemps qu'elle n'est pas passée de la généralité à la singularité, c'est-à-dire en fait qu'elle n'a pas définitivement

rompu avec la logique de la représentation et de la classification. Mais ces deux aspects successifs : rupture avec l'image, rupture avec la généralité, ont une même conséquence : ils permettent de penser l'idée comme *activité*, c'est-à-dire comme un moment, ou mieux, un « nœud » dans un rapport de causalité, un enchaînement ou un réseau de causes et d'effets. Ce qui permet de comprendre pourquoi la notion d'adéquation connote simultanément la vérité des idées et la causalité des essences ou choses singulières : les idées adéquates sont causes les unes des autres de la même façon exactement que les choses singulières quelles qu'elles soient produisent des effets, et sont déterminées par d'autres choses singulières à produire des effets. Elles ne sont donc *jamais isolées*, mais toujours effets et causes dans un réseau de communications.

D'où la possibilité d'introduire ici un troisième thème. Nous avons vu chez Hobbes une éthique et une politique de la communication aboutir à l'isolement de l'aspect représentatif des dénominations par la séparation de l'usage scientifique et de l'affectivité. Il ne serait pas exact de prétendre trouver chez Spinoza le contre-pied exact de cette thèse, en quelque sorte une théorie de l'affectivité comme condition de possibilité de la vérité. Et pourtant… ce qui est sûr, c'est que la thèse du caractère non représentatif, mais actif ou causal des idées, a pour corrélat le rejet d'une distinction *a priori* entre connaissance et affect, ou comme on dirait aujourd'hui fonction cognitive et fonction émotive, ou affective. Il est impossible, pour Spinoza, qu'une idée ne soit pas *aussi* un affect, et qu'un affect ne soit pas une idée. En conséquence la production des idées adéquates n'est pas l'élimination des affects, mais leur transformation, même si nous savons que l'idée d'affect actif, telle que la joie, en rapport avec la connaissance du troisième genre, soulève des difficultés.

Au bout du compte, à la problématique juridique de Hobbes, Spinoza oppose une problématique entièrement causale : au sens d'une causalité immanente, c'est-à-dire non pas d'un rapport externe entre les choses et les dénominations, ou les objets et leurs représentations, mais d'un processus de

transformation interne du mode d'existence des idées, incluant leur unité avec l'affect, ou la passion.

*
* *

Il ne s'agit pas ici de trancher ou d'exprimer des préférences subjectives. Mais on peut, d'un mot, suggérer que cette alternative recoupe de grands dilemmes qui ont surgi avec la constitution de la philosophie moderne (donc de la science moderne *et* de la politique moderne) et dont, sans doute, nous ne sommes pas encore sortis.

Institution de la vérité et constitution de la vérité sont deux formes de *laïcisation* de la vérité. En ce sens, ce sont deux modalités de déchéance des vieux *noms* théologiques de la vérité, liés à l'idée de révélation. Pourtant une différence radicale les sépare. Dans l'immanentisme spinoziste, chaque *idée vraie*, mieux : chaque idée vraie en tant qu'elle est aussi « norme du faux », c'est-à-dire critique de l'erreur engendrée par l'imagination, est à sa façon un « nom du vrai », à condition de comprendre le mot « nom » comme désignation *autonyme*, non comme description : elle désigne ce vrai singulier (cette critique ou destruction de l'erreur) qu'elle *est* en fait elle-même. Et tous les noms du vrai, toutes les idées vraies, toutes les idées en tant qu'elles *deviennent vraies*, sont strictement équivalentes et d'ailleurs reliées entre elles de proche en proche dans un réseau infini, comme les propositions de l'*Éthique*. Aucune n'est plus loin ou plus près qu'une autre de la substance.[3] C'est ce que j'aimerais appeler un démocratisme de la vérité, expression qui peut-être n'est pas que métaphorique. Par contraste, force est de constater que, chez Hobbes, s'il n'y a pas de garantie théologique de la vérité, ou de hiérarchie des essences, il y a un nom privilégié de la vérité, ce que j'avais appelé précédemment une vérité transcendantale : ce nom privilégié est la *signification*, ou le *sens propre*, ou encore la *définition nominale*, termes pratiquement équivalents qui connotent une opération de délimitation préalable des conditions de possibilité du vrai, susceptible d'être lue simultanément sur le plan du code linguistique et du code juridique, comme fonction d'un métalangage et comme fonction d'un contrôle d'État. Hobbes

esquisse ce métalangage en hiérarchisant les niveaux de dénomination (jusqu'aux dénominations de dénominations), pour éviter le risque du non-sens. Et il propose les services de la philosophie pour ce contrôle d'État, au moins indirectement, à travers la fonction éducative de la science.

À ces deux positions correspondent deux « nominalismes » qui n'ont en commun que le point de départ : la critique de l'essentialisme, c'est-à-dire de la notion de substance individuelle. Mais l'un, en fait, celui de Hobbes, justifie l'identification de la science à la connaissance du général, si ce n'est du générique, en lui donnant comme schème l'analyse des représentations en éléments aussi simples que possible, la décomposition et la recomposition. Tandis que l'autre, celui de Spinoza, est un nominalisme de la singularité, dans lequel l'idée de généralité est d'emblée disqualifiée au profit de celle de complexité, ou de causalité réciproque. Enfin nous avons là deux conceptions antithétiques de l'efficacité du vrai, et donc deux « politiques de la vérité » tout à fait incompatibles : l'une qui dissocie le moment de la connaissance de celui de sa mise en œuvre (puisque, chez Hobbes, il faut toujours une autorité pour, d'un théorème, faire une loi), l'autre qui tente d'inscrire l'efficacité du vrai, ou l'effet de la vérité, dans la production même de la connaissance, puisque celle-ci chez Spinoza est une transformation de l'âme – soit individuelle, soit collective – dans le sens d'une augmentation de sa puissance d'agir. Il resterait, ce qui n'est peut-être pas trop difficile, à rattacher cette divergence au choix qui nous est proposé : entre le « Dieu mortel » (qui, à bien des égards, est encore un Dieu), et le « Dieu nature » (qui, à tant d'égards, n'en est plus un).

1. Communication présentée au Colloque *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, Urbino, octobre 1988. Première publication *in* Daniela Bostrenghi (dir.), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, *Atti del Convegno Internazionale*, introduction par Emilia Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1992. Repris dans mon volume (aujourd'hui épuisé) : *Lieux et Noms de la Vérité*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1994.

2. Paru dans *Manuscrito*, VI/2, revue de l'université de Campinas, Brésil, avril 1983.

3. J'avais développé cette idée du « démocratisme de la vérité » dans un essai antérieur : « Lieux et noms de la vérité » (1986), repris dans le volume homonyme *Lieux et noms de la vérité*, *op. cit*.

CHAPITRE 4

Les trois Dieux de Spinoza[1]

Les intérêts qui sous-tendent cette recherche en cours, dont je soumets ici à votre critique une nouvelle version, concernent pour une part la structure d'un système – celui de Spinoza – toujours plein d'énigmes à nos yeux. Mais pour une part aussi ils renvoient à l'actualité politique (au sens large) : dans une conjoncture nouvelle que marque le « retour du religieux » au sein du politique, ou si l'on veut le retour du complexe « théologico-politique », nous sommes amenés à nous demander comment Spinoza (l'inventeur probable de cette expression) aurait répondu aux questions qu'elle pose (ou comment nous pourrions essayer d'y répondre en nous servant de lui). Quatre formulations se sont alors présentées à moi.

La première était : *les trois « idées de Dieu » données chez Spinoza*. Il semblerait en effet que Spinoza – en particulier dans les œuvres de « maturité », parmi lesquelles, sur ce point, le *Tractatus theologico-politicus* et l'*Éthique* ont un privilège évident, puisqu'en apparence le *Tractatus politicus* a laissé de côté cette question – ait discuté trois « idées » se référant au même « objet » (à savoir Dieu) ou qu'il ait classé les idées de Dieu en trois catégories. Aussi longtemps que nous ne les avons pas examinées, nous ne pouvons décider s'il s'agit d'idées qu'il attribue à d'autres ou qu'il prend à son compte. Le fait d'adopter une telle formulation n'en dirige pas moins d'emblée notre attention vers les difficultés et les ressources que recèle le *nombre trois*, nombre symbolique par excellence. Tout lecteur de Spinoza pensera qu'il peut y avoir une relation intrinsèque entre l'existence de trois idées de Dieu et le problème épistémologique des « trois genres de connaissance » : cela reste problématique, mais ce sera l'un des horizons de ma lecture. Notons que cette relation peut provoquer notre discussion dans les deux sens : le fait de remonter aux trois genres de connaissance peut nous aider à comprendre ce qui, selon Spinoza, sépare différentes idées de Dieu, dont la valeur de vérité, ou plutôt le degré d'adéquation,

sont très inégaux. Mais la comparaison et l'évaluation des trois idées de Dieu peuvent aussi nous aider à mieux comprendre ce que vise Spinoza quand il oppose entre eux et hiérarchise trois « genres de connaissance » hétérogènes, qui sont aussi, nous le savons, des modes affectifs et des modes de communication, c'est-à-dire des procédures permettant à plusieurs esprits de penser en commun, ou d'échanger des représentations d'une façon qui est, selon les cas, équivoque ou univoque. Il se peut aussi que le fait de considérer les différentes idées de Dieu nous amène à compliquer l'épistémologie des « trois genres », parce que Dieu, objet de pensée privilégié (et en un sens « unique ») est aussi du point de vue de la connaissance un *cas limite* auquel la hiérarchie des « genres » ne s'applique pas normalement.

Cette difficulté et les développements qu'elle annonce m'ont conduit à un dilemme : convenait-il de parler des *trois « théologies » de Spinoza*, ou de ses *trois « religions » ?* Souvenons-nous que le terme « théologie » est souvent péjoratif chez Spinoza, à la fois en tant qu'antithèse de la philosophie, et en tant que nommant les abstractions factices qui empêchent l'esprit humain de reconnaître les vraies conditions du salut, à la fois simples et universelles, pour l'engager dans de stériles disputes spéculatives. Ce n'est pas le cas lorsque, suivant strictement l'étymologie, « théologie » veut dire « parole divine », par exemple dans le chapitre XIV du *TTP*, lorsque Spinoza énonce le « dogme fondamental de la Théologie », à savoir l'obéissance à Dieu ou l'amour du prochain comme seule condition du salut. « Théologien » (*Theologus*) en revanche est toujours le nom de l'adversaire. Et le chapitre XVII du *TTP* désigne comme « la pire de toutes » la « haine théologique » (*odium theologicum*). On peut en conclure que la seule théologie qui mérite vraiment son nom serait une théologie sans théologiens… Au contraire le terme « religion » – à condition de ne pas dégénérer en « superstition » – a une valeur essentiellement positive, surtout lorsque, dans le *TTP* dont c'est l'objectif déclaré, il se réfère à la *vera religio*, et lorsque dans l'*Éthique* il est étroitement rattaché à la *pietas*, qui est le nom d'une attitude subjective, ou d'une vertu dont le champ d'exercice déborde largement ce que les Églises appellent « religion ». On pourrait néanmoins

suggérer que, pris au sens étymologique, Spinoza développe bien différentes « théologies » puisqu'il construit plusieurs discours qui traitent de la nature ou de l'essence de Dieu, et surtout de son rapport à la vie humaine et des chemins qui permettent à l'esprit humain (c'est-à-dire à l'homme, en tant qu'il pense) d'accéder à Dieu. Avant de décider si ces « théologies » sont compatibles avec sa philosophie, il nous faut les discuter dans leurs propres termes, ce qui n'est pas simple – témoin les tentatives répétées des commentateurs pour trancher la question du « Dieu de Spinoza », qui se distribuent entre les positions extrêmes de ceux qui pensent que Spinoza a construit une théologie positive, même (ou surtout) hétérodoxe, et de ceux qui pensent qu'il s'agit d'une « antithéologie », ou d'un athéisme théorique. Cependant on pourrait aussi suggérer que ce qui intéresse Spinoza n'a jamais été la théologie pour elle-même, mais la « religion » en tant que forme éthico-politique.

D'où la formulation alternative. Parler de « trois religions de Spinoza » (ce qui, bien évidemment, ne se réfère pas à des « religions » *adoptées* par Spinoza, mais *définies* ou historiquement et axiomatiquement *décrites* par lui, quitte à réfléchir après coup à l'usage « éthique » qu'il a pu en faire), c'est d'abord renvoyer au moins obliquement à la longue tradition qui remonte aux débats de la période hellénistique à propos des cultes privés et publics et débouche sur les controverses de la Renaissance et de la modernité entre dogmatiques et sceptiques, à propos de la diversité des croyances humaines, de leur représentation de la divinité et de leur fonction sociale et politique. De ce point de vue Spinoza semble anticiper le problème posé par Rousseau dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*. Il faudrait donc revenir sur les raisons que nous avons de penser que Spinoza entérine moralement et politiquement certaines formes de *religio* et de *pietas* en tant que contributions au salut et au bonheur (*beatitudo*) de l'homme, et ce qui fait que certaines, à ses yeux, sont à la fois incompatibles entre elles et avec ces objectifs. Surtout, il faudrait reprendre l'épineuse question du rapport (fait d'affinités, mais aussi d'incompatibilités) entre le langage de la « foi universelle » parlé par le *TTP* (qui en affirme la vérité en tant qu'indépendante des constructions

théologiques) et celui de l'*Éthique*, en particulier dans la Ve partie, identifiant la forme de religion la plus haute (à moins qu'il ne s'agisse d'une forme de « dépassement » du religieux proprement dit ?) à un « amour intellectuel de Dieu » fondé sur la connaissance de sa nature infinie, que Spinoza donne pour une forme de sagesse (*sapientia*) « aussi rare que précieuse ».

Tout ce débat, remarquons-le, n'est pas vraiment nouveau. Il donne lieu à l'idée selon laquelle Spinoza écrit tantôt pour livrer sa propre pensée, tantôt en fonction des attentes d'un public qu'il veut manœuvrer, ou du moins influencer – ce qui comme à d'autres ici présents me semble très insatisfaisant. Mais de toute façon aucune des deux formules ne correspond exactement à ce que je voudrais tenter, qui n'est pas de *séparer* le champ spéculatif du champ pratique, ou de voir dans l'auteur du *TTP* un précurseur de la sociologie comparée des religions, bien que tout cela ne manque pas d'intérêt. Ce qui m'intéresse, comme je pense qu'il intéressait Spinoza, c'est le *rapport* entre la compréhension de l'essence divine et les questions de la communication, de la communauté, de l'effort commun vers le salut et le bonheur. J'ai donc décidé de discuter ce complexe pratico-théorique sous le titre initial : *les trois dieux de Spinoza*, bien que la tension et l'ambiguïté soient ici maximales. André Tosel avait déjà employé la même terminologie dans son étude : « La transfiguration de l'imaginaire religieux et la philosophie » (chapitre III de *Spinoza ou l'autre (in)finitude*[2]). Et c'est chez Spinoza lui-même que je veux trouver la preuve qu'il est impossible de réduire l'essence divine à une simple idée, ou à un seul nom pour cette idée, soulignant par conséquent le fait que nom et idée n'ont de sens qu'en liaison avec une *voie déterminée* permettant de les atteindre et de les fixer. Or le texte, pris à la lettre, montre bien qu'on doit identifier *plusieurs voies hétérogènes* conduisant à l'idée de Dieu suivant un « mode » déterminé. La tension est évidemment très grande entre ce fait (ou cette hypothèse) et l'insistance bien connue de Spinoza sur *l'essentielle unité* qui caractérise le divin, ou « Dieu ». L'idée que Spinoza pourrait avoir, au sens fort, une *représentation multiple* d'un Dieu dont il affirme l'essentielle *unité*, que cette unité par conséquent est aussi le siège d'une « équivocité »

comparable à celle qui affecte l'*être* lui-même dans d'autres contextes philosophiques, ne peut recouvrir qu'un paradoxe qui appelle une résolution. C'est aussi, bien entendu, le lieu d'une « friction » avec toute la tradition monothéiste, aggravée par la façon dont la triplicité évoque la Trinité du dieu chrétien. Suivant les indications du texte, j'appellerai ces trois dieux respectivement : (1) le *Dieu-Nature*, mais aussi, sans doute plus adéquatement, comme fait Gueroult, le *Dieu-Cause*, ou le *Dieu-Puissance* : *Deus sive Natura sive Potentia sive Causa* ; (2) le *Dieu-Loi* (ou plus précisément, comme j'essayerai de le montrer, le Dieu Législateur souverain (c'est-à-dire le « Roi ») qui se résorbe dans sa propre Législation : *Deus sive Rex sive Lex* ; enfin (3) le *Dieu-Amour*, plus précisément Dieu comme identique à l'amour qui lie les hommes entre eux, et donc à l'expression même de l'humanité de l'humain : *Deus sive Amor sive Homo*. Les « religions » correspondantes apparaîtront comme un *naturalisme*, un *monothéisme* et un *humanisme*.

Deus sive Natura sive Potentia (le Dieu « naturaliste »)

Commençons par un classement purement formel. La trop célèbre formule *Deus sive Natura* renvoie implicitement à une forme d'énoncé plus générale, *Deus sive X*, ouverte sur différentes possibilités de satisfaction, comme diraient les logiciens, qui méritent d'être rangées les unes à côté des autres. Il ne s'agit pas ici de chercher un sens dissimulé, à la Strauss, ou de pratiquer une lecture symptomale à la façon d'Althusser, mais de prendre au sérieux ce que disent les textes, sans négliger les stratégies rhétoriques de l'écriture. Les équivalences définitionnelles ou quasi-définitionnelles de la forme *Deus sive X* sont bien dans le texte, j'essayerai de le montrer, et l'expression *Deus sive Natura* n'en constitue que le prototype, d'ailleurs lui-même relatif à un certain contexte.

Avec ou sans référence à la notion de « panthéisme » (qui sans doute s'applique beaucoup mieux au *Court Traité* qu'à l'*Éthique*), on suppose communément (c'est le *Spinoza for Beginners*, si j'ose dire…) que le Dieu-Nature représente *l'idée vraie de Dieu*, mieux, l'idée adéquate de *ce qu'est véritablement « Dieu »* selon Spinoza. Nous savons cependant que l'expression *Deus sive Natura* n'apparaît que tardivement dans l'*Éthique* (Préface de la IVe partie), dans un contexte de confrontation avec les héritages stoïcien et cartésien à propos de la finalité et du libre arbitre qui, inévitablement, en surdétermine le sens. *Deus sive Natura* est en fait une citation : plus précisément c'est le renversement d'une citation, présupposant un *Natura sive Deus* venu en particulier de la tradition stoïcienne et repris par Descartes (mais la généalogie complète, pour ce que j'en connais, est beaucoup plus complexe : elle passe par les juristes et les philosophes juifs médiévaux)[3]. On s'explique ainsi, en particulier, que cette « équation définitionnelle » puisse agir *dans les deux sens*, selon qu'il s'agit plutôt de préciser le sens du mot « Dieu », ou le sens du mot « Nature » : « ce que nous appelons Dieu, c'est en réalité la Nature », ou bien : « ce que nous appelons la Nature, ce n'est rien d'autre que Dieu ». On serait tenté d'en tirer des conclusions nominalistes, mais en fait Spinoza vise un signifié

commun, absolu et non changeant, qui est l'idée de l'*opération nécessaire*, non pas au sens d'une opération soumise à une nécessité externe, légale, mais à la nécessité interne d'agir et d'opérer (*agire et operari*) : l'essence d'une cause est d'agir ou de produire des effets, une « cause » est donc ce qui ne peut pas ne pas produire d'effets, et en ce sens toute chose est une cause (*res est causa*), ce qui vaut *a fortiori* pour la totalité infinie des choses/causes, ou pour l'interaction de leurs puissances productives, ce que *l'Éthique*, retrouvant les formulations du *Court Traité,* appelle une fois – en E1P29S – la *Natura naturans*).

Notre attention se dirige alors vers la série des formulations, quasiment identiques dans l'*Éthique* (I) et dans le *TTP* (XVI), qui reviennent sur cette idée en termes de *potentia*, privilégiant cette catégorie, ou posant l'équation développée : *substantia sive potentia infinita*. Telle est la désignation la plus adéquate, la plus complète, pour cette idée de Dieu, dont nous savons qu'elle commande l'argumentation de l'*Éthique*, et qu'elle implique en particulier une critique radicale de l'idée de Création, centrale dans la tradition de la « révélation » monothéiste. Des lecteurs contemporains (Negri) ont insisté sur l'importance qu'il y a à ne pas confondre la *potentia* et la *potestas*, donc à ne pas tomber dans un schématisme anthropomorphique de la puissance, qui induit aussitôt une idée d'*extériorité* ou de *transcendance :* car toute *potestas* souveraine domine son champ d'action de l'extérieur, comme un *imperium in imperio*, alors que la *potentia* est « divine » en tant que productivité immanente ou causalité de la nature elle-même. Cette « théologie de la *potentia* », qui récuse le créationnisme de la tradition monothéiste, acquiert tout son sens si on l'associe à l'idée d'une totalité « ouverte » ou « infinie » (et même infiniment infinie, ou infinie d'une multiplicité de façons) : Dieu est agent ou actif, mais il n'agit qu'en son propre sein, en développant et diversifiant à l'infini ses propres modes d'existence. On peut aussi prendre cette idée dans l'autre sens (et cette réversibilité même définit l'immanence) : des individualités ou *res singulares* infiniment multiples produisent leur singularité à travers leurs interactions, et les nouvelles combinaisons qui en résultent.

Remarquons-le ici, en esquissant l'épineux problème de ce que Spinoza entend par « ordre » et du rapport entre la *causalité* et *l'ordre* (l'ordre de la nature ou l'ordre des causes) : strictement rien dans l'idée de cette interaction (si « déterministe » soit-elle) n'implique qu'elle corresponde à une *harmonie*. Ce serait plutôt l'inverse : ainsi que l'exprime en deux phrases l'axiome de la IVe partie, qui suit de peu la formulation du *Deus sive Natura*[4], la productivité infinie de la nature implique le conflit, le « rapport de forces », la possibilité permanente de la destruction, et même s'explique par elle : « *Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa potest destrui*. » Mais cette destruction n'est elle-même qu'un cas limite de la *conservation* ou du *conatus*. Elle forme l'envers d'une idée plus profonde, concernant le rapport du fini à l'infini : l'idée de Dieu, c'est l'idée d'une multiplicité infinie de puissances (dont les puissances humaines, mais aussi une infinité d'autres) qui, selon leurs relations causales, tendent à accroître ou diminuer leur capacité d'agir, sans « but » prédéterminé. Cette « théologie de la nature » (à ne pas confondre, donc, avec une « théologie naturelle » au sens classique), comment la faire correspondre à une « religion » ? On sait que c'est le point le plus difficile, qui renvoie à l'articulation – il faut bien le dire, énigmatique, donc indéfiniment ouverte à l'interprétation – entre cette puissance divine infinie et ce que la Ve partie de l'*Éthique* appelle « sagesse » et « amour intellectuel de Dieu ». En dépit de la réversibilité logique évoquée plus haut, on imagine difficilement que Spinoza ait écrit « amor intellectualis Naturae ». Mais certains *deep ecologists*, qui se réclament de Spinoza, le font pour lui, en particulier Arne Naess, qui a pu écrire : « *the maximum is an "understanding love of Nature",* amor intellectualis Naturae » (ce qui est aussi une intéressante illustration de la réversibilité du *sive*)[5]. C'est peut-être l'indice du fait que *le nom de « Nature » peut bifurquer* vers l'imaginaire (vers un amour de la nature comme puissance maternelle, mythique ou comme bel ordre cosmologique) aussi bien que vers la rationalité des *communes leges naturae* : mais alors, du point de vue de Spinoza, s'il n'est pas une simple abstraction nominale, il

appartient au second genre de connaissance. Comment sortir de ce dilemme entre l'imagination de la nature qui revient toujours encore surdéterminer l'idée de sa « puissance », et un rationalisme abstrait, ou générique, alors que Spinoza insiste toujours sur le fait que l'essence du « 3e genre de connaissance » est la possibilité de rattacher à l'idée de Dieu la production des *choses singulières* ? Une lecture attentive des propositions 21 à 33 de la Ve partie de l'Éthique semble indiquer que « l'amour intellectuel de Dieu » n'implique pas seulement l'idée de la relation causale ou génétique entre chaque singularité et la puissance ou l'action infinie de Dieu, mais un *rapport de rapports*, entre cette relation causale et l'activité de l'entendement humain lui-même, qui perçoit le corps humain (et, pour chacun, son corps *propre*) comme une partie de la nature. C'est pourquoi précisément il y a là une « vertu » qui libère l'esprit des affects passifs et qui engendre une joie ou un amour. En ce sens, à l'opposé de tout « anthropomorphisme », elle n'en contient pas moins ce que nous pourrions appeler un « anthropotropisme », c'est-à-dire un *rapport orienté* entre l'idée de Dieu et l'idée de l'Homme, ou plutôt de l'individualité humaine, complètement reprise du point de vue de la causalité ou de la productivité de la nature. Nous pourrions dire aussi que cette idée de Dieu implique une « idée de l'idée », qui en tant que telle rapporte Dieu à l'être humain, et détermine un certain « mode de communication » entre les êtres humains. La « religion », c'est ici l'*implication* de la connaissance de la puissance naturelle/divine dans les rapports humains, à soi et aux autres.

Lex divina (le Dieu « monothéiste »)

Passons alors, sans transition, à l'opposé absolu du *Deus sive Natura :* une idée de Dieu que nous venons de voir réfutée en propres termes, celle d'un *souverain législateur* qui *impose ses lois* à des *sujets* humains, dépendant entièrement de lui en tant qu'ils sont ses créatures. Nous savons que ce dont il s'agit ici coïncide pour l'essentiel avec la tradition biblique telle que Spinoza la comprend. L'importance du modèle biblique vient de ce que, autour précisément de l'idée de « Loi », ou de *commandement divin* (*Dei jussum*), il unifie les représentations de la création, de la décision (ou volonté), de la révélation et de l'élection (le Peuple Elu étant celui à qui est adressée personnellement la révélation de la loi, et qui pour cette raison est responsable de son application). Cette idée selon Spinoza est à la fois *anthropomorphique* et *monarchique :* Dieu est pensé comme un monarque surhumain au pouvoir sans limites (*Deum rectorem, legislatorem, regem*) (*TTP*, IV), ce qui ouvre aussi la possibilité pour des monarques humains d'être perçus comme des « images » de Dieu, investis d'un mandat divin de régner sur d'autres humains (ou même comme des « Dieux mortels » à la Hobbes). Cet « imaginaire théologico-politique » repose bien entendu sur une idée de Dieu totalement *inadéquate :* Spinoza ne se lasse jamais de dénoncer le *renversement de l'ordre naturel* auquel il procède. François Zourabichvili, en particulier, l'avait remarquablement analysé dans la dernière partie de son livre *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, en mettant au premier plan une idée capitale que nous allons retrouver : le lien qu'entretient une telle représentation non pas tant avec une « barbarie » (même si Spinoza y fait aussi allusion dans son esquisse « sociologique » de la condition du peuple hébreu à la sortie d'Égypte, sous la conduite d'un législateur qui finira par lui imposer sa propre révélation), qu'avec un *infantilisme* spécifique de la pensée[6].

On trouve cette critique dans l'*Appendice* de la Ire partie de l'*Éthique* ainsi que dans d'autres passages. Il ne faut pas cependant l'interpréter comme une façon de *récuser absolument* l'idée de « législation souveraine », comme si *ce*

n'était pas une idée de Dieu, en particulier comme si c'était une simple *idée de l'homme* (ou d'une institution humaine) « substituée » métaphoriquement à l'idée de Dieu – selon un schème de critique antireligieuse qui court de Xénophane à Feuerbach et à Freud (chez qui l'infantilisme est aussi déterminant, mais attribué à l'action d'une « métaphore paternelle » dont Spinoza ne fait aucunement état). Tout au plus peut-on dire que dans cette idée est enveloppé un certain *rapport* humain-divin inadéquatement conçu (parce qu'essentiellement conçu sur le mode de la passivité). C'est pourtant une idée de Dieu, et des plus effectives, qui a le statut d'une *projection* des désirs et des expériences humaines, ou d'une *fiction*, dont les effets sont très puissants sur l'esprit des individus comme sur les corps sociaux. La logique et la dimension affective de cette fiction intéressent particulièrement Spinoza : il leur consacre de longues analyses dans le *TTP*, en particulier en discutant la constitution de la *prophétie* comme phénomène historique et anthropologique. L'extrême diversité des discours prophétiques et les modalités de leur efficace incarnent les images d'ordres divins d'une façon qui peut « parler » à l'imagination des communautés humaines et les convaincre d'obéir à la loi en vue de parvenir au salut sur terre ou au-delà. Cela veut dire qu'il ne faut pas sous-estimer ou disqualifier le « premier genre de connaissance » auquel la théorie de la prophétie donne sa signification éthique. Il serait sans doute impossible à la plupart des humains (et même à *tout humain*) d'apprendre à connaître la puissance de Dieu, sinon précisément de cette manière, bien que d'un autre point de vue dans cette fiction Dieu demeure *inconnu*, disons mieux (en nous inspirant d'Althusser qui en a fait le prototype de ce qu'il appellera, bien que très différemment de Marx, « idéologie ») : *connu selon la modalité d'une méconnaissance* ou d'une « ignorance », c'est-à-dire d'une « conscience » (*conscius/inscius*, ou *nescius*)[7]. Il nous faut donc prendre à la lettre ce que dit E2P32 : « *Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.* » Toute idée qui se réfère à Dieu (en tant qu'elle se réfère à Dieu) est « vraie » ou possède une teneur de vérité, même si, comme dira Lacan, cette vérité « a structure de fiction ».

Mais il y a plus. Essayons d'en rendre compte en considérant simultanément trois éléments constitutifs d'une certaine « structure religieuse », qui précèdent la formation des élaborations théologiques (ainsi des théologies de la création *ex nihilo*, de la loi orale et de la loi écrite, des miracles et de la providence, de la rédemption et de la damnation, etc.). Ils démontrent que la notion d'une « idée de Dieu inadéquate », incluant l'anthropomorphisme et l'imaginaire de la souveraineté, recouvre en fait une extrême tension dialectique, travaillant les images et les récits qui la composent en directions opposées, jusqu'à porter l'imaginaire théologique à ses limites, ce que nous pourrions appeler *un point d'impossibilité* qui est aussi un *point de conversion* vers d'autres idées. La religion, ou du moins une certaine tradition religieuse (à laquelle Spinoza confère une portée universelle, même si elle a été inventée et perfectionnée historiquement par un seul peuple, celui qui nomme ce Dieu souverain « YHWH », le *sans-nom*, au prix d'une contradiction performative), vit précisément de sa relation inquiète à cette impossibilité.

De quels éléments s'agit-il ? Premièrement, c'est le rapport de l'idée de Dieu comme souverain législateur au *désir* humain (ce qui fait essentiellement le contenu de l'Appendice à *Éthique* I). Deuxièmement, c'est la tendance à identifier Dieu non pas avec le Législateur lui-même, mais *avec la Loi*, c'est-à-dire à comprendre l'expression *lex divina* comme tautologique : le divin n'étant alors rien d'autre que *la légalité* comme telle, ou l'énonciation d'un principe d'obéissance inconditionnelle (ceci forme essentiellement le contenu de *TTP*, IV). Enfin, troisièmement, c'est le fait de comprendre cette énonciation comme une « révélation », c'est-à-dire comme la communication d'une *parole* (*TTP*, I-III), et mieux encore comme la *communication écrite d'une parole verbale,* que Spinoza appelle *vox vera* : ce qui forme le concept de « l'écriture » dans la tradition de la Bible, et implique toute une théorie du langage en tant que porteur d'injonctions et de représentations qui les rendent contraignantes (contenu du chap. VII du *TTP*). En prenant ensemble ces trois éléments, nous obtenons une idée de Dieu que nous pouvons résumer en appelant « Dieu » *la place imaginaire où se trouve énoncée la*

parole qui sera ensuite transmise et retransmise, indéfiniment, comme la loi, et vers laquelle se dirige le désir d'obéissance, l'attente de commandement des êtres humains. Il s'agit donc de la structure linguistique de la servitude volontaire. L'idée de la « place de Dieu » (*vicem Dei* : littéralement le remplacement de Dieu, mais toute idée d'un remplacement induit celle d'un emplacement) comme « lieu d'énonciation » de la loi apparaît à la fois dans les premiers chapitres du *TTP* (II à IV) et dans les chapitres « historiques » relatifs à la théocratie et à la monarchie des Hébreux (XVII-XVIII), qui sont corrélatifs les uns des autres : Spinoza y met l'accent tantôt sur la *forme narrative* de l'imaginaire théologico-politique, tantôt sur le *processus institutionnel* qui lui confère son autorité. La « loi divine naturelle » du chapitre IV forme une limite instable entre un genre de connaissance qui, par la raison, accède à un contenu universel, et un récit qui fournit à un peuple donné dans une langue donnée le récit de sa propre singularité ou « élection ». En termes quasi-kantiens, nous pourrions dire qu'il y a un « paralogisme de l'imagination » impliqué dans le geste performatif de l'*énonciation de la loi*, qui pousse l'esprit à imaginer l'*auteur* des formules de la loi. On peut penser que le Christ, en tant que « bouche de Dieu » (*os Dei*) (c'est-à-dire en tant que Dieu parle directement par sa bouche, ou que celle-ci ne *répète pas* une formulation préalablement *entendue*) est situé exactement sur cette limite instable. Au chapitre XVII le même scénario se transforme en construction historico-politique du fondement de l'État des Hébreux : sortant de l'esclavage, le peuple hébreu institue une « théocratie » (mot ressuscité par Spinoza) en « transférant » à Dieu seul son droit naturel souverain (toujours évidemment par l'imagination, Spinoza dit « opinion »). Réalisant qu'il s'agit précisément d'une *fiction*, il s'engage dans la recherche indéfinie de « représentants » ou de « lieutenants » pour *occuper cette place* que le fait même de l'énonciation a ménagée (*vicem gerere* ou *agere*). Et c'est Moïse lui-même qui, pour commencer, doit tout à la fois interpréter la loi et la mettre en œuvre, interpeller Dieu et se laisser interpeller par lui depuis son retrait, ou sa « cachette ». Paralogisme et fuite en avant de la fiction sont les deux pôles de la même logique de l'imaginaire. Notons que la question de la « substitution »

de la « Loi » au « Prince » ou au Législateur – soit humain soit divin – dont la généalogie est extrêmement complexe (depuis le Platon des *Lois*, mais aussi les formulations du droit romain sur la « transition » de *Rex est Lex* à *Lex est Lex*)[8], est d'une brûlante actualité politique au moment où écrit Spinoza, qui voit s'affronter monarchie absolue et républicanisme théologique[9].

La relation du souverain au désir humain est essentiellement présentée par Spinoza au travers d'une anthropologie de l'ambivalence affective (espoir et crainte), en rapport avec un système de sanctions et de récompenses, sans lequel apparemment on ne saurait parler de « loi » (d'où la difficulté de penser l'*obéissance* comme une forme de l'*amour*, ce qui fait disparaître l'ambivalence). La tendance de Spinoza à identifier le divin non pas avec le Législateur mais avec la Loi, ou à décrire cette tendance comme une question logée au cœur de l'*Écriture,* montre que règne une tension essentielle au sein de l'anthropomorphisme : la Loi est divine (ou est *absolument* Loi) si et seulement si elle ne comporte rien d'arbitraire, c'est-à-dire ne peut être pensée comme la décision contingente d'une « volonté » finie, ou qui dépendrait des intentions et des projets *de quelqu'un*, ce qui exclut les miracles et menace l'idée même de la Providence[10]. Il en découlera une distinction tranchée entre la législation divine et les législations historiques humaines, qui est aussi l'une des sources de l'usage subversif ou révolutionnaire de l'imaginaire monothéiste, invoquant la loi de Dieu contre les lois humaines. Mais on peut remonter d'un cran et appliquer le même critère à l'idée de législation divine : elle devient alors une *législation sans législateur*, ou en termes mieux acceptables par l'imagination religieuse, une législation dont l'auteur n'est connu *que* par la révélation de sa « loi ». Une telle dialectique conduit tout droit vers une forme de « théologie négative » dont Spinoza était parfaitement informé, mais que, dans le chapitre IV du *TTP* il transforme par sa définition de la *lex divina naturalis*, en minimisant l'élément « monarchique » de la *décision* ou de la *volonté*, et en insistant sur l'élément impersonnel de *nécessité*, ou mieux du *rapport nécessaire entre l'obéissance et le salut*. De telle sorte que, finalement, dans une formule qui est pratiquement l'énoncé d'un nouveau

sive, il peut écrire que « connaître la Loi, c'est connaître Dieu [*ipsam legem, nempe deum cognoscere*] » (*TTP*, IV, 6, l. 30)[11].

Mais cela revient à expliquer que « nous » avons la connaissance *d'une parole*, énoncée et transmise par écrit, ou mieux encore dans le cadre d'un *récit*. Spinoza était peut-être au courant de la tradition mystique juive qui concevait la Loi écrite comme ayant existé avant le Dieu créateur lui-même, et le « précédant » dans tous les sens du terme (Levinas, cité par Rémi Brague, dira plus tard qu'il faut « aimer la Torah plutôt que Dieu »)[12]. Dans le *Zohar*, il y a l'idée d'un niveau ou d'une hypostase *impersonnelle* de Dieu (*En Sof*), d'où procède la loi, dont le *dieu personnel*, anthropomorphe, le Démiurge, le « Dieu de Moïse », n'est qu'une émanation[13]. Mais ce qui l'intéressait davantage, c'était la signification historique de cette relation, et notamment le fait que la loi est énoncée dans une langue déterminée. Cette idée de Dieu enveloppe donc une unité de contraires, elle réunit l'universel et le particulier dans une certaine représentation de la continuité de l'histoire, ou plutôt de l'usage et la transmission de la langue par le peuple, qui est sa condition de possibilité symbolique. Ce qui fait de Moïse une figure extraordinaire dans la description qu'en propose Spinoza, et le met à part des autres prophètes, c'est d'être celui qui vient véritablement *à la place de Dieu* en recevant pour la transmettre aussitôt à d'autres une parole dont l'énonciation originelle est présentée comme une « voix » ou une interpellation pure, et dont il imagine l'auteur comme *se cachant lui-même* dans son énonciation. On a là dans sa forme parfaite l'unité des tendances contraires, *à la fois* anthropomorphique et anti-anthropomorphique au sein de la même construction imaginaire, ce qui est un aperçu très profond sur la structure du monothéisme. Et ce qui est étonnant, en tout cas du point de vue de la théologie chrétienne du « verbe », c'est que Spinoza décrive alors le Christ non pas comme celui qui vient renforcer cette identification de Dieu et de la Parole vivante (ou révélation), mais au contraire comme celui qui vient la « séculariser », transformant l'incarnation de la loi divine en un rapport intellectuel, certes exceptionnel, mais ne comportant rien de mystérieux ou de surnaturel. Ici bien entendu l'influence du socinianisme sur Spinoza est très visible, mais cela tient surtout à ce que Spinoza veut isoler un

autre aspect de la doctrine chrétienne dont il va proposer une interprétation radicale : celle qui identifie Dieu et l'Amour humain.

Homo homini deus (le Dieu « humaniste »)

Nous voici donc arrivés à notre *troisième « Dieu »* : je l'ai nommé par anticipation *Deus sive Amor sive Homo*. La difficulté principale est contenue dans ce redoublement. C'est aussi la provocation majeure de Spinoza : disons que la théologie correspondante est « l'humanisme ». Cette idée de Dieu constitue une alternative hérétique aux théologies de l'incarnation : le Christ n'est pas Dieu, ou « Dieu fait Homme », engendrant en son propre sein un « double » à la figure et à la destinée humaines, dans le cours d'une économie du salut qui annonce la fin de l'histoire et pivote autour de son sacrifice. Mais Dieu *est l'humain*, plus exactement il s'identifie au *rapport entre individus humains* qui les « sauve » de leur misère et de leur désespoir, et leur apporte ainsi le bonheur. Ce rapport ou cet affect relationnel, parfaitement compatible avec la raison ou même la mettant en œuvre de façon pratique, on peut l'appeler *amour*, ou mieux encore *amour sans haine*, c'est-à-dire sans ambivalence. Dans un volume collectif récent, *Spinoza, philosophe de l'amour*, Jacqueline Lagrée en particulier a exploré cette possibilité et discuté les problèmes d'interprétation du spinozisme qu'elle soulève[14]. « Amour sans haine », est-ce à dire « absolu » ou « parfait » ? En tout cas c'est ce que le Christianisme place en Jésus en tant qu'il est Dieu (et qui révèle sa divinité comme un infini non pas de puissance mais de bonté et de miséricorde).

L'idée de cette relation forme le contenu de notre intelligence de la nature divine, telle que le *TTP* (chapitres XII à XIV) la présente sous le nom de *vera religio*. Ses dogmes ou croyances sont proches de ce que la tradition classique appelle « religion naturelle », avec toutefois une insistance particulière sur la dimension de l'amour. En réalité l'un des éléments de cette doctrine est dans le *TTP*, et l'autre dans la IVe partie de l'*Éthique*, proposition 35 et scolie, où Spinoza a repris à ses propres fins la formule gnomique *homo homini deus* : « *Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt […] quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot […] ut*

omnibus fere in ore fit : hominem homini Deum esse. » On notera que la définition de la *pietas* au scolie I de la proposition 37 a le même contenu. À la suite de Paolo Cristofolini, je suggère de considérer cette reprise du lieu commun non pas comme un effet rhétorique, une façon de sortir ses références classiques pour souligner les implications morales du discours, mais à la lettre : « l'homme est (un) dieu pour l'homme », et même : « pour un homme, Dieu n'est rien d'autre qu'un autre homme », donc rien d'autre que *son rapport* proprement humain *à l'autre homme* – dont toute la question sera de savoir suivant quel « genre » (Blanchot) il faut le concevoir : comme un rapport mimétique ou comme un rapport extatique[15].

Pour comprendre comment fonctionne ce nouveau *sive*, nous pouvons partir du traitement que le *TTP* confère à la célèbre formule *Deus est Caritas*, venue de la première épître de saint Jean (4, 7-16). Nous savons que c'est la source de toute la théologie chrétienne de la communauté d'espérance et de rédemption en tant que *corpus mysticum* (et donc aussi des philosophies postchrétiennes de la transcendance de la communauté, comme déjà chez le jeune Hegel). C'est donc *cum grano salis* que nous pourrons ici nous servir du nom de « théologie », puisque le contenu auquel nous avons affaire est le renversement de la théologie chrétienne, impliquant une représentation de la figure du Christ qui est aussi une déconstruction de la tradition religieuse, bien que *fondée sur l'Écriture elle-même*. Elle n'est probablement pas sans rapport avec l'influence socinienne qui « humanise » le Christ en lui conservant la fonction d'un médiateur ou d'un sauveur[16]. Le résultat pour autant n'est pas un « athéisme », ou une disparition de la référence à Dieu, mais une autre interprétation de sa « vérité » intrinsèque. Au chapitre XIV du *TTP* Spinoza cite d'après la Vulgate la formule de Jean : « *quisquis diligit* [sc. *proximum*], *ex Deo natus est et novit Deum ; qui non diligit, non novit Deum ; nam Deus est charitas* ». Cela est capital pour comprendre la transition de la terminologie biblique de la *charitas* (en grec *agapè*) à la terminologie « sécularisée » de l'*amor*, qui permet de rapatrier la totalité du problème dans le champ de l'analyse des passions, et donc, à nouveau, du désir humain. Dans le *TTP*,

en fait, *Charitas* n'apparaît que dans des citations, toujours ou presque toujours associée à *iustitia* dans un *hendiadyin* caractéristique qui semble d'origine hébraïque : *iustitia et charitas*, qui elle-même revient sous les formes « *Iustitiam et Charitatem amare* », « *amor charitatis* », « *Deum cultu iustitiae et charitate erga proximum [adorare]* », et finalement « *Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola Iustitia, et Charitate, sive amore erga proximum consistere* » (*TTP*, XIV). Cela est un autre *sive*, encore plus explicite. Nous savons qu'il enveloppe une double proposition, que le *TTP* ne cesse de commenter : premièrement, il n'y a aucune autre façon d'aimer Dieu et donc de le connaître en tant qu'objet d'amour (en tant qu'on l'aime : *amor erga Deum*) que de pratiquer la « charité », c'est-à-dire d'aimer (*amare*, *diligere*) son prochain comme soi-même (Lévitique, 19, 18 ; Luc, 10, 29), seul et unique commandement de la foi universelle, les autres étant des représentations ou interprétations du nom de Dieu qui viennent à l'appui de ce commandement. Inversement aimer son prochain est la même chose qu'aimer Dieu (et ici il ne faut pas se tromper, ceci ne veut pas dire que nous aimons Dieu « dans la forme » ou « dans la personne » de notre prochain, comme s'il était *le représentant de Dieu*, mais cela veut dire que *les deux « amours » sont identiques*, et par conséquent également leurs « objets » : du moins sont-ils *indiscernables* du point de vue de ce genre de connaissance et de l'affect qui lui correspond). Or que veut dire *charitas* ? C'est cette *forme d'amour* exclusivement associée aux « œuvres » (voire aux « bonnes œuvres » : *opera*) – donc, en termes spinozistes, à notre *puissance d'agir* – par lesquelles nous nous rendons *utiles* ou *secourables* envers nos prochains. Elle se trouve par là même *purifiée* ou mieux, *libérée* de son rapport ambivalent à la haine (son contraire), soit parce que la haine est neutralisée par une force morale ou institutionnelle supérieure qui la refoule, soit parce que l'amour a développé son *conatus* interne jusqu'à faire entièrement prévaloir la joie sur la tristesse, l'activité sur la passivité.

Une telle doctrine identifie donc « Dieu » avec « l'Homme », ou plutôt avec « l'humain » au sens d'une bienveillance mutuelle des individus humains. Elle soulève évidemment nombre de difficultés. Mais surtout, puisque nous

parlons d'humanisme, elle nous oblige à nous demander *qui est le « prochain »* ? Ou si l'on veut : *est-ce que tout un chacun est mon, notre « prochain » ?* Toute une discussion, on le sait, s'engage ici, que je ne fais qu'évoquer. D'abord les chapitres XVII à XIX du *TTP* montrent que quand les « hommes » sont aussi les « citoyens » d'un État, le « prochain » est avant tout le « compatriote » (*civis*). L'universalité de la *charitas* est donc restreinte aux frontières d'un espace politique, faute de quoi elle menacerait la conservation de l'État, qui est aussi la conservation des individus qui le composent. Spinoza combine cette thèse avec l'observation que le Christianisme, mais aussi d'autres exemples antérieurs de la religion « prophétique » (Jérémie), ont été le produit de circonstances critiques dans l'histoire qui ont vu l'effondrement de l'État. On pourrait entendre aussi que la « vraie religion » forme un dépassement utopique de l'État politique. Ensuite, la question se pose de savoir si le « prochain » n'est identifié qu'à l'ami, ou inclut aussi l'*ennemi*. Spinoza, on le sait, évite de soulever cette question, c'est-à-dire qu'il laisse de côté la formule de l'évangile de Matthieu : « et moi je vous dis, aimez vos ennemis » (Matthieu 5, 44). Précisément la formule dont Rousseau s'autorisera pour faire du christianisme (ou de la « religion de l'homme ») une religion *impolitique*, l'antithèse d'une *religion civile*. C'est aussi celle à laquelle, pour d'autres raisons, Freud objecte (dans *Malaise dans la civilisation*, en citant cette fois *homo homini lupus*, comme Hobbes), car la psychanalyse montre qu'il *n'est jamais possible* d'abolir complètement l'ambivalence, en sorte que l'amour hyperbolique prépare le retour de la haine refoulée sous des formes encore plus violentes. D'un point de vue spinoziste, cela veut dire plutôt que des notions comme « repentir », « pardon », « réconciliation » ou « humilité » sont exclues, en tant qu'elles font de la désintrication de l'amour et de la haine l'effet surnaturel de la grâce de Dieu, dont la passion du Christ est l'intercesseur, et demeurent pénétrées d'un imaginaire de la faute et du châtiment qui ne doit plus trouver place dans la réciprocité pure de la charité.

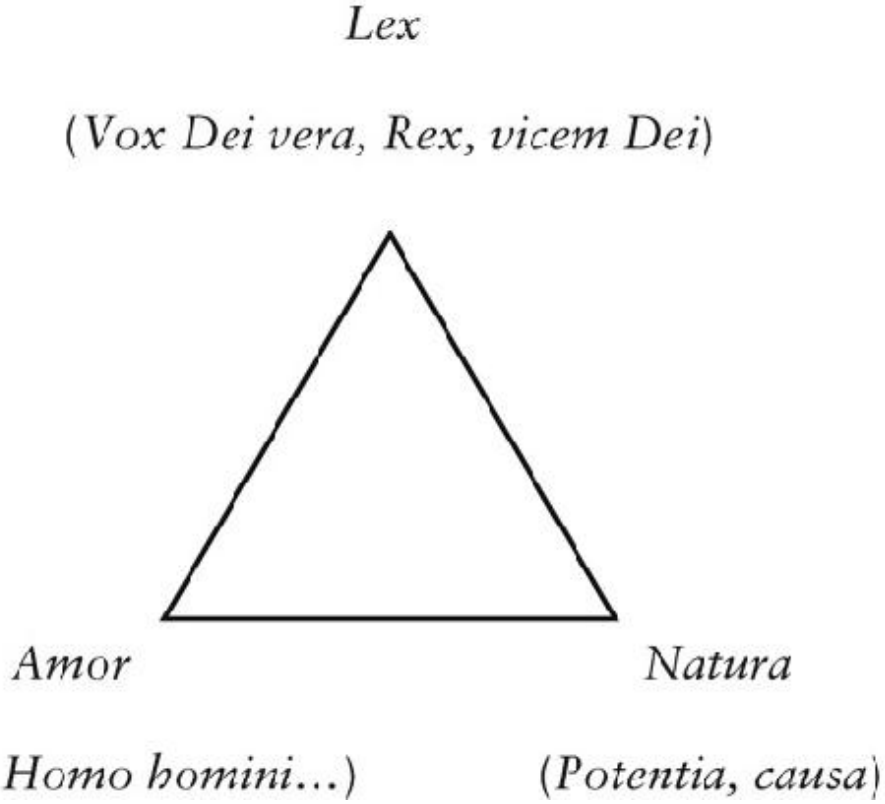
Mais alors la question se pose de savoir s'il faut concevoir le « prochain » également comme un « semblable » (ce que

semble indiquer l'expression : aimer son prochain comme soi-même – à laquelle on sait que de nos jours des philosophes comme Levinas, Blanchot et Derrida ont opposé l'idée d'aimer dans le prochain « l'autre » radicalement inappropriable). Cette question est compliquée, parce que, d'une façon qui semble souvent anticiper Freud, la III[e] partie de l'*Éthique* a construit une théorie complète de « l'imitation des affects » ou de l'identification, incluant la description des affects produits par l'imagination des actions de nos semblables qui est essentiellement ambivalente, oscillant entre l'amour et la haine en permanence, parce qu'elle résulte des traces de ce qu'ils nous ont fait éprouver, combinées aux espoirs et aux craintes de ce qu'ils pourraient nous réserver dans l'avenir, et à la représentation que nous nous forgeons de la façon dont eux-mêmes nous imaginent – d'où semble résulter que la neutralisation ou le dépassement de l'ambivalence mimétique sont très difficiles à penser. Mais peut-être n'est-ce pas la voie qu'il faut emprunter ? Je trouve ici très éclairant le commentaire proposé par Pierre Macherey pour *Éthique* IV, 35, où figure la formule « *homo homini deus* » : bien que Macherey lui-même n'y voie pas une énonciation de l'idée de Dieu, il soutient que pour Spinoza « l'effet de communauté » est produit non pas entre des individus *semblables* (en tant que, notamment, ils appartiennent tous à « l'espèce humaine »), mais plutôt entre des individus singuliers qui *diffèrent les uns des autres*, et qui, pour cette raison même, entrent dans un rapport d'*utilitas* ou de *convenientia* (le terme-clé, que Spinoza associe toujours avec l'idée d'une règle rationnelle)[17]. La semblance du « prochain » comme tel n'est donc pas *donnée*, elle est *produite*, ou résulte de l'activité qui institue la *convenientia* que nous pouvons aussi appeler « amour » au sens pratique du terme, ou du moins le requiert et l'entretient. Elle aussi est, bien qu'en un autre sens encore, une « fiction », c'est-à-dire une « convention » au sens étymologique du terme (marquant le fait de *se* réunir, ou de *venir* au même point – *convenire* – à partir de places ou d'horizons différents, à la limite comme des « étrangers »). En conséquence, il ne faudrait pas dire que dans cette représentation la communauté des êtres humains qui s'aiment les uns les autres (ou qui, en tant que « prochains », se rendent

mutuellement utiles) *est Dieu*, mais plutôt qu'à eux tous ils *font Dieu*, ou produisent le divin.

Trois Dieux, trois genres de connaissance ?

Ayant ainsi décrit schématiquement les trois Dieux à partir de leurs idées (telles que les désignent différentes formules d'équivalence entre termes), en esquivant certainement beaucoup de problèmes et de difficultés, on peut proposer un dessin de leur position réciproque qui, ironiquement, va prendre la forme d'un triangle (et qui va y situer différents noms ou attributs divins que Spinoza a détournés de leur sens traditionnel) :



À partir de cette petite topique, je voudrais alors esquisser un dernier développement. Il s'agit évidemment, tout au plus, d'indications en vue de recherches ultérieures. J'avais indiqué pour commencer qu'il est difficile de ne pas inscrire une topique des trois dieux dans le cadre d'une théorie des trois genres de connaissance, et j'y ai fait allusion à nouveau en cours de route. Sans doute, c'est de cette théorie que je suis parti (comme d'autres auparavant : en particulier Klever et Tosel), mais on peut aussi réfléchir dans l'autre sens, c'est-à-dire se demander ce qu'une analyse des trois dieux apporte à la théorie des trois genres, et aussi quelles obscurités peut-être inattendues elle y révèle.

Il semble aller de soi que l'idée de Dieu comme *Rex* ou Législateur souverain relève du « premier genre », ou de «

l'imagination » (et plus particulièrement de l'imagination religieuse, ou prophétique, dans son rapport historiquement équivoque avec la représentation de la *souveraineté*). Mais nous voyons aussi que cet « exemple » du premier genre, *si c'est un exemple*, nous force à en modifier quelque peu l'interprétation. Il souligne le fait que ce genre est bien nécessaire, qu'il n'est pas question pour Spinoza de l'abolir ou de présenter l'effort humain qui tend à la sagesse et au bonheur comme une simple suppression ou neutralisation du « premier genre de connaissance », et surtout il en révèle la *diversité interne*, la tension qui est à l'œuvre dans ses transformations. Une certaine interprétation « rationaliste » et « intellectualiste » de la doctrine des trois genres, dérivant en particulier de la lecture isolée de la proposition 40 de l'*Éthique*, II et de ses scolies (où « l'exemple » sur lequel on raisonne n'est pas Dieu, mais une idée mathématique de mesure ou de proportion) suggère que la seule façon de surmonter l'inadéquation des idées du premier genre est de leur opposer des idées du *second* genre, c'est-à-dire des « notions communes » rationnelles qui ne se fondent pas sur l'imagination mais suivent une règle (*norma*) de vérité fondée sur l'analogie de la nature, donc sur le caractère homogène des démonstrations causales appliquées à tout genre d'être (traitant par exemple les passions humaines comme s'il s'agissait d'objets géométriques). Or notre discussion de la tendance à transformer une idée de Dieu comme législateur en une idée de Dieu comme énonciation de la Loi sans législateur (bien qu'avec un *interprète*) peut nous suggérer que toute transformation du premier genre doit repartir de sa propre instabilité ou de sa dialectique interne, du moins quand l'exemple choisi est « Dieu » – à nouveau *s'il s'agit d'un exemple*. Mais ceci ne suffit pas à lever toute ambiguïté. Au contraire cela peut nous conduire, soit à l'idée que Spinoza a considéré le langage, ou un certain usage de la langue, comme ce qui crée l'instabilité au sein même de l'imagination et la pousse à ses limites (ce qui est aussi, à beaucoup d'égards, la leçon du *TTP* chapitre VII, et nous amènerait, si nous en avions le temps et la compétence, à rouvrir la question de savoir pourquoi, dans ses définitions successives des « genres de connaissance », Spinoza a oscillé entre deux positions, l'une qui *réunit* la question des paroles et des images ou impressions sensibles, l'autre qui les *disjoint*). Soit cela nous conduit à l'idée que l'imaginaire forme un « monde idéologique » complet, où les représentations anthropomorphiques se voient redoublées par une théologie du langage, pour ne pas dire une théorie du signifiant qui le sacralise ou le divinise, de sorte que l'injonction vienne

redoubler l'effet d'illusion, et fermer sur lui-même le champ de l'imaginaire. Il est très difficile de déterminer si « l'épuration » typiquement monothéiste que représente l'abstraction du législateur dans la représentation de la loi (mais une abstraction qui en conserve peut-être l'essentiel : l'injonction, l'énonciation, « l'impératif catégorique ») constitue une déconstruction de cet imaginaire, ou une intensification de ses pouvoirs. De même qu'il est très difficile de déterminer si la « conversion » qu'elle prépare est plutôt une conversion du commandement et de la crainte qu'il induit en amour (suivant la suggestion de saint Paul), dans une logique passionnelle, ou une conversion de la représentation de l'universel comme « loi » en universel comme « cause » ou « raison », dans une logique intellectuelle… Je crois que beaucoup d'interprètes du spinozisme ont tendance à *supposer le problème résolu*, en postulant que ces deux mouvements sont au fond « identiques » (et que cette identité exprime le secret du spinozisme).

De même, il semble aller de soi que l'idée de Dieu qui l'identifie à la puissance naturelle infinie, résultant de la connexion de ses modes et produisant sans cesse de nouveaux individus par destruction et combinaison créatrice des modes préexistants, est une idée du « troisième genre ». Rien de simple, néanmoins, dans cette supposition, puisque les formules définitionnelles dont nous nous servons proviennent avant tout de la Ire partie de l'*Éthique*, où les catégories de *potentia*, *substantia* et *causa* ne sont discutées que de façon générique, apparemment métaphysique, c'est-à-dire qu'elles appartiennent en fait au « second genre » (ou fournissent, tout au plus, une représentation du troisième genre au sein du second). Ce sont des abstractions rationnelles comme telles légitimes, mais non des singularités intuitives ou des idées en rapport avec les singularités intuitives elles-mêmes. Nous devrions sans doute dire plutôt que cette idée de Dieu *devient une idée du troisième genre*, ou *conduit au troisième genre* quand – dans la Ve partie de l'*Éthique* – elle est associée à la conscience qu'a l'esprit de former une idée d'un corps qui est lui-même une partie de la puissance infinie de la nature, ou, en ce sens, de Dieu. À ce point émerge évidemment un *caractère réflexif* de la connaissance de Dieu, qui ouvre de manière énigmatique mais aussi fascinante une possibilité de sortir de l'alternative classique entre la notion « métaphysique » ou « ontologique » de Dieu développée par la tradition philosophique (dont relèvent, de ce point de vue, les notions de « premier moteur », « cause première », « substance infinie », etc.) et la notion du « Dieu sensible au cœur » que des

chrétiens mystiques comme Pascal opposent précisément à cette tradition philosophique. La *causa sui* qui est « cause de toutes les choses et de soi » (donc cause *en soi-même*) se présente comme la formule même opérant cette transition du second au troisième genre.

Cependant les difficultés principales résident dans la relation virtuelle que nous établissons maintenant entre le « second genre de connaissance » et l'idée de Dieu comme *amour humain* (réciproque), libéré de la haine, ou réalisant une économie d'affects mutuels purement joyeux, actifs ou affirmatifs, seule possibilité d'association qui nous reste. Cette difficulté concerne précisément le rapport entre le « commun » des *notions communes*, dont se compose le second genre, et le « commun » de l'idée de *communauté*. Faut-il dire que l'idée de « commun » est équivoque, ou bien faut-il arriver à la penser de façon absolument univoque ? Un grand interprète comme Deleuze semble aux prises avec cette difficulté, suggérant tantôt qu'il y a un « Dieu du second genre », que cependant il n'identifie pas à l'amour mais, d'une manière qui ne paraît pas incompatible, avec la construction d'une communauté d'affects ou le développement d'une joie dérivant de l'intelligence adéquate des propriétés communes à tous les corps, tantôt qu'il n'y a rien de tel qu'un « Dieu du second genre », mais seulement une *transition vers l'intelligence de Dieu*, dont l'idée appartient toujours au troisième genre, à travers le développement de représentations de plus en plus adéquates de la nature, et la joie qu'elles provoquent[18]. Cela, évidemment, vient du fait que Deleuze n'aurait jamais accepté la formulation dont je me suis servi : « trois dieux de Spinoza ». Pour lui il n'y en a qu'un qui soit réel : le Dieu du troisième genre, objet de « l'amour intellectuel de Dieu » (dont l'*intellectualité* se réfère d'ailleurs à un concept d'*entendement* très éloigné de ce que pense une tradition « intellectualiste », et même s'y oppose radicalement). Mais alors les trois genres de connaissance tendent à se réduire à deux seulement : le « second genre » n'est qu'une médiation ou une transition qui a une fonction méthodologique, expérimentale, ou au contraire le « troisième genre » n'est que la limite vers laquelle tend naturellement le développement des *notions communes*, ou si l'on veut le « moment réflexif » où les idées adéquates se projettent sur la représentation (la conscience) que nous avons de notre propre identité corporelle et mentale. Et les deux s'inscrivent dans un même *conatus*, si ce n'est dans une même progression vers la *beatitudo*, qui est aussi la perfection de notre nature.

Si nous voulons pouvoir suggérer une alternative à cette conséquence, il faut nous attaquer directement à l'idée que le genre de *convenientia* ou d'appropriation mutuelle des esprits subsumés sous la formule éthique de « l'amour du prochain » constitue la base d'un genre de connaissance qui soit *adéquat*, donc aussi *« rationnel »*. Non seulement il faut alors surmonter une représentation dualiste qui trace une ligne de démarcation de principe entre le domaine « pratique », auquel appartiennent l'amour et l'utilité, et le domaine « théorique » où se situent les principes mathématiques, mais il nous faut critiquer l'idée de la raison comme catégorie essentiellement *extensive*, en ce sens qu'elle prescrirait avant tout *l'extension* progressive de la connaissance par les causes à une multiplicité de problèmes et d'objets : Spinoza insiste en effet sur le fait que le contenu de la « foi universelle » est *pauvre*, ou se concentre *en une seule formule*. Mais nous pouvons aussi prendre en compte le fait qu'il discute l'intelligence de Dieu tel que l'enseigne le Christ en parlant d'une extraordinaire capacité de « communiquer avec Dieu » (*communicare*) « d'âme à âme » (ou d'esprit à esprit), *sans* le secours de l'imagination, donc *rationnellement*. Ceci est cohérent avec l'idée que la règle pratique de l'amour du prochain est donnée comme un moyen de salut qui est *nécessaire*, et – justement au chapitre IV du *TTP* – avec l'idée qu'il ne s'agit pas d'un moyen tendant à la réalisation d'une fin *extérieure*, mais au contraire d'un moyen dont la mise en œuvre constitue *son propre résultat*. Ailleurs, Spinoza reprend à son compte la thèse stoïcienne selon laquelle la vertu n'a pas à être « récompensée », mais se récompense elle-même en tant que sa pratique procure le bonheur ou le plaisir. Du point de vue du problème du salut, la thèse du *TTP* n'est pas seulement que la *vera religio* concerne tous les hommes (comme le ferait une « religion naturelle »), c'est surtout que son contenu pratique a exactement le même statut que les *notions communes* décrites dans l'*Éthique*, celui d'idées qui engendrent une communauté de pensée virtuellement universelle, parce qu'elles sont adéquates. Souvenons-nous cependant qu'il y a des contraintes historiques qui pèsent sur cette possibilité d'universalisation. Mais peut-être est-ce le cas de toutes les « notions communes », ou du « second genre de connaissance » en général, dont Spinoza n'a précisément pas une conception abstraite ou transcendantale.

De ces considérations, qui restent hypothétiques, prenant à la fois en considération le caractère vraisemblable d'une correspondance entre les trois idées spinozistes de Dieu et les trois genres de

connaissance, et le fait que cette correspondance n'est pas simple, mais découvre une série de difficultés inhérentes à la doctrine ou théorie des « trois genres », je veux passer à une hypothèse additionnelle : en un sens *les idées de Dieu ne sont pas des « exemples »* des trois genres de connaissance. C'est plutôt la distinction même des trois genres qui, toujours déjà, a affaire aux possibilités de *penser Dieu* et de se rapporter à lui d'une façon théorique aussi bien que pratique, individuelle aussi bien que collective ou « commune ». Les trois genres ne s'appliquent à différents objets ou problèmes particuliers (y compris les objets mathématiques ou physiques) que dans la mesure où ils dépendent de différentes façons de comprendre la causalité (ou de la renverser, comme dans le cas du « premier genre »), qui elles-mêmes, au fond, *sont des manières de comprendre Dieu*. Les « genres de connaissance » ne sont donc rien d'autre que *des genres de connaissance de Dieu*, non pas en un sens mystique, mais en un sens pratique. C'est seulement de cette façon que nous pouvons comprendre les *transitions* qui s'opèrent d'un genre à l'autre : il est plus intéressant de les interpréter comme des transitions *en cours*, des « efforts » pour orienter les tensions de chaque genre de connaissance dans le sens d'une plus grande activité, que comme des façons *de franchir un seuil* (ou une frontière épistémologique) séparant des objets, ou des domaines d'objets préexistants. Nous savons déjà qu'en réalité les trois genres *ont exactement les mêmes objets*, qu'elles envisagent selon différentes *modalités*. Ceci, en fin de compte, n'a de sens que si les « objets » sont mis en rapport avec Dieu, en tant que « parties » de son idée, puisque c'est leur rapport à une certaine idée de Dieu qui caractérise ces modalités hétérogènes. Cela veut dire que ce que j'ai appelé les « trois Dieux », ou ce que j'ai représenté comme une *triplicité* de l'idée de Dieu, forme en réalité la véritable « idée de l'idée » (ou « idée des idées ») dans la philosophie de Spinoza, l'idée réflexive de l'articulation entre les idées adéquates et les idées inadéquates. Si cette idée n'est pas simple, si elle est elle-même multiple, c'est parce que la « simplicité » est une représentation très inadéquate de la connaissance – ou de l'esprit dont nous nommons « connaissance » le mode d'activité. *Deus Unus Trinus*, avaient décrété énigmatiquement les théologiens. *Idea Dei Triplex*, a répondu Spinoza, car l'Un ne peut se concevoir que de façon multiple.

1. Nouvelle version adaptée en français pour le colloque « L'actualité du *Tractatus* de Spinoza et la question théologico-politique », Université libre de Bruxelles, 23-25 janvier 2013). Le texte original anglais (issu d'une communication au colloque *Thinking with Spinoza: Politics, Philosophy and Religion*, Birkbeck College, 7-8 mai 2009, a paru dans le *European Journal of Philosophy*, 20/1, mars 2012, p. 26-49, sous le titre « Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication ».

2. André Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008. Voir aussi l'essai de Wim Klever, *Drie Goden* (en néerlandais), sur le site http://www.benedictusdespinoza.nl/lit/, qu'il a bien voulu me communiquer. [Postérieurement à la rédaction de mon essai, André Tosel, qui vient de nous quitter et dont je salue ici affectueusement la mémoire, est revenu en très grand détail sur la question des trois modalités de la connaissance de Dieu chez Spinoza à l'occasion d'une analyse approfondie (entièrement renouvelée par rapport à son livre de 1984) du *Traité théologico-politique*, figurant en seconde partie de son livre *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, Paris, Kimé, 2015, où il propose en particulier une analyse extraordinaire des « trois figures du Christ comme modalités de l'*idea Dei* ». Je ne peux qu'y renvoyer très instamment.]

3. En fait généalogie beaucoup plus complexe : différents auteurs ont retracé les origines de l'expression *Deus, seu Natura* à partir de plusieurs sources : la tradition stoïcienne et cartésienne (voir Pierre Macherey : « Spinoza lecteur de Descartes », *Bulletin des professeurs de philosophie de l'académie de Poitiers*, 16, juin 1999, p. 35-47 : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereybiblio78bis.html), la traduction juridique médiévale (Brian Tierney, « *Natura id est Deus*: A Case of Juristic Pantheism ? », *Journal of the History of Ideas,* 24/3, 1963, p. 307-322), et la tradition philosophique du judaïsme médiéval (Calos Fraenkel, « Maimonides' God and Spinoza's *Deus sive Natura* », *Journal of the History of Philosophy*, 44/2, 2006, p. 169-215). Voir également Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 84 s.

4. Et plus immédiatement la *définition VIII*, capitale, qui « restreint » à l'homme (comme dans le *TTP* et le *TP*) l'équation de la cause et de la puissance, mais aussi semble relativiser l'importance terminologique de l'opposition *potentia* vs *potestas*.

5. Voir Arne Naess, « Spinoza and Ecology », *Philosophia*, 7, 1977, p. 45-54.

6. François Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, Puf, 2002, p. 183 s. (« Puissance de Dieu et puissance des rois »).

7. Voir mon article « A Note on Consciousness/Conscience in the *Ethics* », *Studia Spinozana*, 8, 1994 (ci-dessus, chap. 2 de cette partie).

8. Voir Aldo Schiavone, *Ius. L'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2011, p. 444-449.

9. Voir le pamphlet « covenantaire » du presbytérien écossais Samuel Rutherford : *Rex, Lex, or The Law and the Prince: a Dispute for the Just Prerogative of King and People*, 1744. Sur l'arrière-plan dans la philosophie et la théologie antiques, voir Guy Stroumsa, « Moses the Lawgiver and the Idea of Civil Religion in Patristic Thought », *in* Giovanni Filoramo (dir.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia, Morcelliana, 2005.

10. Comment pourrait-il y avoir une « providence » sans Pourvoyeur/Prévoyant ?

11. Attention, je distors la syntaxe : « *Denique videmus summum legis divinae premium esse ipsam legem, nempe Deum cognoscere eumque ex vera libertate et animo integro et constante amare…* » (éd. Moreau, p. 190).

12. Voir Rémi Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 316.

13. Gerschom Scholem, *Major trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1995, p. 205-245.

14. Chantal Jaquet, Pascal Séverac, Ariel Suhamy (dir.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne (en particulier « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », par Jacqueline Lagrée).

15. Sur la généalogie des deux formules antithétiques : « *homo homini deus* », « *homo homini lupus* », voir Jacqueline Lagrée, « L'homme, un loup ou un dieu pour l'homme ? », *in* S. Jankélévitch, B. Ogilvie (dir.), *L'Amitié dans son harmonie, dans ses dissonances*, Paris, Autrement, série « Morales », 17, 1995.

16. Voir Jean-Pierre Osier, *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf, 1996 et Paolo Cristofolini, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Pise, ETS, 2007.

17. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, Puf, 1997, p. 208 s.

18. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1969, p. 284 s.

Chronologie

1536 Calvin publie l'*Institution de la religion chrétienne*

1565 Début de la guerre d'Indépendance des Pays-Bas espagnols

1579 « Union d'Utrecht » : fondation des Provinces-Unies

1594 Publication du livre de Socin sur le Christ (*de Christo Servatore*)

Vers 1600 **La famille Espinosa émigre du Portugal à Nantes, puis à Amsterdam**

1602 Fondation de la Compagnie des Indes orientales (VOC)

1603 Arminius et Gomar s'affrontent à Leyde sur la tolérance et le libre arbitre

1609 Fondation de la Banque d'Amsterdam

1610 Uytenbogaert, disciple d'Arminius et conseiller du Grand Pensionnaire Oldenbarnevelt, rédige le Manifeste des Remontrants

1614 Hugo de Groot (Grotius) commence à écrire le *De Imperio Summarum Potestarum circa sacra* (publié en 1647)

1619 Synode de Dordrecht condamnant l'arminianisme, et exécution d'Oldenbarnevelt ; fondation de la secte des Collégiants. Au même moment commence la guerre de Trente Ans. Descartes s'engage dans l'armée de Maurice de Nassau

1628 Descartes s'installe en Hollande

1632 **Naissance de Baruch d'Espinosa à Amsterdam**

1633 Condamnation définitive de Galilée par le Saint-Office. Descartes renonce à publier le *Traité du monde*

1636 Apportés clandestinement à Amsterdam, les *Discours concernant deux sciences nouvelles* de Galilée y sont édités par Elzevier

1638 Fondation de la grande synagogue « portugaise » d'Amsterdam ; **Spinoza est élève de l'école rabbinique**

1639 Naudé, théoricien « libertin », publie les *Considérations politiques sur les coups d'État*, inspirées de Machiavel

1640 Début de la guerre civile anglaise

1641 Descartes publie les *Méditations métaphysiques* (en latin). Jansenius publie l'*Augustinus*

1642 Hobbes publie le *De Cive*

1645 Milton publie *Areopagitica*, manifeste pour la liberté de la presse. Herbert de Cherbury publie le *De religione gentilium*, exposant l'idée de la « religion naturelle »

1648 Paix de Münster : indépendance définitive des Provinces-Unies ; en France, début de la Fronde

1649 Exécution de Charles Ier d'Angleterre

1650 Coup d'État manqué de Guillaume II d'Orange ; Jan de Witt devient pensionnaire de Hollande

1651 Cromwell institue l'Acte de Navigation ; Hobbes publie le *Léviathan*

1654 Le stathoudérat est supprimé en Hollande

1656 Spinoza est banni de la communauté juive d'Amsterdam. Il étudie les humanités latines, les sciences et la philosophie à l'école de l'ex-jésuite Van den Enden

1660 Restauration des Stuarts en Angleterre. **Spinoza est obligé de quitter Amsterdam : il s'installe chez les Collégiants de Rijnsburg et travaille à un *Traité de la réforme de l'entendement*, resté inachevé (publié en 1677)**

1661 Début du « règne personnel » de Louis XIV

1662 Fondation de la *Royal Society* de Londres, dont Oldenburg, correspondant de Spinoza, est le secrétaire, et dont font partie Boyle et Newton

1663 Spinoza s'installe à Voorburg, dans la banlieue de La Haye ; il publie les *Principes de la philosophie de Descartes*, suivis en appendice des *Pensées métaphysiques*

1665 Début de la deuxième guerre anglo-hollandaise

1668 Condamnation d'Adriaan Koerbagh, disciple de Spinoza

1670 Spinoza publie anonymement le *Tractatus theologico-politicus*. La même année, publication posthume des *Pensées* de Pascal

1671 Spinoza s'installe à La Haye ; il fait stopper la traduction néerlandaise du *TTP*, probablement à la demande de Jan de Witt (voir la lettre XLIV de Spinoza à Jelles)

1672 Louis XIV envahit la Hollande ; les frères de Witt sont massacrés par la foule ; Guillaume III devient stathouder

1673 Spinoza refuse une chaire de philosophie à Heidelberg ; il est invité au camp du prince de Condé. Huygens publie l'*Horologium oscillatorium* (sur la théorie du pendule et la construction des chronomètres)

1674 Les États de Hollande condamnent le *TTP* et d'autres écrits « hérétiques » ou « athées », dont le *Léviathan* de Hobbes et les écrits sociniens. Malebranche publie la *Recherche de la vérité* (tome I), qu'on accusera de comporter des thèses « spinozistes »

1675 Spinoza achève l'*Éthique* mais renonce à la publier, et commence le *Tractatus politicus*.

1676 Spinoza reçoit la visite de Leibniz. Le synode de La Haye demande qu'on « recherche l'auteur du *TTP* »

1677 Mort de Spinoza ; ses amis publient les *Opera posthuma*, qui seront condamnées l'année suivante

1681 Bossuet écrit *La Politique tirée de l'Écriture sainte*, publie le *Discours sur l'histoire universelle*, et fait interdire l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon, dont la méthode rappelle celle du *TTP*.

1685 Révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV et reprise de la persécution des Protestants

1687 Newton (influencé par la théologie « unitarienne » dérivée de Socin) publie les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*

1688 *Glorious Revolution* : Guillaume III devient roi d'Angleterre

1689 Locke publie (en latin) la *Lettre sur la tolérance* et (en anglais) l'*Essai sur le gouvernement civil*

1697 dans son *Dictionnaire historique et critique*, Bayle définit Spinoza comme un « athée de système », étrangement vertueux

1710 Leibniz publie (en français) la *Théodicée*, réponse indirecte à Spinoza.

Index nominum

- Abraham 373
- Adorno Theodor N14
- Akkerman Fokke N1, N1
- Alquié Ferdinand 391, 414
- Althusser Louis 9, 281, 292, 302, 342, 442, 448, N4, N6, N13, N47
- Appuhn Charles 55, 249, 275
- Aristote 112, 140, 153, 194, 201, N6, N10, N21, N31, N35, N51, N53
- Arminius (Harmensen Jacob) 67, 76
- Augustin (saint) 66
- Balibar Françoise 11
- Barbeyrac Jean N18
- Bayle Pierre 53, 57, 166, N3
- Bennett Jonathan 415, N14, N15, N22
- Bertrand Michèle N38
- Beuningen (famille) 74
- Blanchot Maurice 454, 457
- Bloch Ernst 292, 294, N6
- Bloch Olivier 415
- Boss Gilbert 415
- Bossuet 114, 140
- Bostrenghi Daniela 19, N1
- Bouveresse Jacques 415
- Bove Laurent 255, N11
- Brague Rémi 452, N12

- Buhot de Launay Marc N58
- Burgh Albert 53
- Burgh (famille) 74
- Canguilhem Georges 415, N43
- Cassin Barbara N4
- Castel Robert N53
- Cavazzini Andrea N2
- Charles-Daubert Françoise N3
- Châtelet Gilles N6
- Cicéron N30
- Cimatti Felice N2
- Clerselier N15
- Coleman Janet N53
- Combes Muriel 286, N2, N4, N6
- Coste Pierre 391, 414, 416
- Crapulli Giovanni 416, N38
- Cristofolini Paolo 247-248, 275, 415, 454, N2, N3, N4, N6, N16, N33
- Cromwell Oliver 98
- Cudworth Ralph 390, 407, N7
- Curley Edwin 400, 415, N5, N14, N14, N16
- Deleuze Gilles 9, 238, 276, 286, 307, 386, 393, 415, 462, N2, N4, N11, N12, N17, N18, N46
- Depraz Natalie N58
- Derrida Jacques 415, 457, N59
- Descartes René 15, 62-63, 77, 153, 169, 173, 212, 385, 388-389, 391, 401, 404, 412, 414, 442, N2, N2, N3, N5, N12, N15, N21, N23, N38
- De Witt Jan 73, 79
- De Witt (famille) 73-75, 184
- Donagan Alan 415
- Duchesneau François N23
- Durkheim Émile N42
- Érasme 75
- Esposito Roberto N10, N45

- Federn Paul N46
- Feuerbach Ludwig 291, 447, N3, N6, N8, N15
- Fichant Michel N61
- Filoramo Giovanni N9
- Flavius Josèphe 104, 380
- Floistad Guttorm 415
- Foucault Michel N59
- Fraenkel Carlos N3
- Freud Sigmund 13, 20, 176, 285, 290-291, 315-316, 318, 320, 322-327, 331, 333, 447, 457-458, N2, N3, N5, N36, N37, N38, N39, N46, N47, N54
- Gainza Mariana de N2
- Garapon Paul 11
- Giancotti Boscherini Emilia 10, 16, 19, 21, 56, 280, 392, 415, 425, N1, N1, N6, N7, N38
- Glyn Davies Catherine 416
- Goldmann Lucien 13, N3
- Gomar François 76
- Green André N54
- Grigoropoulou Vasiliki N1
- Gueroult Martial 9, 40, 391, 416, 441, N3, N14, N19, N19, N22
- Guillaume d'Orange (Guillaume III) 37, 73
- Harris Errol E. 416
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13, 169, 199, 258, 290, 455, N3, N14, N18
- Heidegger Martin N17
- Héraclite 355
- Hesnard Angelo N36
- Hobbes Thomas 15, 19, 30-31, 47, 75, 113, 115-117, 125, 131, 140, 169, 171-172, 181, 192, 200, 256, 265, 272, 276, 279, 283, 308, 338-340, 345, 348, 359, 364, 367, 370, 380-381, 390, 417-419, 421, 424-425, 427-430, 433-434, 447, 457, N1, N5, N10, N12
- Hudde (famille) 74
- Hudde Johannes 75
- Hugo de Groot (Grotius) 76, 80, 169, 370, N18

- Husserl Edmund 239, N58
- Huygens Constantin 75, N14
- Illuminati Augusto N2
- Jacques (saint) 66
- Jankélévitch Samuel N15, N36
- Jaquet Chantal N14, N31
- Jeanne d'Arc 377
- Jean (saint) 66, 455
- Jelles 117
- Jérémie (prophète) 99, 373, 457
- Jésus-Christ 23, 28, 64, 66, 72, 77, 99-101, 242, 323, 365-366, 381, 450, 453, 455, 457, 464, N2, N17
- Kant Emmanuel 140, 169, 178, 206, 210, 345, 385, 391, 403, 425, N4, N10, N17, N58
- Karsenti Bruno N2
- Kaufmann Pierre N38
- Kelsen Hans 171, N6, N37, N42, N47
- Kittsteiner Heinz D. 416
- Klever Wim 15, 460, N2
- Koerbagh Adriaan 79
- Kojève Alexandre 13, N3
- Kolakowski Leszek 77
- Labica Georges N6, N15
- Lacan Jacques 13, 365, 448, N3, N40
- LaForge Louis de 389
- Lagrée Jacqueline 454, N1, N1, N2, N3, N9, N14, N15, N18
- Lambert de Velthuysen 116
- Laplanche Jean N36
- Lazzeri Christian 256, N12
- Le Bon Gustave 320
- Lebrun Gérard 15, 417-421, 423, 427, 429
- Lecourt Dominique 17
- Lefebvre Jean-Pierre 11, N16

- Leibniz Gottfried Wilhelm 237-239, 387, 391, N4, N5, N19, N23, N55, N61
- Lénine Vladimir 24
- Levinas Emmanuel 452, 457
- Lévi-Strauss Claude N45
- Levy Lia N1
- Locke John 15, 85, 169, 199, 301, 387, 390-391, 407, 414, 416, N1, N8, N10, N14
- Lordon Frédéric N2, N31
- Luc (saint) 456
- Lukács Georg 329
- Luynes duc de N2
- Macherey Pierre 11, 250, 410, 458, N3, N9, N9, N12, N17, N18, N26, N34, N41, N57
- Machiavel Nicolas 29, 33, 114-115, 117, 185, 192, 266, 270, 310, 314, 351, 367, 370, 373, 380, N31
- MacPherson C. B. N10
- Maine de Biran 385, 391
- Malebranche Nicolas 389, 391, 402, 416
- Maniglier Patrice N2
- Mann Thomas N45
- Mao Zedong 355
- Martineau Emanuel N17
- Marx Karl 13-14, 20, 39, 140, 258, 285, 287, 290-291, 293-294, 296, 298-299, 301-302, 304, 315, 325-326, 328, 331, 333, 448, N1, N3, N6, N8, N8, N11, N12, N13, N14, N16, N17, N18, N29, N31, N32, N55, N56
- Matheron Alexandre 9, 97, 199-201, 242, 246, 254-255, 257, 262, 266-267, 276, 286, 313, 416, N3, N9, N13, N17, N18, N26, N30, N33, N54
- Matthieu (saint) 64, 457
- McShea Robert J. 258
- Menasseh ben Israël 78
- Menenius Agrippa 253
- Meyer Louis 113
- Mignini Filippo 410, 414, N10
- Misrahi Robert 55, 416

- Moïse 65, 97, 100, 104, 107, 346, 351-353, 358, 362, 365, 369, 372-373, 450, 452, N17, N20, N25, N49
- Monferrand Frédéric N55
- Montag Warren N1, N2, N32
- Moreau Pierre-François 20, 55, 246-248, 254, 265-272, 281-282, 410, 416, N1, N1, N3, N3, N9, N10, N11, N14, N16, N17, N22, N24, N25, N28, N29, N35
- More Thomas 114
- Morfino Vittorio N1, N2, N3, N7, N32
- Mosheim N7
- Naess Arne 416
- Naishtat Francisco N2
- Nassau Maurice de (stathouder) 73
- Negri Antonio 22, 246, 260-261, 263-265, 278-279, 315, 444, N2, N7, N10, N17, N19, N20, N33
- Newton Isaac 63
- Nietzsche Friedrich 39
- Ogilvie Bertrand N15
- Oldenbarnevelt (Grand Pensionnaire) 73
- Orange-Nassau (famille princière d') 73
- Osier Jean-Pierre N16
- Paraia Roberto N1
- Parrochia Daniel N14
- Pascal Blaise 462, N14
- Paul (apôtre) 461
- Paul (saint) 66, 68, 99, 360, 380
- Pautrat Bernard 414, N3, N7, N9, N11, N13, N13, N15, N16, N17, N18, N19, N20, N21, N21, N22, N24, N27, N30, N33, N36, N37, N39, N40, N41, N44, N47, N48, N49, N50, N62
- Picot (abbé) 401, N5
- Platon 169, 192, 418, 450, N6, N35, N53
- Preposiet Jean 56
- Prigogine Ilya N6
- Read Jason 289, 303, 307, 325, N2, N20

- Reid Thomas 385
- Rice Lee C. 246, 250, 257, 259-260, 262, 266, 272, 416, N14, N15, N16, N24
- Rodis-Lewis Geneviève 416, N6
- Rousseau Jean-Jacques 13, 32, 38-39, 140, 169, 181, 192, 279, 338, 381, 440, 457, N2
- Royston Richard N7
- Rutherford Samuel N9
- Sandford Stella 19, N1, N14
- Schiavone Aldo N8
- Scholem Gerschom N13
- Schuller G. H. 395, N12
- Senellart Michel N8
- Sénèque 93
- Senn Marcel 19, N26
- Séverac Pascal N14
- Sharp Hasana N34
- Sibertin-Blanc Guillaume N2
- Siebrand Heine 56
- Simmel Georg N41
- Simondon Gilbert 13, 204, 208, 220, 286-287, N3, N4, N6, N14, N34
- Sintomer Yves N4
- Skinner Quentin N59
- Socin Faust 77, N16
- Stengers Isabelle N6
- Stolze Ted N1
- Stroumsa Guy N9
- Suhamy Ariel N14
- Tacite 10, 269, 310, 351, 380, N2
- Tegg Thomas N7
- Tierney Brian N3
- Tite Live 380
- Tosel André 15, 440, 460, N2, N12

- Tschirnhaus N3, N12
- Tuck Richard N5
- Ulysse 37
- Uyl Den Douglas 258
- Van der Werf Theo 56
- Vargas Yves 11
- Vygotski Lev N3
- Walther Manfred 19, N6, N26, N40
- Westerveen Cœn 56
- Xénophane 447
- Zac Sylvain 55, 87, 337
- Zourabichvili François 17, 447, N6, N9, N24, N26, N41

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos

Origine des textes

Ouverture - Terrere, nisi paveant - La crainte des masses

Première partie - Spinoza et la politique - Avant-propos

- Chapitre 1 - Le parti de Spinoza
- *Le « parti de la liberté »*
- *Religion ou théologie ?*
- *Prédestination et libre arbitre : le conflit des idéologies religieuses*
- *Églises, sectes, partis : la crise de la République hollandaise*
- Chapitre 2 - Le Traité théologico-politique : un manifeste démocratique
- *Droit du souverain et liberté de penser*
- *L'État « le plus naturel » : la démocratie*
- *Une philosophie de l'histoire ?*
- *L'héritage de la théocratie*
- Chapitre 3 - Le Traité politique : une science de l'État
- *Après 1672 : nouvelle problématique*
- *Le plan du Traité politique*
- *Droit et puissance*
- *Le « corps politique »*
- *L'âme de l'État : la décision*
- Chapitre 4 - L'Éthique : une anthropologie politique
- *La sociabilité*
- *Qu'est-ce que l'obéissance ?*
- *« Éthique » et communication*
- Chapitre 5 - Politique et communication
- *Pouvoir et liberté*
- *« Le désir est l'essence même de l'homme »*
- *L'aporie de la communauté et la question de la connaissance*

Deuxième partie - Le transindividuel

- Chapitre 1 - Individualité et transindividualité chez Spinoza
- *Le schème spinoziste de la causalité*
- *L'intégration transindividuelle*
- *La « société », ou médiation transindividuelle entre l'imagination et la raison*
- *Qu'est-ce que l'homme ? Le transindividuel, ou l'intersubjectif ?*
- Chapitre 2 - Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur
- *Une restriction paradoxale ?*
- *Quelques tentatives de solution problématiques*
- *Pour une solution « littéraliste »*
- *Conclusion provisoire*
- Chapitre 3 - Philosophies du transindividuel : Spinoza, Marx, Freud
- *Marx et le fétichisme : du rapport aliéné à l'aliénation comme rapport*
- *Spinoza et la double constitution de la cité*
- *Freud et les Massenbildungen : identification et institution*
- *Le transindividuel, un quasi-transcendantal ?*

Troisième partie - Sujet et vérité : les trois genres

- Chapitre 1 - Jus – Pactum – Lex
- *Un pacte qui n'en est pas un ?*
- *Un se divise en deux*
- *Structure de l'énonciation*
- *L'affect commun et son aporie*
- Chapitre 2 - Note sur la conscientia dans l'Éthique
- *L'invention européenne de la conscience*
- *Conscius/ignarus : l'essence même de l'homme*
- *Ignorer, c'est connaître*
- *Le bien et le mal*
- *L'idée du corps propre*
- *Conscience comme procès*
- Chapitre 3 - L'institution de la vérité : Hobbes et Spinoza
- Chapitre 4 - Les trois Dieux de Spinoza
- *Deus sive Natura sive Potentia (le Dieu « naturaliste »)*
- *Lex divina (le Dieu « monothéiste »)*
- *Homo homini deus (le Dieu « humaniste »)*
- *Trois Dieux, trois genres de connaissance ?*

Chronologie

Index nominum



www.puf.com