

Université Pierre Mendès France – Grenoble 2

Année universitaire 2005-2006

*La philosophie politique*  
*de Spinoza*

**Cours de Thierry Ménissier**

\*\*\*

**Master « Histoire de la philosophie »,  
2<sup>ème</sup> année, UE 19 « Etudes autoriales »**

et

**Préparation à l'agrégation externe de philosophie,  
Epreuve de commentaire de texte écrit**

## Argument du cours

Ce cours a pour objet l'étude de la philosophie politique de Spinoza. Il part de l'hypothèse qu'elle se construit autour d'un double thème. D'une part, le penseur hollandais entreprend de construire une philosophie de la politique entièrement rationnelle, centrée sur l'accord des substances individuelles pensées comme *conatus* lorsqu'elles agissent selon la raison ; de l'autre, il se fonde sur la reconnaissance de l'importance des passions.

D'un côté, dominée par l'*Ethique*, l'œuvre spinoziste propose l'idée d'une communauté des hommes conduits par la raison, et se présente de ce fait comme une des tentatives les plus abouties pour conférer une signification positive à l'expression si souvent oxymorique « philosophie politique ». De l'autre, la dynamique des passions anime l'ordre social pour le meilleur et pour le pire. *Pour le meilleur* : l'expression des passions renforce la puissance collective, rendant inutile le modèle contractualiste ; *pour le pire* : elle attise la haine, singulièrement dans le cas des passions religieuses.

Alors, tandis que l'ambition du penseur hollandais n'est ni de changer radicalement l'homme passionné, ni même d'apaiser intégralement les tumultes qui naissent spontanément dans la cité, comment réaliser la communauté des hommes guidés par la raison ? Qu'est-ce que peut être une politique philosophique à la fois pleinement rationnelle et admettant l'influence des passions dans la conduite des hommes ? La solution théorique à ces questions paraît reposer sur le traitement spinoziste des relations entre nature et raison, qui engendre une reformulation du droit naturel ; leur solution pratique semble consister dans le développement des conséquences d'une idée de souveraineté tout à fait originale, qui se résume dans l'expression « puissance de la multitude », et en la promotion d'un Etat fondé sur la liberté des sujets, mus par le droit naturel.

Nous verrons que parce qu'il bouleverse la théorie de l'obéissance proposée par Hobbes, Spinoza contribue à forger une nouvelle représentation de l'obligation civique, et qu'il est de ce fait un des fondateurs de la démocratie. Et que, parce qu'il propose de constituer une « politique de l'immanence », il est l'inspirateur des penseurs politiques contemporains théoriciens de la démocratie radicale, c'est-à-dire, au-delà des formes démocratiques actuelles, l'instigateur de voies qui sont encore à explorer.

## **Plan du cours**

**Introduction** : Particularités et enjeux de la philosophie politique de Spinoza

### **1.1.Philosophie et politique**

I.1.Le corpus problématique de la théorie politique spinoziste

I.1.1.Trois moments théoriques indépendants ?

I.1.2.Le projet d'unifier la tradition réaliste et l'exigence philosophique

I.2.Philosophie, politique et anthropologie

I.2.1.Une politique du conatus ?

- Identification du conatus
- La composition des conatus

I.2.2.La redéfinition du droit naturel

- Du droit naturel considéré en général
- Le « droit de nature » selon Hobbes

### **1.2.Politique et passions**

I.3.Des hommes passionnés naturellement en lutte les uns contre les autres

I.3.1.Le régime des passions contraires

I.3.2.Etat de nature et état civil conçus en fonction de la théorie des passions

I.4.L'efficience socio-politique des passions

I.4.1.La loi de l'imitation affective

I.4.2.L'efficience politique des passions et de l'imagination dans la constitution d'une nation : l'Etat des Hébreux

- Logique de la superstition
- De la supériorité réelle des Hébreux sur les autres peuples

## II. Les modes concrets de la vie politique

### II.1. Institution de la société politique et affirmation de la liberté collective

II.1.1. Déterminer le droit positif qui correspond à la redéfinition du droit naturel

II.1.2. Liberté et libéralisme

### II.2. Du contrat social à son dépassement

II.2.1. La théorie spinoziste du transfert de droit par contrat

II.2.2. La critique du contrat et la remise en question du concept hobbesien de « *populus* » au profit de celui de « *multitudo* »

- « Multitude » et « peuple » selon Hobbes : l'institution du sujet collectif légitime

- L'affirmation spinoziste de la « multitude » et l'idée d'un transfert de droit non juridique

### II.3. La multiplicité des régimes, ou la politique dans l'histoire

II.3.1. Une typologie des régimes

II.3.2. Quel est le meilleur régime ?

### II.4. Politique et religion, leurs relations concrètes

## Bibliographie

### 1. Textes et éditions utilisés :

- Traité de la réforme de l'entendement*, traduction A. Koyré, Paris, Vrin, 1984.
- Ethique*, traduction de Ch. Appuhn, tome III des *Œuvres*, Paris, Flammarion, « GF », 1965 ; traduction avec le texte original en regard de B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988.
- Traité théologico-politique* : traduction Ch. Appuhn, tome II des *Œuvres* de Spinoza (reéd. Flammarion, « GF », 1965). Si, pour des raisons de commodité, les références courantes du cours sont effectuées dans cette édition, nous nous appuyons systématiquement sur celle de J. Lagrée et de P.-F. Moreau, avec le texte latin en regard, tome III de la nouvelle collection des *Œuvres* (Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1999).
- Traité politique* : traduction de Ch. Appuhn, tome IV des *Œuvres* (Flammarion, « GF », 1966) pour les références courantes, mais nous nous sommes également référés à celle de P.-F. Moreau, avec le texte latin en regard et un index approfondi (Paris, éditions Répliques, 1979), et à celle d'E. Saisset (1842) révisée par L. Bove (Paris, L.G.F., « Livre de Poche/Classiques de la philosophie », 2002). A signaler la nouvelle traduction récente par Charles Ramond, *Tractatus politicus / Traité politique*, in *Œuvres V*, Paris, P.U.F., « Epiméthée », 2005.
- Lettres*, traduction Ch. Appuhn, dans le tome IV des *Œuvres*, *op. cit.*

### 2. Commentaires consultés :

- Etienne Balibar,
  - Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985.
  - « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, E.N.S. Editions, 1996.
- Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XXème siècle*, Paris, P.U.F., 1993.
- Laurent Bove,
  - La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

- « De l'étude de l'Etat hébreu à la démocratie. La stratégie politique du *conatus* spinoziste », Revue *Philosophiques*, 29/1, Printemps 2002, p. 107-119.
- Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1981.
- Philippe Drieux, « Les voies de la communauté. *Ethique*, IV, 37, seconde démonstration », dans Ch. Jaquet, P. Séverac, A. Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, p. 107-121.
- Humberto Giannini, Pierre-François Moreau, Patrice Vermeren (dir.), *Spinoza et la politique*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1997.
- Chantal Jaquet,
  - Spinoza ou la prudence*, Paris, Quintette, 1997.
  - L'unité du corps et de l'esprit : affections, actions et passions chez Spinoza*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2004.
- Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux : lectures du Traité théologico-politique. En hommage à Stanislas Breton*, Rennes, Presses Universitaires, 2004.
- Christian Lazzeri,
  - « Spinoza et le problème de la raison d'Etat », dans Yves Charles Zarka (dir.), *Raisons et déraisons d'Etat, XVIème-XVIIème siècles*, Paris, PUF, 1993.
  - Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, P.U.F., 1998.
- Alexandre Matheron,
  - Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969.
  - Anthropologie et politique au XVIIème siècle. Etudes sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986.
  - « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », dans *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley and P.-F. Moreau, Leyden, Brill, 1990, p. 258-270.
  - « Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? » dans André Tosel (dir.), *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995.
  - « Le moment stoïcien de l'*Ethique* de Spinoza », dans Pierre-François Moreau (dir.), *Le stoïcisme au XVIème et au XVIIème siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome I, Paris, Albin Michel, 1999, p. 302-316.
- Pierre-François Moreau,
  - « Fortune et théorie de l'histoire », dans *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley and P. F. Moreau, Leyden, Brill, 1990, p. 208-205.

- « La place de la politique dans l'*Ethique* », dans Ch. Jaquet, P. Séverac, A. Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, p. 123-144.
- (dir., avec Charles Ramond) *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006.
- Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione : l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milan, LED, 2002.
- Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.
- Antonio Negri,
  - L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. fr. Paris, P.U.F., 1982.
  - Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 1994.
  - Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. fr. Paris, P.U.F., 1997.
- Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk (dir.), *Spinoza, Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.
- Leo Strauss,
  - La critique de la religion chez Spinoza, ou les fondements de la science spinoziste de la Bible. Recherches pour une étude du Traité théologico-politique [1930]*, trad. fr. G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Le Cerf, 1996.
  - « Comment étudier le Traité théologico-politique de Spinoza ? », dans *La persécution et l'art d'écrire*, chapitre V [1952], trad. fr. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses Pocket, « Agora », 1989.
- André Tosel,
  - Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.
  - Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- Sylvain Zac, « Spinoza et l'Etat des Hébreux », *Revue philosophique*, n°2 – 1977, p. 201-232.
- François Zourabichvili,
  - Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, P.U.F., 2002.
  - Spinoza, une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., 2002.

### 3. Autres œuvres utilisées :

-Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition de F. Alquié, 3 tomes, Paris, Classiques Garnier, 1963-1973.

-Hobbes,

-*De Cive. Le citoyen ou les fondements de la politique* [1642], trad. fr. S. de Sorbière [1649], avec une introduction de S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, « GF », 1982.

-*Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth ecclesiasticall and civill* [1651], edited by C.B. Macpherson, London, Penguin Books, « Penguin Classics », 1985 ; traduction : *Léviathan*, trad. fr. par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971 ; Paris, Dalloz, 1999.

-Locke,

-*The Second Treatise of Government : An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* [1689], dans *Political Writings*, edited by David Wootton, London, Penguin Books, « Penguin Classics », 1993 ; traduction : *Le second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, trad. fr. J.-F. Spitz avec la collab. de Ch. Lazzeri, Paris, P.U.F., 1994.

-*Lettre sur la tolérance* [1686] et autres textes, trad. fr. J.-F. Spitz, Paris, Flammarion, « GF », 1992.

-Machiavel,

-*De Principatibus – Le Prince* [1513], texte italien établi par G. Inglese et traduction par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, P.U.F., 2000.

-*Discorsi sopra la prima deca di Tito-Livio* [1513-1518], a cura di G. Inglese, Milano, Rizzoli, « Biblioteca Universale Rizzoli / Classici della B.U.R. », 1984 ; traduction : *Discours sur la première décade de Tite-Live*, par A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004.

*NB : pour toutes les citations du texte de Machiavel, nous adoptons le système de présentation mis en place par Inglese. La mention « Discours, I, 2, 6, trad. p. 58 » renvoie donc au livre I, chapitre 2, paragraphe 6 dans son édition du texte italien et à la p. 58 de la traduction Fontana/Tabet.*

## Introduction : Particularités et enjeux de la philosophie politique de Spinoza

La pensée de Spinoza prend rang parmi les grandes doctrines rationalistes du XVII<sup>ème</sup> siècle, telles celles de Descartes, de Malebranche et de Hobbes ; la place qu'il occupe dépend même de sa manière de réagir à ce que le premier et le dernier nommés ont écrit. En effet, on pourrait dire que si, du point de vue théorique, l'œuvre du premier nommé constitue la matrice à partir de laquelle la pensée spinoziste se construit grâce à un dialogue critique, sur le plan de la philosophie politique, celle du dernier nommé paraît jouer un rôle comparable. Ce jugement est loin d'être faux, ainsi qu'on le verra dans ce cours, et l'on gagne souvent, pour comprendre la pensée de Spinoza, à identifier l'argument correspondant dans le système de Hobbes – on constate alors que, terme à terme, le penseur hollandais commente ou critique effectivement les points forts de la doctrine du philosophe anglais. Mais au-delà, Spinoza s'oppose à l'ensemble de la pensée du droit naturel et au courant contractualiste dans son ensemble (il faut ajouter à Hobbes aussi bien Grotius que Pufendorf, qui le précèdent, que Locke, qui lui fait suite). Or l'on identifie souvent l'esprit de la modernité en philosophie politique avec l'émergence d'une certaine forme de droit naturel et avec le contractualisme. En d'autres termes, Spinoza a engendré une philosophie politique tout à fait originale. Un des enjeux de notre lecture de son œuvre se situe précisément dans la relation qui l'unit à la tradition du rationalisme jusnaturaliste et contractualiste : comment est-il possible que, partant de prémisses comparables, sinon parfois identiques, que celles des penseurs de cette tradition, Spinoza conteste leurs conclusions de manière si radicale, au point de faire œuvre totalement nouvelle ? Le début du *Traité politique*, débutant par une rupture explicite aussi bien avec les philosophes qu'avec les politiques<sup>1</sup>, assume l'ambition d'un dessein nouveau – comment le comprendre ? Et peut-on le comparer avec d'autres passages comparables de l'œuvre spinoziste, mais qui concernent la dimension théorique de l'œuvre ?<sup>2</sup>

Il apparaît rapidement que l'originalité du philosophe d'Amsterdam repose (1) sur la volonté de construire une politique de l'immanence ; (2) sur la volonté de reconnaître aux passions une place tout à fait nouvelle dans le dynamisme social et politique.

Concernant le premier point, l'entreprise spinoziste s'apparente à celle d'un autre grand original de la tradition européenne, Machiavel, auquel le penseur hollandais rend un

---

<sup>1</sup> *Traité politique*, I, 1-2 ; sur ce début du traité, voir le commentaire d'Alexandre Matheron dans son article « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste. Machiavélisme et utopie », dans *Anthropologie et politique au XVII<sup>ème</sup> siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin-Reprise, 1986.

hommage appuyé, chose rare chez lui, et dont il s'inspire profondément – pourtant, elle est sans précédent dans le champ de la philosophie rationaliste (champ auquel n'appartient pas Machiavel). Il s'agit en effet de construire une philosophie politique à la fois descriptive et prescriptive qui ne doive rien à une quelconque transcendance, qu'il s'agisse de celle de Dieu, de celle de la souveraineté politique, de celle du droit et du contrat. La question est alors de savoir comment faire coexister les volontés individuelles, et, mieux encore, comment faire agir ensemble des hommes que leurs intérêts paraît séparer sinon opposer, sans assujettir les individus à une quelconque transcendance devant laquelle ils devraient s'incliner. L'enjeu de cette recherche, on le pressent, est donc une certaine idée de la liberté individuelle et collective, que paraît résumer la célèbre formule : *multitudinis potentia*, que l'on traduit par « la puissance du grand nombre », ou celle « de la masse », ou celle « de la multitude »<sup>3</sup>. A elle seule, la multitude constituerait une puissance valable comme principe d'une souveraineté sur laquelle pourraient s'établir la société et l'Etat. Il est donc capital de déterminer comment une telle puissance est capable de se substituer aux transcendances admises par la tradition philosophique. On verra que la réponse à la question est notamment inscrite dans la définition spinoziste de l'activité philosophique comme tentative de compréhension de la nature, et, bien entendu, dans la définition de la nature elle-même. Dieu, la nature et les substances individuelles sont également caractérisés par le penseur hollandais comme des formes de la *potentia*. Ainsi sommes-nous conduits à nous demander quels liens existent entre les dimensions métaphysique et politique de l'œuvre spinoziste. La promesse délivrée par cette dernière est de donner accès à une théorie politique moniste, dont les effets permettent ce qu'on pourrait nommer un matérialisme non réducteur, capable par exemple de donner à comprendre l'effectivité des jeux de pouvoir issus de l'imagination des hommes. D'un autre côté, il est notable que c'est dans une telle promesse que se sont reconnus des penseurs contemporains qui ont été également inspirés par Marx (par exemple, Antonio Negri). Il est donc très intéressant de savoir qu'est-ce qui, dans la philosophie politique de Spinoza, est susceptible d'être important par la Modernité, en tant que celle-ci tente précisément de se débarrasser de toute transcendance en matière politique.

Il semble que dans le deuxième point se tiennent une des conditions de possibilité du premier : constituer une politique de l'immanence est possible en fonction d'une théorie qui donne aux passions un rôle fondamental dans la description de la vie sociale et politique. La philosophie spinoziste des passions permet en effet de comprendre de manière critique les phénomènes communément considérés comme relevant de la transcendance. Par exemple, les

effets politiques de la religion reposent moins sur la révélation du pouvoir de Dieu que sur la combinaisons de certaines passions cardinales, telles l'espérance, la crainte et l'amour ; autre exemple, bien que l'idée de contrat social ait permis à Hobbes d'instituer une norme de souveraineté absolue, la même idée, réutilisée dans le cadre de la théorie spinoziste des passions, se voit comme purgée de toute transcendance. Sur ce point, il est tentant de rapporter la pensée de Spinoza au mouvement politique et idéologique du libéralisme, car elle semble l'anticiper en ce qu'il précisément consisté à repérer puis à promouvoir les dynamiques passionnelles qui permettent à la société de s'auto-organiser de manière indépendante vis-à-vis de toute tutelle théologique ou politique. Par exemple, la doctrine spinoziste de la tolérance développée dans le *Traité théologico-politique* paraît tout à fait proche, dans ses conditions théoriques comme ses effets pratiques, des développements de Locke dans la *Lettre sur la tolérance* et dans le *Second traité du gouvernement*. Ici, ce qui est intéressant, c'est de se demander ce qui rapproche Spinoza et la tradition des Locke, Mandeville, Hume et Smith, mais aussi ce qui les sépare. En particulier, comment le penseur hollandais réussit-il à concilier une philosophie qui est une éthique rationaliste et une doctrine des passions qui fait songer à la théorie libérale ?

En fin de compte, la plus grande originalité de Spinoza réside peut-être dans sa manière de penser la condition pleinement politique de l'homme. Être singularisé dans l'usage de sa raison comme dans ses affects, l'homme gagne cependant à concevoir son action comme commune : l'individualité la plus authentique, la plus pleine et entière, est celle qui se comprend comme collective, puisque autrui augmente la puissance individuelle d'agir. Mieux que personne, le penseur hollandais a mis en lumière le fait que la dimension politique couronne l'anthropologie philosophique spinoziste, parce que l'agir commun consacre les potentialités de l'individualité ; la signification de l'expression « *multitudinis potentia* » ne serait donc pas moins politique que métaphysique, elle concernerait à la fois l'agir commun et la nature de la subjectivité. Cette relation entre l'individualité et la collectivité doit être interrogée sous l'angle philosophique aussi bien que sous l'angle politique : d'une part, grâce à elle, la notion d'individualité ne reçoit-elle pas une définition nouvelle et très originale, très différents de l'individualisme typique du libéralisme ?<sup>4</sup> Quelles sont les relations entre la « puissance de la multitude » et les potentialités recelées par l'individualité ? De l'autre, ne permet-elle pas de concevoir la philosophie comme pleinement politique, ou bien, mieux

---

<sup>4</sup> Voir sur ce point l'article d'Etienne Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*,

encore, une politique totalement inspirée par la philosophie ? En retour, que signifie le projet d'une philosophie qui est « depuis toujours » une philosophie politique ? Est-ce en cela – dans cet aller-retour permanent, ou dans ce lien structurel entre la préoccupation de penser l'être ensemble et l'exigence philosophique – que Spinoza a réalisé, selon l'expression de Deleuze, une « philosophie pratique »<sup>5</sup> ?

## 1.Philosophie et politique

Commençons par interroger le point central de savoir en quoi philosophie et politique se trouvent liées, en partant de l'anthropologie philosophique de Spinoza pour interroger sa théorie politique. Or, ce point ne semble pas évident dès lors qu'on regarde le corpus des textes qui sont à notre disposition.

### I.1.Le corpus problématique de la théorie politique spinoziste :

#### 1.1.1. Trois moments théoriques indépendants ?

En apparence, en effet, le corpus qui constitue la doctrine politique de Spinoza comprend trois moments théoriques différents, divergents et quasiment autonomes :

- l'*Ethique*, grand ouvrage de philosophie rationaliste qui ne fut pas publié du vivant de Spinoza, a une finalité pratique évidente si l'on regarde les livres III et IV, consacrés aux passions et à ce qu'on pourrait nommer le « savoir-vivre passionnel », puis le livre V, qui traite de la libération possible pour le sage vers la « béatitude » ;
- le *Traité théologico-politique* paru en 1670 (que nous appellerons désormais par l'acronyme *TTP*) se présente explicitement comme une tentative d'accorder l'exercice philosophique entendu comme usage de la lumière naturelle, la leçon des textes sacrés de l'Ancien Testament, et les principes de la politique démocratique ; il coordonne plus exactement une interprétation de l'histoire politique des Hébreux et une théorie politique qui dialogue avec le contractualisme et le jusnaturalisme, dans le but de produire une doctrine de la liberté qui favorise l'expression sociale de la liberté individuelle ; son véritable objet est ainsi de démontrer le bien-fondé de la liberté de philosopher (il a d'ailleurs été couramment nommé par les contemporains de Spinoza : le traité *De libertate philosophandi*)<sup>6</sup> ;

---

<sup>6</sup> Mais quel est « le véritable objet » du *TTP* ? Leo Strauss, dans le chapitre V de son célèbre ouvrage *La persécution et l'art d'écrire* ([1952], trad. fr. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses Pocket, 1989) entreprend de démontrer que cette question est loin d'être simple, compte tenu du fait que le penseur hollandais a composé son traité par le biais d'un « art d'écrire » qui joue subtilement avec les contradictions, et dont la fin est de crypter ses leçons essentielles. Il en ressort que l'ouvrage qui commente la Bible est destiné à détruire l'enseignement de la théologie traditionnelle, tout en contestant l'autorité de la Bible elle-même. Cependant, Strauss ne conteste pas que la « liberté de

-le *Traité politique* (désormais *TP*), ouvrage inachevé auquel Spinoza travaillait à l'époque de sa mort (1677), paraît revenir à un mode traditionnel de traitement des questions politiques, mais n'en propose pas moins un dépassement de la thèse contractualiste et jusnaturaliste, qui fait de lui un traité autonome, dont l'objet est l'affirmation de la puissance de la multitude libre.

Plusieurs commentateurs ont souligné les différences entre les trois moments<sup>7</sup>. Dans quel moment situer la philosophie politique la plus aboutie de Spinoza ? En première approximation, nous nous trouvons face à des œuvres qui en apparence sont d'autant moins jointes qu'elles se suffisent toutes trois à elles-mêmes : c'est le cas pour l'*Ethique* (du fait de son ampleur théorique), mais également pour le *TTP* et pour le *TP*, précisément parce qu'ils s'engagent à traiter des questions en apparence circonscrites – pour le premier, l'examen du problème de savoir si « la liberté de philosopher peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république » (en reprenant le sous-titre de l'œuvre), et l'analyse philosophique des régimes empiriques que sont la monarchie, l'aristocratie et la démocratie dans le second. Le fait que le *TTP* et le *TP* décident de questions qui peuvent paraître « régionales » pose d'ailleurs un autre problème, dès qu'on les rapporte à cette somme qu'est l'*Ethique*.

L'œuvre spinoziste est incontestablement dominée par ce monument philosophique qu'est l'*Ethique* ; or celle-ci ne tend-elle pas à signifier que la vie théorique est supérieure à la vie pratique ? L'œuvre de philosophie pratique de Spinoza paraît à tout le moins osciller entre une théorie rationaliste qui s'achève dans la construction de l'idée de béatitude promise au sage dans la Vème partie de l'*Ethique*, et une théorie politique qui se bat sur des enjeux bien plus concrets, historiques, voire pragmatiques, tels que la liberté civile et religieuse dans le *TTP* ou la souveraineté dans le *TP*. En d'autres termes, pourquoi le sage aurait-il besoin d'une politique ? Ici l'on pourrait comparer ce qui se passe dans l'œuvre spinoziste avec ce qui se passe dans celle d'Aristote, où la question de savoir à qui s'adresse *La politique* est posée à la fin de l'*Ethique à Nicomaque* : la vie théorique paraît si supérieure à la vie pratique, que les entreprises de philosophie *politique* ne semblent pas réellement relever de la même intensité philosophique que les questions *théoriques* et *morales* qui visent la vie parfaite du sage<sup>8</sup>. Dans l'œuvre de Spinoza, il est difficile de voir qu'il n'existe pas une tension entre la vie du sage et l'existence collective des hommes passionnés – tension qu'il paraît tentant de résoudre par

---

<sup>7</sup> Voir notamment Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985.

une attitude existentielle basée sur une retraite vouée à exercer la « vocation » du sage. Cette tentation, le solitaire d'Amsterdam l'a probablement vécue dans son existence même, et l'on pourrait convoquer à l'appui d'une telle démarche le fameux passage du début du *Traité de la réforme de l'entendement* : déçu par ce qu'on pourrait nommer les biens issus de la vie sociale, le sage se tourne résolument vers la recherche de la vérité entendue comme « vie nouvelle » constituée par le travail de la raison<sup>9</sup>. La question des rapports entre l'existence du sage et celle des hommes ignorants ou passionnés, et par suite les relations entre la vie sage et la vie inadéquate, « entièrement vaincue par l'influence des causes extérieures » dirait Spinoza, sont également abordées dans l'*Ethique*<sup>10</sup>, et constituent un moment important de la fin de la préface du *TTP*<sup>11</sup>.

Ce problème trouve sa solution en deux temps, ce qui unifie le corpus de la philosophie politique spinoziste. Premier temps, le sage vit au milieu des ignorants et des hommes violemment passionnés – précisément, ainsi que l'explique la préface du *TTP*, le sage est *obligé* de vivre parmi des hommes agissant par préjugés, et donc potentiellement dangereux. A ce titre la philosophie politique est bien une nécessité, en ce qu'elle impose la marque de la raison aux conduites passionnées des ignorants. Cependant, même en formulant les choses de la sorte, elle ne paraît pas revêtir la même dignité que la vie théorétique du sage. Mais affirmer cela ne revient-il à méconnaître les enjeux recouverts par l'entreprise spinoziste de penser philosophiquement la vie collective, en commençant par enfermer littéralement la subjectivité en elle-même ? Une telle approche ne revient-elle pas en effet à considérer que celle-ci est selon la fameuse expression « un empire dans un empire [*imperium in imperio*] »<sup>12</sup> ? Tel paraît être le cas, et tout au contraire il est nécessaire que dans la vie commune réalisée sous la conduite de la raison, et dans la vie politique quelle qu'elle soit (même si elle est dominée par les passions), l'homme réalise son essence en dépassant une conception étroite de l'individualité.

Deuxième temps, précisément, personne ne saurait vivre seul. Ainsi que l'explique le *TP* : « Comme d'ailleurs tous les hommes redoutent la solitude parce que nul d'entre eux dans la

---

<sup>9</sup> *TRE*, §§ 1-11, p. 4-11.

<sup>10</sup> *Ethique*, IV, 70 et scolie-démonstration, p. 287-288 : tout en caractérisant le rapport social qui relie l'homme conduit par la raison et les hommes dominés par leurs passions, Spinoza recommande au premier de se conduire et de conduire les autres selon les jugements de la seule raison, puis conclut ainsi la démonstration : « L'homme libre qui vit parmi les ignorants, s'applique autant qu'il peut à éviter leurs bienfaits ». Le scolie précise les modalités de l'expression « autant qu'il est possible », mettant en œuvre les linéaments de la conduite sociale du sage.

<sup>11</sup> *TTP*, préface, p. 27, la recommandation de ne pas lire ou de ne pas faire lire l'ouvrage aux non-philosophes.

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... »<sup>13</sup>, ou encore : « ...sans l'entraide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme »<sup>14</sup>. La condition politique est donc naturelle et nécessaire, et la philosophie a donc nécessairement *en tant que philosophie* des développements politiques. D'où le fait qu'il existe un lien étroit entre les trois œuvres, et le caractère nécessaire de la philosophie politique de Spinoza. Personne peut-être n'a mieux montré que l'existence était à la fois fondamentalement philosophique et politique ; pour le dire dans les termes du problème que nous venons de poser : s'il existe pour le sage un lieu d'existence, il s'agit de la cité telle qu'elle est pensée par la philosophie, conformément à ce que veulent la nature et la raison : « L'homme qui est dirigé par la raison, est plus libre dans la cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit à personne »<sup>15</sup>. Aussi n'est-il pas étonnant que l'œuvre finale de Spinoza, le *TP*, en appelle explicitement à plusieurs reprises aux deux qui l'ont précédée<sup>16</sup>.

Nous pouvons de plus faire une observation qui conditionne l'interprétation de l'entreprise spinoziste de philosophie politique, en ce qu'elle qualifie profondément celle-ci : l'œuvre de Spinoza est littéralement dominée, comme nous venons de le dire, par l'*Ethique*, travail de toute la vie de l'auteur, et dont les éléments fondamentaux semblent avoir été réunis très tôt (dès le début des années 1660). Les œuvres postérieures, aussi bien le *TTP* que le *TP*, se trouvent incontestablement sous l'influence du grand œuvre. La pensée spinoziste, obéissant au mouvement de fond engendré par ce dernier, est une et unique, ce qui n'interdit pas pour ses élaborations de détail, une certaine complexité. En d'autres termes, il faut faire l'hypothèse que même ce qui peut passer pour la « politique appliquée » de Spinoza a ses conditions de possibilité dans l'*Ethique* ; il nous faudra donc comprendre la perspective d'ensemble de la philosophie spinoziste, et montrer comment le *TTP* et le *TP* développent un propos ajusté à celui de l'*Ethique*.

---

<sup>13</sup> *TP*, VI, 1, p. 41.

<sup>14</sup> *Ibidem*, II, 15, p. 21 ; à rapprocher d'*Ethique*, IV, 35, scolie : « ...la plupart agréent fort cette définition que l'homme est un animal sociable ; et en effet les choses sont arrangées de telle sorte que de la société commune des hommes naissent beaucoup plus d'avantages que de dommages, etc. », p. 251.

<sup>15</sup> *Ethique*, IV, 73 et démonstration, p. 290.

<sup>16</sup> *TP*, II, 1 : renvoi à *Ethique* IV, 37, sc. 2 et à *TTP*, XVI. Autres appels : *TP*, VII, 10 renvoie à la théorie de l'amour de la gloire développé dans l'*Ethique* ; *TP*, VIII, 46 au *TTP* à propos des relations

### 1.1.2. Le projet de conjuguer la tradition réaliste et l'exigence philosophique :

Avant cela, une remarque s'impose. Le fait que, du point de vue d'un philosophe qui s'est lancé dans une tâche aussi considérable que l'*Ethique* – c'est-à-dire dans une entreprise philosophique d'un rationalisme intégral – la dimension politique apparaisse comme fondamentale pour la condition humaine, cela implique un certain nombre de conséquences. Cela influence notamment les œuvres de Spinoza qui auraient pu passer pour purement politiques ; ainsi pour le texte le plus ancré dans la tradition en apparence la moins philosophique, ou la plus réaliste : de manière très intéressante, le *TP* peut à la fois se présenter comme une œuvre de théorie politique tout à fait insérée dans un contexte politique dramatique et inspirée par le réalisme machiavélien, et s'inscrire dans la logique du rationalisme philosophique intégral typique du penseur hollandais.

D'une part, on sait que cette œuvre est postérieure à la chute de la république hollandaise en 1672, qui s'est produite à l'issue d'événements dramatiques et aussi bien en fonction d'un contexte international troublé que du fait d'erreurs politiques commises par la république<sup>17</sup>, et l'on s'aperçoit dès la première lecture à quel point elle est proche de l'analyse machiavélienne de la politique, c'est-à-dire de ce réalisme qui fait considérer « la vérité effective des choses plutôt que l'imagination qu'on s'en fait »<sup>18</sup>. Non seulement Machiavel, « le très pénétrant Florentin », est explicitement cité et commenté<sup>19</sup>, mais, outre un très grand nombre d'emprunts de détail<sup>20</sup>, Spinoza reprend l'esprit même de son analyse du pouvoir. Ce qui est sensible de plusieurs manières :

- les fins de la politique sont la sécurité<sup>21</sup>, la conservation de l'Etat, dont il s'assure en préservant ses lois<sup>22</sup>, et sa stabilité<sup>23</sup>, autant de termes qui évoquent l'impératif machiavélien de « *mantenere lo stato* »<sup>24</sup> ;
- Spinoza demande que l'examen philosophique s'appuie sur « la situation ou condition de la cité »<sup>25</sup>. Exigence de pragmatisme, qui fait du traité de théorie politique un traité de

---

<sup>17</sup> Cf. par exemple *TP*, IX, 14, p. 103.

<sup>18</sup> Machiavel, *Le Prince*, chapitre XV.

<sup>19</sup> *TP*, V, 7, p. 39.

<sup>20</sup> L'édition du *TP* par Laurent Bove (Paris, L.G.F., 2002) fait très efficacement le point sur les aller-retour réguliers que Spinoza fait fréquemment entre sa pensée et le texte machiavélien.

<sup>21</sup> *TP*, V, 2, p. 37.

<sup>22</sup> *Ibidem*, III, 12, p. 30 et X, 9, p.109.

<sup>23</sup> cf. par exemple *ibidem*, VIII, 1, p. 72, à propos de l'Etat monarchique.

<sup>24</sup> Voir par exemple, *Le Prince*, chapitre II, § 3 ; VIII, 22 ; XVIII, 14 ; 18 ; XIX, 37.

politique, et l'envisage comme « l'analyse concrète d'une situation concrète », ainsi que l'a dit Lénine ? Certes, à condition d'entendre cette mention sur deux plans. Sur le plan de l'approche intellectuelle de la politique, cela évoque la nécessité de scruter les particularités de chaque situation, afin de ne pas les fausser par une détermination rationnelle « absolutisée ». Une telle recommandation évoque, au-delà du réalisme de Machiavel lui-même, la thématique florentine du « *particolare* », de l'attention aux petites différences qui font la trame de la vie politique, et que, pour reprendre la terminologie de Guicciardini, la *discrezione* (cet art de déceler les petites différences dans les événements historiques et les situations politiques) ne laisse pas échapper<sup>26</sup>. Sur le plan de la politique envisagée comme pratique, cela suggère la nécessité de redoubler l'évaluation philosophique par un art de gouverner qui évoque la perspective générale du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite-Live* : pour reprendre la terminologie machiavélienne les meilleures institutions (*ordini*) ne valent rien sans les « manières de faire » (*modi*) qui les instituent, les modifient en fonction des situations nouvelles, et éventuellement les réinstituent régulièrement<sup>27</sup> ;

-la vie sociale est potentiellement et souvent effectivement le théâtre d'une lutte permanente entre les individus et entre les groupes qui la composent ; ce qui évoque la manière dont Machiavel parle des « tumultes » [*tumulti*] qui traversent les cités les plus unies. De plus, de manière frappante, Spinoza explique que si, dans le cas de ce régime seul véritablement « absolu » *au sens péjoratif* qu'est l'aristocratie<sup>28</sup>, les patriciens excluent la masse du peuple ou multitude, celle-ci demeure sans cesse redoutable à ceux-ci [*multitudo imperantibus formidolosa est*], du fait qu'elle revendique sans cesse la liberté qu'elle ne saurait jamais oublier<sup>29</sup> ; une telle représentation du rapport entre la plèbe et les nobles relève d'une analyse semblable à celle opérée par Machiavel, lorsque celui-ci explique que deux « humeurs » [*umori*] divisent et en même temps structurent la vie sociale, le fait

---

<sup>26</sup> Cf. François Guichardin, *Ricordi*, § 6, trad. fr. *Avertissements politiques*, trad. fr. J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini, Paris, Le Cerf, 1988, p. 38 : « C'est une grande erreur de parler des choses du monde indistinctement, absolument et, pour ainsi dire, selon une règle [*per regola*] ; car presque toutes comportent distinctions et exceptions par suite de la variété des circonstances [*per la varietà delle circostanze*], dont une mesure unique ne peut rendre compte ; d'ailleurs, ces distinctions et exceptions ne se trouvent pas écrites dans les livres, mais il faut que le discernement [*la discrezione*] les enseigne ».

<sup>27</sup> Voir par exemple *Discours*, III, 1.

<sup>28</sup> Puisque d'un côté la monarchie est envisagée sous l'angle de son appui sur la « puissance de la multitude », et puisque, de l'autre, en *TP*, XI, 1 Spinoza déclare que la démocratie est le « seul régime véritablement absolu » [*omnino absolutum imperium*], selon une expression qu'il nous faudra faire parler lorsque nous traiterons de la différence des régimes.

que les nobles désirent commander tandis que le peuple désire ne pas être commandé<sup>30</sup>, et évoque la caractérisation machiavélique la république comme régime qui n'est jamais en paix, car le souvenir de leur ancienne liberté, et le mot même de liberté l'obsède<sup>31</sup>. Pour Spinoza exactement comme pour Machiavel, la politique est l'activité qui réussit à faire vivre ensemble des hommes qui, en tout cas spontanément, ne sont pas faits pour cela, alors qu'ils sont dans la nécessité de le faire. Plus exactement, si la socialité est une dimension nécessaire à l'existence humaine, elle repose sur une fondamentale insociabilité (pour Machiavel) ou sur une insociabilité initiale, ou potentielle (pour Spinoza).

-Une remarque au sujet de la lecture spinoziste de Machiavel : le penseur hollandais est favorable à l'esprit réaliste de la doctrine du Florentin, et aussi à son orientation républicaine, car l'histoire de la « République du Grand conseil » qu'a servie Machiavel de 1498 à 1512 n'est pas sans analogie avec la République néerlandaise dominée par les frères De Witt, régime qui avait les faveurs de Spinoza, et qui finit par leur assassinat en 1672<sup>32</sup>. Mais dans le même temps, Spinoza s'oppose fermement à une certaine lecture de Machiavel, celle dite du machiavélisme et de la tradition de la Raison d'Etat, ainsi qu'on le voit dans sa critique des « secrets d'Etat » de la monarchie en *TP*, VIII, 31 (à mettre en relation avec l'appel à un authentique régime de publicité pour l'opinion personnelle mais aussi *publique*, tel que le *TTP* le réclame, et aussi *TP*, VII, 29)<sup>33</sup>.

Toutefois pour Spinoza la politique ne saurait se ramener à un art tout pragmatique, mais, comme il exprime la volonté de déduire les principes de la politique, sa philosophie politique vise une politique effectivement philosophique, ce qui n'est pas du tout le cas d'un réaliste comme Machiavel. Le penseur hollandais affirme son rationalisme en plusieurs occasions du *TP*, en affirmant qu'il va démontrer rigoureusement les propositions qu'il énonce<sup>34</sup>. La politique, ainsi soumise au crible de la raison, semble promettre une transformation

---

<sup>30</sup> *Le Prince*, IX, 2 et *Discours* I, 40, 27 ; cf. également *Prince*, XIX 31-38, qui ajoute à ce couple l'« humeur » des troupes.

<sup>31</sup> Cf. *Le Prince*, V, 9 : « Mais dans les républiques, il y a plus de vie, plus de haine, un plus grand désir de vengeance : la mémoire de leur ancienne liberté ne les laisse ni ne peut les laisser en repos... ».

<sup>32</sup> Sur la filiation de ces deux situations républicaines dans l'histoire des idées politiques, cf. Eco Haitsma Mulier, « A controversial republican : Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries », dans Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, University Press, 1990, p. 248-263.

<sup>33</sup> Une synthèse efficace sur la thématique de la Raison d'Etat : Gérard Sfez, *Les doctrines de la raison d'Etat*, Paris, Armand Colin, 2000.

<sup>34</sup> Voir par exemple VII, 1 et 2, qui entreprennent de « démontrer avec ordre » les principes du régime

fondamentale de la vie collective ; on le pressent lorsque Spinoza, en employant notamment une formule aussi fameuse que magnifique, qualifie la paix comme supérieure à l'absence de guerre, dans une réfutation implicite conjointe de Machiavel et de Hobbes<sup>35</sup> ; de même, lorsqu'à plusieurs reprises le philosophe fait apercevoir l'idée d'une communauté politique authentique<sup>36</sup>.

Avec Spinoza, nous voyons donc converger et se réunir deux traditions de pensée politique profondément étrangères et souvent antagonistes : la tradition de la pensée politique réaliste, issue du travail des historiens de l'Antiquité, de Machiavel et des auteurs de la raison d'Etat, et la tradition de la philosophie politique (par exemple Aristote) qui analyse les mœurs et les lois dominantes qu'on peut observer dans la réalité pour les évaluer à l'aune de l'exigence de déterminer le meilleur régime politique possible.

Il est donc à présent nécessaire d'examiner les raisons proprement philosophiques qui vont dans le sens d'une liaison organique entre les trois moments théoriques, ce qui permet de saisir quelle politique authentiquement philosophique recèle l'œuvre spinoziste.

## **I.2.Philosophie, politique et anthropologie**

### **I.2.1.Politique du conatus**

« ...J'avertis que j'ai établi tout cela en me fondant sur la nécessité de la nature humaine de quelque façon qu'on la considère. Je pars en effet de l'effort universel que font tous les hommes pour se conserver [*ex universali omnium hominum conatu sese conservandi*], effort qu'il font également [*qui conatus omnibus hominibus inest*], qu'ils soient sages ou insensés. De quelque façon que l'on considère les hommes, qu'ils soient conduits par une affection ou par la raison, la conclusion sera donc la même, puisque la démonstration, nous venons de le dire, est universelle. »<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> *TP*, V, 4, p. 38 : « La paix, en effet, n'est pas la simple absence de guerre, elle est une vertu qui a son origine dans la force d'âme [*Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur*] » ; cf. également VI, 4 : « ...la paix ne consiste pas dans l'absence de guerre, mais dans l'union des âmes, c'est-à-dire dans la concorde » [*pax...non in belli privatione, sed in animorum unione, sive concordia consistit*] ».

<sup>36</sup> *Ibidem*, II, 16 ; III, 5 et 7, autant de passages qui évoquent un corps multiple conduit comme « par une seule pensée » [*una veluti mente*], selon une logique qu'il nous faudra élucider.

Ainsi s'exprime Spinoza dans le *TP* ; on aura reconnu ici la fameuse formulation qui, dans l'*Ethique*, caractérise le conatus. Cette définition est la suivante : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être [*unquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*] »<sup>38</sup>. Il s'agit donc pour lui de proposer une politique fondée sur le *conatus*, et, par suite, conforme à la philosophie de l'*Ethique* ; déduite de la nature même des choses et des êtres, elle présente un degré très fort de nécessité, et offre au philosophe le moyen de montrer qu'à prendre les choses en rigueur de termes, il n'y a pas de rupture entre l'état de nature et l'état civil, et qu'il existe même une continuité entre la nature, la raison et la cité, trois domaines que l'ignorant disjoint.

### ***Identification du conatus***

Envisagée selon la plus grande généralité, l'idée de conatus est celle d'une puissance d'agir et de sentir. On peut la traduire en disant qu'il est la force d'exister et la capacité d'accroître cette force. Il est également faculté d'être affecté, d'éprouver des affects qui renforcent ou affaiblissent la puissance d'agir. L'essence de l'homme, comme de celle de toute choses, est cette puissance de persévérer dans son être (*Ethique* III, 7), qui se dit « volonté » lorsqu'elle est conçue par l'âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et « appétit », lorsqu'elle est rapportée à l'âme et au corps en même temps, et le désir est appétit conscient de lui-même (*Ibidem*, III, 9, scolie). Insistons quelque peu sur la caractérisation du conatus : le terme même se confond avec la philosophie de Spinoza, à tel point que le substantif ferait presque oublier le verbe qui l'a engendré et qui le détermine nettement si l'on regarde de plus près la formulation de l'*Ethique* III, 7 : « L'effort [*conatus*] par lequel chaque chose s'efforce [*conatur*] de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose ». Les choses font effort et c'est pourquoi leur essence actuelle, leur notion lorsqu'elle se réalise en acte, est un effort. De manière assez comparable, les Stoïciens parlaient de la tendance spontanée des êtres animés « à se conserver et à aimer sa constitution ainsi que tout ce qui est propre à la conserver »<sup>39</sup>, en reprenant le terme grec *hormè*, donc conatus est la traduction latine. Cet « effort » est une impulsion interne communiquée par la

---

<sup>38</sup> *Ethique*, III, 6, p. 142.

<sup>39</sup> Cf. Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, V, 16 : « Selon ceux dont j'approuve la doctrine...l'être vivant, dès sa naissance...uni à lui-même et confié à lui-même, est enclin à se conserver, à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui est propre à la conserver ; mais il déteste l'anéantissement et tout ce qui peut y conduire », trad. E. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1962, p. 267. Voir également *De la nature des dieux*, II, XLVII, 122, p. 451 : « La nature a donné aussi aux bêtes la sensation et l'inclination ; grâce à l'une, elles font effort pour se saisir

nature, qui elle-même *a* et par conséquent manifeste de telles tendances<sup>40</sup>. La confrontation entre le système stoïcien et celui de Spinoza paraît nécessaire : si elle est sur bien des points de détail très féconde, elle trouve un de ses fondements dans le couple formé ici et là par les notions de nature et d'effort ; cela, en dépit d'une opposition radicale de Spinoza au stoïcisme, ainsi que le suggère un article d'Alexandre Matheron<sup>41</sup>.

Revenons à présent à la théorie politique de Spinoza ; en s'inscrivant explicitement dans le fil de sa philosophie, elle s'appuie donc à la fois sur l'effort des choses et des êtres, qui se dit *appétit et désir* plutôt que *volonté*. C'est-à-dire que cette politique ne saurait être intellectualisée a priori. On peut faire plusieurs remarques à ce propos :

(i) On pourrait dire, schématiquement, que la tradition de philosophie politique s'appuyait jusqu'à Spinoza sur l'homme tel qu'il doit être et non tel qu'il est. Non pas qu'en procédant de la sorte elle se montrait aveugle à la réalité des hommes en proie au désir : on peut à ce sujet se reporter à la description de la foule bigarrée de la démocratie et à celle de l'avidité du tyran dans *La République* de Platon (livres VIII et IX), ou bien, dans le *Gorgias*, au tableau de l'homme malade de son propre désir, dont l'âme est comme le tonneau des Danaïdes, un tonneau percé qu'on ne peut remplir<sup>42</sup>. Toutefois, comme il s'agissait pour elle, dans son effort normatif, de penser la vie collective par rapport au devoir-être, la politique prescrite par la philosophie consistait à jouer *la volonté* contre le désir. La notion de volonté, tout à fait centrale dans la métaphysique classique, est envisagée comme un principe supérieur et impeccable, qui permet à l'homme, moyennant une certaine discipline, de dominer ses tendances et ses passions, et de se conduire d'une manière parfaitement consciente et rationnelle<sup>43</sup>. L'idée spinoziste de volonté,

---

<sup>40</sup> Cicéron, *De la nature des dieux*, II, XXII, 58, dans *Ibidem*, p. 429.

<sup>41</sup> Alexandre Matheron, « Le moment stoïcien de l'*Ethique* de Spinoza », dans Pierre-François Moreau (dir.), *Le stoïcisme au XVI<sup>ème</sup> et au XVII<sup>ème</sup> siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome I, Paris, Albin Michel, 1999, p. 302-316. Sur les relations entre Spinoza et la pensée stoïcienne, voir également Jacqueline Lagrée, « Le vocabulaire stoïcien du *TTP* » [1997], dans *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*, Rennes, Presses Universitaires, 2004, p. 82-95.

<sup>42</sup> *Gorgias*, 492 b – 494 b.

<sup>43</sup> On peut appuyer cette définition de la volonté et de ses pouvoirs par la référence à la détermination cartésienne de cette faculté comme libre arbitre parfait, qui rend l'homme en quelque façon semblable à Dieu ; cf. IV<sup>ème</sup> *Méditation métaphysique*, éd. Alquié tome II, p. 459-461 ; sur l'application pratique de la volonté et la discipline dans la maîtrise des passions, cf. *Traité des passions de l'âme*, article 18, tome III, p. 966-967, et surtout articles 41-50, p. 965-996. La critique spinoziste vise également l'idée stoïcienne de volonté, ainsi qu'on le voit dans la préface au livre V de l'*Ethique*, p.

comprenons-le bien, est tout entière conçue contre la tradition rationaliste, elle est un concept construit de manière tout à fait critique.

(ii) En voulant déduire l'être collectif des hommes de leur nature désirante, Spinoza s'inscrit directement dans la filiation de Machiavel. Celui-ci écrit en effet que

« il est vraiment tout à fait naturel et ordinaire de désirer acquérir : et toujours, si les hommes le font quand ils le peuvent, ils seront loués, ou ne seront pas blâmés ; mais quand ils ne le peuvent pas et qu'ils veulent le faire de toute façon, il y a là erreur et blâme. »<sup>44</sup>

Le Florentin définit donc la nature par le désir, et la politique est pour lui l'activité où le désir naturel s'exprime ordinairement. Il affirme aussi que les hommes sont littéralement dominés par le désir, force structurante mais également désespérante, puisqu'elle conduit les hommes à avoir un appétit insatiable :

« ...la nature a créé les hommes de façon qu'ils peuvent tout désirer et ne peuvent pas tout obtenir ; si bien que, le désir étant toujours supérieur au pouvoir d'acquérir, il en résulte le mécontentement de ce qu'on possède, et le peu de satisfaction qu'on en a. De cela naît la variation de leur fortune, car une partie des hommes désirant avoir plus, une partie craignant de perdre l'acquis, on en vient aux inimitiés et à la guerre, d'où naît la ruine de telle province et l'ascension de telle autre »<sup>45</sup>.

---

pouvions leur commander absolument. Les protestations de l'expérience, non certes leurs propres principes, les ont cependant contraints de reconnaître la nécessité pour réduire et gouverner les affections d'un exercice assidu et d'une longue étude, etc. »

<sup>44</sup> *Le Prince*, III, § 40 : « È cosa veramente molto naturale et ordinaria desiderare di acquistare ; e sempre, quando li uomini lo fanno che possano, saranno laudati, o non biasimati ; ma, quando non possono, e vogliono farlo in ogni modo, qui è l'errore et il biasimo ».

<sup>45</sup> « ...Perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, disiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra ; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra », *Discours*, I, 37, 4-5, trad. p. 177 ; une formule convergente

La filiation entre Machiavel et Spinoza, nous l'avons constatée plus haut au niveau de certains arguments, aussi bien dans la méthode et dans la « politique appliquée » de Spinoza. Nous la découvrons à présent au sein même des principes philosophiques ou anthropologiques. Aussi pourrait-on affirmer que Spinoza, en voulant déduire ou démontrer des propositions qui découlent de l'affirmation première du désir, a produit la philosophie que n'a pas produite Machiavel, dont la pensée politique ne se développe jamais sur le terrain philosophique. Cependant, où se situe exactement la différence entre les deux pensées ? S'il ne s'inscrit pas dans la même veine rationaliste que Spinoza, Machiavel affirme lui aussi avoir voulu tirer des règles à partir de l'affirmation de l'effcience du désir en politique, et même des règles universelles<sup>46</sup>.

Le point de séparation des deux auteurs doit être trouvé ailleurs. On pourrait affirmer que Spinoza va plus loin que Machiavel dans l'affirmation du désir, ou dans *la construction de la réalité humaine par le désir*. En termes spinozistes, parce qu'il écrit que les hommes sont systématiquement dépassés par la force de leur désir, et parce que les effets du désir naturel se font sentir par les « variations de la fortune » (c'est-à-dire par les coups du sort, la *fortuna* pouvant, chez Machiavel, être qualifiée comme le principe de surgissement du fortuit) le Florentin en reste en effet aux appétits, et n'a pas compris la positivité du désir, ni le fait que *le désir se transforme en appétit conscient de lui-même* lorsqu'il est conçu adéquatement. On pourrait dire plus exactement que cette possibilité – qui fonde toute la perspective de l'anthropologie spinoziste – le Florentin n'a fait que l'entrevoir : sa caractérisation de la *virtù* entendue comme « férocité » indique qu'il avait conçu que les passions les plus vives sont susceptibles de valoir comme principe (et non comme matériau) pour la conduite politique<sup>47</sup>, mais il n'a pas engagé de réflexion approfondie sur le fait qu'elles régissent effectivement la conduite de manière structurée – ou, dit autrement, comment elles relèvent de la philosophie, c'est-à-dire d'un effort de la raison pour organiser l'existence. C'est pourquoi la *virtù* authentique est, chez Machiavel, une sorte de miracle, qu'aucune éducation ne semble pouvoir engendrer. D'où le fait que, dans la confrontation avec Machiavel, la considérable

---

<sup>46</sup> Voir parmi d'autres nombreux exemples, *Le Prince*, III, § 7, sur les « raisons universelles » des actions des hommes [*le cagioni universali*] ; et 50 : « D'où l'on tire une règle générale qui jamais, ou rarement, ne fait faute... [*Di che si trae una regola generale, quale mai o rare falla...*] ».

<sup>47</sup> Cf. par exemple, *Le Prince*, VII, 39, trad. p. 89, sur la *ferocità* de César Borgia (mal rendu par « fougue »), modèle de *virtù* pour le « prince nouveau » ; et *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 11, 3, trad. p. 101, sur les Romains, « peuple très féroce » [*popolo ferocissimo*] et modèles de vertu républicaine. Sur cette étonnante caractérisation de la vertu politique par Machiavel, voir Th. Méniessier, « Anthropologie de la férocité et « démocratie sauvage » chez Machiavel », dans Thierry Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie à la Renaissance et à l'âge classique*, Louvain-

portée de l'entreprise spinoziste de fait jour. Considérer que le désir est l'essence de l'homme et comprendre par là les tours et les détours de la vie politique, Machiavel l'avait déjà fait ; en déduire une politique positive, telle qu'elle n'échappe pas toujours ni par principe à l'homme, mais tel qu'il est capable d'en former l'idée adéquate et par là l'orienter, bref de *la vouloir*, dans une définition non abstraite de la volonté, tel est l'apport spinoziste. Du Florentin au Hollandais, on passe donc de la politique du désir essentiellement subi à la philosophie politique du désir voulu, ou encore, en termes spinozistes, de la passion à l'action. Et cela, tout en considérant que Spinoza étudie aussi bien les actions que les passions, puisque, comme on va le voir en étudiant le *TTP*, il se livre à une étude approfondie d'un peuple entièrement dominé par les passions et soumis à la volonté de Dieu à l'instar des hommes soumis à la *fortuna* chez Machiavel ; ainsi que l'affirme l'extrait du *TP* cité au début de cette section, les hommes sages (c'est-à-dire, en termes spinozistes, les conatus actifs) et les insensés (les conatus aveugles sur eux-mêmes, sur leurs forces et leurs affects, et pour cela illogiques) sont également concernés par l'activité politique et par l'analyse philosophique qu'en propose le Hollandais. C'est pourquoi la notion de fortune intervient aussi chez Spinoza, pour désigner le pouvoir extérieur qui agit sur l'homme et qui le fait agir lorsqu'il n'est pas actif et ne forme pas les idées adéquates de ce qui le détermine<sup>48</sup>. Mais comment, à parler en rigueur de termes, pourrait-il exister du hasard du point de vue d'une doctrine qui se veut un rationalisme intégral à partir de la toute-puissance de la nature ? Ici, l'ambiguïté consentie de la pensée spinoziste évoque une configuration analogue chez Aristote<sup>49</sup>.

(iii) C'est également de Hobbes qu'il faut rapprocher Spinoza si l'on veut comprendre ce qu'il veut dire. La lecture directe de Hobbes par Spinoza est attestée par l'inventaire de sa bibliothèque : il possédait les *Elementa philosophica* (à savoir le triptyque composé par les traités *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*) de 1642 dans une édition de 1647. Il ne lisait pas l'anglais et n'a donc pu prendre connaissance du *Léviathan*, mais la critique suggère qu'il a pu lire des extraits de la traduction néerlandaise, étant en relation directe avec le traducteur. Ainsi qu'on le verra plus loin, l'auteur anglais est directement cité

---

<sup>48</sup> Cf. *Ethique*, IV, préface, p. 217 ; *TTP*, préface, p. 19 ; III, p. 71 (« Par fortune... je n'entends rien d'autre que le gouvernement de Dieu en tant qu'il gouverne les choses humaines par des causes extérieures et inattendues »).

<sup>49</sup> Cf. *Physique*, II, 4-6, 195 b-198 a, et *Ethique à Eudème*, VII, 14, 1247 a-1248 a). Sur cette question complexe de la place de la fortune chez Spinoza, cf. Pierre-François Moreau, « Fortune et théorie de l'histoire », dans *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley and P.-F. Moreau, Leyde, Brill,

dans la correspondance et dans le *TTP*. Mais l'influence du penseur anglais va bien au-delà de références textuelles faites par un contemporain. Sur bien des points, en effet, la position spinoziste consiste à discuter les thèses de Hobbes, à les accepter en les amendant, ou à les tourner subtilement, ou à les refuser catégoriquement. Or, la discussion entretenue par Spinoza avec Hobbes débute à propos de la détermination de la nature de la substance individuelle comme conatus, ainsi qu'on va le voir à présent en reprenant les choses quelque peu en amont chez Hobbes.

A l'occasion d'un voyage en France, par l'intermédiaire de Mersenne, Hobbes fut mis en relation avec Galilée et avec ses idées, et conçut le projet d'une science expérimentale et mécaniste de la nature et de l'homme, dans le prolongement du *Traité du monde* et du *Traité de l'homme* de Descartes. A observer les choses de manière rigoureuse, selon l'esprit de la nouvelle physique ou science de la nature héritée de Galilée, la nature est susceptible d'être appréhendée de manière purement mécanique, comme le résultat de mouvements combinés par des forces observables et quantifiables ; et Hobbes procède exactement à la manière de Descartes lorsque celui-ci, voulant connaître la nature du corps humain, le compare à une machine automatique (le plus parfait automate étant la montre) composée de solides dont les surfaces s'agentent les unes sur les autres, leur mouvement étant réductible à celui dont traite la géométrie<sup>50</sup>. Le principe du mouvement du corps, précise Hobbes dans le *Léviathan*, doit être recherché dans le jeu entre les deux mouvements propres à la vie animale : le « mouvement vital » [*Vital motion*] de chaque individu, qui, explique le chapitre VI du *Léviathan* « commence à la génération et se poursuit sans interruption pendant la vie entière : à cette espèce appartiennent le cours du sang, le pouls, la respiration, la concoction, la nutrition, etc. », et son « mouvement animal » [*Animall motion*], appelé aussi « mouvement volontaire » [*Voluntary motion*]. Et Hobbes reconstruit sur la base d'observations anatomo-

---

<sup>50</sup> Cf. *Discours de la méthode*, Vème partie, éd. Alquié tome I, p. 622-681 ; VIème *Méditation métaphysique*, tome II, p. 497-498 ; *Traité des passions de l'âme*, articles 6-7, tome III p. 955-957, et 16, p. 965, etc. Comparer avec *De Cive*, préface, trad. fr. p. 71 : « Car, de même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine automate, dont les ressort sont un peu difficiles à cerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure, et le mouvement de chaque pièce ; ainsi, en la recherche du droit de l'Etat, etc. » ; et *Léviathan*, introduction : « La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imité par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. En effet, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont le commencement se trouve en quelques parties principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle, etc. », trad. fr.

physiologiques raisonnées les phénomènes que la métaphysique cartésienne entendait par « volonté » : l'effort [*Endeavour*], l'appétit ou désir [*Appetite or Desire*]<sup>51</sup>. Ici, on peut s'arrêter quelque peu pour préciser l'origine et le destin du concept d'« effort » chez Hobbes : il est à noter que ce terme d'*Endeavour*, que Hobbes nomme *conatus* dans ses œuvres écrites en latin, joue un rôle tout à fait important dans la mécanique et la physiologie de l'auteur anglais. Tandis que le *conatus* spinoziste se présente comme une force incarnée dans la substance individuelle et dont l'expression constitue indéfiniment l'unité et l'identité de cette substance, la notion hobbésienne, principe de sa mécanique, se définit d'abord comme « le mouvement qui s'effectue en un point »<sup>52</sup>. Initialement employé dans le cadre d'une physique du mouvement mécanique, ce concept trouve également son champ d'application dans celui d'une physiologie de l'esprit, dans une psychologie qui aurait été inspirée par Galilée et Descartes. Il permet à Hobbes de contourner l'obstacle représenté par le caractère statique de la physique de ses deux inspirateurs (et, pour Descartes, de sa physiologie). Dans les *Elements of Law* de 1640 ensuite, l'effort est conçu « commencement intérieur de mouvement animal », dans une anticipation des petites perceptions leibniziennes qui sont en même temps des petites appétitions, lorsqu'il s'agit pour l'auteur anglais de caractériser les relations entre la sensation et l'imagination<sup>53</sup>. Le *conatus* hobbésien sert à fonder une théorie de la sensation et de la vie psychologique basée sur une triple reconnaissance, celle (i) des mouvements *mécaniques* du cœur, (ii) de la *spécificité* des mouvements physiologiques animaux, (iii) le dynamisme de *l'intériorité psychique*. La notion de *conatus* permet donc à Hobbes de passer du domaine mécanique au domaine psychologique en passant par le physiologique, et de concevoir à la fois la continuité des trois plans et leur irréductibilité<sup>54</sup>. Si l'on revient à présent à la théorie développée dans le *Léviathan*, les deux mouvements (le vital et l'animal-volontaire) se combinent comme le moyen et la fin, et créent une dynamique des affects dont procèdent les

---

<sup>51</sup> *Léviathan*, VI, trad. p. 46-47.

<sup>52</sup> *De Corpore*, III, chapitre 15, § 2, cité par Jeffrey Barnouw dans « Le vocabulaire du *conatus* », dans Yves Charles Zarka (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, p. 102-124, ici p. 111.

<sup>53</sup> Voir *Eléments de la loi naturelle et politique*, première partie, chapitres 2 et 3, trad. fr. D. Weber, Paris, L.G.F., 2003, p. 83-97.

<sup>54</sup> Jeffrey Barnouw, article cité, p. 119 : « Comme dans la mécanique, les *endeavours* psychiques sont des mouvements imperceptibles qu'il faut supposer par la pensée afin de comprendre les mouvements perceptibles, ici les actions humaines. Un *conatus / endeavour* psychique est un mobile, conçu comme un mouvement intérieur, qui peut s'exprimer dans l'action, comme un *conatus* physique de gravité peut le faire dans un corps retenu mais qui peut tomber. Les deux sortes de *conatus* peuvent respectivement entrer dans des mouvements composés ou bien être supprimés par des *conatus* opposés. Dans le domaine psychique comme dans le domaine physique chaque *conatus* est déterminé dans sa direction et sa force. Bien que ce soient des mouvements invisibles dans les deux cas, ce qui importe est la capacité du mouvement d'avoir des effets...Ainsi, c'est plus qu'une analogie et moins

passions humaines premières et secondaires, que Hobbes déduit comme il le ferait dans un calcul géométrique. La volonté [*Will*] et le jugement [*Judgement*] des hommes dépendent eux-mêmes étroitement des appétits et de leur jeu intériorisé dans l'esprit humain<sup>55</sup>. La connaissance de l'homme s'appuie donc, chez Hobbes, sur une base expérimentale et dans un esprit matérialiste : il s'agit de produire une physique fondamentale, dont procèdent notamment une physique de la pensée et une physique de la politique.

Pour sa propre tentative, Spinoza ne dément nullement l'orientation du projet hobbesien : dans une lettre, il écrit à Blyenbergh que « l'éthique a son fondement dans la métaphysique et dans la physique »<sup>56</sup>. Et à prendre les choses sous cet angle, on ne comprend pas bien ce qui peut distinguer Hobbes et Spinoza. Cependant, la différence réside dans le fait que le conatus chez le second est explicitement lié à l'essence de l'homme, ou, plus exactement le fait que le conatus est comme résorbé dans une essence : « L'effort par lequel chaque homme s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (*Ethique*, III, 7), et l'appétit, à savoir l'effort conçu comme rapporté à la fois à l'âme et au corps, « n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation » (III, 9, scolie). Est-ce à dire que les hommes, mus par l'effort ou l'appétit, ne font que se conserver, en comprenant une fois pour toutes leur nature dans une essence qui serait donnée ? Précisément, non, car cette essence n'inclut pas un être qui serait intégralement donné. L'effort consiste au contraire à devenir ce qu'on est, la conservation de soi n'est en réalité possible que s'il y a développement et accroissement. On pourrait dire que, tandis que Hobbes fait de la conservation le principe vital des corps et des êtres, Spinoza conçoit l'effort comme le *principe de développement* des corps et des êtres : l'effort est l'essence *actuelle* de la chose qui fait effort. Pour employer les termes de Ch. Lazzeri, « le désir est...fondamentalement *désir de l'essence elle-même pour sa pleine réalisation* et non désir de conservation du mouvement physiologique qui définit la vie. Le désir spinoziste ne peut donc se définir à la manière de Hobbes à partir de la composition du mouvement animal donné à lui-même et des moyens qu'il subordonne pour perpétuer le mouvement vital, mais il apparaît comme *effort d'une essence pour rejoindre son être optimal à partir de toutes les modifications qui l'affectent* dès lors qu'elles empêchent ou favorisent cette puissance »<sup>57</sup>. Le conatus est effort de constitution d'un soi, et non impersonnalité de la

---

<sup>55</sup> *Léviathan*, VII, trad. p. 59.

<sup>56</sup> Lettre XXVII du 3 juin 1665, trad. p. 227.

..

combinaison des mouvements animal et vital. La différence qui existe entre les systèmes de Hobbes et de Spinoza est intéressante en ce que, partis d'une base qui est grosso modo la même, ils aboutissent à deux styles de philosophie très différents ; nous avons, d'une part, un mécanisme matérialiste désireux de ne pas adopter une posture réductionniste face aux forces naturelles, qui débouche sur une doctrine de la souveraineté absolue et de l'obéissance des sujets à la loi, et de l'autre, un monisme dynamique qui culmine dans la reconnaissance de l'unité et de la singularité des substances individuelles et dans la valorisation de leur composition, ce qui donne au plan politique l'affirmation de la « puissance de la multitude libre » et la revendication des droits de celle-ci.

Le conatus est enfin la force qui perdure selon « un temps indéfini » (*Ethique*, III, 8), et qui cherche pendant tout ce temps non seulement à s'entretenir mais aussi à s'accroître, et cela sans limite assignable a priori. Une telle force caractérise tout ce qui existe, mais particulièrement les substances individuelles dont les attributs sont la pensée et l'étendue, à savoir les individus humains. Mu par cette force, chaque individu *est ce qu'il peut être*, sans autre restriction que les bonnes ou mauvaises rencontres qu'il fait, qui augmentent ou affaiblissent sa puissance d'agir, et jusqu'au moment de la dernière rencontre, qui occasionne la mort. Parce qu'elle se fonde sur cette force, la philosophie de Spinoza donne congé à la notion métaphysique de privation [la *stérêsis*], telle par exemple qu'Aristote l'utilisait dans le but de comprendre comment, dans la nature, les événements adviennent et comment, dans le sujet [*hupokeiménon*], il devient en acte ce qu'il était en puissance<sup>58</sup>. La notion de conatus comme force définit l'être comme activité et donc comme positivité, affirmation. A ce titre, Spinoza refuserait le « travail du négatif » de Hegel, il ne développe pas du tout une conception dialectique de la nature ou de l'existence<sup>59</sup>. C'est pourquoi il s'oppose aux théologiens, qui se fondent sur une représentation dégradante de l'homme déchu, ainsi qu'on le lit dans tous les passages qui opèrent une critique rationaliste de la notion de péché, en la transformant en une question humaine-normative, c'est-à-dire politique<sup>60</sup>.

### ***La composition des conatus***

---

<sup>58</sup> Voir *Métaphysique*, livre Delta, 10, 1018 a 20 sq. ; *Physique*, I, 7, 189 b 30 sq., et II, 1, 193 b 18.

<sup>59</sup> Voir l'ouvrage classique de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1979 ; sur la théorie spinoziste du changement et ses aspects paradoxaux, voir l'ouvrage récent de François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, P.U.F., 2002.

Dans quelle mesure, plus précisément pour notre propos, les conatus se composent-ils ? Comment est-ce même possible à partir de la définition de la substance individuelle définie par les deux attributs de la pensée et de l'étendue et vouée à perdurer dans son être ? Spinoza l'explique dans le passage d'*Ethique*, IV, 18 scolie, qui met en lumière les relations entre les concepts de puissance et d'utilité. Naturellement, l'individu augmente sa puissance d'agir par tous les moyens ; or Spinoza a reconnu la très grande importance du moyen de la composition des conatus : chacun de nous augmente sa puissance d'agir *en s'associant* étroitement aux autres, les modes de l'association pouvant être très variés. D'une manière générale, il est pour la substance aussi naturel que nécessaire de développer des associations qui permettent de la fortifier en tant que substance individuelle, tandis qu'il en existe d'autres qui l'affaiblisse.

Pour comprendre plus exactement la relation entre la substance qui tend individuellement à se conserver et à accroître sa force d'une part et les associations d'autre part, il faut saisir l'inflexion que le livre IV provoque dans l'*Ethique*, en remarquant que le propos débute par la mise au premier plan de la catégorie de l'utilité. Est dit utile *ce qui permet* aux êtres de développer leur puissance ; l'utile à la recherche duquel nous assigne notre nature de substance individuelle, explique *Ethique*, IV, 18, scolie, c'est d'abord l'utile propre, ou « ce qui est réellement utile pour soi-même ». Cependant, cette mise en place de l'utile est contemporaine, notons-le, de la reconnaissance théorique des *limites* de la substance individuelle, sur laquelle des forces extérieures agissent, et qui n'est forte qu'à proportion du rapport entre elle et les causes extérieures agissant sur elle (cf. propositions 2 et 5). Par là Spinoza coupe court à toutes les interprétations qui enfermeraient pour ainsi dire la substance individuelle en elle-même : la substance trouve en dehors d'elle beaucoup de choses qui lui sont utiles. Cet effort de la substance vers autre chose qu'elle dans le but d'accroître sa force trouve dans la rencontre d'autrui un puissant auxiliaire :

« ...Si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les âmes et les corps de tous composent en quelque sorte une seule âme et un seul corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont

gouvernés par la raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes »<sup>61</sup>

Ce texte est très important parce qu'il considère le principe de la composition des substances comme intégralement déduit de ce que *commande la raison* à la substance individuelle douée d'appétit. L'« utile commun », selon un terme employé par Spinoza qu'emploie aussi Machiavel, se déduit donc du conatus *en tant que rationnel*. Comme tel, le Hollandais érige la dimension intersubjective en commandement de la raison, et fait de l'être-en-relation, de l'être social de l'homme, la conséquence de son être désirant aperçu sous l'angle de la rationalité. Parce qu'elle désire persévérer dans son être, l'individualité rationnelle est nécessairement socialisée ; mieux : *l'accord* des individus est un impératif rationnel, ou encore, la *solidarité* entre les êtres rationnels est un des effets naturels de la raison, accessible à tout être qui en est doté.

« Solidarité », en effet, du fait que les hommes, ajoute le scolie de la proposition 35 du livre IV, éprouvent « qu'ils peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un *mutuel secours ce dont ils ont besoin*, et qu'ils ne peuvent éviter les périls les menaçant de partout que par leurs forces jointes » (je souligne). Est-ce à dire que la seule fin de l'association civile est *utilitaire* ? Si tel était le cas, on pourrait affirmer que Spinoza a procédé de la même manière que Platon lorsque celui-ci, dans la livre II de la *République*<sup>62</sup>, reconstitue la genèse utilitaire de la cité à partir des besoins, ainsi que les sophistes l'avaient probablement fait avant lui (voir par exemple la première partie du mythe de Protagoras dans le dialogue éponyme de Platon). Et l'on pourrait poursuivre le raisonnement en disant que, ce faisant, il a manqué ce qui fait la spécificité de la vie politique – elle est la vie collective sous la conduite de ce qu'il y a de plus haut en l'homme, et dépasse donc de très loin l'utilité<sup>63</sup>. De ce point de vue, le penseur hollandais ne serait pas allé plus loin que Hobbes, qui a reconstruit le droit de la cité sur la base du jeu des passions primitives, à commencer par le désir d'acquiescer. Or, procéder ainsi avec une telle définition du conatus et une telle déduction de son plan social d'expression, c'est manquer complètement le sens de son propos. Spinoza *s'oppose* en effet catégoriquement à une telle réduction. La détermination de la supériorité de puissance de la

---

<sup>61</sup> *Ethique*, IV, 18, scolie, p. 237.

<sup>62</sup> Platon, *La République*, II, 369 a sq.

<sup>63</sup>

composition des conatus constitue en effet, et malgré certaines apparences, à l'anthropologie hobbesienne et par suite à toute réduction utilitaire de la vie commune. Pour Hobbes, en effet, les hommes, qui sont tous à égalité dans la nature, sont mus par un égal appétit des choses désirables, et ils se retrouvent de ce fait placés par la nature dans une compétition pour obtenir ces objets de jouissance, ce qui les rend hostiles les uns vis à vis des autres<sup>64</sup>. On pourrait dire que l'appétit hobbesien sépare les hommes : la rivalité qui s'installe naturellement éloigne tellement les hommes qu'elle en fait des ennemis quasiment irréconciliables. Ils ne sont, de fait, capables de vivre ensemble que sous la condition de l'existence et de l'efficience d'une loi qui les tient tous en respect les uns des autres, et qui régleme aussi bien l'usage de la violence que le rapport aux biens désirables. Pour Hobbes, la nature sépare les hommes sur le mode de la guerre, et la loi consacre cette séparation en instaurant un droit armé. Tout au contraire, le conatus spinoziste les rapproche : être mu par l'intérêt de la raison, c'est tendre à entretenir avec autrui ces relations cordiales générales qui permettent à chacun d'exprimer sa particularité et d'augmenter sa puissance d'être affecté. On peut par exemple estimer que dans l'esprit de Spinoza la conversation, cet art éminent de la vie sociale (mais aussi ce vecteur privilégié de la pensée philosophique, ainsi qu'en témoigne la dialectique socratique), doit être considérée comme une tendance naturelle qui favorise l'accroissement de la puissance d'agir et la capacité d'être affecté – elle développe la raison, révèle la substance individuelle à elle-même, et lui fait éprouver des émotions qui lui permettent d'appréhender autrement ou plus finement la réalité dans laquelle elle évolue.

Il est permis d'ajouter une considération d'un autre type, qui achève de caractériser ce que signifie la déduction de « l'utilité » de la composition des conatus : la critique par Spinoza de la cause finale<sup>65</sup> trouve sa corrélation dans la politique. La tendance naturelle des conatus à se composer dans le but d'accroître leur puissance d'agir ne relève pas d'une finalité qui traverserait la nature, mais d'une causalité efficiente. L'homme n'est pas voué par nature à une communauté idéale, et, en d'autres termes, le but de l'association humaine, ce n'est pas un bien transcendant, une concorde suprême ou une sagesse céleste, c'est la conservation et l'augmentation de la puissance d'agir. Les deux termes sont importants, et l'utilité poursuivie par la raison ne se résume pas à la conservation, car si nous nous en tenions à celle-ci, ce serait tomber de Charybde en Scylla, puisque nous retrouverions un schéma très hobbesien. Par « conservation », nous entendons en fait la possibilité de l'augmentation de la puissance

---

<sup>64</sup> *Léviathan*, chapitre XIII, : « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère », trad. p. 121-127.

d'agir et d'être affecté « utilement », c'est-à-dire conformément à la nature rationnelle et passionnée de l'homme.

Politique et philosophie se retrouvent dans une anthropologie fondamentale : il s'agit de faire devenir l'homme ce qu'il est, et cela passe par une valorisation de la solidarité, laquelle s'exprime au plan social. La mise en place de la politique de la raison, cependant, n'est véritablement complète qu'à partir du moment où l'on traite le problème dans les termes de la reformulation spinoziste du droit naturel.

### **I.2.2. Une redéfinition du droit naturel**

« 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 de nature 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. »<sup>66</sup>

Dans ces lignes célèbres de sa correspondance, Spinoza se démarque de Hobbes sur la question du droit naturel. On pourrait dire de celle-ci qu'elle constitue le cœur théorique de la philosophie politique spinoziste ; les passages qui en traitent (*Ethique*, IV, 37 scolie 2 ; *TTP*, XVI ; *TP*, II) sont à bon droit considérés comme fondamentaux pour la doctrine tout entière.

#### ***Du droit naturel considéré en général***

Qu'est-ce que le droit naturel, en dehors de la philosophie spinoziste ? Il s'agit d'un courant de pensée plutôt que d'une école tout à fait définie, dont la thématique a rapproché à l'époque moderne des philosophes, des juristes, des moralistes et des théologiens. Plus exactement, le droit naturel moderne a repris au droit naturel ancien une intuition fondamentale tout en la modifiant profondément. Pour les Anciens, comme on le voit en particulier chez Aristote, Cicéron et saint Thomas, il existe un ordre universel dans la nature, qui fournit à l'homme la base d'un canon de règles lui permettant, sur les plans religieux, éthique, juridique et politique, de conformer sa conduite à ce qui est objectivement juste et bon – ce canon, la raison est capable de l'appréhender lorsqu'elle contemple l'harmonie des choses, et lorsqu'elle fait retour sur elle-même dans l'expérience éthique ou religieuse. En

accédant à la connaissance de la juste mesure des choses par contemplation et réflexion, l'homme dispose d'un étalon lui permettant de juger les lois instituées et positives, et éventuellement de leur résister légitimement, ainsi que l'explique Cicéron :

« Ce qu'il y a de plus insensé, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. Quoi ! même les lois des tyrans ? Si les Trente avaient voulu imposer aux Athéniens des lois, et si tous les Athéniens avaient aimé ces lois dictées par des tyrans, devrait-on les tenir pour justes ? Pas plus, je pense, que la loi posée par le roi d'ici : le dictateur pourra mettre à mort et sans l'entendre tout citoyen qu'il lui plaira. Le seul droit en effet est celui qui sert de lien à la société, et une seule loi l'institue : cette loi qui établit selon la droite raison des obligations et des interdictions. Qu'elle soit écrite ou non, celui qui l'ignore est injuste. Mais si la justice est l'obéissance aux lois écrites et aux institutions des peuples et si, comme le disent ceux qui le soutiennent, l'utilité est la mesure de toutes choses, il méprisera et enfreindra des lois, celui qui croira y voir son avantage. Ainsi plus de justice, s'il n'y a pas une nature ouvrière de justice ; si c'est sur l'utilité qu'on la fonde, une autre utilité la renverse. Si donc le droit ne repose pas sur la nature, toutes les vertus disparaissent. Que deviennent en effet la libéralité, l'amour de la patrie, le respect des choses qui doivent nous être sacrées, la volonté de rendre service à autrui, celle de reconnaître le service rendu ? Toutes ces vertus naissent du penchant que nous avons à aimer les hommes, qui est le fondement du droit. »<sup>67</sup>

Le courant du droit naturel moderne – on peut mentionner les noms de Grotius (1583-1645) et de Pufendorf (1632-1694) – estime lui aussi qu'il existe une règle de vie qui s'impose à lui en raison de sa nature et qui est fondée dans un ordre universel. Cette règle apparaît nécessairement supérieure à la volonté du législateur humain, qui, s'il agit légitimement, doit y conformer toutes ses prescriptions. La modification capitale que les Modernes ont apportée à cette thèse est que, pour eux, la reconnaissance du droit naturel s'est faite par le biais de la revendication des droits naturels propres à l'individu. Cette inflexion touche aussi bien des doctrines philosophiques que les grands textes qui ont institué les conditions du respect des droits de la personne dans les sociétés européennes. Ainsi on

pourrait parler d'orientation individualiste du droit naturel, nettement repérable dans les œuvres de Hobbes, de Locke, de Rousseau, voire dans celles de Kant. Et en ce qui concerne d'autre part les textes fondateurs du régime démocratique, les déclarations successives des droits individuels jalonnent la modernité et se confondent avec elle : Habeas corpus, Bill of Rights anglais de 1689 ; Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 ; Bill of Rights américain de 1791 ; et, dans une certaine mesure, Code civil de 1804. Des Anciens aux Modernes, on est donc passé d'une conception cosmologique du droit de nature (qui par certains aspects est une métaphysique, et par d'autres une théologie), à une conception anthropologique (qui s'exprime logiquement dans les dimensions morale et politique, la dimension juridique assurant une sorte de pont rationnel entre les deux).

Ici se dessinent les conditions théoriques d'une *version standard* du droit naturel moderne : aussi bien dans les textes fondateurs des droits de l'homme que dans l'œuvre de Locke, la transcendance des principes de justice fait que ceux-ci sont capables de guider l'action humaine et de doter l'individu empirique du statut irréductible de « personne ». Aussi pourrait-on intituler ce courant « droit naturel moderne éthique », ou « normatif », voire, dans sa version juridique, « déontologique ». Si l'on voulait fonder sur des textes philosophiques plus précis ce courant intellectuel, on pourrait renvoyer à ceux de Locke, qui mettent souvent en lumière le fait que l'individu est toujours capable d'en « appeler au ciel » [*appel to heaven*] dans le but déterminer si l'action qu'il s'apprête à réaliser pour assurer sa défense est juste ou injuste<sup>68</sup>. Par suite, les hommes raisonnables disposent d'un critère décisif pour évaluer si l'action du gouvernement auquel ils font ordinairement allégeance est légitime ou illégitime. En se tournant vers lui-même, en se fiant à ce qu'il « sent » en lui, le sujet moral lockien est capable de se déterminer à l'action juste, dans la mesure où sa conscience institue un dialogue avec des critères qui transcendent les commandements politiques illégitimes. Héritière sur ce point de la tradition réformée des « Monarchomaques », la théorie lockienne de « l'appel au ciel » délivre ainsi les conditions d'un droit individuel de résistance aux ordres illégitimes<sup>69</sup>.

Comment situer Spinoza dans cette tradition ? Rapprocher le système spinoziste et les thèses standards du jusnaturalisme moderne tel qu'on vient de le présenter ne semble pas du tout évident ; en première approximation, cela représente même une véritable gageure. En effet, nous avons d'un côté une philosophie de la puissance, qui s'appuie sur un

---

<sup>68</sup> Sur la thèse lockienne de « l'appel au ciel », voir précisément *Second traité du gouvernement*, chapitre III, § 21 ; XIV, 168 ; XVI, 176 ; et XIX, 241.

<sup>69</sup> Sur cette filiation, cf. l'ouvrage magistral de Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, P.U.F., 2001, particulièrement le chapitre XXIII : « Puritanisme et tyrannie », p.

pannaturalisme (il n'y a rien en dehors de la nature, dont la force est purement immanente à la substance individuelle, celle-ci étant une partie de la nature), et de l'autre un courant de thèses morales et juridiques qui ont en commun de se fonder sur l'existence d'un ordre de normes antérieur à l'expérience, voire transcendant l'individualité : ainsi qu'on le voit nettement dans le kantisme, la loi est la loi même si l'expérience individuelle ne s'y accorde pas – la loi morale, bien que perçue subjectivement, est en quelque sorte une transcendance intime. Il semble donc non seulement nécessaire de *démarquer* la pensée du Hollandais de la tradition jusnaturaliste, mais aussi d'*opposer* Spinoza et le jusnaturalisme ainsi présenté.

### ***Le « droit de nature » selon Hobbes***

Mais nous avons oublié une médiation fondamentale : nous avons omis de restituer dans ce tableau le bouleversement opéré par Hobbes dans la tradition du droit naturel. Avant le *Léviathan* de 1651, le *De Cive* de 1642 a opéré une modification fondamentale du jusnaturalisme, et il semble bien qu'on ne puisse comprendre ce que Spinoza veut dire lorsqu'il se réfère au *jus naturale* sans réintroduire la médiation hobbesienne (on a dit plus haut que Spinoza en possédait dans sa bibliothèque une édition de 1647).

La rupture qui s'est opérée entre le droit naturel classique ou ancien et le droit naturel moderne, Hobbes en assume en effet la responsabilité de manière presque totale : c'est lui qui a rompu avec l'idée formulée par Aristote selon laquelle « la cité est au nombre des choses qui existent naturellement », et ce à partir d'une reformulation de l'idée de nature. Celle-ci, chez Aristote, était conçue comme obéissant à un *télos*, à un but final capable de l'orienter. Au plan des affaires humaines, la théorie de la justice avait pour fonction – une fonction finalement métaphysique – de produire les corrections nécessaires pour faire vivre harmonieusement l'homme passionné avec ses semblables ; la justice des hommes, en dépit de ses variations, est naturellement conduite à retrouver l'ordre immuable des choses<sup>70</sup>. Pour Hobbes, une telle représentation de la nature obéit non à ce qui est, mais à ce qu'on voudrait qui soit, elle est le fruit d'un contre-sens sur la nature et sur la nature des hommes<sup>71</sup>. Nous avons expliqué comment Hobbes entendait construire une science de la nature inspirée de

---

<sup>70</sup> Cf. *Ethique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b : « La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle, l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale, celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais une fois établie s'impose ».

<sup>71</sup> Voir *De cive*, Ière section : « La liberté », chapitre I : « De l'état des hommes hors de la société civile », § 2, trad. p. 90, la réfutation de la thèse selon laquelle l'homme est un *dzôon politicon*, un animal politique, et la note de Hobbes, p. 93-94 ; sur les animaux et la sociabilité, voir également II :

l'expérimentalisme galiléen et du mécanisme cartésien. Or, sur le plan des relations interhumaines, ces forces observables se nomment les passions, dont le penseur anglais veut inventer la science. Voilà ce que signifie très exactement la notion d'état de nature dont Hobbes a conscience qu'elle représente un néologisme : il s'agit de caractériser la position standard tenue par les hommes dès qu'on les saisit dans le jeu de leurs passions observables. Pour cette attitude méthodologique qui définit littéralement l'existence humaine qu'avaient « finalisé » la pensée gréco-latine (dans le cadre d'une problématique éthico-politique du bonheur et de la justice) aussi bien que la pensée chrétienne (dans le cadre d'une problématique théologique du salut), nulle méchanceté naturelle n'habite les hommes passionnés, et il faut bien se garder d'une telle interprétation, fort suspecte car reposant sur une représentation de l'homme déchu : le méchant n'est qu'un « enfant robuste », dominé par ses passions<sup>72</sup>. Et bien qu'inégalement dominés par celles-ci, tous les hommes, dit Hobbes sont également susceptibles d'être saisis dans la même condition : ils sont placés à égalité de condition face à des maux qu'ils tentent de fuir pour survivre et face à des biens qu'ils tentent de s'approprier pour se conserver, et cette tendance à l'appropriation est leur inclination naturelle première. L'intelligence qu'ils ont de leur situation se confond avec cette tendance naturelle et se nomme « raison »<sup>73</sup>. D'où la déduction du droit de nature en ces termes :

« Il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison, lorsque par toutes sortes de moyens, on travaille à sa conservation propre, on défend son corps et ses membres de la mort, ou des douleurs qui la précèdent. Or tous avouent que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste, et fait à très bon droit. Car par le mot de juste et de *droit*, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison.

---

<sup>72</sup> *De cive*, préface, trad. p. 72-73.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, I, II, : « De la loi de nature en ce qui concerne les contrats », § 1, note de Hobbes, p. 102-103 : « Par la droite raison en l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme font plusieurs autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre et véritable de la ratiocination, que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage, ou quelque utilité aux autres hommes ». La raison est « droite », précise Hobbes, parce qu'elle est un guide sûr pour se conserver, en évaluant judicieusement les relations des participants dans le jeu qui les relie. En quelque sorte, Hobbes est le premier utilitariste : la raison est ce qui apparaît à l'individu lorsqu'il prend conscience que ses actions (i) sont inscrites dans un monde qui leur résiste, (ii) produisent des effets utiles ou néfastes à lui-même

D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du *droit* de la nature est que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie. »<sup>74</sup>

Le droit de nature ainsi défini se confond avec la puissance naturelle que chacun a de s'emparer de tout ce qu'il désire, il est une puissance polarisée par le désir. Hobbes a remplacé la *potestas* divine – le pouvoir légitime de Dieu sur ses créatures, créant par l'ordre du monde une communauté ordonnée – par la *potentia* ou le *power* de chaque individu capable de s'imposer dans la nature<sup>75</sup>. A ce titre, Hobbes a profondément *dévoiyé* la notion de droit qui lui était parvenue de la théorie jusnaturaliste : dans le monde d'avant l'état civil, il n'existe nulle norme à laquelle il serait juste de conformer l'action individuelle. A l'issue de cette première détermination, les « lois de nature », d'où se tire le savoir que les hommes ont de la nature et de leur condition, découlent de la relation entre le droit de nature et la réflexion ou « droite raison »<sup>76</sup>. La déduction de la nécessité de l'Etat se fait chez Hobbes à partir de la mise en lumière de la contradiction entre le droit de nature, qui commande aux individus de s'approprier les ressources propres à les conserver, et la loi de nature, qui commande de se conserver<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, I, I, 7, p. 96 ; comparer *Léviathan*, ch. XIV, trad. p. 128 : « Le droit de nature [*right of nature*], que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature [*is the Liberty each man hath, tu use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature*], autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à sa fin ».

<sup>75</sup> La qualification la plus générale du *power* se trouve en *Léviathan*, chapitre X, trad. p. 81 sq. Sur les relations complexes entre les termes de *potentia/power* et de *potestas*, cf. Luc Foisneau, « Le vocabulaire du pouvoir », dans Yves Charles Zarka, *Le vocabulaire de Hobbes, op. cit.*, p. 83-102.

<sup>76</sup> C'est le travail qu'opèrent les chapitres II et III du *De Cive*.

<sup>77</sup> Sur la question de la nature et de la portée du droit naturel moderne interprété à partir de la reprise si particulière du droit naturel classique par Hobbes, *Droit naturel et histoire* de Leo Strauss ([1953], trad. fr. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954 ; Flammarion, « Champs », 1986) est un ouvrage fondamental. Il s'agit en effet pour le philosophe américain d'analyser les conditions théoriques et les enjeux moraux, politiques et philosophiques du droit naturel moderne en regard de la rupture avec sa version classique ; cependant, Strauss, en philosophe contemporain fortement critique de la Modernité, met en question qu'il existe effectivement un « droit naturel moderne » et met à rude épreuve les doctrines de Hobbes, de Locke et de Rousseau. Pour Strauss, l'inflexion individualisante du droit naturel moderne a littéralement ruiné la possibilité de disposer d'un critère d'évaluation du juste et de l'injuste, car ce critère ne saurait se déterminer que dans un ordre transcendant l'individualité, voire seulement dans la représentation de la nature comme « *kosmos* », c'est-à-dire comme monde harmonieusement hiérarchisé dans lequel chaque être occupe la place qu'il doit occuper. Or, la modernité s'est précisément définie par la mise en question radicale d'un tel ordre, en installant le paradigme de l'histoire à la place de celui de la nature (sur ce basculement, voir également les trois premiers articles rassemblés dans Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [1959], trad. Olivier Sedeyn, Paris, P.U.F., 1992). Que penser de cette critique radicale ? Et par suite comment se représenter l'idée d'un droit naturel moderne ? L'interprétation straussienne est

Revenons maintenant à Spinoza. Sa position n'est pas sans évoquer celle de Hobbes, puisqu'elle ajuste manifestement le droit à la puissance :

« Par droit et institution de la nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les grands poissons à manger les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. Il est certain en effet que la nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance [*jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit*] ; car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain [*naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet*]. Mais la puissance universelle de la nature entière n'étant rien en dehors de la puissance de tous les individus pris ensemble, il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient »<sup>78</sup>

Le *TP*, II, 4 confirme que le droit naturel n'est rien d'autre que la puissance de la nature : Spinoza partage avec Hobbes l'idée que le droit naturel relève de la totalité naturelle, mieux : qu'il révèle sa puissance. Les lois de la nature sont les règles d'après lesquelles il se produit des choses dans la nature ; la nature n'interdit que les choses impossibles ou les actions inexécutables (cf. *TP*, II, 18). Par « droit naturel », Spinoza entend donc ce qu'on pourrait nommer l'effectivité des performances d'un être donné, c'est cela sa *potentia* ; à ce

---

de la difficulté d'instituer à partir de la subjectivité une règle éthique incontestable ; cependant, elle présente une faiblesse fondamentale, en ce qu'elle « aligne » les penseurs de la modernité, comme si leurs œuvres découlaient toutes du *Léviathan*, et avant lui du *Prince* de Machiavel. Parce qu'il est lu de la sorte, Locke, par exemple, ne paraît avoir chez Strauss la moindre chance de défendre son « libéralisme déontologique », dont la particularité est qu'il se fonde sur des éléments très forts de la théologie puritaine, qui affirment la valeur de la discipline morale individuelle, le caractère sacré du respect de la nature, ou encore le primat de la communauté sur l'individualité (voir sur ce point l'ouvrage décisif de John Dunn, *La pensée politique de John Locke* [1969], trad. Jean-François Baillon, Paris, P.U.F., 1991).

stade du raisonnement de Spinoza, il faut reconnaître que celle-ci se démarque fort mal du *power* hobbesien. Tandis que nous avons rapproché *puis distingué* l'Anglais et le Hollandais sur la question du conatus, il semble que celle du droit naturel *les rapproche tout simplement*. Jarig Jelles, à qui répond la lettre de Spinoza cité plus haut, était fondé à demander des précisions sur la pensée du philosophe ; celui-ci, d'ailleurs, ne fait pas porter la différence entre Hobbes et lui sur ce qu'est le droit de nature, mais sur sa « localisation » ou sur son emploi, comme nous y reviendrons. Et de plus, en vertu de l'idée d'effectivité qui caractérise le droit de nature en tant que puissance, Spinoza s'inscrit dans le même courant que Hobbes, dans la mesure où son interprétation du *jus naturale* lui permet d'intégrer dans un même ensemble les passions et la raison, tandis que la version standard du concept aurait tendance à rejeter les passions hors de sa sphère, le droit naturel fournissant l'étalon d'une vie juste et tempérée. Le naturalisme de Spinoza achève même, pourrait-on dire, le bouleversement opéré par Hobbes sur ce point. Le droit naturel n'est plus, comme dans la tradition, quelque chose qui est capable de résister à la puissance (comme force brute), mais une manifestation de la puissance, où il faut entendre par « puissance » non une virtualité, mais *ce qui traduit dans les fait* le potentiel d'un être, sa force active sur le plan physique, ou son intelligence créative et réactive sur le plan psychique.

D'ailleurs, ainsi que l'extrait de *TTP*, XVI que nous venons de lire nous y invite expressément en posant l'équivalence de quatre termes (puissance de Dieu = puissance de la nature = lois de la nature = droit naturel des êtres), il convient de trouver à la source même de l'*Ethique*, dans le livre I qui constitue un traité *De Deo*, les conditions théoriques d'une telle réduction du droit à la puissance. Pour cela, il suffit de se tourner vers l'ensemble composé par les propositions 33 et 34 et leurs scolies, qui (i) attaquent la thèse selon laquelle Dieu se manifesterait dans la nature sur le mode d'une volonté libre (cf. surtout scolie 2 de la proposition 33), dans une position « futile » (trad. Appuhn) ou « puérile » (trad. Pautrat), et qui (ii) ramènent Dieu à la pure *potentia* : « La puissance de Dieu est son essence même » [*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*, proposition 34]. Dans ces textes, Spinoza opère un travail comparable à ce qu'avait fait Hobbes quelques années avant lui : la volonté de Dieu n'est pas l'expression de la *potestas*, comme s'il était *source d'autorité* – elle est manifestation de la *potentia*, et par suite, on appellera Dieu *ce qui est effectif*, à savoir : tout ce qui existe relève de l'essence-puissance divine. C'est pourquoi, n'étant pas un empire dans un empire, l'homme qui est une partie de la nature, manifeste également une telle tendance à la puissance, mais selon une certaine essence finie, qui inclut aussi bien la raison que la passion, l'action aussi bien que le fait de subir les choses extérieures.

Aussi, d'une façon parfaitement iconoclaste par rapport aux thèses standards du jusnaturalisme moderne, mais tout à fait en convergence avec Hobbes, Spinoza affirme-t-il que le droit de nature inclut raison et passions :

« Si donc la nature humaine était disposée de telle sorte que les hommes vécussent suivant les seules prescriptions de la raison, et si tout leur effort tendait à cela seulement, le droit de nature, aussi longtemps que l'on considérerait ce qui est propre au genre humain, serait déterminé par la seule puissance de la raison [*sola rationis potentia determinaretur*]. Mais les hommes sont conduits plutôt par le désir aveugle que par la raison [*Sed hominis magis caeca cupiditate, quam ratione ducuntur*], et par suite la puissance naturelle des hommes, **c'est-à-dire leur droit naturel, doit être défini non par la raison mais par tout appétit qui les détermine à agir et par lequel ils s'efforcent de se conserver** [*ac proinde hominum naturalis potentia, sive jus non ratione, sed quocunque appetitu, quo ad agendum determinantur, quoque se conservare conantur, definiri debet*]. Je l'avoue à la vérité, ces désirs qui ne tirent pas leur origine de la raison, sont non pas tant des actions que des passions humaines. Mais comme il s'agit ici de la puissance universelle de la nature, qui est la même chose que le droit de nature, nous ne pouvons reconnaître en ce moment aucune différence entre les désirs que la raison engendre en nous, et ceux qui ont une autre origine : les uns et les autres en effet sont des effets de la nature qui manifestent la force naturelle par où l'homme s'efforce de persévérer dans son être [*quandoquidem tam hae, quam illae effectus naturae sunt, vimque naturalem explicant, qua homo in sue esse perseverare conatur*] ». <sup>79</sup>

Précisons enfin l'idée spinoziste de droit naturel en nous demandant : en quoi peut-on parler des droits *individuels* de nature dans une telle doctrine ? L'*Ethique* écrit que « chacun existe par le droit suprême de la Nature, et conséquemment chacun fait par le droit suprême de la nature ce qui suit de la nécessité de sa propre nature, etc. » (IV, 37, sc. 2). En d'autres termes, en tant que les individus sont une partie de la nature, le droit de la nature semble les concerner en tant que sujets au second degré seulement. Mais il est impossible de s'en tenir là, en sous-entendant que la conception spinoziste du droit de nature sacrifie en quelque sorte

l'individu à la nature. Que Spinoza n'enferme pas le droit naturel dans l'individu, c'est plus que certain ; sa position serait même ici fortement critique de tout individualisme juridique métaphysique, qui ferait de l'individu le porteur abstrait d'un ou de droits intangibles (ainsi en va-t-il dans certaines conceptions triviales des droits de l'Homme). Mais le droit naturel, pour lui, est individualisé, et deux raisons peuvent être avancées pour le montrer : (i) comme le dit le texte de *TTP*, XVI rapporté plus haut, « la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble » ; en d'autres termes, il ne faut pas être victime d'une image de la nature qui en fait une abstraction mystique, une force qui serait partout et nulle part ; si bien que (ii) on peut également affirmer que pour Spinoza, les individus dotés de droit naturel sont ceux qui *manifestent* la tendance naturelle à se conserver et à accroître leur force.

C'est d'ailleurs ce que dit l'image animale, qui a son origine lointaine dans Varron, et son origine proche dans Juste Lipse et Boccacini, deux auteurs politiques du XVI<sup>ème</sup> siècle qui sont, sans être explicitement machiavéliens, ont subi son influence<sup>80</sup>. Ce qui est certain, c'est que recourir à une thématique animale pour caractériser le droit de nature évoque à la fois le bestiaire machiavélien bien connu<sup>81</sup>, et l'image classique de l'homme « loup pour l'homme », reprise par Hobbes<sup>82</sup>. On pourrait ici se demander à quelle philosophie du droit correspond exactement une telle représentation du théorique du droit naturel ; nous traiterons plus précisément de la philosophie du droit recelée par la théorie spinoziste dans la troisième partie du cours, mais nous pouvons d'ores et déjà faire la remarque suivante. L'image animale donne à penser que dans une telle représentation, le droit naturel d'un être n'existe et ne peut être reconnu qu'à proportion de son efficence. Ce n'est que si l'individu manifeste effectivement sa puissance qu'il peut être dit exister par droit de nature ; conséquence possible : le droit, c'est ce qui s'institue sur le plan d'une action réelle, d'un engagement concret de la part des individus. On pourrait donc affirmer que le droit naturel des hommes *se mesure* au fait que ces derniers se battent pour le faire respecter, sur le plan des revendications comme sur celui de la mise en œuvre puis de la préservation d'institutions qui leur sont favorables.

Cette remarque en appelle une autre. Spinoza a en quelque sorte résorbé le droit naturel dans le conatus ; dès lors, si cette notion de conatus désigne tout ce qui se présente comme une unité substantielle en acte, ou plus exactement efficiente, et dans une expérience

---

<sup>80</sup> Références dans la note *ad loc.* de l'édition du *TTP* par P.-F. Moreau et J. Lagrée.

<sup>81</sup> Cf. *Le Prince*, XVIII, § 5 sq. : le centaure, le lion et le renard.

singulière, alors les individus ont un droit naturel pour autant qu'ils ont la force de persévérer dans leur être. Le droit naturel traduit sur le plan de ce qui pratiquement ou politiquement observable ce que le conatus dit des substances sur le plan métaphysique – et il est « subjectivé » autant que le conatus l'est. D'ailleurs, il existe une formulation différente proposée par le *TTP*, dans laquelle on peut peut-être déceler une inflexion de la théorie métaphysique vers une dimension « phénoménologique », ce qui serait convergent avec l'idée que le droit naturel est quelque chose comme la traduction historique ou empirique du conatus métaphysique. Le *TTP*, chapitre 16, écrit ainsi :

« ...la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement [*lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius*]. »<sup>83</sup>

« En son état », et non « en son être ». Comment comprendre la différence entre les deux termes ? On pourrait dire, ainsi que le propose Laurent Bove<sup>84</sup>, que la différence dans l'expression tient au fait que dans le second passage Spinoza traite des êtres particuliers de la politique, et non de la manière dont les êtres sont en général traité par la métaphysique ; ces êtres sont des existants, définis par certains usages, certaines traditions – ils sont dans un certain état du fait de cette existence pratique, qui caractérise leur *être*. A ce titre, le droit naturel est un concept qui chez Spinoza *décrit les effets historiques ou pratiques* de l'expression des conatus, en désignant tout à la fois la force et le droit des êtres (individus, nations historiques, confédérations de nations, empires) qui manifestent une certaine unité par l'action. Dans une conception des relations historiques qui apparaît radicalement réaliste, attentive à l'empiricité historico-politique, Spinoza écrit que « la nature ne crée pas des nations, mais des individus »<sup>85</sup> – les nations se distinguent les unes des autres « par la seule diversité de la langue, des lois et des mœurs reçues » : il s'agit donc bien de saisir par une étude historique l'unité dynamiques d'êtres qui se réalisent par l'action. De sorte que la philosophie politique spinoziste promet de se révéler tout à fait féconde sur le plan heuristique, sur le plan de l'élucidation des phénomènes politiques dans leur grande diversité (par exemple en ce qui concerne des phénomènes aussi variés que les attitudes de

---

<sup>83</sup> *TTP*, XVI, p. 262.

<sup>84</sup> Laurent Bove, « De la prudence des corps. Du physique au politique », introduction au *Traité politique*, Paris, L.G.F., 2002, p. 47.

gouvernance et les conduites de subordination, les mouvements de masse, les passions dominantes dans tel ou tel contexte social, etc.).

\*\*\*

## 2. Politique et passions

La définition du droit naturel dans les termes de *TP*, II, 5 fait reposer le droit individuel sur l'appétit, en incluant raison et passion. Ce qui signifie que, puisque l'association humaine consiste en la réunion des droits de nature, elle se fait souvent ou même le plus souvent sur un mode paradoxal, à savoir suivant les passions – paradoxal, car les passions sont plutôt susceptibles de séparer les hommes que de les rapprocher. Une telle affirmation de l'association humaine sur la base de la vie passionnée conduit à relire la IV<sup>ème</sup> partie de l'*Ethique* qui met en œuvre la composition des conatus non pas selon ce qui arrive le plus souvent, mais *selon une certaine logique*, à la fois restreinte et privilégiée. En effet, la déduction de la vie commune selon la raison ne saurait valoir pour l'existence sociale et politique envisagée dans sa généralité. Si, en première approximation, parce qu'elle décrit la vie du sage sous le mode de la raison, la IV<sup>ème</sup> partie de l'*Ethique* laisse espérer la déduction d'une vie sociale *raisonnable*, il est nécessaire à présent de comprendre que, selon la suggestion d'Alexandre Matheron, elle décrit à partir de la proposition 19 ce que *serait* la conduite de l'homme déterminé par la seule raison, ou si le comportement social de la plupart des hommes pouvait être entièrement dominé par les conduites prescrites par la raison<sup>86</sup>. C'est pourquoi, lorsque cette partie se conclut par un appendice qui reprend, résume et clarifie les modalités de la vie de l'homme conduit par la raison selon le 2<sup>ème</sup> genre de connaissance, elle s'achève par le chapitre XXXII dont la tonalité paraît tout à fait semblable à celle du stoïcisme, pourtant combattu par Spinoza en ce qui concerne le fait qu'il a hypostasié la volonté : le sage, écrit en substance Spinoza, fait de son mieux compte tenu de la limite de sa puissance de vivre selon la raison, cette capacité étant « infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures » ; le contentement éprouvé par le sage correspond étroitement à sa puissance, et lui suffit pleinement. Faut-il *se résigner* à ne pouvoir transformer les passions en conduites réglées par la raison ? Dans le même esprit, plusieurs commentateurs ont relevé combien la communauté politique du livre IV faisait question, et à quel point elle est intrinsèquement problématique<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Selon la suggestion d'Alexandre Matheron dans « Le moment stoïcien de l'*Ethique* de Spinoza », art. cité, p. 303-304.

<sup>87</sup> Cf. les articles de Philippe Drieux, « Les voies de la communauté. *Ethique*, IV, 37, seconde démonstration » et de Pierre-François Moreau, « La place de la politique dans l'*Ethique* », dans Ch. Jaquet, P. Séverac, A. Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*, Paris,

Si l'homme complet, c'est l'homme tel qu'il agit par les idées adéquates de sa raison aussi bien que l'homme tel qu'il est agi par les passions et par les imaginations inadéquates, comment la composition des conatus ne serait-elle pas *entravée* par la nature passionnée des hommes ? Quelles sont exactement les relations entre (i) les passions qui animent l'existence de chaque substance individuelle, (ii) la dimension sociale qui réunit les individus à l'occasion d'échanges très variés, et (iii) la vie politique qui est censée coordonner explicitement les hommes mus par un projet commun ?

## 2.1.Des hommes passionnés naturellement en lutte les uns contre les autres

### 2.1.1. Le régime des passions contraires :

Il semble d'abord que les passions dressent l'homme contre l'homme, ainsi que le remarque *TP*, I, 5 : les hommes passionnés ne sont pas susceptibles d'être facilement ramenés à la raison, et ils entrent aisément en lutte les uns contre les autres ; les affections qui les dominent les font entrer en compétition les uns contre les autres :

« D'où il résulte, tous voulant pareillement être les premiers, que des conflits éclatent entre eux, qu'ils s'efforcent de s'écraser les uns les autres, et que le vainqueur se glorifie plus d'avoir triomphé de son rival que de s'être procuré à lui-même quelque bien ».<sup>88</sup>

*TP*, II, 14 précise que les hommes soumis aux passions sont les uns des autres *ennemis par nature* [*sunt ergo homines ex natura hostes*]<sup>89</sup>. Le problème qui se pose à Spinoza c'est donc de proposer une solution à une question posée par la nature elle-même, qui dément la possibilité d'une vie harmonieuse entre les êtres intelligents et passionnés qui la composent. Il convient de remarquer que le dialogue entre Spinoza et Hobbes trouve ici un de ses points les plus vifs, car l'affirmation de la naturalité de l'opposition des hommes passionnés évoque directement le thème hobbesien de la « guerre de tous contre tous »<sup>90</sup>.

Que Spinoza ait eu conscience d'un véritable problème, qu'il était possible d'exposer de manière logique, l'*Ethique* nous le confirme. On lit en IV, 32, démonstration et scolie, des

---

<sup>88</sup> *TP*, I, 5, p. 13.

<sup>89</sup> Sur le thème de l'ennemi par nature, cf. aussi III, 13 et VIII, 12.

considérations convergentes, mais exposées sous la forme d'un véritable problème à résoudre : « Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'ils s'accordent en nature ». Nul n'échappe aux passions, pas moins le sage que l'ignorant ; en nous conduisant à la discorde, les passions empêchent-elles le principe même d'un accord entre les hommes ? La proposition 32 ne signifie évidemment pas que les passions humaines sont contre nature ; rien ne serait plus éloigné de la tentative spinoziste de constituer une « physique des passions » que la reprise littérale de ce thème, que l'on trouve chez les Stoïciens<sup>91</sup> aussi bien que chez Kant<sup>92</sup>. Comment, alors, accorder les deux propositions mises en présence par ce passage : (1) les hommes sont naturellement passionnés, les passions n'étant pas contre nature, et (2) les passions empêchent l'homme de s'accorder en nature avec son semblable ? Comment les accorder, sachant que c'est le propre de la thèse de Hobbes combattu normalement par Spinoza que de *déduire justement de leur désaccord* non seulement la naturalité de la « guerre de tous contre tous » mais l'institution de la souveraineté absolue, et sachant également que la pensée spinoziste semble bel et bien promettre un accord substantiel entre les individus ?

La démonstration de la proposition 32 fournit la réponse. Elle explique que « s'accorder en nature » [*natura convenire*] signifie « s'accorder en puissance » [*potentia convenire*] ; or les passions, en dressant les hommes les uns contre les autres, fait décroître leur puissance d'agir, en tant que sous leur influence, ils sont « indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures ». Seul le comportement conforme à la raison, ainsi que nous l'avons dit plus haut en commentant *Ethique*, IV, 18, scolie, permet donc de s'accorder en nature, en constituant l'utile commun conforme aux conatus individuels<sup>93</sup>. On rappellera qu'une passion, comme l'explique la définition 3 du début du livre III, est une affection du corps dont nous ne sommes pas la cause adéquate, c'est-à-dire dont nous ne produisons ni ne concevons les effets, totalement ou en partie<sup>94</sup>. Si donc la passion n'est pas contre nature, si, au contraire, elle est la traduction naturelle des affects, il se trouve que, dominés par ces affects aveugles que sont les passions, les hommes « peuvent être contraires les uns aux

---

<sup>91</sup> Voir Sénèque, *De la constance du sage*, § 13, trad. fr. dans *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 648 ; *De la tranquillité de l'âme*, §§ 6-15, p. 664-665 ; Lettre 72 à Lucilius, p. 787.

<sup>92</sup> Cf. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, §§ 73 et 81.

<sup>93</sup> Cf. également *Ethique* IV, 35 : « Dans la mesure seulement où les hommes vivent selon la conduite de la raison, ils s'accordent toujours nécessairement en nature ».

<sup>94</sup> *Ibidem*, III, Définitions, 3 : « J'entends par affections les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections. Quand nous pouvons être la cause adéquate de quelqu'une de ces affections,

autres », ainsi que l'affirme la proposition 34<sup>95</sup>. A l'appui de cette proposition, le scolie développe une argumentation mettant en œuvre ce qu'on pourrait nommer la logique de la rivalité envieuse, qui évoque la compétition à laquelle se livrent les hommes selon Hobbes, susceptible d'entrer en guerre du fait qu'ils convoitent à égalité des objets identiques en nombre fini.

Cependant, on remarque également dans ces textes que Spinoza ajoute une dimension qui n'est pas soulignée par Hobbes : celle de l'imagination. Lorsque Paul a pris Pierre en haine « parce que Pierre est seul en possession d'une chose que Paul aime aussi », c'est « parce qu'il imagine que Pierre possède ce qu'il aime aussi, lui Paul ». On trouverait ici une théorie du désir mimétique qui évoque celle que, de nos jours, René Girard a développée notamment dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* : nous désirons non les choses qui sont désirables en ou par elles-mêmes, mais les choses qui sont considérées comme désirables par les autres ; nous désirons donc fondamentalement ce que les autres désirent, et l'objet véritable de notre désir, c'est le désir de l'autre. On s'aperçoit de surcroît que pour Spinoza les passions personnelles (ici l'envie, puis la haine et la tristesse) ne sont pas des déterminations simples de l'appétit de désirer, mais des constructions dans lesquelles le pouvoir de l'imagination est fondamental, et cela pour autant que la passion est adressée, et, en reprenant une terminologie sartrienne, qu'elle est un « pour soi » dans la mesure seulement où elle est un « pour autrui ». C'est la raison pour laquelle c'est dans la vie collective ou sociale que les passions s'expriment le mieux et le plus fortement, en qualité comme en quantité.

### **2.1.2. Etat de nature et état civil conçus en fonction de la théorie des passions :**

Nous disposons ainsi d'éléments pour préciser la notion spinoziste d'état de nature. Il semble permis d'affirmer que, pour le penseur hollandais, c'est *au sein de la vie sociale* que se déploie l'état de nature. Ce dernier ne qualifie nullement une situation présocialisée (avant l'apparition de modes de vie communs aux hommes), ni même antisociale (contraire à la vie collective), et peut-être même pas une situation totalement précivile (avant l'institution de la politique). L'état de nature semble plutôt renvoyer à la situation dans lequel se trouvent les hommes lorsque leurs passions sont livrées à elles-mêmes. Dans son contenu, il ne signifie pas nécessairement un état de « guerre froide », ni, à plus forte raison, un état d'agression

généralisée, l'une et l'autre situations caractérisant la réalité de l'état de nature selon Hobbes. C'est ainsi que la notion d'état de nature chez Spinoza décrit l'homme tel qu'il est spontanément dans sa condition d'être *à la fois passionné et socialisé*, et non tel qu'il pourrait ou devrait être avant l'apparition de la société ou de l'Etat, avant la mise en place de rapports réglés avec autrui, comme c'est le cas chez Hobbes aussi bien que chez Rousseau. Dans cet esprit, le *Traité politique* écrit que :

« ...Le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs [*Jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concepi, nisi ubi homines jura habent communia*], des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver ensemble, quand ils peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser toute violence et vivre suivant une volonté commune à tous [*sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, & ex communi omnium sententia vivere possunt*]. »<sup>96</sup>

Cet extrait nous révèle que, selon Spinoza, la réalité du droit de nature s'exprime non seulement à travers la vie sociale (lorsque les hommes sont pris des relations de production et d'échange), mais également à travers la vie politique (lorsqu'ils s'organisent en commun et explicitement pour assurer leur défense et dialectiser leurs intérêts par une volonté commune). Si bien que pour le penseur hollandais, il n'existe probablement pas d'état antérieur à celui-ci, lorsque les hommes se mettent à vivre ensemble selon les multiples modes de l'échange socio-politique. Si l'état de nature permet d'appréhender la position initiale de l'humanité – en vertu de sa caractéristique théorique principale dans les philosophies jusnaturalistes jusqu'à Rousseau, celle de Hobbes comprise – ce n'est pas en dehors de la société qu'on peut, selon Spinoza, déceler cette position. La notion d'état de nature permet bien de concevoir l'origine de tel ou tel pacte d'association, le commencement de tel ou tel Etat ; mais elle n'offre pas la ressource d'envisager l'origine radicale de la socialité. Dans cet esprit, Spinoza peut laisser entendre qu'à la sortie d'Egypte, les Hébreux se trouvaient dans une situation pensable en termes d'état de nature – la nation des Hébreux existe sur un plan que l'on pourrait nommer « ethnique » (ce qui implique éventuellement un haut degré de culture), leurs mœurs sont socialisées, mais ils sont dans l'état de nature du fait qu'ils ne sont plus constitués en corps politique :

« [...] Après leur sortie d’Égypte les Hébreux n’étaient plus tenus par le droit d’aucune autre nation et [...] il leur était loisible d’instituer de nouvelles règles et d’occuper les terres qu’ils voudraient. Libérés, en effet, de l’oppression insupportable des Égyptiens, ils n’étaient plus liés à aucun mortel par aucun pacte et avaient retrouvé leur droit naturel sur tout ce qui était en leur pouvoir [*jus suum naturale ad omnia, quae possent*] ; chacun pouvait à nouveau examiner s’il voulait conserver ce droit ou le transférer à un autre. Revenus ainsi à l’état naturel [*Igitur in hoc statu naturali constituti*], sur le conseil de Moïse en qui ils avaient la plus grande confiance, ils décidèrent de ne transférer leur droit à aucun mortel, mais seulement à Dieu... »<sup>97</sup>.

Il est donc possible de traiter de l’état de nature au moment d’examiner la vie selon les passions ; ainsi que le montre Alexandre Matheron<sup>98</sup>, la notion spinoziste d’état de nature peut plus exactement être caractérisée comme une situation d’« interdépendance fluctuante » entre les hommes, qui ressemblerait à une société féodale où chacun est soumis aux autres, rapports d’allégeance privés permanents, sans les obligations mutuelles garanties qui se développaient dans la société féodale historique. La régulation politique de l’ethnicité ou de la vie sociale passionnée fait défaut aux hommes qui se trouvent collectivement dans cet état.

Si à présent nous voulons comprendre plus exactement la logique des passions, examinons de plus près l’*Ethique*. La théorie spinoziste des passions occupe en effet tout le livre III de l’*Ethique*, décrivant l’existence de l’homme tourmenté par elles tout en les considérant comme des affects naturels. Nous n’allons pas exposer l’intégralité de cette théorie, mais nous fonder sur l’interprétation très fine d’Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*. Deux aspects de la lecture de Matheron nous intéressent plus particulièrement : (i) il explique comment les passions à la fois œuvrent à la constitution de la substance individuelle, et l’aliènent. Elles sont donc aussi bien un facteur de liberté que la principale cause de servitude ; (ii) selon Matheron, il existe un isomorphisme entre, d’une part, la théorie des passions concernant la substance individuelle (développée dans *Ethique III*), et, de l’autre, la théorie des passions collectives qui animent l’ordre socio-politique

---

<sup>97</sup> *TTP*, XVII, p. 282.

(théorie développée dans le *TTP* et dans le *TP*)<sup>99</sup>. Les deux théories, écrit Matheron, ont la même structure, et la seconde permet de voir comment la société politique naît, se développe, entre en contradiction avec elle-même et, dans le meilleur des cas, résout ses propres contradictions en s'organisant d'une façon qui permet à la vie raisonnable de se déployer librement.

## **2.2. L'efficiencia socio-politique des passions :**

La théorie spinoziste des passions se comprend à partir de la reconnaissance du travail socialisateur de l'imagination ; l'analyse de cette faculté fournit au Hollandais le moyen de comprendre deux choses antithétiques : comment l'homme passionné est aliéné, et comment, dans certaines situations, il peut passer de la servitude à une liberté politique effective. Envisagée de cette dernière manière, la passion est un moyen de constitution de l'homme, et elle recèle des ressources cachées, permettant aux individus d'accroître leur puissance, voire d'œuvrer plus ou moins adéquatement à une puissance commune. De telles possibilités sont délivrées par deux perspectives différentes.

### **2.2.1. La loi de l'imitation affective :**

Première perspective, le dynamisme propre des passions conduit à les envisager comme l'instrument de la puissance individuelle et collective ; c'est ce que l'on peut identifier comme la « loi de l'imitation affective », mise à jour dans le fil de l'analyse spinoziste du livre III de l'*Ethique*, et qui vaut, selon l'expression de Matheron, comme une sorte de « conatus global de cette communauté humaine qui se cherche »<sup>100</sup>. On pourrait affirmer que parce qu'il procède de la sorte, Spinoza s'éloigne de Descartes et se rapproche d'Aristote. En effet, le fameux *Traité des passions de l'âme* du premier procède à une analyse physiologique des passions, qui le tire vers ce que nous nommons aujourd'hui les neurosciences, vers une réduction de la passion aux processus de la vie douée de sensation. Le second, en revanche, incline vers une approche que nous nommerions sociologique. Aristote, dans le livre II de la *Rhétorique* (qu'on appelle parfois la « Rhétorique des passions »), avait suggéré que les passions constituent un langage social ; par là, il avait exprimé l'idée selon laquelle la socialisation – le simple fait que les hommes vivent communément ensemble – suffit pour

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 287-289.

engendrer une riche vie passionnelle, ce qui signifie que le vivre ensemble ne peut jamais être seulement pensé en tant que contiguïté, mais qu'il faut le concevoir dans les termes d'une « collectivité pathique », voire dans certains cas d'une « communauté pathique ». Spinoza s'inscrit à la suite d'une telle intuition, et propose en quelque sorte un schème de compréhension des logiques structurant cette collectivité/communauté. *Ethique* III, 27 contient la formulation synthétique de ce schème, qui est ensuite longuement développée dans les trois corollaires et démonstrations qui la suivent :

« Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable ».

Véritable « opérateur de constitution des affects »<sup>101</sup>, la loi de l'imitation affective repose sur l'activité de l'imagination, laquelle fonctionne vis à vis d'autrui sur un *triple mode* : selon la logique du rapprochement empathique, celle de la compétition indirecte (ou médiatisée par la possession des biens et l'investissement de situations sociales), et celle de l'identification symbolique.

Spontanément aussi bien qu'implicitement, nous ramenons les autres à nous, nous nous rapportons à eux sur le mode pathique ; par suite,

« si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté de quelque affection, cette imagination enveloppera une affection semblable de notre corps. Par cela même donc que nous imaginons qu'une chose semblable à nous éprouve quelque affection, nous éprouvons une affection semblable à la sienne »<sup>102</sup>.

Il existe donc ici un double jeu de l'imagination : elle nous porte à croire qu'autrui est mû par les mêmes affections que nous, et à éprouver ce qu'il est censé éprouver. Spinoza ajoute que cette imitation a lieu en fonction de la tristesse (entendue comme passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection) ou de la joie (passage d'une moindre à

---

<sup>101</sup> Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté, op. cit.*, p. 79 : « L'imitation des affects peut être comprise comme un véritable « opérateur » de constitution des affects capables de définir aussi bien des rapports de coopération entre les hommes que des rapports de conflits ».

une plus grande perfection<sup>103</sup>), et selon la haine (à savoir la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, qui se produit lorsque l'individu se représente une cause extérieure dont il pense qu'elle va amoindrir sa puissance d'agir) ou l'amour (la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, ou lorsque l'individu pense qu'elle va augmenter sa puissance d'agir<sup>104</sup>). La vie affective, dans sa diversité, découle de l'imagination ainsi polarisée par ces deux couples fondamentaux ; c'est-à-dire qu'elle est à la fois liée au conatus (notre puissance d'agir augmente ou diminue : ce sont la joie et la tristesse) et à la dimension d'autrui, toujours déjà présente dans notre constitution (nous nous représentons les causes extérieures comme capables d'augmenter ou de diminuer notre puissance d'agir : amour et haine). La vie affective est donc en quelque sorte l'œuvre de la rencontre d'autrui pour un être dont l'essence n'est pas donnée, se réalise dans l'expérience et, pourrait-on ajouter, en fonction des degrés d'intensité de la passion vécue. Plus précisément parlant, la rencontre intersubjective est le motif de la naissance des affections, ou elle en est la cause indirecte, tandis que sa cause à proprement parler, ou sa cause directe, est à rechercher du côté de la faculté de la substance individuelle humaine à être affectée de manière pathique. Les affections sont en effet toujours l'œuvre personnelle d'une substance individuelle, sa création propre, elles ne sont ni purement nécessaires en tant que mécaniques ou physiologiques (si elles naissaient du corps considéré de manière unilatérale), ni purement contingentes en tant que produites par la rencontre circonstanciée d'autrui. Les affections, dans leur diversité, reposent sur un travail imaginaire de la subjectivité à partir du principe de l'imitation.

Ainsi, l'imitation se décline respectivement comme commisération ou pitié, et comme émulation, selon qu'elle est déterminée par la tristesse ou par la joie ; la pitié vient du rapprochement affectif avec autrui selon l'imagination, en considérant que la misère dans laquelle il se trouve va diminuer notre puissance d'agir, tandis que l'émulation vient d'un même rapprochement, mais en considérant que la grandeur qui est la sienne va augmenter notre puissance. A partir de la double polarité pitié/émulation, Spinoza reconstruit la logique de la vie affective intersubjective : les affections sociales sont déduites de la composition imaginative des subjectivités en fonction de la joie et de la tristesse d'une part, de l'amour et de la haine de l'autre. On peut alors juger de la fécondité de la manière spinoziste en considérant le nombre et l'importance des affections qui sont produites par ce raisonnement génétique. En en constituant en effet la liste, on constate alors la très grande force heuristique de la théorie spinoziste ; si l'on suit le raisonnement, apparaissent successivement :

---

<sup>103</sup> Sur la joie et la tristesse, voir *ibidem*, III, 11, scolie.

l'humanité,  
la louange,  
le blâme,  
le contentement de soi,  
le repentir,  
l'orgueil,  
la mésestime de soi,  
la jalousie,  
la honte,  
la frustration,  
l'envie,  
l'avarice,  
l'ambition,  
la colère,  
la reconnaissance ou gratitude,  
la vengeance,  
la cruauté ou férocité,  
la clémence,  
l'espoir,  
la crainte,  
la peur,  
l'audace,  
l'intrépidité,  
la pusillanimité,  
le repentir,  
l'étonnement,  
la consternation,  
la vénération,  
l'horreur,  
la ferveur,  
le mépris,  
la dérision,  
le dédain,  
l'humilité

l'amour-propre ou contentement de soi,  
la gourmandise,  
l'ivrognerie,  
la lubricité,  
la tempérance,  
la sobriété,  
la chasteté,  
la force d'âme,  
la fermeté  
la générosité  
la présence d'esprit dans les périls,  
la modestie,  
le dégoût,

la lassitude, et d'autres affections secondaires apparaissent naturellement dans le rapport entre les hommes, moyennant le travail constant de l'imagination des uns envers les autres.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette manière de déduire les affections. On notera ici simplement quelques points importants :

-La liste comprend de manière unitaire deux ordres de faits traditionnellement séparés : les passions d'une part, les vertus et les vices de l'autre. La crainte, la honte, la colère, l'audace sont des passions (i.e. des sentiments qui nous viennent de l'extérieur et dont nous ne maîtrisons pas la naissance) ; l'orgueil, la jalousie, la vengeance, la cruauté, l'avarice, la gourmandise, la lubricité sont des vices, dont certains considérés par la tradition biblique comme des péchés capitaux ; la clémence, l'espoir, l'humilité, la tempérance, la chasteté, la force d'âme, la générosité, la modestie, sont des vertus, certaines étant même des vertus cardinales (considérées comme principes ou supports des autres du point de vue de la tradition antique) ou des vertus théologiques (considérées pareillement du point de vue de la tradition biblique). Il est nécessaire d'apprécier la manière spinoziste à sa juste valeur : en déduisant de la sorte de la tendance du conatus, de sa capacité à être affecté et du travail de l'imagination des affections particulières nombreuses et variées, le philosophe hollandais réalise le projet d'un rationalisme intégral se situant « par delà bien et mal ». Il s'agit de concevoir la logique de toutes les affections qui constituent la vie effective des sujets dans leurs relations mutuelles, non de juger ces affections. Si bien qu'en un certain sens, parce qu'elles sont toutes affectives, peut-on dire

qu'elles sont toutes *bénéfiques* ? L'affirmer catégoriquement serait sans doute quelque peu forcé, mais, dans l'esprit de la déduction spinoziste, une telle position n'est pas impossible ; à tout le moins, certaines affections augmentent la puissance d'agir singulière et collective, tandis que d'autres la diminuent. On pourrait de ce fait considérer que Spinoza propose à son lecteur une nouvelle grille d'évaluation du rapport entre passions (i.e. la matière brute des sentiments vécus) et vertus/vices (i.e. la matière des sentiments vécus « raffinés » par une axiologie, qu'elle soit d'origine religieuse ou philosophique). Serait alors *réellement une vertu* l'affect qui augmente la puissance individuelle et/ou collective d'agir, serait *réellement un vice* l'affect qui les diminue. La liste et le raisonnement qui l'établissent auraient donc une grande force critique, puisqu'ils sont susceptibles de reconfigurer totalement la carte de la vie morale.

-Pour Spinoza la pitié procède initialement de la tristesse ; par conséquent, si ces effets sont socialement bénéfiques, si elle rapporte l'homme à l'homme sur le mode de l'assistance et de la solidarité, Spinoza ne la considère nullement comme une vertu au sens moral, mais comme le développement d'un affect de l'imagination, qui en quelque sorte attire le conatus vers le bas, en le faisant éprouver par l'imagination la misère d'un conatus affaibli. Si bien que le sage spinoziste n'éprouve nullement la pitié ; celle-ci est un affect qui ne le concerne pas. Dans une société qui serait régie par la raison, ajoute Spinoza, la charité (qui découle de la pitié) serait l'affaire de l'Etat, et non des citoyens<sup>105</sup>. Non seulement, en effet, la pitié est un affect de faiblesse, mais de plus elle ne dure qu'un temps dans l'individu, et l'Etat sera plus efficace avec les membres de la société qui se trouvent dans le besoin.

-En revanche, les affects d'ambition et de gloire sont bien plus structurants, en tant qu'ils expriment concrètement l'émulation, et rapportent l'homme à l'homme de manière passionnément rivale. La logique de l'émulation est particulièrement intéressante, en ceci qu'elle dote la société d'un dynamisme passionnel qui lui permet de fortifier les conatus par ce qu'on pourrait nommer de « mauvaises raisons », du fait que l'homme agit et renforce sa puissance d'agir sous l'influence de passions et de l'imagination, et non de la raison proprement dite. Hegel, comme on sait, évoque la « ruse de la Raison », qui utilise la passion pour se réaliser dans l'histoire<sup>106</sup> ; si la thèse hégélienne n'impliquait un usage du négatif (pierre de touche de la dialectique) totalement étrangère à l'idée spinoziste de la

---

<sup>105</sup> TTP, XIX, trad. p. 314-315.

<sup>106</sup> Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. K.

nature, on pourrait dire que pour Spinoza, il existe une « ruse de la passion », qui fortifie les conatus à partir de l'imagination (laquelle délivre pourtant des idées confuses voire inadéquates), tandis que seule la raison délivre des idées adéquates aptes à fortifier directement les conatus puisque par elle ils passent de la passion à l'action.

On peut approfondir ce point en focalisant notre analyse sur la notion de gloire. En la traitant comme il le fait, Spinoza retrouve quelque chose de la tradition latine païenne, qui la valorisait en tant que vertu éminemment sociale : le glorieux est celui qui, par ses hauts faits, mérite un surcroît de reconnaissance de la part d'autrui, il appelle l'admiration de ses concitoyens par la manifestation de ses vertus au moment opportun (par exemple au combat). Du point de vue qui est celui de Spinoza, il faut parler à propos de la gloire d'une illusion à la fois structurante pour l'individu et féconde pour la société. Le philosophe déclare : « Plus grande est l'affection que nous imaginons que la chose aimée éprouve à notre égard, plus nous nous glorifions » (proposition 34). Dans la passion de gloire, nous imaginons qu'autrui nous considère comme grand ; nous projetons donc par imagination sur nous-mêmes une certaine grandeur que nous prêterait autrui, et par là nous nous fortifions par imagination. L'impression de gloire résulte donc d'un travail de construction de notre propre éminence, et par conséquent d'une « autoglorification ». Or, ainsi que l'explique la démonstration de la proposition 34, cette autoglorification ne doit pas (ou pas seulement) être comprise comme un sentiment de délectation intime, mais elle engendre un véritable travail de la subjectivité à l'égard d'autrui, lequel fait office de relais nécessaire en vue d'une reconnaissance certes illusoire ou hypothétique (car il n'est pas certain qu'autrui nous prête effectivement autant de crédit que nous croyons), mais qui est bel et bien une reconnaissance de soi par soi qui peut avoir des effets positifs sur le conatus. Ici, l'on pourrait établir une comparaison avec ce que Rousseau écrit au sujet des relations entre l'amour de soi et l'amour-propre, par exemple dans le développement qui constitue le début du livre IV d'*Emile* : l'amour-propre consiste à attendre d'autrui qu'il nous regarde comme nous *voudrions* être, et non tel que nous sommes ; il consiste par conséquent en une stratégie de dédoublement très dangereuse pour l'authenticité, mais cependant inéluctable lorsque le moi se socialise dans la phase d'adolescence, véritable seconde naissance de l'individu<sup>107</sup>. Parce qu'il confère une autre

---

<sup>107</sup> Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, IV, Paris, Gallimard, « Folio Essais », p. 324-340 ; la victime de l'amour-propre tel que l'entend Rousseau subit des modifications qui lui viennent de l'extérieur (« Mais la plupart de ces modifications [celles que subit la passion primitive de l'amour de soi, seul véritablement naturelle] ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auraient jamais eu lieu, et ces mêmes modifications loin de nous être avantageuses nous sont nuisibles, elles changent le premier objet et vont contre leur principe ; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en

importance au travail constitutif de l'imagination, Spinoza estime que les passions ont une vertu de socialisation même dans la mesure où elles produisent des satisfactions imaginaires et même si elles sont des représentations confuses ou inadéquates de ce que nous sommes en réalité. Ce qui est aperçu par Rousseau comme un dédoublement préjudiciable à la subjectivité sert d'une certaine manière celle-ci, pour Spinoza : la constitution d'un « soi » par le jeu socialisé des passions est une réalité positive qui a une importance considérable.

Afin de comprendre cette importance, il est nécessaire de faire plus explicitement référence à la tendance à la reconnaissance, dont la philosophie contemporaine a montré les enjeux qu'elle recouvre dans une démocratie<sup>108</sup>. Par sa théorie de l'imitation, on pourrait dire que Spinoza a exploré de manière originale certaines voies de la reconnaissance, du fait notamment de sa mise au premier plan de la valeur sociale de l'ambition et de la compétition symbolique qu'elle permet de penser. Alexandre Matheron suggère que le développement spinoziste de ce thème a son origine dans la lecture du chapitre XX du *Léviathan*, dans la détermination par le philosophe anglais de la relation dominant-dominé dans la « république d'acquisition ». Une telle filiation est possible, à condition de considérer que le philosophe hollandais a totalement réinterprété le schéma de la relation de subordination dessinée par le penseur anglais, et qu'il l'a complexifiée au point de la dévoyer complètement. Chez Hobbes, en effet, la question de la reconnaissance paraît *entièrement subordonnée* au rapport de domination ; l'Anglais établit une relation structurelle entre le fait d'avoir la vie sauve et le devoir d'obéir à un maître magnanime. Une telle manière caractérise les deux modes de la « république d'acquisition » [*Commonwealth by Acquisition*], à savoir les « dominations paternelle et despotique » [*paternall and despoticall dominion*] au chapitre XX du *Léviathan* :

« La domination qu'on acquiert en subjuguant, en remportant la victoire dans la guerre, est celle que plusieurs auteurs appellent DESPOTIQUE, de *despotès*, qui signifie seigneur ou maître : c'est la domination que le maître exerce sur son serviteur [*and is the Dominion of the Master over his Servant*]. Cette domination est acquise par le vainqueur quand le vaincu, pour éviter le coup mortel qui le presse, convient (soit par des paroles

---

est comme l'insensé tel que le conçoit Spinoza : il se trouve tout entier soumis à l'influence des causes extérieures.

<sup>108</sup> Voir par exemple, et selon des réquisits philosophiques variés, Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, [1992], trad. fr. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994 ; Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. p. Rusch, Paris, Le Cerf, 2000 ; Paul Ricoeur, *Parcours de la*

expresses, soit par quelque autres signe suffisant de sa volonté [*covenanteth either in expresse words, or by other sufficient signes of the Wills*]) qu'aussi longtemps qu'on lui accordera la vie et la liberté corporelle, le vainqueur en aura l'usage, au gré de son bon plaisir »<sup>109</sup>.

Ce passage explique que le rapport de domination ne s'épuise pas dans la violence et la brutalité, mais qu'il repose sur un jeu de signes : le combat constitue l'épreuve de vérité qui décide qui sera le maître et qui sera le serviteur, et cela par l'intermédiaire d'une relation symbolique. On pourrait dire que le rapport de *domination* se conclut au moment où s'érige la relation de *subordination* entre le maître et le serviteur, à savoir à partir du moment où le vaincu reconnaît la suprématie de son vainqueur et remet littéralement sa vie entre ses mains. La vie du serviteur ne perdure qu'à la condition d'admettre qu'il est serviteur, et aussi longtemps que le désire le maître. Dans ce contexte, domination et subordination sont conçues par Hobbes comme le support de la reconnaissance intersubjective. D'une certaine manière, Hegel ne dira pas autre chose dans le fameux passage de *La phénoménologie de l'esprit* consacré à domination [*Herrschaft*] et à la servitude [*Knechtschaft*]<sup>110</sup> : la reconnaissance intersubjective repose sur le duel des consciences, et le maître est celui qui soumet celui qui recule devant la peur de la mort. Le philosophe d'Iena ajoute cependant la dimension dialectique au schéma hobbésien, à savoir le fait que, dans le travail forcé opéré par le serviteur, dans ce travail qui constitue la servitude elle-même, un renversement s'opère par lequel la relation de reconnaissance change de sens : le serviteur travaille à sa propre reconnaissance en faisant dépendre le maître de son travail et de son existence à lui, serviteur. Le paradoxe de la relation de reconnaissance ainsi envisagée, c'est que celle qui tire le plus grand bénéfice du rapport intersubjectif n'est pas celle qui triomphe d'abord d'être investie de la maîtrise, mais celle qui se soumet à l'action à la fois aliénante et structurante du travail. Hegel a repris le schéma hobbésien pour montrer la complexité et la duplicité de la relation de reconnaissance. En la pensant à travers le retournement dialectique, Hegel indique qu'elle n'obéit pas à une causalité simple, elle n'est pas comme un système mécanique dont on peut déduire a priori les différents moments, elle est un processus non linéaire qui ne découle pas de la domination simple, mais qui repose sur le jeu d'existences singulières faites de péripéties.

---

<sup>109</sup> *Léviathan*, chapitre XX : « Des dominations paternelle et despotique », trad. p. 211.

<sup>110</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, B : « Conscience de soi », IV : « La vérité de la certitude de soi-même », A : « Indépendance et dépendance de la conscience de soi : domination et servitude », trad.

Pour sa part, Spinoza tente d'établir une logique de la reconnaissance qui implique non pas la négation, mais le *dépassement* de la logique de domination directe – le fait que certains hommes dominent d'autres est une des modalités de la reconnaissance, non le principe de celle-ci ; si les hommes dominés par les passions se confrontent bel et bien, ils le font sur le mode d'une compétition symbolique médiatisée par la possession de biens ou par l'investissement de situations socialement valorisés. C'est pourquoi la recherche de la gloire paraît constituer le principe de la lutte intersubjective, bien davantage que le rapport de domination. Elle se manifeste phénoménalement par ce véritable moteur du comportement qu'est l'ambition : « L'ambition est un désir immodéré de gloire », c'est-à-dire « un désir par lequel *toutes les affections sont alimentées et fortifiées* »<sup>111</sup>. Le couple ambition-désir de gloire dynamise toutes les autres passions, en ceci que, nous forçant à vouloir plaire aux autres, il nous incline à subordonner nos conduites au désir d'autrui. Cependant l'ambition n'est pas une allégeance directe à autrui ; comme elle consiste à vouloir fortifier le conatus individuel, elle engage ce dernier dans une activité destinée à s'attirer l'admiration d'autrui. Une telle disposition naturelle engage les hommes dans une compétition dont la vertu peut être le fruit, ainsi que le précise le *Traité politique* dans une référence explicite à l'*Ethique* :

« Rien n'excite plus à la vertu que l'espoir permis à tous d'atteindre aux plus hauts honneurs, car tous nous sommes mus principalement par l'amour de la gloire ainsi que je l'ai montré dans mon *Ethique* »<sup>112</sup>.

On pourrait donc affirmer que Spinoza a vu les effets à la fois socialement intégrateurs et moralement stimulants de la compétition honorifique. Il est tentant de rapprocher sa conception de la rivalité glorieuse du mode de la rivalité somptuaire dont parle Marcel Mauss dans l'« Essai sur le don »<sup>113</sup>. Le rituel du « Potlatch » analysé par Mauss chez les Indiens d'Alaska voit la rencontre d'individus et de clans rivaux qui sacrifient des biens de haute valeur dans le double but de s'obliger et de rivaliser en prestations de magnificence. « Fait social total » selon Mauss, le « Potlatch » et son esprit structurent toute la société amérindienne. Ce n'est nullement chez des primitifs qu'une telle logique se déploie dans son

---

<sup>111</sup> *Ethique*, III, « Définition des affections », § 44 et Explication, p. 213 ; c'est moi qui souligne.

<sup>112</sup> *TP*, VII, 6.

<sup>113</sup> « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », paru initialement dans *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, à présent dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950 ; en coll. « Quadrige », p. 143-279. L'analogie entre la pensée spinoziste et l'argumentation de Mauss a été mise en valeur par Matheron dans *Individu et communauté...*, *op. cit.*,

intégralité, mais au cœur des relations sociales complexes qu'entretiennent les hommes dominés par les passions : à certains égards, la recherche de gloire fait office d'une émulation à la vertu.

La compétition agonistique entre les individus – on peut par exemple penser à toutes les formes de rivalité de prestige entretenues par le biais des objets socialement convoités – est donc à la fois l'indice de la domination de la passion sur la raison, et le signe que la passion est fortement socialisée ou socialisatrice. Sur ce point, Spinoza s'oppose une nouvelle fois à Hobbes. En effet, pour ce dernier, la recherche de gloire [*Glory*] est, avec la rivalité [*Competition*] et la méfiance [*Diffidence*], une des trois causes qui engagent les hommes à se quereller sans fin<sup>114</sup>. Les « bagatelles » [*trifles*] pour lesquelles les hommes entrent en compétition sur le mode de la recherche de gloire font office de « signes de la mésestime » [*signe of undervalue*] qu'ils se portent les uns aux autres, et au lieu d'entraîner les hommes dans une logique de rivalité structurante pour la société, elles les incitent à s'agresser de telle manière que le seul recours réside dans la constitution d'un Etat à la souveraineté absolue. Le refus catégorique de Spinoza à la solution hobbesienne tient donc, on le voit, à une conception très différente de la rivalité envieuse et ambitieuse.

Et cependant, le penseur hollandais n'est nullement dupe des effets néfastes de la recherche de la gloire. Si sa théorie des affections permet de rendre compte d'une certaine logique passionnelle, dont il ne déplore pas l'existence mais dont il envisage les effets réels dans leurs conséquences positives sur la sociabilité et même sur l'émulation à la vertu, son sens politique – dans un esprit proche de celui de Machiavel – le pousse à souligner dans un même passage à la fois l'efficacité de la recherche des honneurs du point de vue de l'art de gouverner, et les dangers qu'une telle quête fait peser sur l'esprit civique :

« Dans un Etat qui vise uniquement à conduire les hommes par la crainte, c'est plutôt l'absence de vice que la vertu qui règne. Mais il faut mener les hommes de telle façon qu'ils ne croient pas être menés, mais vivre selon leur libre décret et conformément à leur complexion propre ; il faut donc les tenir par le seul amour de la liberté, le désir d'accroître leur fortune et l'espoir de s'élever aux honneurs. Les statues d'ailleurs, les cortèges triomphaux et les autres excitants à la vertu, sont des marques de servitude plutôt que des marques de liberté. C'est aux esclaves, non aux hommes libres qu'on donne des récompenses pour leur bonne conduite. Je reconnais

que les hommes sont très sensibles à ces stimulants, mais si, à l'origine, on décerne les récompenses honorifiques aux grands hommes, plus tard, l'envie croissant, c'est aux paresseux et à ceux que gonfle l'orgueil de leur richesse, à la grande indignation de tous les bons citoyens. En outre ceux qui étalent les statues et les triomphes de leurs parents, croient qu'on leur fait injure si on ne les met pas au-dessus des autres. Enfin, pour me taire du reste, il est évident que l'égalité, dont la perte entraîne nécessairement la ruine de la liberté commune, ne peut être maintenue sitôt que des honneurs extraordinaires sont décernés par une loi de l'Etat à un homme qui se distingue par son mérite »<sup>115</sup>.

### **2.2.2. L'efficiace politique des passions et de l'imagination dans la constitution d'une nation : l'Etat des Hébreux**

Seconde perspective, celle qui voit le rapprochement des hommes passionnés, lesquels composent une puissance collective en fonction d'affects qui leur demeurent plus ou moins obscurs. Il s'agit donc ici non pas de rendre compte de la dynamique sociale conçue sur le mode de la compétition intersubjective des hommes passionnés, mais de saisir les lignes de force de ce qu'on pourrait nommer l'ethnicité ou la « nation » en conférant à ce terme une signification très proche de son étymologie latine (« ce qui naît ») : il s'agit de penser quelle est la logique passionnelle qui régit un groupe humain qui naît, et surtout de se représenter *de quelle manière il produit lui-même son identité* par le biais de cette logique. Une telle démarche permet de comprendre comment procèdent dans leur commencement la plupart des sociétés humaines.

Il est très intéressant de noter que l'on retrouve dans cette entreprise le travail de l'imagination, déjà présente dans la composition des passions dite « loi de l'imitation affective ». Envisagée du point de vue de la recherche des motifs qui font l'ethnicité ou la nation, on s'aperçoit qu'elle aussi bien le principe de la constitution du corps social que la cause de l'aliénation politique. C'est ce que montre magistralement le *TTP*.

Le propos du traité est multiple. Il s'agit tout à la fois :

- (i) De lire de manière rationnelle l'Écriture et montrer que ce qu'elle dit n'est pas en contradiction avec l'exercice de la lumière naturelle, et par suite avec la pratique de la philosophie. La Bible n'interdit donc pas la liberté de philosopher.

(ii) De comprendre à côté de cette lecture rationalisante quelle est la logique du peuple hébreu – à savoir quelle la logique suit effectivement un peuple mu par ses passions, constitué par là en tant que peuple.

(iii) De réfléchir de ce fait à la logique que doit ou devrait suivre un peuple qui serait rationnel.

(iv) Ce qui implique de revenir en amont de toute reconstitution de l'ordre politique, en repartant de considérations traitant du droit naturel, et, par conséquent, de la puissance de la nature.

En même temps, en reliant (i) et (ii), se fait jour la capacité du peuple hébreu, en partant de ses passions actives, à s'autoorganiser en Etat cohérent – de là un cinquième objet d'investigation : (v) analyser la puissance constituante de l'imagination, sur le mode positif (les Hébreux se constituent effectivement comme nation à partir du travail de leur imagination) et sur le mode critique (la constitution d'une religion relève à bien des égards d'une activité imaginative sans frein, d'où il résulte que ce qui constitue les peuples religieux en tant que tels est en même temps ce qui les aliène).

Si l'on reprend à présent le *TTP* selon l'ordre chronologique de déroulement des chapitres : après avoir démontré en quoi consiste la révélation divine dans l'Écriture, et qu'elle ne contredit pas la vie selon la raison (mais bien au contraire que vivre selon cette dernière ne peut qu'être conforme à ce que veut Dieu dans l'Écriture), Spinoza établit en quoi consiste l'ordre politique légitime (théorie du droit de nature et du pacte du chapitre XVI). Puis il en vient à traiter de l'Etat des Hébreux (XVII et XVIII) ; en suivant l'ordre d'apparition de thèmes, on pourrait affirmer que le fait de disposer ainsi les chapitres par blocs cohérents établit une comparaison entre la situation rationnelle et la situation historique particulière vécue par les Hébreux. La méditation sur l'histoire politique du peuple hébreu et sur la manière dont il s'est constitué comme nation fournit en quelque sorte deux pistes de réflexion ; elle constitue le contre-type d'une approche rationnelle et philosophique de la vie commune (par exemple dans les termes développés par *Ethique* IV), et elle présente à la pensée le cas de figure d'un peuple dont l'expression du droit de nature se manifeste selon la logique des passions, des opinions et de l'imagination. Le peuple hébreu est un « sujet pathique », aux antipodes d'une subjectivité philosophique pleinement rationnelle, mais qui possède sa logique propre, paradigmatique de bien d'autres cas moins typiques mais également déterminés par la logique passionnelle. Parce son cas est paradigmatique, l'étude minutieuse des relations entre l'histoire du peuple hébreu, ses institutions politiques et les textes sacrés, donne à Spinoza un matériau remarquable pour saisir des objets très différents (i) comment fonctionne l'imagination sur les plans religieux et politiques ; (ii) comment elle

constitue et aliène tout à la fois celui qui s'y soumet ; (iii) comment naissent et se fortifient de ce fait la superstition et l'intolérance ; (iv) comment l'une et l'autre sont des modes dégradés de représentation du monde et de rapport à autrui, qui ne peuvent aucune valoir comme principe pour fonder l'action individuelle et collective ; (v) comment les textes sacrés, lus comme il convient, sont relativement « innocents » de tels travers, et par suite qu'il est possible de vivre conformément à raison et dans la tolérance tout en demeurant religieux.

Plusieurs points sont intéressants à relever pour notre propos. Il est commode, pour les appréhender, de suivre l'ordre adopté par Spinoza.

### ***Logique de la superstition***

En premier lieu, dès sa préface, le *TTP* se donne pour objet de combattre la superstition. Celle-ci, écrit Spinoza, repose sur le fait que les hommes ne maîtrisent pas leurs aspirations. Dominés par la crainte, au lieu de considérer le réel tel qu'il est, « ils forgent d'innombrables fictions et, quand ils interprètent la nature, y découvrent partout le miracle comme si elle délirait avec eux. [...] La cause d'où naît la superstition, qui la conserve et l'alimente, est donc la crainte »<sup>116</sup>. Ce couple crainte-superstition est activé par « les délires de l'imagination » [*imaginatonis deliria*], qui, pour guider l'existence, se substituent aux commandements de la raison. Parce que le réel est menaçant ou simplement parce qu'il ne correspond aux attentes du désir débridé, les hommes créent de toutes pièces un système de fictions. Initialement mais aussi structurellement victimes d'eux-mêmes (car aucun homme ne saurait échapper à la crainte), ils se laissent circonvenir par des appareils de thèses fabuleuses mis en œuvre dans le but de les manipuler. Il existe donc un lien essentiel entre la tendance naturelle à la superstition, la constitution des religions, et la volonté de dominer les hommes faibles. Le comportement fanatique est le produit de cette action conjuguée de la disposition naturelle à la crainte et de sa captation théologico-politique. Ce comportement repose sur le paradoxe suivant : en apparence, le fanatisme relève d'un comportement actif, l'homme fanatisé agit pour affirmer la grandeur de son dieu et pour faire respecter la valeur des dogmes qu'il a investi de sacralité ; en réalité, le fanatique est passif, il est dominé par la peur et non par ce qui fait réellement agir (la pensée adéquate de ce qui nous détermine), si bien que les hommes ainsi déterminés « combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut » [*pro servitio tanquam pro salute pugnent*]<sup>117</sup>. Ils sont donc doublement victimes : de leur propre peur, et du pouvoir qui les instrumentalise.

---

<sup>116</sup> *TTP*, préface, p. 20.

L'analyse de la superstition débouche donc sur l'élucidation de ce qu'on pourrait nommer, en reprenant la catégorie marxienne, l'aliénation [*Entfremdung*]<sup>118</sup>. L'ouvrier salarié selon Marx croit par le biais de son travail pouvoir échapper à la domination de ceux qui possèdent les moyens de production, alors qu'il forge sa propre servitude : le salaire qui est le fruit personnel de son travail lui permet à la fois de survivre, de réparer sa force de travail, et, moyennant une discipline de fer dans son économie domestique, d'épargner. Cependant, cette épargne ne lui permet nullement de sortir de sa condition, en brisant le cercle dans lequel il est enfermé (par exemple en achetant lui-même son moyen de production, en devenant artisan ou commerçant) : le travail de l'ouvrier augmente la valeur de l'instrument de production qu'il sert, dans une proportion sans mesure avec le salaire qu'il touche. La valeur du moyen de production est considérablement augmentée par le travail, tandis que celui-ci n'est pas rétribué dans la même mesure. En espérant abolir sa condition par son travail, le travailleur ne fait que consacrer la supériorité du système qui l'aliène. D'une manière comparable, le superstitieux selon Spinoza recourt aux fictions religieuses en croyant échapper à la peur, alors qu'il ranime sans cesse les motifs de celle-ci en adhérants à celles-là. En effet, saisi par la peur inhérente à sa condition d'être jeté dans la nature, il forge des thèmes imaginaires qui paraissent doter de sens son existence. Mais les thèmes imaginaires auxquels le superstitieux donne son adhésion deviennent sous l'influence de la peur des dogmes religieux incontestables, dont on pourrait aisément relever, en scrutant par exemple la religion chrétienne, à quel point ils sont constitués de thèmes effectivement effrayants : la croyance en l'enfer, c'est-à-dire en une éternité post-mortem de souffrance et de damnation, voire l'adhésion au thème de la chute et, corrélative, l'acceptation d'une idée de culpabilité ontologique pourraient être mentionnées à l'appui d'une critique spinoziste des religions visant à distinguer ce qui, en elles, relève de l'entretien de la superstition et de la foi véritable.

On voit que pour être aliéné, c'est-à-dire passer subtilement sous le contrôle d'un autre alors qu'on estime suivre sa propre volonté, il faut d'abord pouvoir *croire*, ou du moins *adhérer à des représentations qui ne correspondent pas à la réalité, mais qui sont déjà teintées d'imagination*. L'ouvrier de Marx croit ainsi à la valeur du salariat comme moyen d'émancipation, de même que le superstitieux de Spinoza estime que la religion possède une vertu curatrice en ce qui concerne la peur. Et de ce fait, on pourrait de ce fait montrer que l'élucidation de la logique de l'aliénation est déjà présente dans l'*Ethique* lorsque dans l'appendice du livre I le philosophe hollandais entreprend de démontrer l'illusion du

---

<sup>118</sup> Voir Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, §§ XXII-XXVII : « Travail aliéné et propriété

finalisme et le préjugé anthropomorphique : les hommes se laissent vaincre par leur tendance à croire que la nature suit leur propre volonté. On pourrait même remonter au *Traité de la réforme de l'entendement*, et à son § 58, qui expliquait qu'il existe une relation inversement proportionnelle entre la puissance de comprendre et celle d'imaginer : moins notre entendement comprend, plus il a une grande puissance d'imaginer ; plus il est réaliste, moins il évolue dans la fiction<sup>119</sup>.

Mais surtout, pour percer les ressorts de la superstition, il convient de se tourner vers l'*Ethique*, IV, 9-18, passage consacré à dévoiler la puissance de l'imagination révélée à partir de sa nature. Il est très intéressant pour la compréhension du passage consacré à l'imagination de noter qu'il surgit alors que l'auteur réfléchit la capacité humaine à être affecté par les choses extérieures. La force des affections subies vient du rapport entre notre puissance de persévérer dans notre être et celle des choses rencontrées. L'imagination y est appréhendée est un pouvoir, mais qui repose sur une forme d'impuissance, disposant l'homme à s'autoaffecter par la représentation subjective (et donc parfois illusoirement) de ce qui lui est utile. Un point très notable de cette manière de procéder est qu'elle réfléchit sur la manière dont l'imagination est la faculté de rendre présent ce qui est absent :

« Une imagination est une idée par laquelle nous considérons une chose comme présente »<sup>120</sup>.

L'idée vraie étant pour Spinoza celle qui est plus réelle, celle qui inclut davantage de réalité, les imaginations des choses fournissent en quelque sorte un ersatz de réalité, quelque chose qui ressemble à la réalité, et qui, de ce fait, est plus proche de l'existence de quelque chose que du néant. Plus exactement, l'imagination en faisant comme si la chose était présente, « indique plutôt l'état du corps humain que la nature de la chose extérieure »<sup>121</sup>.

On peut donc parfaitement vivre selon l'imagination, puisqu'elle nous fournit ce que nous voudrions qui soit plutôt que ce qui est – l'imagination est une puissance séduisante parce qu'elle nous rassure sur le monde en procédant à son propos en partant de nous-mêmes, de ce qui nous est familier, de notre corps lui-même. La différence entre les couples formés par l'idée et la réalité d'une part et par l'imagination et l'illusion de l'autre est en fait une

---

<sup>119</sup> *TRE*, § 58, p. 46.

<sup>120</sup> *Ethique*, IV, 9, démonstration.

...

différence de degré et non de nature. Ce qui explique que le superstitieux adhère pleinement à la logique des fictions religieuses comme s'il s'agissait de celle du monde réel, parce qu'il est rassuré par les premières (elles lui donnent de l'assurance pour évoluer dans le second) ; ce qui explique également que les Hébreux ont pu vivre une expérience très réelle (et très intéressante, édifiante même) à partir des illusions engendrées par leur imagination collective.

### *De la supériorité réelle des Hébreux*

L'analyse spinoziste des effets de l'imagination sur le peuple hébreu possède d'autres dimensions. Le philosophe hollandais débute le traité par l'examen de la prophétie (chapitres I et II), qu'on peut qualifier de mode particulier de rapport au réel, ou encore de mode spécial de formulation de la vérité. Les Hébreux estimaient être un peuple supérieur parce qu'ils communiquaient de la sorte avec Dieu. En réalité, prophétiser revient à appréhender les règles naturelles par le moyen de l'imagination.

«...Pour prophétiser, point n'est besoin d'une pensée plus parfaite, mais d'une imagination plus vive »<sup>122</sup>.

« ...Les prophètes ont été doués non d'une pensée plus parfaite, mais du pouvoir d'imaginer avec plus de vivacité »<sup>123</sup>.

Les prophètes n'ont donc perçu de révélation de Dieu qu'avec le secours de l'imagination ; le texte de l'Écriture regorge d'images créées par les hommes en fonction de l'illusion selon laquelle Dieu leur parlerait. Quant aux lois de la nature par lesquelles cette révélation s'est faite, Spinoza avoue ne pas les connaître. La seule chose dont puisse être certain, c'est que Dieu a tout produit par sa puissance, qui est la même chose que la puissance de la nature – ignorer les causes naturelles qui ont produit tel ou tel phénomène permettant la révélation, c'est donc ignorer ce qui a pu le causer d'après la puissance de Dieu ; il faut donc s'abstenir de recourir de vouloir percer la puissance de Dieu dans ces cas de figure. S'il est licite de s'appliquer à la recherche des enseignements qui se trouvent dans l'Écriture, il ne l'est pas de chercher les causes de ces enseignements. On retrouve ici des éléments en faveur de l'analyse de la logique de l'aliénation que poursuit un peuple « barbare » : il existe une contradiction active et vécue qui les voit soutenir un ordre qui les tyrannise pourtant ; tel est, dans l'État des Hébreux, la doctrine théocratique, qui conduit les hommes à combattre pour la

---

<sup>122</sup> TTP, I, p. 38.

servitude comme s'il s'agissait de leur salut. Cependant, dans le même temps, Spinoza conçoit le peuple hébreu comme un peuple enfant entièrement privé de raison : dans le chapitre II, Spinoza écrit que les Hébreux ne purent se donner des représentations claires de la divinité, et que celle-ci, pour leur délivrer les règles du culte vrai, les contraignit par la terreur et la répression, comme font les parents avec des enfants incapables de concevoir clairement pourquoi il est raisonnable d'obéir<sup>124</sup>. L'épisode du Veau d'or, loin de représenter un accident malheureux, représente en quelque sorte le moment de vérité du peuple hébreu : il est régi par la logique idolâtre due à un excès d'imagination. Mais par là même, s'il est dénué de raison, le peuple hébreu n'est pas dépourvu de pensée : l'imagination lui tient lieu de pensée. Il s'est doté d'un puissant corpus d'images le rapportant à une certaine forme de réalité, à la réalité déformée par l'imagination, exactement de la même manière que les enfants, dont on dit, lorsqu'ils sont victimes de la peur et emportés par leur imagination, qu'ils « se construisent un monde », c'est-à-dire qu'ils créent une logique utile pour évoluer dans le monde tel qu'ils imaginent qu'il est. Cette logique n'est pas absolument inefficace, elle dit quelque chose de la réalité, mais non de la réalité toute entière ou telle qu'elle est effectivement.

De cette analyse se tirent deux conclusions :

- La foi dans les révélations des prophètes n'est pas absolument nécessaire pour le vrai culte, sauf en ce qui concerne « la fin et la substance de la révélation » (II, p. 63) ; si bien que, « pour le reste, chacun peut croire librement comme il lui plaît ». La recommandation de tolérance découle logiquement de la critique de la superstition ; et elle ne consiste pas à revendiquer un quelconque athéisme, mais à demander que les modalités de la discipline intérieure et extérieure que s'impose le croyant relèvent de sa conviction authentique.
- La véritable supériorité du peuple hébreu ne réside pas dans la prophétie. L'Écriture montre que la supériorité des Hébreux sur les autres peuples n'a pas tenu à leur savoir supérieur, mais au fait que leur organisation politique était supérieure à celle des autres peuples. « ...Leur vocation et élection consiste dans la seule félicité temporelle de leur Etat et dans des avantages matériels »<sup>125</sup>. Il reste à savoir de quelle manière cette organisation fonctionne exactement.

Afin de le comprendre, il est nécessaire de trouver dans *l'origine* du peuple hébreu en tant qu'entité politique *les fondements* de sa félicité temporelle, d'une manière qui rappelle la méthode de Rousseau dans le *Second discours*. Spinoza suit donc le fil de l'Exode – œuvre qui raconte une aventure politique réelle sur le mode de l'imagination – pour y déceler les

---

<sup>124</sup> *Ibidem*, II, p. 61.

principes d'organisation interne de l'Etat hébreu. Dans le chapitre V, il explique que les Hébreux, à leur sortie d'Egypte, durent s'organiser en nation. Mais

« ils n'étaient toutefois rien moins que préparés à établir sagement des règles de droit et à exercer le pouvoir collectivement puisque tous étaient d'une complexion grossière et déprimés par la servitude subie »<sup>126</sup>.

Moïse, grâce à la supériorité que lui conférait sa vertu divine et dont attestait le pouvoir d'être instruit par Dieu, institua la religion dans l'Etat par le biais des cérémonies du culte, de sorte que « le peuple remplit son office moins par crainte que de son plein gré [*ut populus non tam metu, quam sponte suum officium faceret*] » (*ibid.*). Il érige donc un véritable système, fondé sur le double ressort des dogmes délivrés par la révélation et de la pratique disciplinée par le culte : celui-ci est sans cesse revivifié par la révélation, tandis que cette dernière, grâce à lui, s'incarne littéralement dans la pratique. De sorte que les rites conditionnent profondément l'existence singulière et collective des Hébreux, au point que la limite claire entre la vie personnelle et les pratiques collectives tend à disparaître. Les cérémonies religieuses font office d'une armature symbolique qui soutient toute la vie sociale et politique courante des Hébreux ; or, cette armature se fonde sur l'espoir et une certaine forme de peur, deux affects privilégiés pour l'imagination. Le culte que suivent les Hébreux régissant les moindres aspects de leur vie sociale, tous obéissent à la loi commune sans même s'en rendre compte ; la finalité de cette organisation n'étant pas la béatitude, mais bel et bien l'obéissance, une obéissance à la loi commune. D'une certaine manière, la figure de Moïse est tout à fait machiavélique, à condition toutefois de donner un sens plein et entier à cette affiliation entre le Florentin et le Hollandais. Il ne s'agit pas de dire que Moïse trompe les Hébreux, en référant son geste d'institution aux passages du *Prince* recommandant d'employer dans l'art de gouverner les ressources de la ruse<sup>127</sup> ; il s'agit de comprendre grâce au Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live* de quelle manière le système cultuel et la discipline qu'il impose contribue puissamment à forger la personnalité d'un peuple d'abord informe. Or, ce qu'on fait les Hébreux, les Romains le firent également de leur côté : la figure de Moïse dans Spinoza s'inscrit en contrepoint de celle de Numa Pompilius tel que Machiavel (après Tite-Live) l'a saisie. Numa fut en quelque sorte le second fondateur de Rome, et son génie a consisté à donner à ce « peuple très féroce » les institutions capables de

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, V, p. 107.

dresser ses passions<sup>128</sup>. La seule différence entre les doctrines de Machiavel et de Spinoza – mais elle est de taille – consiste à affirmer (pour Machiavel) le caractère indépassable de la peur dans la constitution de l’ethos religieux et civil, et (pour Spinoza) à le disqualifier pour la foi authentique et pour la vie civique à laquelle aspire l’homme libre ; même les Hébreux accomplissaient leur office « plus par dévotion que par crainte [*ut populus non tam ex metu, quam devotione suum officium faceret*] », selon une formule presque redondante avec la précédente<sup>129</sup>.

Médiatisées par le culte, lui-même adossé au travail de l’imagination, les passions des Hébreux présentent donc la vertu de pouvoir le constituer en tant que peuple, doté d’une identité forte et distincte. La supériorité des Hébreux sur les autres peuples tient au fait que, mieux que les autres, ils ont fait l’expérience de cette vérité. On voit donc que, parallèlement à la forte analyse du caractère socialisateur des passions individuelles menées dans le livre III de l’*Ethique*, l’examen de l’expérience particulière de l’Etat hébreu établit que les passions et l’imagination ont une vertu sociale et politique, mais cette fois en tant qu’elles contribuent à forger un corps ethnique et civique unique. Est également établi par là le fait que, *tout en aliénant l’individualité*, ce régime passionnel encadré par la religion *fortifie le peuple*, en lui permettant d’affirmer son identité collective, notamment en période d’adversité. La discipline religieuse a un tel impact social et politique que ce qui est indéniablement facteur d’aliénation pour l’individu est non moins indéniablement moyen d’une libération collective potentielle, si l’on entend par « libération collective » la capacité pour un peuple de s’affirmer comme différent des autres, de croire à sa propre supériorité, et de s’imposer de ce fait dans l’adversité de relations internationales.

D’ailleurs, l’aliénation des Hébreux n’est pas intégrale. On peut le montrer en revenant, ainsi que le fait minutieusement Sylvain Zac dans son article « Spinoza et l’Etat des Hébreux »<sup>130</sup>, sur l’institution contractuelle de l’Etat des Hébreux. D’abord, selon le philosophe hollandais, les Hébreux ont transféré à Dieu leur droit de nature ; par là, ils se sont engagé unanimement et avec enthousiasme à suivre tout ce qu’il commande. Dieu pour les

---

<sup>128</sup> *Discours*, I, 11, 3, trad. p. 101 : « Trouvant un peuple très féroce, et voulant l’amener à l’obéissance civile par les arts de la paix, Numa se tourna vers la religion, comme une chose tout à fait nécessaire pour maintenir une vie civile [*trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà*] ; et il l’établit de telle façon que pendant plusieurs siècles il n’y eut jamais autant de crainte de Dieu que dans cette république [*e la costituì in modo, che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica*], ce qui facilita toutes les entreprises que le sénat ou les grands hommes romains eussent projeté d’accomplir. »

<sup>129</sup> *TTP*, V, p. 108.

Hébreux n'est pas l'idée de l'existence de ce qui est (il n'est pas l'idée philosophique de Dieu), mais une production de leur imagination : il est comme un être suprême doué de volonté qui leur commande des prescriptions ; et il s'est manifesté à eux sous la forme d'une révélation, par les miracles à la sortie d'Egypte, c'est-à-dire lorsque les Hébreux étaient menacés de mort ; il se manifeste donc à eux sous la forme de l'espoir de la survie, avec une extraordinaire force. Effet de l'imagination, qui rend proche ce qui est lointain et qui projette notre état sur le monde tel que nous nous le représentons, les Hébreux ont l'impression que Dieu leur est très proche, et très familier de leurs tourments. Du fait même de cette proximité de Dieu dans leur vie, le régime de la soumission à Dieu est pour les Hébreux un régime théocratique : Dieu en est à la fois le souverain, le législateur et le gouvernant. L'aliénation semble totale. Mais il ressemble également à une démocratie : les Hébreux ont transféré leurs droits non à une personne mais à Dieu : la dépendance de tous à l'égard de Dieu a son envers dans leur non-dépendance à l'égard d'un homme. Par le pacte, tous les Hébreux ont le même droit de participer à l'administration de l'Etat, de consulter Dieu, d'interpréter ses lois.

Il est nécessaire d'ajouter à ce constat une remarque touchant le « vécu » du peuple hébreu dans le mouvement de ce transfert de droit : les Hébreux paraissent littéralement portés par une passion qui a pris le relais de leur peur initiale : l'espoir. On pourrait par conséquent affirmer que les Hébreux sont d'autant moins aliénés qu'ils sont *mus par une affection qui fortifie leur puissance d'agir*, pleins de cette force passionnelle qui habite les peuples en train de se libérer, et enthousiastes pour leurs valeurs, leur chef et leur avenir.

Très intéressant est également le « passage » du premier au second pacte. Il y aurait eu un premier pacte, celui par lequel « ...sans temporiser, tous, d'une clameur commune... »<sup>131</sup>, ils décident d'obéir aux prophéties : les Hébreux sont alors littéralement enthousiastes, et donc totalement livrés à l'imagination, tout à la fois en pleine aliénation et en train de se libérer par la puissance de leurs passions (ici, en l'occurrence, l'espoir). Ils vont alors collectivement consulter Dieu, et en l'entendant ils sont pris d'un très grand effroi<sup>132</sup>. Terrorisés, ils transfèrent leur droit à Moïse, seul médiateur entre Dieu et eux ; l'Etat prend

---

<sup>131</sup> *TTP*, XVII, p. 282.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 283. Quelle est la cause de cet effroi, et que signifie-t-il ? Il provient peut-être du fait que, comme les Hébreux sont tout entiers soumis à l'imagination, qui est un pouvoir de représentation des choses par les images, mais aussi d'amplification et de déformation de ce qui est représenté, ils ont peur de ce que leur révèle leur imagination. Le texte peut vouloir dire que s'en remettre à la pure imagination engendre des monstres. Il peut aussi vouloir dire qu'il est très difficile, sauf pour un homme dont la nature particulière est exceptionnelle (Moïse est un tel homme), de supporter les commandements de la divinité – ce qui fait écrire à Sylvain Zac que le mouvement du double pacte tend à signifier que dès le début, Moïse est un homme exceptionnel et que c'est à lui que doit revenir

alors la forme d'une quasi monarchie, à ceci près que Moïse ne cherche pas à commander, il n'exerce aucun *imperium* à proprement parler, mais entend que les Hébreux se gouvernent et s'administrent eux-mêmes à partir du droit révélé par Dieu. La monarchie mosaïque est en fait une théocratie, mais elle-même, selon le schéma évoqué plus haut, est plutôt une démocratie qu'un régime de la soumission à Dieu.

La féconde théorie spinoziste des passions fournit donc un puissant contrepoint à la philosophie politique développée à partir du conatus et de la reformulation du droit naturel. Comment ces deux volets s'articulent-ils pour donner à penser la politique concrète ?

\*\*\*

### 3. Les modes concrets de la vie politique :

#### 3.1. Institution de la société politique et affirmation de la liberté collective

##### 3.1.1. Déterminer le droit positif qui correspond à la redéfinition du droit naturel :

Le *TP* affirme que « Les hommes...sont faits de telle sorte qu'ils ne puissent vivre sans une loi commune [*Nam homines ita comparati sunt, ut extra commune aliquod jus vivere nequeant*] »<sup>133</sup>. Aussi s'agit-il pour Spinoza de déterminer ce droit commun qui, en tant que loi positive légitime, se déduit du droit naturel et organise les rapports des individus entre eux au sein de la cité, comme il régit les relations internationales. Le *Traité politique* a pour fonction de penser plus précisément les modalités de ce droit positif.

Il est possible de comprendre la tentative spinoziste en regard des objectifs qu'elle se donne. Il s'agit d'abord grâce à elle de penser quels sont les droits des individus au sein de l'Etat, les droits personnels compris dans le droit positif, et permis par lui. Or, comme ces droits personnels sont déterminés par référence au droit naturel, dont on se souvient qu'il est conçu en fonction de la puissance de la nature, Spinoza a une conception des droits particuliers qu'on pourrait nommer réaliste. Les droits d'un individu sont tous les actes qu'il lui est possible de faire, l'ensemble de ses actes possibles, qu'ils agissent dans la nature ou en société. Il n'est pas question de dire, avec Hobbes, que l'individu se dessaisit de son droit de nature ou qu'il y renonce en rentrant dans l'état civil<sup>134</sup>. Dans les faits, ces droits se trouvent limités ; une telle limitation provient de trois causes. Elle est la conséquence des bornes naturelles de la puissance individuelle, ou bien celle qui découle de la nécessité qu'ont les citoyens de composer les uns avec les autres, ou encore celle qui procède des droits du souverain, qui est dans l'obligation de faire comprendre aux citoyens que leur existence relève de la cité en non d'une existence isolée<sup>135</sup>. Cependant, le droit est une puissance, il confère des facultés réelles, sinon il n'est qu'un vain mot, une illusion. L'homme prévenu évalue donc des droits à leur application réelle, à leur contenu. On pourrait dire que sur ce point, Spinoza

---

<sup>133</sup> *TP*, I, 3, p. 12.

<sup>134</sup> *Léviathan*, chapitre XIV, trad. p. 130.

...

anticipe la critique hégélienne du formalisme juridique, mais aussi la critique marxienne du droit comme abstraction.

Cette conception des droits individuels converge ensuite vers une certaine définition de la liberté individuelle, dont le thème central est qu'elle est puissance d'agir. C'est ce qu'établit un important passage du *Traité politique* :

« Personne ne peut nier que l'homme, comme les autres individus, s'efforce de conserver son être. Si l'on pouvait concevoir quelques différences, elles devraient provenir de ce que l'homme aurait une volonté libre. Mais plus l'homme est conçu par nous comme libre, plus nous sommes obligés de juger qu'il doit nécessairement conserver son être et se posséder lui-même ; quiconque ne confond pas la liberté avec la contingence [*qui libertatem cum contingentia non confundit*], m'accordera cela sans difficulté. La liberté en effet est une vertu, c'est-à-dire une perfection [*Est namque libertas virtus, seu perfectio*]. Rien en conséquence de ce qui atteste dans l'homme de l'impuissance [*impotentiae*], ne peut se rapporter à sa liberté. L'homme par suite ne peut en aucune façon être qualifié de libre parce qu'il peut ne pas exister ou parce qu'il peut ne pas user de la raison, il ne peut l'être que dans la mesure où il a le pouvoir d'exister et d'agir suivant les lois de la nature humaine. Plus donc nous considérons qu'un homme est libre, moins nous pouvons dire qu'il ne peut pas user de la raison et préférer le mal au bien, et ainsi Dieu, qui est un être absolument libre, connaît et agit nécessairement, c'est-à-dire qu'il existe, connaît et agit par une nécessité de sa nature. Il n'est pas douteux en effet que Dieu n'agisse avec la même nécessité qu'il existe ; de même qu'il existe en vertu d'une nécessité de sa propre nature, il agit aussi en vertu d'une nécessité de sa propre nature, c'est-à-dire avec une absolue liberté »<sup>136</sup>.

La leçon de ce texte impressionnant, c'est que la liberté consiste, pour chaque être, à agir en suivant les décrets de la nature humaine, c'est-à-dire, pour l'homme, à agir mû à la fois par la triple la tendance à persévérer dans son être, à accroître notre puissance, à être affecté par les choses dont nous faisons la rencontre, et en concevant rationnellement ce qui nous pousse à agir. Ainsi caractérisée la liberté se confond donc avec la plénitude d'exister, et son plan

d'expression semble dépasser le niveau politique, si du moins on confond ce dernier avec les prérogatives standards de la vie civique telle que nous nous la représentons communément. Mais c'est que nous concevons la politique de manière restrictive : l'activité politique telle que Spinoza la définit à la lumière de cette caractérisation de la liberté est, précisément, bien plus étendue en ce qu'elle permet l'expression de la vie humaine authentique. La politique est en ce sens l'éthique appliquée, elle correspond à la pratique du sage qui s'efforce de vivre comme le ferait Dieu – à savoir un être pleinement en accord avec la nécessité de sa nature. C'est pourquoi ce texte fondamental se présente comme une sorte de liminaire théorique au *Traité politique* dont l'ambition est de présenter les modalités concrètes de la politique : il révèle en effet l'horizon de celle-ci. Il signifie que l'activité politique authentiquement entendue prend en compte les activités qui augmentent la puissance collective des hommes, ou liberté, et tend à disqualifier celles qui les affaiblissent ; en d'autres termes, mener une existence politique consiste à valoriser les faits et gestes individuels et collectifs des hommes en considérant ceux-ci comme des dieux. Il est probablement nécessaire de saisir ce qu'une telle caractérisation, justement dans l'extension éthique très grande qu'elle confère à la politique entendue comme mode d'expression des sujets libres et rationnels, doit à l'opposition radicale entre Spinoza et Hobbes. Autant en effet le penseur hollandais étend la portée éthique de la liberté politique, autant l'Anglais restreint cette dernière à une capacité d'obtenir la sécurité en contrepartie de la soumission. La liberté politique telle que le *Léviathan* la présente est en effet le produit d'un tel marché, dans un chapitre significativement intitulé « *Of the Liberty of Subjects* » :

« Venons-en maintenant aux détails de la vraie liberté des sujets, c'est-à-dire aux choses qu'un sujet peut sans injustice refuser de faire, même si le souverain lui ordonne de les faire : il faut considérer quels sont les droits que nous transmettons lorsque nous constituons la République ; ou bien, ce qui revient au même, quelle liberté nous nous dénions à nous-mêmes en faisant nôtres toutes les actions, sans exception, de l'homme ou de l'assemblée dont nous faisons notre souverain. C'est en effet dans l'acte où nous *faisons notre soumission* que résident à la fois nos *obligations* et notre *liberté* [*For in the act of our Submission, consisteth both our Obligation, and our Liberty*] ; c'est donc là qu'il convient de rechercher les arguments d'où l'on peut inférer quelles elles sont : nul ne supporte en effet aucune obligation qui n'émane d'un acte qu'il a lui-même posé, puisque par nature

tous les hommes sont également libres. Or, de tels arguments devant être tirés, soit des paroles expresses : *j'autorise toutes ses actions*, soit de l'intention de celui qui se soumet à ce pouvoir (cette intention devant elle-même s'interpréter d'après la fin en vue de laquelle on se soumet de la sorte), les obligations et la liberté du sujet doivent être déduites, soit de ces paroles (ou d'autres équivalentes), soit de la fin poursuivie dans l'institution de la souveraineté, qui est la paix entre les sujets, et la défense contre l'ennemi commun.

[...]

L'obligation qu'ont les sujets envers le souverain est réputée durer aussi longtemps, et pas plus, que le pouvoir par lequel celui-ci est apte à les protéger. En effet, le droit qu'ont les hommes, par nature, de se protéger, lorsque personne d'autre ne peut le faire, est un droit qu'on ne peut abandonner, par aucune convention. La souveraineté est l'âme de la République : une fois séparée du corps, cette âme cesse d'imprimer son mouvement aux membres. La fin que vise la soumission, c'est la protection [*The end of Obedience, is Protection*] : cette protection, quel que soit l'endroit où les hommes la voient résider, que ce soit dans leur propre épée ou dans celle d'autrui, c'est vers elle que la nature conduit leur soumission, c'est elle que par nature ils s'efforcent de faire durer. Et encore que la souveraineté, dans l'intention de ceux qui la fondent, soit immortelle, elle n'en est pas moins, non seulement sujette, par sa nature propre, à la mort violente du fait de la guerre étrangère, mais aussi habituée, dès son institution, du fait de l'ignorance et des passions des hommes, par de multiples germes de cette mortalité naturelle qu'apporte la discorde intestine »<sup>137</sup>.

Le principe qui guide la détermination initiale (et liminaire dans ce chapitre du *Léviathan*) de la liberté comme absence d'entraves, ou « liberté négative », réside donc dans une conception étroitement sécuritaire de la politique. Spinoza nous donne à penser que c'est au nom d'une telle définition étroite que l'on amoindrit les possibilités de la liberté humaine, c'est-à-dire celles de l'action de l'homme fortifiée par les autres hommes. Corrélativement, Spinoza conteste à Hobbes la thèse selon laquelle la crainte et la liberté sont compatibles et

selon laquelle la peur joue un rôle fondamental dans la constitution du lien politique<sup>138</sup>. Si cette dernière ne peut jouer ce rôle, c'est que l'homme rationnel, celui qui juge des choses du seul point de vue adéquat, n'a rien à craindre. En effet, la peur suprême est celle de la mort. Or, cette dernière ne saurait être comprise dans le plan d'existence de l'homme rationnel, ni même du point de vue de quelqu'un qui est effectivement et simplement vivant, car elle relève entièrement « de causes extérieures en opposition avec [la] nature de l'homme »<sup>139</sup>.

### 3.1.2. Liberté et libéralisme :

L'affirmation de la liberté constitue donc manifestement un point d'aboutissement de la doctrine spinoziste, mais il convient de remarquer combien elle se présente de manière étonnante. D'une part, on sait que sur le plan métaphysique, le Hollandais affirme l'intégralité du déterminisme naturel, il n'y a donc pas de place chez lui pour une idée de liberté entendue sur le plan théorique comme libre-arbitre ou sur le plan pratique comme fait de la raison et principe du devoir ; en tout cas, il n'existe aucune possibilité de penser un pouvoir positif de se soustraire à la nature. Pourtant, dans le même temps, la substance individuelle trouve le moyen d'amplifier sa force, soit par des ressources internes (elle déploie cette force), soit par des judicieuses rencontres (extérieures, donc, il existe un pouvoir de la fortune, mais en même temps il faut savoir les mettre à profit ; rigoureusement parlant, une rencontre est bonne en fonction des pouvoirs intrinsèques de la substance, ici d'une disposition à bonifier la rencontre). Par là, la substance est capable de se libérer d'un certain nombre d'entraves, à commencer par celles qui résultent de l'inadéquation, d'une représentation erronée de ce qui lui arrive et de ce qu'elle est et désire. Précisément, la rencontre d'autrui, en particulier telle qu'elle se construit sur le plan socio-politique, augmente la force des substances dans des proportions insoupçonnées par rapport à ce qu'elles pouvaient et croyaient pouvoir avant la rencontre.

La politique, registre du vivre-ensemble, révèle par conséquent la liberté dont les substances sont capables lorsqu'elles se composent. On pourrait en tirer certaines

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, trad. p. 222 : « La crainte et la liberté sont compatibles, etc. ». A rapprocher du chapitre XI, trad. p. 96-97, et de Machiavel, *Discours*, I, 11, 4, trad. p. 101 : la peur de Dieu est salutaire pour la patrie ; I, 15, 2-4, p. 115-116 : la peur de mourir a des effets bénéfiques, en ceci que, comme la précédente, elle cimente passionnellement les serments échangés par les hommes.

<sup>139</sup> *Ethique*, IV, 18, scolie, p. 236-7 ; « ...ce n'est jamais, dis-je, par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures ...qu'on se donne la mort, etc. », IV, 20, scolie, p. 238-239 ; sur la mort, cf. également IV, 39, démonstration et scolie ; V, 38, scolie. Rapprocher sur ce point

conséquences intéressantes, comme par exemple le fait que la solitude, si elle n'est pas condamnable en soi, traduit éventuellement un mode de puissance moindre – ou alors elle a été choisie comme adéquate à telle ou telle substance individuelle particulière. En revanche, l'isolement (à savoir la solitude érigée en principe ou comme modèle de représentation des individualités) traduit nécessairement un contre-sens sur l'existence des substances individuelles : tout simplement parce que, comme la puissance de la substance individuelle est naturellement limitée (*Ethique*, IV, 3), refuser de concevoir l'association comme nécessaire revient à envisager les limites de l'homme, et à ne pas lui accorder ce surcroît de puissance que permet l'association.

Le *TTP*<sup>140</sup> explique à ce propos que les hommes, face à la difficulté de vivre ensemble (car tous ne sont pas mus par la raison qui en explique l'utilité et la nécessité), trouvent un grand secours dans « l'espoir de quelque bien particulièrement désiré » ; chacun effectue son office avec ardeur du fait qu'il poursuit son intérêt, et la société se maintient sans que l'on soit obligé d'imposer des lois coercitives. Si bien que pour concevoir l'expression socio-politique de la liberté, la comparaison avec le libéralisme s'impose : lui aussi, en insistant sur la limite des individualités, met en valeur la nécessité de s'associer, ou la fécondité de l'association humaine du point de vue de l'augmentation de la force individuelle, donc du point de vue de la liberté. Il est plus précisément nécessaire de rapprocher la conception spinoziste du libéralisme dit de l'économie politique. Les thèses standards constituant l'idée moderne de démocratie, certes nées sous l'influence du courant du droit naturel moderne dans sa version « éthique » ou « normative » (en particulier chez Locke, qui développe ce qu'on pourrait nommer un « libéralisme théologique »), procèdent également de cette autre source théorique, fort différente, qui se représente la société comme une collection d'individus passionnés capable de se porter de lui-même, sans qu'un ordre externe s'y surajoute (l'Eglise ou l'Etat). Parce qu'il est passionné, cet ordre est doté d'un dynamisme propre, qui le rend en quelque sorte par lui-même intégrateur ou socialisateur. Cette thèse a été affirmée par les tenants de l'économie classique, tels Hume puis Adam Smith, pour lesquels l'affirmation simple de l'individualité impliquait également la reconnaissance des limites de celles-ci, et la nécessité dans laquelle elle se trouvait d'échanger. Mandeville dans sa *Fable des abeilles*, puis Hume dans le *Traité de la nature humaine*<sup>141</sup> furent les premiers à avoir cette intuition, ensuite

---

<sup>140</sup> *TTP*, V, p. 105-107.

<sup>141</sup> Voir particulièrement *Traité de la nature humaine*, livre III : « De la morale », Deuxième partie : « De la justice et de l'injustice », section 1 et 2, trad. fr. Ph. Saltel, Paris, Flammarion, « GF », 1993, p. 75-103 : Hume part de prémisses qui évoquent tout à fait les conditions campées en leur temps par

rationalisée dans l'œuvre d'Adam Smith, particulièrement dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* de 1776. Présentée de manière plus générale, l'école dite des auteurs de la « société civile » est composée de théoriciens qui se retrouvent dans cette affirmation selon laquelle la Modernité se traduit par le recul nécessaire des structures capables d'apporter à la société un ordre extérieur à l'ordre dynamique interne des passions humaines<sup>142</sup>. A cet égard, le libéralisme, même sous sa version d'économie ou d'économie politique, n'est pas « isolationniste », il est au contraire une *doctrine sociale*. Mais sans doute pourrait-on objecter que, dans sa version que nous venons de mentionner, il a cependant *enfermé l'individualité dans une seule de ses motivations*, l'intérêt ou, en termes spinozistes, « l'avidité » [*humana avaritia*, TP, VII, 17]. Or, l'homme s'ouvre à l'homme selon des logiques passionnelles multiples et variées, Spinoza y insiste. A cet égard, se trouveraient plus proches de l'esprit spinoziste des versions du libéralisme autres que la forme étroitement économiste. On pourrait mentionner à l'appui de cette thèse les doctrines d'Adam Ferguson et du *premier* Adam Smith<sup>143</sup>, qui sont des *doctrine morales* s'appuyant sur la plénitude de la vie passionnelle humaine.

La théorie spinoziste d'un ordre immanent des passions dont les effets sont socialement intégrateurs constituerait de la sorte une des matrices de la théorie correspondante chez les auteurs libéraux. Ainsi interprétée, la pensée de Spinoza représente incontestablement une étape sur le chemin menant des « passions » aux « intérêts », pour reprendre la reconstitution de la genèse du monde moderne esquissée dans le petit livre d'Albert Hirschman<sup>144</sup>.

### 3.2. Du contrat social à son dépassement :

---

défavorisés par la nature, et se trouvent dans un cruel état de besoin et de manque, qui ne saurait s'améliorer que par le développement de relations sociales. Celles-ci sont déterminées par l'intérêt personnel, si bien que c'est paradoxalement de l'égoïsme que procède la société.

<sup>142</sup> Voir Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, P.U.F., 1993 ; et sous la direction du même auteur, *Hume et le concept de société civile*, Paris, P.U.F., 2001, en particulier l'article de Didier Deleule, « Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile », p. 19-47.

<sup>143</sup> Celui de la *Théorie des sentiments moraux* de 1759 qui s'appuie en premier lieu sur l'idée de « sympathie », mécanisme de communication des passions d'un individu à un autre. Voir la traduction de la TSM par M. Bizou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, Paris, P.U.F., 1999, « Quadrige », 2003. Et Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, P.U.F., 1993.

<sup>144</sup> Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son*

A première vue, cependant, l'intégration purement sociale paraît insuffisante, et l'affirmation de la liberté semble devoir s'effectuer sur le plan formel juridico-politique. A certains égards, sur ce point, Spinoza procède d'une manière fort classique – à savoir, en faisant appel à la théorie du contrat social. Sur ce point, le philosophe se montre une nouvelle fois un lecteur assidu de Hobbes, à tel point que l'on voit nettement que l'œuvre hobbesienne a fait office pour celle du Hollandais d'un *catalyseur* philosophique privilégié, c'est-à-dire qu'elle a joué comme un adjuvant extérieur permettant une réaction féconde pour les thèses proprement spinozistes. L'image est d'autant plus pertinente si on l'utilise à propos de l'adoption de la thèse contractualiste, car sur ce point l'œuvre hobbesienne paraît avoir fait réagir Spinoza *en plusieurs temps* :

- i) A partir de sa conception du droit naturel dans des termes très proches de ceux de Hobbes, le *TTP* reprend une théorie du contrat social qui n'est pas sans évoquer celle du *Léviathan*.
- ii) Le *TP* élabore une théorie du transfert de droit qui rend inopérant tout recours au moment du contrat ; dans ce deuxième temps, Spinoza dépasse Hobbes.
- iii) Ainsi, d'autres concepts fondamentaux consacrés par Hobbes deviennent-ils caducs – et par là la théorie politique spinoziste devient proprement originale (car les concepts consacrés par Hobbes vont valoir pour une bonne part de la tradition postérieure).

Revenons sur ces trois points de manière plus précise.

### **3.2.1. La théorie spinoziste du transfert de droit par contrat :**

Le chapitre XVI du *TTP* est particulièrement chargé de présenter la conception spinoziste du contrat social, et de faire concevoir le pacte d'association comme *transfert de droit consenti*. Ce chapitre XVI paraît littéralement, ou du moins à maints égards, un condensé des chapitres XVI-XVIII du *Léviathan* dans lequel Hobbes élabore la doctrine du pacte d'association. Ainsi que le montrait le philosophe anglais, parce qu'ils sont mis par la nature devant l'impératif de s'associer, les hommes contractualisent en transférant une partie de leur droit de nature à une personne physique ou morale, ce transfert instituant la souveraineté :

« Voici maintenant la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le droit naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte peut être observé avec la plus grande fidélité ; il faut que l'individu 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 [*si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia*], c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice [*hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo vel metu summi supplicii parere tenebitur*] »<sup>145</sup>.

Ainsi que l'explique la page suivante du traité, l'insuffisance de la raison en tant que principe directeur de la conduite humaine requiert la mise en œuvre d'une doctrine de la souveraineté qu'on pourrait tout à fait caractériser d'absolue : à l'instar de ce qui se passe chez Hobbes, l'assimilation du droit de nature au désir et à la puissance conduit à instituer une souveraineté de taille à résister au déchaînement des passions naturelles. Et de la même manière que chez Hobbes, le caractère immanent du contrat (il s'agit d'associer des droits de nature individuels qui s'expriment dans l'expérience courante) engendre par l'artifice du contrat une souveraineté qui, à sa manière, est transcendante. Or, quelques années plus tard, le *TP* s'inscrit en faux contre la recommandation d'une adhésion inconditionnelle des citoyens au pacte. Une telle recommandation repose même pour Spinoza sur un véritable contresens anthropologique, une erreur majeure à propos de la nature humaine : la légitimité d'un pouvoir constitué ou d'une autorité instituée par un pacte repose nécessairement sur la conception qu'ont les contractants de l'avantage que leur fournit leur adhésion : la seule loi naturelle du comportement humain est que nul ne renonce à ce qui lui paraît être un bien, sauf dans l'espoir d'un bien plus considérable<sup>146</sup>. Cette loi psychologique n'est pas abolie par la création du pacte civil. Contre Hobbes, Spinoza va donc être conduit à affirmer qu'aucun pacte social n'est définitif, mais la vie politique est soumise à d'incessants changements, et elle est passible de formes et d'intensités variables. Le pacte d'association ne peut donc demeurer en vigueur que tant que dure son utilité ; d'une manière étrange si on rapporte cet

---

<sup>145</sup> *TTP*, XVI, p. 266.

argument à la tonalité hobbesienne qui domine le chapitre XVI, le *TTP* le concédait également :

« Nul pacte ne peut avoir de force sinon pour la raison qu'il est utile, et que, levée l'utilité, le pacte est levé du même coup et demeure sans force ; un homme est insensé en conséquence de demander à un autre d'engager sa foi pour l'éternité, s'il ne s'efforce en même temps de faire que la rupture du pacte entraîne, pour celui qui l'a rompu, plus de dommage que de profit... »<sup>147</sup>.

Cependant, la remise en question des pactes, sous toutes leurs formes (par exemple entendus comme conventions nationales aussi bien qu'internationales<sup>148</sup>) n'est menée à son terme que dans le *TP*, et elle est la partie émergée d'un bouleversement théorique considérable.

### **3.2.2. La critique du contrat et la remise en question du concept hobbesien de « *populus* » au profit de celui de « *multitudo* » :**

On pourrait en effet affirmer que cette manière de procéder – la remise en question progressive de la valeur du contrat non pas seulement comme schème d'unification sociale, mais en tant que vecteur d'intégration civique – a son origine dans un glissement conceptuel extrêmement important, grâce auquel la pensée politique spinoziste acquiert son originalité et son identité propre. Il s'agit de la substitution du concept de « multitude » (*multitudo*) à celui de « peuple » (*populus*). Plus précisément encore, la remise en question du contrat repose manifestement sur un travail initial que Spinoza a opéré sur l'analyse hobbesienne de la notion de peuple.

#### **« *Multitudo* » et « *peuple* » chez Hobbes : l'institution du sujet collectif légitime**

La notion de peuple, dans la logique adoptée par le philosophe anglais, procède rigoureusement de l'acte d'association entendu comme cession et délégation de puissance. Le terme « multitude », employé également par Hobbes, désigne chez lui la masse informe, la

---

<sup>147</sup> *TTP*, XVI, 265.

<sup>148</sup> Voir par exemple *TP*, III, 14, à propos des conventions internationale, un passage qui paraît au plus

foule préconstituée civilement, qui ne saurait par conséquent échapper aux contradictions que la nature a installées en elle. C'est qu'on peut lire dans plusieurs passages importants du *De cive* :

« Il faut considérer, dès l'entrée de ce discours, ce que c'est que cette multitude d'hommes qui se sont assemblés de leur bon gré en un corps de république, car ce n'est pas un certain tout qu'on puisse désigner, comme les choses qui ont l'unité du nombre, mais ce sont plusieurs personnes dont chacune a son franc arbitre et peut donner son jugement particulier sur les matières proposées »<sup>149</sup>.

« Le nom de multitude étant un terme collectif signifie plusieurs choses ramassées, et ainsi une multitude d'hommes est le même que plusieurs hommes. Ce mot étant du nombre singulier, signifie une seule chose, à savoir une seule multitude. Mais ni en l'une ni en l'autre façon on en peut concevoir que la multitude n'ait de la nature qu'une seule volonté, car chacun de ceux qui la composent a la sienne propre. On ne doit donc pas lui attribuer aucune action quelle qu'elle soit ; par conséquent, la multitude ne peut pas promettre, traiter, acquérir, transiger, faire, avoir, posséder, etc. s'il n'y a en détail autant de promesses, de traités, de transactions, et s'il ne se fait autant d'actes qu'il y a de personnes. De sorte que la multitude n'est pas une personne naturelle. Mais si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement, à ce que de là en avant en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général ; alors, la multitude devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions, telles que sont commander, faire des lois, acquérir, transiger, etc. Il est vrai, qu'on donne à cette personne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude. [...] D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'Etat, et à qui je ne donne qu'une volonté ; et cette autre multitude qui ne garde point d'ordre, qui est

comme une hydre à cent têtes, et qui doit ne prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance »<sup>150</sup>.

Le terme « multitude » tel que Hobbes l'emploie s'entend donc de deux manières distinctes. Entendu génériquement, il désigne tout agrégat d'individus, ou n'importe quelle masse humaine ; ainsi le peuple est-il une sorte de multitude. Entendu sur le mode restreint, il désigne l'antonyme du peuple, à savoir un être étrange qui par un aspect est une foule, et par un autre une collection d'individus. Cet être s'exprime par des actions et par des paroles. Or, l'expression qu'il est capable de produire est confuse, indistincte et illégitime. Les unes et les autres étant le produit de l'absence de concertation et de décision unifiée, elles sont licence plutôt que liberté. On ne peut de fait employer ce dernier terme, estime Hobbes, que si le pouvoir régulateur de la raison intervient à la fois pour unifier les individualités en créant une volonté unique, et en ordonnant ses actes par des lois. Le peuple est donc un sujet politique, ce que n'est nullement la multitude, qui est donc comme l'expression spontanée et massifiée des tendances individuelles. Il est tout à fait remarquable que cette distinction entre peuple et multitude se trouve déjà dans les sources anciennes. Ainsi, chez Cicéron dans un passage fameux du *De Republica* :

« La chose publique [...] est la chose du peuple [*Est...respublica, res populi*] ; et par peuple il faut entendre, non tout assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts [*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*]. Quant à la cause première de ce groupement, ce n'est pas tant la faiblesse qu'une sorte d'instinct grégaire naturel, car le genre humain n'est point fait pour l'isolement [...]. Bientôt d'une multitude errante et dispersée la concorde fit une cité [*Brevi multitudo, dispersa atque vaga, concordia civitas facta erat*]. »<sup>151</sup>

Cet extrait nous dit de manière tout à fait intéressante que la multitude initiale a été unifiée sous l'action de la concorde ; selon la représentation « aristotélicienne » d'un ordre

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, note de Hobbes au § 1, p. 149. Voir également XII, 8, p. 222.

naturel finalisé et hiérarchisé, la multitude « errante et dispersée » est portée à se transformer en une communauté harmonieuse, en une cité, puis l'on dira que celle-ci est commandée par le « peuple » dès lors qu'elle prend une forme politique républicaine. Or, nous l'avons vu plus haut, Hobbes condamne la représentation ancienne de la tendance spontanée de l'ordre humain à l'harmonie. On pourrait donc dire que la reprise par Hobbes du couple de concepts multitude – peuple s'assortit d'une importante modification dans son usage : tandis que selon Cicéron la nature dispose la multitude à se faire peuple, dans le système de Hobbes, l'opérateur de la transformation est le contrat. L'artifice rationnel relaie donc la nature, en la sauvant de ses contradictions ; Hobbes a doté la raison d'une toute-puissance étonnante, dont le corrélat est sa doctrine de la volonté politique. Contrecoup théorique de cette orientation : une conception de la souveraineté qui dénie aux individus assemblés spontanément la possibilité de se représenter comme des sujets politiques légitimes. Dans les termes mêmes de Hobbes, la multitude est incapable de *volonté*, et seul le « peuple » désigne une authentique subjectivité politique : « le peuple est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté et une action propre » – sachant que le peuple ne peut naître qu'à partir du moment où *son unité est assurée par la volonté unifiante de son représentant*. De fait, pour Hobbes, le peuple n'a d'unité *que par l'intermédiaire* de son représentant, ainsi que le précise le chapitre XVI du *Léviathan* en reprenant et en réexaminant nos deux concepts :

« Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne. Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n'en assume qu'une seule. On ne saurait donc concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme »<sup>152</sup>.

Cette détermination théorique a des conséquences pratiques majeures : tout se passe donc comme si l'on disait que dans les Etats modernes, bien que le peuple commande à la fois les pouvoirs législatif et exécutif (par la représentation, il siège en effet à l'Assemblée en ayant choisi des députés, et délègue le gouvernement et ses responsabilités au chef de l'Etat et au gouvernement), il n'est pleinement peuple que grâce à ceux qu'il a choisis ; sans eux, il

n'est qu'une masse ou une multitude, être incomplet ou sujet sans forme, dont les volitions, paroles et actions ne peuvent jamais être considérés comme légitimes. Pratiquement parlant, dans son entreprise théorique de définition du peuple, Hobbes valorise le pouvoir constitué des élus par rapport au pouvoir constituant de la multitude ; l'orientation hobbesienne de la volonté du peuple revient à penser celle-ci comme une et légitime à partir du transfert des droits individuels et par conséquent en regard de la reconnaissance du pouvoir d'Etat. Il ne fait pas de doute que par certains aspects, les dispositifs constitutionnels contemporains sont influencés par une telle conception, notamment en ce qui concerne la représentation de la souveraineté de l'Etat<sup>153</sup>.

Hobbes affirme donc une double thèse : il met en lumière l'unité constitutive du sujet politique légitime d'une part, et de l'autre il souligne que celle-ci n'est assurée que par la représentation, aperçue sous un angle en tout point opposé à une interprétation qui ferait du représentant un simple mandataire du peuple. Ces deux thèses ont connu une postérité riche et différenciée l'une de l'autre, dans les œuvres d'auteurs qui se sont parfois opposés à Hobbes.

Ainsi, pour la première thèse – celle de l'unité du sujet politique collectif – trouve-t-on dans l'œuvre de Rousseau des développements tout à fait intéressants. Tandis que le penseur genevois se montre hostile au contractualisme hobbesien et à sa théorie de la représentation, il affirme le caractère principal de la volonté générale (elle vaut comme principe de la politique légitime) à proportion de la nature substantielle de cette dernière : c'est parce qu'elle est une par essence qu'elle peut valoir comme le principe par excellence du droit politique légitime<sup>154</sup>. La critique implicite de Rousseau à l'égard de Hobbes dans *Du contrat social* porte précisément sur la capacité du peuple à se constituer comme unité de volonté sans ou avant de se doter d'un représentant Rousseau affirme qu'« un peuple est un peuple avant de se donner un roi » (livre I, chapitre 5) ; la masse des citoyens se réunit en un corps pour former la volonté générale (I, 7), laquelle, inaliénable, indivisible et impeccable, est la source de la souveraineté (cf. II, 1 à 5).

Pour la postérité de la deuxième thèse, on peut mentionner Montesquieu, et le fameux chapitre 6 du livre XI de *De l'esprit des lois*, intitulé « De la constitution d'Angleterre ». Les anciennes républiques, estime Montesquieu, avaient ce défaut que le peuple pouvait « prendre

---

<sup>153</sup> Ne serait-ce qu'à titre d'équivoques ; ainsi, la Constitution de 1958 affirme à l'article 3 : « La souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum », en suggérant que la source populaire de la souveraineté se trouve pour ainsi dire éloignée du principe de ses actions légitimes, à savoir les représentants. Les actes de cet être collectif qu'est le peuple français ne sont réguliers que pour autant qu'ils émanent de la tête de l'Etat.

des résolutions actives, et qui demandent quelques exécutions, ce dont il est entièrement incapable ». En revanche, les Etats modernes accordent aux individus « capables de discuter les affaires » les prérogatives de la représentation politique.

***L'affirmation spinoziste de la « multitude » et l'idée d'un transfert de droit non juridique***

Revenons à présent à Spinoza. Le point important pour notre propos est son originalité dans ce paysage théorique : il s'oppose tout à la fois à Hobbes, à la tradition de l'unité substantielle du corps collectif, et à celle de la représentation. On pourrait le démontrer en reprenant et en examinant de près les modalités de dépassement du contrat dans le *TP*, précisément en analysant les chapitres II et III qui en constituent le cœur théorique. Examinons de près ces passages importants.

Dans le § 9 du chapitre II, Spinoza oppose deux situations paradigmatiques : celles où l'on tombe sous le droit d'autrui (*alterius juris*), et celle où l'on dépend de son propre droit (*sui juris*).

« Il suit encore de ce qui précède, que chacun est dans la dépendance d'un autre aussi longtemps qu'il est soumis au pouvoir de cet autre [*unumquemque tamdiu alterius esse juris, quadiu sub alterius potestate est*], et qu'il relève de lui-même [*& aetenus sui juris*] dans la mesure où il peut repousser toute violence, punir comme il le juge bon le dommage qui lui est causé [*quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare*], et d'une manière générale vivre selon sa propre complexion [*& absolutè, quatenus ex suo ingenio vivere potest*] »<sup>155</sup>.

On lit dans cet extrait que la possibilité recouverte par la seconde situation – vivre *sui juris* – est multiple ou polymorphe : dépendre de son propre droit permet de repousser la violence, de venger les dommages qu'on subit le cas échéant, et vivre selon son *ingenium* propre, à savoir exprimer ses propres talents naturels individuels. Dans les deux paragraphes suivants, sensible aux formes que peut prendre la domination, Spinoza détaille quelque peu – mais de manière remarquable du point de vue d'une observation attentive des effets de la sujétion par influence – ce que signifie se trouver au pouvoir de quelqu'un. Il met en relief les

modes subtils de l'aliénation par l'influence et la fausse libéralité des maîtres, dans un passage qui évoque la logique de l'aliénation passionnelle évoquée dans notre deuxième partie :

« Celui-là tient un autre en son pouvoir, qui le tient enchaîné, ou à qui il a pris toutes ses armes, tout moyen de se défendre et d'échapper, ou à qui il a su inspirer de la crainte, ou qu'il s'est attaché par des bienfaits, de telle sorte que cet autre veuille lui complaire plus qu'à soi-même, et vivre selon le désir de son maître plutôt que suivant son propre désir »<sup>156</sup>.

Ces passages se complètent de l'affirmation des pouvoirs de la raison individuels quant à la capacité de juger en quoi un engagement ou une relation intersubjective est utile ou nuisible (§ 12), et elle débouche sur l'analyse de la capacité des individus à conjuguer leur droit naturel, qui permet une augmentation de la puissance et par conséquent du droit civil (§ 13). De la sorte, les hommes peuvent se trouver unis comme en un seul corps et avec une seule âme (§ 15-16). Ainsi se définit le droit de la puissance de la multitude, ce qu'on appelle *imperium* (§ 17, diversement traduisible par « Etat », « souveraineté », « commandement » ou « autorité suprême légitime ») :

« Ce droit que définit la puissance de la multitude [*multitudinis potentia*], on a coutume de l'appeler Etat [*imperium*], et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par le consentement commun, a le soin de la chose publique [*Atque hoc is absolutè tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet*], c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. »<sup>157</sup>.

Les prérogatives traditionnelles de la souveraineté étatique (faire et modifier les lois, assurer la défense intérieure et extérieure) découlent donc d'un consentement collectif donné par « la multitude » ; dispose de ces prérogatives celui qui en est investi par l'accord commun. Les §§ 2 à 9 du chapitre III poursuivent cette démonstration : le droit de l'Etat n'est autre chose que le droit naturel lui-même en tant qu'il est déterminé non par la puissance de chaque individu, mais par « celle de la multitude agissant comme une seule âme » (§ 2). Ici l'on comprend mieux le passage de la lettre 50 à Jarig Jelles, mentionné plus haut, qui explique

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, § 10, p. 19.

que, contrairement à Hobbes, Spinoza maintient le droit de nature dans le droit civil ou dans l'Etat. Ce qui ne signifie nullement que les individus peuvent dans le cadre de ce dernier agir comme ils l'entendent (voir les remarques des §§ 3 à 5, puis les objections et les réponses des §§ 6 à 9) ; au contraire, le citoyen doit agir selon la loi de l'Etat, qui n'est autre que celle que la multitude des individus libres se donne.

Au terme de ce parcours théorique très concentré dans les chapitres II et III du *TP*, Spinoza a dépassé la thèse hobbesienne du contrat, et il affirme à plusieurs reprises la primauté de la « puissance de la multitude » comme sujet politique légitime. Mais comment entendre exactement ce dont parle Spinoza dans ces passages fondamentaux ? On pourrait dire qu'il s'agit pour lui de *penser les conditions d'un nouveau transfert de droit*, un transfert de droit tout à fait différent de celui qui caractérise le contrat tel que Hobbes l'entendait, puisque s'il s'agit toujours pour les individus d'accepter que quelqu'un décide en leur nom, l'instrument juridique n'est plus envisagé comme un moyen de fixer une fois pour toutes les conditions de l'obéissance du peuple au souverain. Nous proposons de dire, en ce sens, que le Hollandais a en vue dans les textes mentionnés de mettre en œuvre les conditions d'un *transfert de droit non juridique* ; dans un tel dispositif, le droit peut intervenir afin de formaliser les relations interhumaines, il n'en constitue nullement le principe fondateur.

Mais qu'est-ce qui distingue exactement Spinoza dans ces passages décisifs pour l'originalité de sa conception de la vie politique ? Ici l'on peut faire plusieurs remarques.

(i) Conséquence de la remise en question de l'instance juridique (ce qui ne signifie nullement sa dissolution, son dépassement radical), Spinoza ne réfute nullement la possibilité pour les accords contractuels de s'insérer dans la vie socio-politique, voire, le cas échéant, de régler en partie les modalités de cette dernière : en dépit de sa critique, certains engagements contractuels demeurent valides en tant que tels au sein du rapport social. Mais le Hollandais invite son lecteur à dépasser la centralité du contrat, ce qu'il remet vivement en cause dans ces passages, c'est l'emploi du contrat comme paradigme de la vie socio-politique, ou sa représentation philosophique comme le pivot fondamental entre la vie naturelle et la vie civile. Le contrat est littéralement destitué en tant qu'instrument de production unique du corps civique.

(ii) A l'instar de ce qui se passe dans la doctrine de Hobbes, l'affirmation du contrat social repose, aussi bien dans le chapitre XVI du *TTP* que dans *l'Ethique*<sup>158</sup>, sur le *renoncement* par les individus à leur droit de nature, ou à une partie de celui-ci. Par

là, le contrat repose sur une asymétrie fondamentale entre les gouvernés et le souverain ; c'est la raison pour laquelle il est logique que Hobbes parle de la liberté des « sujets » (*Subjects*) une fois que le contrat a institué la souveraineté. Ce qui semble se passer dans le *TP*, c'est précisément un dépassement de cette condition du renoncement à la pleine expression du droit naturel individuel, et par suite une remise en question de l'asymétrie dans la relation entre souverain et citoyens, et, dans les faits, entre gouvernants et gouvernés.

(iii) Les droits civils ne sont plus extorqués aux individus qui s'associent, mais ceux-ci expriment leurs droits naturels, ou plus exactement le rapport politique découle de l'expression de ce qu'il y a de rationnel (cf. *TP*, II, § 12) dans les droits naturels.

(iv) Spinoza met fin à la théorie hobbesienne de l'autorisation corrélative de la reconnaissance du lien organique unissant le « peuple » à son représentant<sup>159</sup>. Cette théorie tout à la fois créait la représentation, engendrait l'absoluité de la souveraineté, et provoquait l'asymétrie entre souverain et citoyens. Hobbes partait de l'égalité naturelle des hommes, mais il la faussait dans le mouvement de la théorie contractuelle ; on pourrait dire que Spinoza affirme l'égalité des hommes au sein même du rapport civil. La liberté, comme l'écrira également Rousseau, ne va pas sans l'égalité<sup>160</sup>. Ainsi, les citoyens, dont l'action civique est désormais conçue d'après leur droit de nature, n'obéissent pas au souverain ; ils n'obéissent qu'à ce que leur dicte leur raison, et en ce sens *ils ne s'autorisent que de leur puissance* – ce que nous semble vouloir très exactement signifier *TP*, II, 17.

(v) Conséquence majeure, les citoyens sont dans la position recommandée par Aristote pour la meilleure cité, à savoir capables tour à tour de commander et d'obéir, de manifester une disposition au commandement et une autre à l'obéissance<sup>161</sup>. Comparablement, il existe d'après la théorie spinoziste de l'accord civique non contractuel une commutativité complète du pouvoir politique, produite par l'égalité entre souverain et citoyens.

Est-ce à dire que, désormais, les citoyens disposent d'une obéissance conditionnelle au souverain ? Oui et non.

---

<sup>159</sup> cf. *Léviathan*, XVII, trad. p. 177 : « ...c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière* ».

<sup>160</sup> Cf. *Du contrat social*, II, 11.

Oui, car, en un certain sens, tel est bien ce qui se passe en fonction de la particularité du consentement à l'ordre civil recommandé par Spinoza : la validité de l'accord politique qui est à la base du nouveau transfert de droit est soumise à celle du consentement des partis, lui-même déterminé en fonction de son « utilité », évaluée par le jugement critique de la raison individuelle. Telle est la conséquence de la mise au premier plan du « consentement commun » évoqué plus haut (cf. *TP*, II, 17). Hobbes avait aussi fait découler le contrat d'un acte de consentement, mais ce dernier valait une fois pour toutes, tandis que Spinoza paraît vouloir entendre le consentement comme un accord continué effectué en fonction de la vigilance des citoyens à l'égard du souverain chargé de favoriser leurs intérêts ; du fait que l'adhésion des citoyens à l'ordre civil est perpétuellement renégociable, cela revient à limiter étroitement les prérogatives du souverain dans leur condition de possibilité fondamentale. Sur ce point, la comparaison entre Spinoza et Locke s'impose, puisque l'auteur du *Second traité du gouvernement civil* a fait du consentement individuel et collectif un principe dynamique de fondement du corps civique. Sur un plan plus large, Locke entend penser le principe d'une association (i) qui ne puisse déboucher sur l'esclavage, tant il est contradictoire avec l'idée de l'homme qu'il veuille être dominé ou transformé en objet appropriable par autrui<sup>162</sup> ; (ii) qui soit toujours et à tout moment consentie, qui met la communauté sociale comme pleinement en phase avec elle-même<sup>163</sup>. Locke et Spinoza se retrouvent ici dans une même opposition au pacte pensé par Hobbes, conçu comme pacte de sujétion instaurant par contrat une forme absolue de souveraineté.

(Cependant la définition que donne Locke de la fin de l'association civile – préserver la propriété individuelle<sup>164</sup> – même dans la définition élargie de ce terme de propriété (« la vie, la liberté et les biens », énumération à laquelle la *Lettre sur la tolérance* ajoute « la santé »<sup>165</sup>, et qui débute par « cette propriété que les hommes ont sur leur personne »<sup>166</sup>). Le but de l'association civile pour Spinoza, c'est de développer une communauté reposant sur l'accroissement de la puissance, non de la propriété ; ni la constitution de soi ni celle du corps politique, ne peuvent aucunement se concevoir par le biais de la logique de l'appropriation.)

---

<sup>162</sup> Cf. *Second Treatise of Government*, II, § 15 ; et surtout IV : « De l'esclavage », en particulier §§ 22 et 23.

<sup>163</sup> *Ibidem*, VIII : « Du commencement des sociétés politiques », 95-98 et 117-119: dans le premier passage, le rapport entre le consentement individuel [*the consent of every individual*] et la communauté [*community*] semble tout à fait comparable à la relation qu'entretiennent chez Spinoza les substances individuelles et la « multitude libre ».

<sup>164</sup> *Ibidem*, VII, 85 ; 89 ; IX, 123-124 ; XIX, 222 ; *Lettre sur la tolérance*, trad. fr. p. 168.

<sup>165</sup> *Second Treatise*, IX, 123, *in fine* ; *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*

<sup>166</sup> *Second Treatise*, XV, 173 : « *By property I must be understood here...to mean that property which*

Pourtant, il faut à certains autres égards démentir l'interprétation selon laquelle l'obéissance des citoyens est conditionnelle. Tout au contraire, les développements de *TP*, III, §§ 4-9 mettent en lumière l'obligation pleine et entière de l'individu vis-à-vis de la cité. Il est fondamental, explique Spinoza, que l'on n'accorde pas au citoyen le droit de décider tout seul de la loi commune. En deux vagues argumentatives distinctes (§§ 4-5 puis 6-9), le Hollandais affirme la nécessité de plier les conduites individuelles à l'ordre civil, d'ailleurs d'une manière qui est tout à fait cohérente avec le projet qui est le sien de déterminer rationnellement cet ensemble hiérarchisé qu'est nécessairement une constitution civile.

Tout se passe à propos de l'adhésion des citoyens à l'ordre civil (et par suite en ce qui concerne leur obéissance à la loi commune) comme s'il y avait ici une ambiguïté de la thèse spinoziste, qui procède sans doute du caractère équivoque de la notion de « multitude » : quelle structure d'ordre – et, concrètement parlant, quelle discipline collective – est susceptible de déployer pour sa propre action cette entité que l'on peut également traduire par « la masse », « la foule », « le nombre » ?

### **3.3. La multiplicité des régimes, ou la politique dans l'histoire**

Examinons à présent la typologie spinoziste des régimes qui constitue la seconde partie du *TP* (chapitres VI à XI). En quoi consiste cette analyse ? S'agit-il des régimes empiriques, saisis dans l'histoire, ou des régimes idéaux-typiques (des synthèses dont la visée est la connaissance scientifique de la réalité, à la Max Weber), ou des régimes idéaux ?

#### **3.3.1. Une typologie des régimes :**

D'abord, combien y a-t-il de régimes différents pour Spinoza ? Le *TTP*, notamment dans les chapitres XVII et XVIII, Spinoza décrit « l'Etat des Hébreux », à savoir une théocratie animée par le travail de l'imagination, telle qu'il en reconstitue le type par sa lecture de l'Ancien Testament. Dans le *TP*, il distingue la royauté, la démocratie et l'aristocratie. Au sujet de cette distinction, on peut faire plusieurs remarques.

Premièrement, le principe même d'une telle typologie est ancien ; il est en effet possible de le faire remonter à la philosophie politique de l'Antiquité, et de le relier par suite à la question topique de la recherche du meilleur régime possible, soit à Hérodote<sup>167</sup>, à

Platon<sup>168</sup>, à Aristote, lequel estimait que les régimes se ramènent à trois formes principales, tripartition qui se dédouble par la précision que pour chaque forme il existe une forme correspondante mauvaise ou déviée<sup>169</sup>, enfin à Polybe qui établit la logique des changements d'un régime en l'autre comme une loi de l'histoire humaine<sup>170</sup>. Une telle entreprise a été reprise par la modernité : Machiavel s'inscrit dans la lignée polybienne d'une théorie des régimes liée à une représentation de l'histoire à portée philosophique<sup>171</sup>, tandis que Hobbes reprend l'idée aristotélicienne que tous les régimes empiriques se ramènent à trois<sup>172</sup>. Cependant, le penseur anglais modifie la topique classique : en suivant l'orientation conférée à la philosophie politique moderne par Bodin, il estime que l'approche morphologique masque le vrai problème posé aux hommes par la politique, à savoir celui de la nature, de la forme et des limites de la souveraineté<sup>173</sup>.

Ensuite, il est nécessaire de remarquer que les trois régimes distingués dans le *TP* ne sont pas envisagés sur le même plan.

La démocratie n'est pas réellement traitée, car le chapitre qui la concerne est inachevé, sans que l'on en sache la raison ; cependant, il semble que ce régime corresponde le mieux à la souveraineté telle que la théorie politique spinoziste entreprend de la repenser, qu'il soit au plus proche de la source de souveraineté authentique, la « puissance de la multitude ». D'ailleurs, à la réserve près du dépassement du modèle contractuel, l'ensemble des considérations théoriques développées dans le *TTP* relativement au droit naturel convergent vers ce que dit le *TP* de la démocratie.

La monarchie reçoit un traitement spécial à double titre : d'une part, par la force des choses, puisque à l'époque où écrit le philosophe hollandais, elle est le régime dominant en Europe, même si les Provinces Unies ont connu un régime républicain. Le fait de s'y attacher longuement traduit incontestablement la volonté spinoziste de travailler un matériau réel, et celle de se doter d'un « terrain » de qualité pour tester sa réflexion personnelle. De plus, du fait que Spinoza, dans un geste étonnant, opère justement un travail de déformation ou d'adaptation de cette forme de régime, qui le rend compatible avec la puissance de la multitude. Un tel type de régime, écrit en substance Spinoza, peut être adéquat à la souveraineté authentique, dans la mesure où le roi doit comprendre qu'il ne saurait stabiliser

---

<sup>168</sup> *Le Politique*, 302 b-e.

<sup>169</sup> *Politique*, III, 7, 1279 a sq.

<sup>170</sup> *Histoire romaine*, VI, 10.

<sup>171</sup> *Discours*, I, 2, § 10-12, trad. p. 59 sq.

<sup>172</sup> *De cive*, chapitres VII, p. 166-179 et X, p. 194-208 ; *Léviathan*, XIX, trad. p. 192-193.

...

son Etat sans s'appuyer sur la multitude. Il faut noter combien cette reprise évoque une forme que Machiavel avait abordée, et qu'il avait nommée en forgeant une expression qui était quasiment un oxymore, celle de « principauté civile » [*principato civile*]<sup>174</sup>. La monarchie qui se veut absolutiste est contradictoire et condamnée par les faits, elle tend nécessairement à se faire contester puis renverser, tandis que la monarchie viable est en quelque sorte une démocratie qui s'ignore. On ne saurait sous-estimer la portée critique d'une telle analyse du point de vue de la période dont Spinoza est contemporain : elle opère une remise en question sourde mais radicale du modèle absolutiste français, qui tend à dominer la politique internationale européenne. Ce que souligne donc Spinoza avec une sorte de sens historique prémonitoire, ce que l'oubli des conditions populaires de fondation de l'Etat rend la monarchie française fragile et la voue, à terme, à l'échec.

L'aristocratie, seul type de régime qu'on pourrait dire « par principe absolutiste » parce que les nobles n'accordent aucune légitimité aux non-nobles (tandis que la monarchie est susceptible de se fonder sur les forces sociales qui dans leur variété composent la société), est également longuement examinée dans le *TP*. Tout se passe comme si le modèle vénitien, qui sert ici manifestement de référent à la pensée spinoziste, était aussi bien profondément observé que vivement critiqué, en ce qu'il confisque le pouvoir au peuple. On peut également remarquer que, si la monarchie est « retournée » par Spinoza, il n'en va pas du tout de même pour l'aristocratie. Ce régime présente sans aucun doute la vertu de résister à ses propres contradictions, et l'on pourrait affirmer que son examen approfondi est mené par le Hollandais dans un esprit curieux, dans le but d'aller au plus loin dans la connaissance d'un régime tout à fait discutable dans ses fondements, mais également efficace dans ses modes.

### 3.3.2. Quel est le meilleur régime ?

Quel régime a les faveurs de Spinoza ? Conséquence de la mise en place de la « multitude » comme sujet collectif légitime, la démocratie paraît devoir dominer les autres régimes, dans une perspective résolument hostile à la thèse hobbesienne. Pourtant, si l'on s'en tient au plan « morphologique » qui a été jusqu'ici le nôtre, les choses ne sont pas aussi nettes. En effet, tandis que la monarchie, en tant qu'elle peut être interprétée selon ce même principe de l'institution de la multitude, présente d'incontestables qualités, même en ce qui concerne

---

<sup>174</sup> Cf. *Le Prince*, chapitre IX ; sur cette étrange forme constitutionnelle et gouvernementale, cf. Paul Larivaille, « La crise de la principauté civile », dans Th. Ménissier et Y.C. Zarka, *Machiavel, Le*

une juste répartition des pouvoirs, Spinoza paraît concéder à l'aristocratie, en dépit de sa sévérité, une grande vertu positive pour un type de régime, celle de la stabilité. De plus, ainsi que nous venons de le suggérer, on pourrait dire que l'aristocratie, dans la résistance même qu'elle offre à la puissance de la multitude, a une vertu négative : elle fournit le type d'une organisation des pouvoirs capable de se maintenir tout en confisquant le pouvoir à la multitude – comme il s'agit d'un type de régime à la fois réel, résistant, et tout à fait critiquable, le fait de l'examiner en détail fournit à la pensée un objet réel qui aiguise ses raisons. Il s'agit d'un régime auquel Spinoza ne peut faire subir nulle transformation philosophique, c'est peut-être là une de ses vertus importantes. Tandis qu'à maints égards, la pensée spinoziste est une pensée du changement, l'aristocratie semble un régime incapable de changer sans disparaître purement et simplement.

Par cette démarche qu'on pourrait donc qualifier de pluraliste, on dirait que le penseur hollandais a le souci d'ancrer la philosophie politique dans l'histoire. Une telle perspective offre des effets herméneutiques intéressants : le *TP* a été composé dans un contexte international particulier, qui a vu les Provinces Unies attaquées simultanément par l'Angleterre et la France, si bien qu'il n'est finalement pas surprenant que tout en proposant le projet philosophique de refonder la souveraineté sur la multitude, il offre des ressources importantes en termes de description et d'évaluation des autres régimes empiriques.

Cependant, cette question se décide effectivement sur le plan fondement de la souveraineté authentique, laquelle ne peut reposer que sur la puissance de la multitude. Le meilleur régime est celui qui est le plus proche de cette authenticité. La question morphologique paraît résolument subsidiaire à celle de la nature du principe souverain, dans un geste finalement assez comparable, mutatis mutandis, à celui opéré par Hobbes. Plusieurs ordres de raisons convergent en faveur d'une telle interprétation.

Premièrement, tout se passe comme si Spinoza collectionnait, avec les différentes formes de régime à l'analyse desquels il se livre, des formes politiques qui ordonnent les relations sociales de façon différenciée. Ainsi se comprendraient sous un jour nouveau les considérations relatives aux honneurs, que l'on voit par exemple dans le chapitre sur la démocratie (*TP*, X, 8). On pourrait les comprendre à la lumière de l'argumentation du début du *Traité de la Réforme de l'entendement*, qui évoque le fait que le sage ne peut trouver la béatitude que dans la recherche d'un bien qui ne soit pas extérieur, mais tout intérieur, argumentation reprise à la fin de l'*Ethique*, V, 42, qui explique que la vertu n'offre d'autre bénéfice que celui qui se tire de sa pratique même. Paradoxalement, le meilleur régime est celui dans lequel les citoyens n'attendent pas de l'extérieur une récompense à leurs manières

d'être – ce qui expliquerait que l'aristocratie n'est pas absolument critiquée. Transposé au plan politique, le principe de la supériorité de la vertu intérieure sur les biens extrinsèques deviendrait ceci : est supérieur le régime qui valorise pour eux-mêmes les liens de la solidarité sociale.

Deuxièmement, on peut également faire cette remarque que Spinoza demeure attaché au couple cicéronien, également présent chez Machiavel, composé par les lois et les mœurs : il n'existe pas de bonnes lois sans bonnes mœurs, ni de bonnes mœurs sans bonnes lois. Ce que veut donc établir la typologie des régimes – en retravaillant cette thématique par le principe de la puissance libératrice de la multitude – c'est que, dans la réalité historique, les mœurs peuvent varier et s'incarner dans des lois dont la forme est différente et variée. De ce point de vue, Spinoza procède un peu à la manière de Montesquieu dans *De l'esprit des lois* : il existe une effectivité des formes à leur moment d'apparition, car elles sont conditionnées par un état des mœurs. De la sorte, on pourrait affirmer que la typologie des régimes doit être entendue de manière dynamique : si chaque régime possède sa légitimité, considérés dans leur ensemble il faut les interpréter en fonction du mouvement de l'évolution des lumières, qui veut que les hommes accèdent toujours davantage à l'intelligence de leur situation. Dans cette perspective, la démocratie – si l'on entend par là le régime dans lequel le droit naturel individuel s'exprime de la manière la plus large possible – est la forme constitutionnelle et le type de rapport social qui est voué à s'imposer dans l'histoire.

Troisièmement, nous pouvons aller plus loin, et voir enfin les choses à partir de la théorie de la composition des droits naturels individuels sur le mode du « transfert de droit non juridique ». C'est probablement à la lumière de cette théorie que Spinoza estime que la démocratie est le « régime le plus absolu » [*omnino absolutum imperium*]<sup>175</sup>. Dans ce régime, l'expression du droit individuel de nature s'opère en effet dans le cadre d'un *consentement continué* à l'ordre collectif et aux commandements du souverain. Ce régime se rapproche au mieux des considérations évoquées en *TP*, V, 5 et 6, mettant en valeur que l'homme est appelé à vivre collectivement une vie plus qu'animale, mue par « raison, vertu et vie vraie » [*ratione, vera mentis virtute, et vita*]. C'est-à-dire qu'ainsi entendue, la vie politique est celle que désirerait mener un sage. Dans le même temps, c'est précisément dans ce cadre de réflexion que l'on voit réapparaître le réalisme de Spinoza : un tel idéal de vie est susceptible de s'entendre dans le cadre d'un « utilitarisme » ? En fin de compte, le problème qui se pose aux substances individuelles douées de droit nature et de raison revient en effet à *exprimer au mieux* l'un et l'autre, par le biais des lois communes qu'elles se sont prescrites. Pour chacune

d'elles, il convient d'être le plus possible *sui juris*, et le moins possible *alterius juris*. L'activité politique est donc à penser en fonction de ce que nous pourrions nommer « le » politique, par référence à la distinction faite par l'historien allemand Christian Meier<sup>176</sup> : ce qui désigne moins l'activité législative et gouvernementale qu'une certaine intensité dans les rapports collectifs, une certaine présence ou attention des individus aux orientations et aux fins collectives. La lecture des chapitres V à XI du *TP* (c'est-à-dire de sa partie de « politique appliquée ») confirme cette interprétation. L'analyse des régimes s'effectue en effet en fonction de ce critère : en quoi chacun d'entre recèle-t-il certaines conditions d'une présence collective à soi-même, capable d'orienter les décisions communes dans le sens de la plus grande réalisation possible des droits individuels de nature ? Ainsi s'explique finalement l'ambiguïté que nous avons relevée dans la première partie – l'analyse « machiavélique » des rapports de force interne se conjugue à un idéal philosophique, celui d'une vie commune permettant l'expression mutualisée des ressources passionnelles et rationnelles de la subjectivité individuelles. En vue de cet idéal, les régimes monarchiques, aristocratiques et démocratiques sont tour à tour envisagés. L'état d'inachèvement du texte de Spinoza nous renseigne mal sur les qualités du dernier, mais il est remarquable que la monarchie soit conçue en fonction d'une telle exigence : elle ne peut se maintenir « dans son propre droit » que si la multitude est en paix et adhère à son ordre<sup>177</sup>. Tout se passe comme si Spinoza donnait un nouveau sens à l'adjectif « absolu ». Peut être qualifié d'absolu un régime capable de traduire cette présence à soi – ainsi l'aristocratie n'est-elle jamais effectivement absolue (cf. *TP*, VIII, 5) parce que structurellement les nobles s'y méfient du peuple à qui ils ne confient aucune prérogative civile, tandis que la démocratie est le seul régime qui le soit vraiment, et que la monarchie le soit d'une certaine manière.

Le concept de représentation se trouve de ce fait complètement dépassé. On a vu dans quelle mesure ce concept était destiné, pour Hobbes, à transformer une multitude d'individus en un peuple dans l'unité d'un acte de représentation fondé sur l'unité d'un représentant, est devenu superflu : Spinoza lui substitue la construction d'une unité la multitude par une composition des puissances individuelles déterminée par le consentement permanent à l'égard des actes de

---

<sup>176</sup> Dans *La naissance du politique* ([1980], trad. fr. D. Trierweiler *et alii*, Paris, Gallimard, 1995) Meier propose d'interpréter ce qui s'est passé en Grèce à partir du Vème siècle avant J.-C. comme l'apparition d'un nouveau type de comportements, se référant à « une présence à soi-même » du corps civique. Aussi, les Grecs – les Athéniens en particulier – ont-ils inventé le politique en pratiquant la politique (i.e. l'activité constitutionnelle et gouvernementale) d'une certaine manière, à savoir collective et dynamique. Certains grands témoignages littéraires attesteraient de cette invention, ainsi *Les Euménides* d'Eschyle.

gouvernement. La suppression de l'engagement contractuel et celle, corrélative, de la représentation juridique rendent ce consentement non irréversible et assouplissent les conditions du droit de résistance à l'égard du pouvoir civil<sup>178</sup>. Si bien que Spinoza propose une nouvelle représentation de la citoyenneté, en tout point hostile à celle de Hobbes. Pour celui-ci, l'obéissance à l'Etat repose sur l'utilité et sur la peur, tandis que Spinoza explique à plusieurs reprises que la peur de la mort et la crainte constituent des motivations tout à fait insuffisantes pour stabiliser l'Etat aussi bien que pour réaliser pleinement les tâches de la vie civile. Tandis que Hobbes se montrait résolument antirépublicain en interprétant la volonté des citoyens de se libérer des tyrans comme des visées séditeuses dangereuses pour l'Etat<sup>179</sup>, Spinoza reprend donc l'intuition machiavélique d'une vie civile libre parce que dynamique, voire « tumultueuse »<sup>180</sup>.

### 3.4. Politique et religion, leurs relations concrètes :

La libéralité en matière de religion se déduit de l'Etat libre – composition des orientations prises par les substances individuelles exprimant leur droit naturel. Par ailleurs, le comportement produit par la religion vraie se confond avec la vertu, et donc la pratique authentique d'un culte est tout à fait compatible avec une attitude civique, avec celle que peut réclamer pour ses membres tout Etat qui les respecte, c'est-à-dire tout Etat non despotique

Cela dit, n'y aurait-il pas ici deux attitudes pieuses légitimes ? D'une part, celle du sage : dans l'*Ethique*, la pitié se déduit de la vertu entendue comme *fortitudo*, soit comme force ou comme fermeté d'âme (qui consiste à agir d'après la raison en vue de se conserver et en ayant des idées adéquates)<sup>181</sup>. D'autre part, celle du fidèle telle que décrite dans *TTP* en ces termes :

« ...La parole éternelle de Dieu, son pacte et la vraie religion sont divinement écrits dans la pensée humaine ; c'est là la véritable charte de

---

<sup>178</sup> Une telle orientation constitue l'axe majeur pour une lecture politique et contemporaine de Spinoza, ainsi qu'on le voit avec les travaux d'Antonio Negri, comme *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* (trad. fr. Paris, P.U.F., 1997) et *Multitude* (en collaboration avec Michael Hardt, trad. fr. Paris, La Découverte, 2004).

<sup>179</sup> Cf. *De cive*, XII « Des causes internes d'où peut venir la désunion de la société civile », p. 214-226 ; *Léviathan*, XXIX, « Des choses qui affaiblissent la république », trad. p. 348-349.

<sup>180</sup> Cf. *Discours*, I, 4-6.

Dieu qu'il a scellée de son sceau, c'est-à-dire de son idée, comme d'une image de sa divinité »<sup>182</sup>.

Le seul commandement de la vraie foi, ajoute Spinoza<sup>183</sup>, c'est celui qui prescrit d'être obéissant à la loi de Dieu, ce qui consiste à aimer son prochain comme soi-même. De plus, ce même chapitre peut se comprendre à la lumière de la distinction des ordres opérée par Pascal : le domaine de la pitié ne peut être celui de la dispute et de la controverse. :

« ...entre la foi ou la théologie et la philosophie, il n'y a nul commerce, nulle parenté ; nul ne peut l'ignorer qui connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels sont entièrement différents »<sup>184</sup>.

La foi ne peut donc brimer la philosophie que de façon illégitime ; le chapitre XV ajoute :

« Je ne peux donc assez m'étonner que l'on veuille soumettre la raison, ce plus grand des dons, cette lumière divine, à la lettre morte que la malice humaine a pu falsifier, que l'on puisse croire qu'il n'y a pas crime à parler indignement contre la raison, cette charte attestant vraiment de la parole de Dieu, à la prétendre, corrompue, aveugle et perdue, alors qu'ayant fait une idole de ce qui n'est que la lettre et l'image de la parole divine, on tiendrait pour le pire des crimes une supposition semblable à son égard »<sup>185</sup>.

En d'autres termes, le fait de vouloir soumettre l'enseignement de la raison au respect des Ecritures consiste très exactement à commettre un crime contre l'esprit à l'aide de la lettre. Dans la même perspective d'une critique des champs d'expression légitimes entre les disciplines issues du croire et du savoir, il est nécessaire de démentir les prétentions de la théologie à se faire passer pour une science<sup>186</sup>. La Bible n'est nullement un livre savant qui contient de hautes spéculations, mais « seulement des vérités très simples et qui sont aisément percevables à l'esprit le plus paresseux ». Il est par conséquent impossible de croire les

---

<sup>182</sup> *TTP*, XII, p. 217.

<sup>183</sup> *Ibidem*, XIV, 240-241.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>185</sup> *Ibidem*, XV, p. 251.

théologiens lorsqu'ils prétendent détenir une vérité supérieure à celle délivrée par la lumière naturelle.

La solution préconisée par Hobbes au problème de la confusion des ordres consistait à affirmer que l'Eglise doit être subordonnée à la puissance politique<sup>187</sup> ; cette solution, Spinoza la rejette. La liberté de culte semble impliquer pour les Eglises une certaine latitude à l'égard de l'Etat.

Cependant, le Hollandais ne cesse de se battre sur le terrain de la controverse dogmatique : la religion révélée, estime-t-il, repose sur un contre-sens. Parce qu'elle est fondée sur l'idée de révélation, elle implique l'existence d'une volonté extrinsèque à celui qui se représente Dieu. L'*Ethique*<sup>188</sup> met ainsi en relief la contradiction qu'il y a à soutenir l'existence de Dieu comme volonté législatrice. La fausseté de la religion révélée implique l'impossibilité d'une théologie vraiment savante, ou efficace en tant que savoir de la révélation, et aussi le fait que la théocratie (gouvernement au nom de la volonté révélée de Dieu) est un régime contradictoire, sauf en tant que régime populaire (ce que font les Hébreux avec leur régime). Le *TTP* reprend cette argumentation pour montrer que toute autorité est d'origine humaine<sup>189</sup>. Certes, les lois de Moïse ont eu besoin de l'autorité politique pour se soutenir, parce que ce qui a causé leur mise en œuvre est fondamentalement politique. De ce fait, « si chacun avait eu la liberté d'interpréter à sa guise les lois de l'Etat, la société n'aurait pu subsister, elle serait aussitôt tombée en dissolution et le droit public fût devenu droit privé »<sup>190</sup>. En revanche, lorsqu'il est question de la religion universelle, qui relève « de la simplicité et de la candeur de l'âme », « elle n'est soumise à aucun canon, à aucune autorité publique, et nul absolument ne peut être contraint par la force ou par les lois à posséder la béatitude ». Le fondement de la vraie religion est le jugement propre et libre de chacun ; et c'est pourquoi, dans un Etat régi par la raison, chacun peut en retour juger la religion. Le

catholicisme, plus proche de la vraie religion que le judaïsme, est donc mal venu de proposer une autorité extérieure en la personne du Souverain Pontife. Et l'on comprend rétrospectivement pourquoi Spinoza écrit à plusieurs reprises que le *péché* est une question *politique*, car toute qualification ou prescription qui paraît transcendante vient de l'homme et de son capacité à imposer une norme, donc de sa faculté d'autorité. En même temps, d'un point de vue politique, le philosophe estime que la religion peut fort bien être utilisée par le législateur – s'il parvient à faire croire à ses concitoyens ce qui est utile pour préserver ou

---

<sup>187</sup> Cf. *Léviathan*, chapitres III-IV.

<sup>188</sup> *Ethique*, I, 33, scolie 2, p. 57-59.

<sup>189</sup> *TTP*, chapitre IV ; voir également la fin du chapitre VII, p. 157-158.

...

asseoir son autorité<sup>191</sup>. Toutefois, un peuple libre peut refuser l'adoration d'un roi. Ainsi, d'une part, Moïse est-il loué dans le *TTP*<sup>192</sup> pour avoir imposé une religion superstitieuse ; mais, d'un autre côté, les Macédoniens sont loués pour refuser d'adorer Alexandre comme un Dieu<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Sur ce point également Spinoza est redevable au Machiavel des *Discours*, voir la section consacrée à la religion des anciens Romains, I, 11-15.

<sup>192</sup> *TTP*, IV.

<sup>193</sup>