

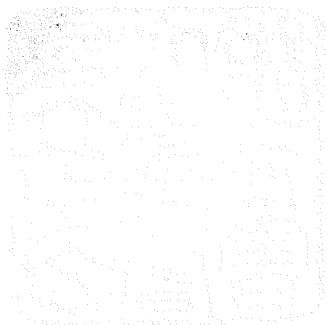
P H I L O S O P H I E S

SPINOZA
ET LA POLITIQUE

58
133
19

PHILOSOPHIES

Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas
et dirigée par
Ali Benmakhlouf, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas



ISBN 2 13 043210 7
ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1985
Réimpression de la 3^e édition : 2005, juillet

© Presses Universitaires de France, 1985
6, avenue Reille, 75014 Paris

005038

Sommaire

5 *Avant-Propos*

Editions, traductions, instruments de travail

9 1 / *Le parti de Spinoza*

Le « Parti de la liberté », 11

Religion, ou théologie?, 13

Prédestination et libre arbitre : le conflit des idéologies religieuses, 18

Eglises, sectes, partis : la crise de la République hollandaise, 26

35 2 / *Le « Traité théologico-politique » : un manifeste démocratique*

Droit du souverain et liberté de penser, 35

L'Etat « le plus naturel » : la démocratie, 42

Une philosophie de l'histoire?, 48

L'héritage de la Théocratie, 55

63 3 / *Le « Traité politique » : une science de l'Etat*

Après 1672 : nouvelle problématique, 64

Le plan du *Traité politique*, 70

Droit et puissance, 72

Le « corps politique », 78

L'âme de l'Etat : la décision, 86

91 4 / *L' « Ethique » : une anthropologie politique*

La sociabilité, 91

Qu'est-ce que l'obéissance?, 106

Ethique et communication, 113

119 *Bibliographie*

122 *Chronologie*

124 *Index*

Avant-Propos

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

Spinoza, Lettre LXXVI à A. Burgh.

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

Bayle, article « Spinoza » du *Dictionnaire*.

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

Lui-même pourtant n'a vu aucune contradiction, bien au contraire, dans la combinaison de l'intelligence et de la conviction, du concept et de la pratique. Commenant son *Traité politique*, et reprenant les mêmes expressions, il se

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

Dans ce petit livre, je m'inspire de cette difficulté classique pour proposer une expérience : introduire à la philosophie de Spinoza à *partir* des problèmes de sa politique, en recherchant leur unité. Cette introduction se présentera comme un trajet de lectures et de discussions, à travers les trois ouvrages principaux qui viennent d'être mentionnés.

Editions, traductions, instruments de travail

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

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

- celle d'Appuhn : *Œuvres de Spinoza*, 4 vol., réédition Garnier-Flammarion, 1965 (vol. 1 : *Court Traité, Traité de la réforme de l'entendement, Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*; vol. 2 : *Traité théologico-politique*; vol. 3 : *Ethique*; vol. 4 : *Traité politique et correspondance*);
- celle de la « Bibliothèque de la Pléiade » (éd. Gallimard, 1954) par les soins de M. Francès, R. Caillois et R. Misrahi, qui contient une biographie de Spinoza.

Parmi les éditions séparées, signalons celle du *Traité de la réforme de l'entendement* (bilingue) par A. Koyré (Vrin, 1951), et deux éditions bilingues du *Traité politique*, l'une par Sylvain Zac (Vrin, 1968), l'autre par Pierre-François Moreau (Editions Réplique, 1979). Le texte latin de l'*Ethique* et la traduction d'Appuhn, naguère publiés dans les « classiques Garnier », ont été reproduits par les Editions Vrin¹.

Pour ma part, je cite le *Traité théologico-politique* (TTP) d'après la pagination de l'édition Garnier-Flammarion, mais en refaisant le plus souvent la traduction d'Appuhn. La numérotation des chapitres et des paragraphes du *Traité politique* (TP) est la même dans toutes les éditions : je cite la traduction de P.-F. Moreau, avec quelques modifications, en m'inspirant parfois des solutions de Sylvain Zac. Pour l'*Ethique*, je refais toutes les traductions; dans les références, les parties sont désignées en chiffres romains et les propositions en chiffres arabes (exemple : IV, 37 : proposition 37 de la IV^e partie de l'*Ethique*); à la suite d'une proposition figure sa démonstration ainsi que, dans certains cas, un ou plusieurs « corollaires » et « scolies » (c'est-à-dire commentaires de l'auteur).

Je ne cite dans le texte aucun commentaire critique. On trouvera à la fin une Bibliographie sélective. Pour des indications plus complètes, on se reportera à : Jean Préposiet, *Bibliographie*

1. Bernard Pautrat a publié en 1988 une traduction nouvelle de l'*Ethique* accompagnée de la reproduction du texte latin d'après l'édition Gebhardt (Editions du Seuil). [Note de la 2^e édition.]

spinoziste, Paris, Les Belles-Lettres, 1973, et, pour les travaux récents à : Theo Van der Werf, Heine Siebrand, Cœn Westerveen, *A Spinoza Bibliography 1971-1983*, Leiden, E. J. Brill, 1984.

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

Le parti de Spinoza

Publié sans nom d'auteur et sous une marque d'éditeur fictive (mais aussitôt attribué au « Juif athée de Voorburg »), le *Tractatus theologico-politicus* fit scandale, et ce scandale dura¹. « Livre pernicieux et détestable », au dire de Bayle. Pendant un siècle, nous le voyons suivi par une longue trace de dénonciations et de réfutations. Mais nous voyons aussi ses arguments hanter l'exégèse biblique et la littérature « libertine », le droit politique et la critique des autorités traditionnelles.

On ne saurait dire que Spinoza fut pris au dépourvu par ces réactions violentes. Dès sa préface, dont aujourd'hui encore l'extrême tension est perceptible, nous le voyons conscient du double risque qu'il prend, dans une conjoncture pleine de contradictions et de périls : d'être trop bien compris par des adversaires dont il ruine les instruments de domination intellectuelle, et d'être très mal compris par la masse des lecteurs, même ceux dont il se voulait le plus proche. Pourquoi prendre ce risque ? Lui-même nous l'expose en détail dans ces premières pages (*TTP*, 19-28) :

« J'exposerai les causes qui m'ont poussé à écrire. » A savoir la dégénérescence de la religion en superstition, fondée sur la crainte délirante des forces naturelles et humaines, et sur le dogmatisme intéressé des Eglises.

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

D'où résultent la guerre civile, ouverte ou latente (à moins que toute dissidence ne soit écrasée par le despotisme), et la manipulation des passions de la multitude par les tenants du pouvoir. Que faut-il faire pour y remédier ? *Distinguer deux genres de connaissance* (ce qui ne veut pas dire, nous le verrons, les opposer) : la « connaissance révélée » qui peut se tirer d'une lecture rigoureuse de l'Écriture sainte et qui « n'a d'autre objet que l'obéissance », et la « connaissance naturelle » — disons provisoirement la science ou la raison — qui n'a affaire qu'à la Nature, accessible à l'entendement humain universel. « Ces deux connaissances n'ont rien de commun, mais peuvent l'une et l'autre occuper leur domaine propre sans se combattre le moins du monde et sans qu'aucune des deux doive être la servante de l'autre. » Il en résultera d'abord une libération des opinions individuelles en matière de foi, pourvu que ces opinions tendent effectivement à l'amour du prochain ; ensuite une libération des opinions individuelles au regard de l'État, pourvu qu'elles restent compatibles avec sa sécurité. En particulier, une libération totale de la recherche philosophique sur Dieu, la nature, les voies de la sagesse et du salut de chacun. D'où la définition d'une *règle fondamentale* de la vie en société : le droit public sera « *tel que seuls les actes puissent être poursuivis, les paroles n'étant jamais punies* ». Un État où cette règle fondamentale est observée serait ce que Spinoza appellera plus loin une démocratie. La « libre République » d'Amsterdam en constitue une forme approchée (la meilleure possible dans les conditions du temps ? c'est à voir). Monarchistes « absolutistes » et théologiens la menacent, exactement de la même façon et pour les mêmes raisons qu'ils menacent la vraie Religion et la philosophie. Démocratie, religion véritable (ce que l'Écriture appelle « la charité et la justice ») et philosophie ont donc, en pratique, un seul et même intérêt. *Cet intérêt est la liberté.*

Le « parti de la liberté »

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

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

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

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

Mais le malentendu a des causes plus profondes encore. Si le *TTP* vise un objectif politique, c'est *dans l'élément de la philosophie* qu'il entend construire ses thèses. Les deux grandes questions qui traversent tout le livre sont celle de la certitude (donc du rapport entre « vérité » et « autorité ») et celle du rapport entre la liberté et le droit ou « puissance » de l'individu. Philosophie et politique forment-elles deux domaines distincts ? La philosophie est-elle une « théorie » dont pourrait se déduire une « pratique » politique ? Et d'où Spinoza tenait-il une idée philosophique de la liberté, susceptible de dissiper les illusions de ses défenseurs mêmes ? Au terme de l'ouvrage, nous pouvons comprendre, sinon démontrer, que philosophie et politique *s'impliquent réciproquement*. En posant des problèmes spécifiquement philosophiques, Spinoza n'emprunte pas une voie détournée pour traiter la politique, il n'effectue pas

une transposition dans un autre lieu, dans un élément « métapolitique », mais il entend se donner les moyens de connaître exactement, « adéquatement » dirait-il lui-même (cf. *Ethique*, II, déf. 4; prop. 11, 34, 38 à 40; et Lettre LX), les enjeux et les rapports de forces de la politique *par leurs causes*. Mais aussi, en organisant l'investigation philosophique à partir des questions de la politique, on ne s'écarte en rien d'une interrogation sur l'essence de la philosophie. Au contraire, on emprunte une voie qui permet (seule? nous ne pouvons répondre à cette question pour l'instant) de déterminer ce que sont l'intérêt et les problèmes philosophiques. De ce point de vue, le dilemme d'une philosophie « spéculative » et d'une philosophie « appliquée » à la politique n'est pas seulement dénué de sens, il est *l'obstacle par excellence* à la sagesse. Mais cette unité est rien moins que simple et facile à comprendre. Pour Spinoza lui-même elle n'a pu être approchée qu'au terme d'une expérience de pensée, d'un travail intellectuel qui contraint la philosophie à rectifier ses propres certitudes initiales (ses propres « illusions »?). *Le TTP est cette expérience*. Cela veut dire concrètement que, dans sa progression, la conception de la philosophie n'est pas fixe, mais en mouvement. Un tournant y est à l'œuvre dans la pensée de son auteur. Tournant nécessaire, mais en partie imprévisible. D'autant plus délicat à cerner qu'il ne met pas en cause simplement deux termes, mais trois (philosophie, politique, théologie), voire quatre (philosophie, politique, théologie, religion). Il faut, pour y voir plus clair, reconstituer la façon dont ils se présentaient à lui.

Religion, ou théologie?

Du tournant qu'a constitué l'écriture du *TTP* dans la pensée de Spinoza, nous trouvons la trace très claire dans

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

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

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

nous sur ce point : que veut dire exactement « séparer » ?

La formule n'a rien d'absolument original. Descartes, par exemple, dans ses *Méditations métaphysiques* (1641, traduites en hollandais par un ami de Spinoza) avait proclamé, lui aussi, la séparation des deux « certitudes » de la Raison et de la Foi, réservant à l'une les démonstrations métaphysiques, et laissant entièrement de côté la question de la révélation, les fondements traditionnels de l'autorité des Eglises¹. Tout donne à penser que le traité de « philosophie première », susceptible de fonder la certitude de la nouvelle science mathématique et expérimentale de la nature, qu'Oldenburg et d'autres attendaient de Spinoza, pouvait s'inscrire dans une telle perspective. La confrontation avec la théologie surgirait alors d'une façon *seconde*, en quelque sorte extérieure : du fait de la censure qu'elle prétendait exercer sur la « philosophie naturelle » au nom d'un dogme périmé. La théologie, par son emprise intellectuelle et sa position officielle, ferait obstacle à la reconnaissance de la vraie métaphysique. Pour penser et étudier selon la vérité, il suffirait de s'en dégager et, plus généralement, de « purifier l'entendement », c'est-à-dire d'énoncer en toute clarté ses principes propres.

Mais cet obstacle, s'il « résiste » à l'évidence du vrai et refuse de laisser spontanément le champ libre, ne convient-il pas de l'attaquer pour lui-même ? C'est-à-dire de critiquer le discours théologique *à la fois* en tant qu'idéologie d'une caste socialement puissante et en tant que forme générale d'un rapport aux objets du savoir, d'une « cer-

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

titude », articulées entre elles de l'intérieur? A quoi vient s'ajouter une question plus inquiétante pour le philosophe : où passe exactement la ligne de démarcation entre philosophie et théologie? Dès lors que la connaissance se développe en toute autonomie du côté de ses applications comme de ses principes théoriques, en déterminant par la raison ce qu'il en est de la « cause première » et des lois universelles de la nature — ou des « vérités éternelles » — comment éviter de reconnaître qu'elle ne dépend pas seulement d'une métaphysique, mais d'une théologie explicite ou implicite? A se contenter d'écarter l'obstacle théologique traditionnel, le savant-philosophe pourrait bien se retrouver prisonnier d'une *autre théologie*, plus subtile... N'est-ce pas ce qui était arrivé à Descartes, ce qui arriverait plus tard à Newton?

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

« Bien que la Religion telle qu'elle était prêchée par les Apôtres, c'est-à-dire en racontant tout simplement l'histoire du Christ, ne soit pas de l'ordre de la Raison, il est au pouvoir de chacun de la comprendre toute par la Lumière naturelle, car l'essentiel en est fait d'enseignements moraux, comme toute la doctrine du Christ — à savoir celle que Jésus-Christ avait enseignée sur la montagne et dont saint Matthieu fait mention au chapitre 5 et suivants » (*TTP*, 210, et note XXVII).

« La doctrine de l'Ecriture ne comporte ni concepts philosophiques ni spéculations, mais seulement des choses très simples et qui sont aisément percevables à l'esprit le plus obtus. Je ne puis donc assez admirer la forme d'esprit (*ingenium*) de ceux (...) qui voient dans l'Ecriture de si profonds mystères qu'on ne peut les expliquer en aucune langue, et qui ont introduit dans la Religion tant de spéculations philosophiques que l'Eglise semble devenue une Académie, la Religion une science ou plutôt une scolastique (...) le but de l'Ecriture n'a pas été d'enseigner les sciences (...) elle n'exige des hommes rien d'autre que l'obéissance et condamne seulement l'insoumission, non l'ignorance. Mais comme l'obéissance envers Dieu ne consiste que dans l'amour du prochain (...) il suit que la seule science recommandée par l'Ecriture est celle qui est nécessaire à tous les hommes pour obéir à Dieu suivant ce précepte (...) Quant aux spéculations qui ne tendent point à ce but, qu'elles concernent la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elles n'ont point de rapport avec l'Ecriture et doivent donc être séparées de la Religion révélée (...) il y va de toute la Religion » (*TTP*, 230-231).

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

Lui-même cependant ne peut éluder quelques questions difficiles. Où passe exactement la différence entre la foi et

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

*Prédestination et libre arbitre :
le conflit des idéologies religieuses*

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

Il y a une théologie de Moïse : fondée sur une cosmologie de la création et du miracle, une éthique de l'obéissance et une eschatologie du « peuple élu », elle a servi à justifier les commandements de la loi hébraïque, à les faire comprendre par la masse de son temps et de sa nation (TTP, 58-61, 92, 124, etc.). Ce qui ne veut pas dire que Moïse a forgé une idéologie artificielle pour dominer

ses concitoyens : au contraire, il a cru lui-même à la vérité révélée de sa théologie, il en a perçu les « signes » irrésistibles, ce qui lui a permis de jouer le rôle d'un fondateur d'Etat et de religion. De même, il y a une théologie, ou plus exactement *plusieurs théologies des Prophètes*, qui divergent sur certains points névralgiques (*TTP*, 62-63, 143) : en particulier, déjà, sur la question du salut (dépend-il de la seule élection divine, ou aussi — et en quel sens — des actions bonnes ou mauvaises, conformes ou non à la loi, de chacun?). Ces divergences manifestent un trait essentiel de la théologie : elle *introduit le conflit* dans la religion. On les retrouve amplifiées dans le christianisme primitif (entre les doctrines des Apôtres, notamment Paul, Jacques et Jean) (*TTP*, 93, 212). Enfin, elles sont institutionnalisées par la division contemporaine des Eglises.

La question de la grâce, on le sait, n'a cessé de nourrir les controverses théologiques. Si l'homme est pécheur — coupable d'une faute originelle qui se perpétue dans son attirance pour le mal, dans le fait qu'il « veut l'interdit » — il ne peut être sauvé que par la miséricorde divine. C'est elle qui se manifeste dans l'histoire, par la médiation du Christ, rédempteur de l'humanité, incarnation de la grâce. Mais qu'est-ce que « vivre dans le Christ » ? quelle est la « voie » du salut ? comment opère l'« efficace » de la grâce ? A ces très vieilles questions (qui engagent toute la représentation du lien personnel entre l'homme et le Dieu éternel), la Réforme a donné une urgence accrue dans les discussions sur la foi, l'ascèse et l'examen de conscience, les rôles de la discipline intérieure et de la direction sacerdotale dans la vie du bon chrétien. *Calvin*, refusant toute concession aux forces propres de la nature humaine corrompue, présente sa théologie du salut par la grâce seule comme un retour à l'orthodoxie de Paul et de saint Augustin. Il dénonce comme présomption humaine l'idée du salut par les « œuvres » — qu'il s'agisse de l'observation des commandements, qui garantirait en quelque sorte la miséricorde divine, ou de la « coopération » du libre

arbitre de l'homme à sa libération du péché. A ses yeux, il s'agit là d'une tentative de la créature pour « se glorifier » devant son créateur, ce qui est l'essence même du péché. Radicalisant le débat, il oppose aux doctrines du libre arbitre celle de la *prédestination*, qui semble signifier que le salut a *toujours déjà* été décidé par Dieu, en sorte que les hommes sont par avance divisés en « élus » et en « réprouvés ». Bien loin que leurs actions influent sur la grâce de Dieu, c'est celle-ci qui, mystérieusement, leur donne ou leur retire la force de L'aimer exclusivement. Au XVII^e siècle cette controverse ne sépare pas tant le catholicisme romain et les Eglises protestantes qu'elle ne divise, en réalité, chacun des deux camps. En France, elle dresse les jésuites contre les jansénistes, intransigeants sur l'efficace de la grâce seule, qui veulent en quelque sorte retourner ses propres armes contre le calvinisme. En Hollande, elle oppose deux tendances organisées que nous retrouverons : celle des pasteurs orthodoxes, partisans de la prédestination, et celle des « Arminiens » (du nom du théologien Harmensen ou Arminius), qui soutiennent la thèse du libre arbitre.

Dans le *TTP*, Spinoza n'a-t-il pas, à sa façon, pris parti dans ce débat ? Sans doute, mais les propositions qu'il énonce ne pouvaient satisfaire personne. Selon lui, la doctrine constante de l'Écriture, dégagée des variations circonstanciées, serait sans équivoque. « La foi est productrice de salut non par elle-même, mais eu égard seulement à l'obéissance ou, comme le dit Jacques, *la foi sans les œuvres est morte* (...) en conséquence, qui est vraiment obéissant possède nécessairement la vraie foi, celle dont le salut est le fruit (...) de là, nous concluons encore une fois que nul ne doit être jugé fidèle ou infidèle, sinon par ses œuvres » (*TTP*, 241-242). Le dogme fondamental de la vraie Religion est en effet que l'amour de Dieu et l'amour du prochain n'en font réellement qu'un seul. Ceci paraît aller dans le sens d'une théologie du libre arbitre, ou du moins d'une critique de la prédestination. A ceci près que la valeur salutaire des œuvres charitables envers le prochain n'y résulte pas d'un choix (« arbitre ») entre le bien et le mal, mais de l'obéissance... De plus, Spinoza n'accorde aucune place ni à l'idée de repentir, ni à celle d'un « rachat » du péché originel. En fait, celui-ci est radicalement éliminé ; c'est une représentation imaginaire qui accompagne les

actions des hommes lorsqu'elles sont mauvaises pour eux-mêmes (une « conscience malheureuse » : l'*Ethique* fera la théorie de la tristesse religieuse). Tout se passe donc comme si Spinoza, répudiant un reste de fatalisme qui hante les partisans du libre arbitre, poussait leur thèse à l'extrême, au-delà de ce qu'ils peuvent admettre comme chrétiens : toute la question de la valeur religieuse des œuvres est ramenée à la qualité intrinsèque de l'action présente.

Troublé par cette distorsion, le lecteur le sera plus encore par l'autre aspect des propositions de Spinoza. Traitant de l'« élection » d'Israël (prototype, aux yeux des chrétiens, de l'élection individuelle par la grâce de Dieu), le voici qui affirme : « Nul ne faisant rien que suivant *l'ordre prédéterminé de la Nature, c'est-à-dire le gouvernement éternel de la décision de Dieu*, il suit de là que nul ne choisit sa manière de vivre et ne parvient à rien, sinon par une vocation singulière de Dieu qui a élu tel individu de préférence aux autres pour telle œuvre ou telle manière de vivre » (*TTP*, 71). N'est-ce pas cette fois la thèse de la prédestination que Spinoza semble rallier ? De fait, il cite ailleurs avec prédilection la formule de Paul (*Épître aux Romains*, IX, 21) pour qui l'homme est au pouvoir de Dieu « comme l'argile dans la main du potier, qui en fait des vases pour l'honneur ou pour le déshonneur... » (cf. *Pensées métaphysiques*, II, 8 ; *Traité politique*, II, 22). De ce point de vue, le libre arbitre est une fiction. Mais la différence saute aux yeux : Spinoza n'identifie pas la « décision éternelle de Dieu » à *la grâce*, par opposition à la nature humaine ; par un véritable coup de force, il l'identifie à *la nature* elle-même, dans sa totalité et sa nécessité. Dans le chapitre VI du *TTP* (sur les miracles), cette thèse est complètement développée : s'il est possible de dire que Dieu a tout prédéterminé, c'est que Dieu doit s'entendre comme « les lois éternelles de la Nature » (*TTP*, 122). « Si donc quelque chose arrivait dans la Nature qui ne suivît pas de ses propres lois, cela contredirait à l'ordre nécessaire que Dieu a établi pour l'éternité dans la Nature par le moyen des lois universelles de la Nature ; cela donc irait à l'encontre de la Nature et de ses lois, et conséquemment la foi au miracle nous ferait douter de tout, et nous mènerait à l'athéisme » (*TTP*, 123). Toute autre idée de la puissance divine serait absurde : elle reviendrait à imaginer

que Dieu se contredit lui-même, enfreint ses propres « lois » au bénéfice de l'homme : par où la théologie calvinienne est, elle aussi, malgré son « théocentrisme » rigoureux, le fruit d'un compromis avec l'humanisme...

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

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

Les lois de la Nature « ne sont pas accordées à la Religion, dont l'unique fin est l'utilité humaine, mais à l'ordre de la Nature tout entière, c'est-à-dire à un décret éternel de Dieu dont nous ne savons rien. C'est là ce que d'autres semblent avoir conçu plus obscurément, je veux dire ceux qui posent que l'homme peut bien pécher contre la volonté révélée de Dieu, mais non contre son décret éternel par lequel il a tout prédéterminé... » (*TTP*, 272-273). Ce que les théologiens calvinistes ont « conçu obscurément », c'est la disproportion entre *la puissance de l'homme* et celle de *la nature tout entière* dont il dépend. Mais tous — pour compenser l'angoisse qu'elle leur inspirait, comme à tous les hommes — ont projeté sur elle une illusion fondamentale : ils se sont « représenté Dieu comme un recteur, un législateur ou un roi, juste et miséricordieux, alors que tous ces attributs n'appartiennent qu'à la nature humaine » (*TTP*, 92). Ils ont « imaginé deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre : la puissance de Dieu et celle des choses naturelles », comme si la puissance de Dieu était « semblable au pouvoir (*imperium*)¹ de quelque majesté royale, et celle de la Nature semblable à quelque force aveugle » (*TTP*, 117). Ainsi l'histoire de la Nature leur est apparue comme un drame cosmique, dont la victoire du Bien sur le Mal

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

serait l'enjeu, et dont les actions humaines seraient les instruments. Simplement certains ont voulu voir en Dieu un juge flexible, dont les hommes peuvent obtenir le pardon par des preuves d'amour, même si, dans ces conditions, leur « liberté » d'action dépend toujours d'un maître qui les met à l'épreuve... Tandis que d'autres, moins optimistes, l'ont imaginé comme un juge inflexible, ayant décidé une fois pour toutes, arbitrairement, quels hommes seront fidèles et quels seront rebelles, les privant ainsi de toute liberté réelle pour se la réserver tout entière.

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

rance » d'où il devient particulièrement difficile de la débusquer. Ils ont rendu l'idée de Dieu totalement incompréhensible, allant jusqu'à faire de cette obscurité un dogme qui exprimerait l'essence de Dieu.

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

Et si le « besoin théologique », dans ses formes historiques, plus qu'à une faiblesse générale de la nature humaine, renvoyait à un genre de vie sociale, à l'inca-

pacité des individus humains d'organiser consciemment leurs propres rapports? Par où, discutant des relations entre Religion, Théologie et Philosophie, nous avons pénétré sur un terrain qui est en réalité *le même* que celui de la politique.

Eglises, sectes, partis :

la crise de la République hollandaise

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

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

La famille princière d'Orange-Nassau, issue des anciens « comtes » du pays, était traditionnellement investie du commandement militaire et de la fonction exécutive de « stathouder ». Le groupe des « Régents » bourgeois détenait l'administration des villes et la gestion des finances publiques, confiées à des « pensionnaires » provinciaux et, pour « Leurs Hautes Puissances, les Etats généraux des Provinces-Unies », à un « Grand Pensionnaire ». Trois grandes crises avaient marqué le conflit

au long du XVII^e siècle. En 1619, le Grand Pensionnaire Oldenbarnevelt, accusé de trahison et de collusion avec les pasteurs arminiens, était condamné à mort à l'instigation du stathouder Maurice de Nassau. La famille d'Orange devenait hégémonique. Mais, dans le même temps, la puissance des compagnies bourgeoises (Compagnies des Indes occidentales et orientales, Banque d'Amsterdam) progressait considérablement. En 1650-1654, au lendemain de l'indépendance définitive, nouvelle crise, et renversement du rapport des forces : pour la première fois Orange tente d'acheminer l'Etat vers un régime monarchique; mais cette tentative échoue; principal dirigeant du parti des Régents, Jan de Witt devient Grand Pensionnaire et fait décréter l'exclusion perpétuelle de la famille d'Orange des charges militaires, puis l'abolition du stathoudérat. Mais, à partir des années 1660, le parti d'Orange — conduit par le jeune Guillaume III, futur roi d'Angleterre — mène une agitation de plus en plus forte contre le pouvoir des Régents. Elle aboutira en 1672, au moment de l'invasion française, à l'émeute populaire : Jan de Witt et son frère sont dépecés par la foule, le stathoudérat est restauré avec des pouvoirs étendus. La « République sans stathouder » n'aurait duré en fait que vingt ans.

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

Enfin, à côté du pauvre peuple des campagnes, l'accumulation capitaliste crée en quelques années à Amsterdam, à Leyde, un prolétariat misérable, en état de révolte latente.

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

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

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

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

Sur tous ces points, l'antagonisme était inconciliable avec l'autre tendance — majoritaire — celle des *Contre-Remontrants* ou « gomaristes » (du nom de F. Gomar, théologien adversaire d'Arminius à Leyde). Calvinistes orthodoxes, ils défendent la thèse d'une *double obéissance* du chrétien : en matière temporelle, aux magistrats ou au prince; en matière spirituelle à l'Eglise. Totalement autonome par rapport à l'Etat, celle-ci a donc un droit absolu de choisir ses ministres, de réunir les fidèles, de prêcher et d'enseigner. Toutefois, si l'obéissance est double, *la loi procède d'une source unique* de toute autorité : Dieu lui-même. Elle s'inscrit dans un seul plan divin du salut et ne

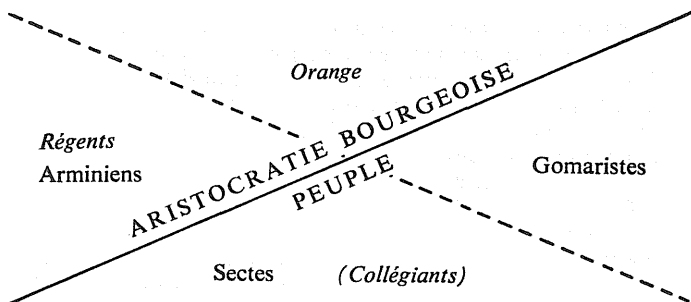
définit qu'une seule « société chrétienne », dont l'Eglise et l'Etat ne sont jamais que les réalisations imparfaites. C'est pourquoi la relation est en fait dissymétrique : le prince temporel n'a un droit absolu d'être obéi que s'il est effectivement un « prince chrétien », veillant à ce que la vraie foi soit partout répandue dans la nation. En pratique, les pasteurs formés par les Universités réclament donc des municipalités et des Etats une surveillance rigoureuse des hérésies qui menacent le Peuple de Dieu, décrit dans le langage de la Bible comme un nouvel Israël. Ainsi, une confession religieuse qui, en d'autres contextes, pouvait constituer une forteresse de résistance à l'absolutisme, acquérait en Hollande une fonction répressive. Et cependant, elle n'en exprimait pas moins de fortes aspirations populaires. Le peuple des campagnes, le prolétariat étaient en majorité calvinistes, de même que la petite-bourgeoisie dans laquelle se recrutaient les pasteurs « gomaristes » qui aspiraient à jouer le rôle de directeurs des masses. En même temps qu'ils dénonçaient le laxisme théologique des Régents, ces « prédicants » dénonçaient aussi leur mode de vie opulent et leur mainmise sur la chose publique, ce qu'on peut considérer comme un élément « démocratique ».

Toutefois l'arminianisme n'était pas l'unique adversaire de l'orthodoxie, qui avait encore affaire à d'autres « hérésies », celles des adeptes de la « seconde Réforme », qu'on peut rassembler sous le nom de « chrétiens sans Eglise », selon l'expression proposée par Kolakowski. Entendons par là une multiplicité de groupes, entre lesquels régnaient certes de grandes divergences, mais que rapprochait une même exigence d'intériorisation, et par conséquent d'individualisation de la foi. La plupart avaient en commun avec les arminiens l'affirmation du libre arbitre et le rejet de la prédestination. Certains tendaient au mysticisme, d'autres au contraire étaient proches d'une « religion naturelle ». Les sociniens (du nom de Faust Socin, réformateur italien installé en Pologne, qui fut la hantise des théologiens de l'Europe classique) considèrent les dogmes de la Trinité et du péché originel comme des superstitions imposées par l'Eglise à l'encontre de l'unité de l'être divin (de là procéderont les sectes « unitariennes » ou « antitrinitaires »). Dans cette perspective le Christ n'est plus une personne divine, mais une allégorie des vertus morales et de la perfection intérieure. Sa

fonction de rédempteur de l'humanité perd sa signification. La jonction se faisait facilement entre une telle théologie épurée des grands « mystères » de la foi et une philosophie rationaliste d'inspiration cartésienne (alors que Descartes lui-même avait été un catholique romain convaincu). Beaucoup de « chrétiens sans Eglise » n'en étaient pas moins sensibles à des thèmes messianiques, attendant et annonçant le règne de la liberté et de la justice divine, dont ils cherchaient à déchiffrer les signes de l'imminence dans les événements contemporains (par exemple : la conversion des Juifs). Dans les communautés de tradition anabaptiste (« mennonites », « collégiants ») régnait le modèle évangélique : une libre réunion de croyants sans hiérarchie ecclésiastique. *Autre forme de démocratisation*, opposée à celle des calvinistes, mais qui influençait en partie les mêmes milieux. Pour certains, notamment les collégiants, ce modèle valait aussi pour la société civile; ils déniaient à l'Etat le droit d'exiger que ses sujets enfreignent le commandement « Tu ne tueras point », et appelaient de leurs vœux une société égalitaire, un communisme du travail et de l'amour du prochain.

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

des Régents. Inversement, si le gomarisme poursuivait avant tout ses propres objectifs confessionnels, le fait est qu'il avait choisi d'appuyer la tendance monarchiste contre la « république sans stathouder ». Cette alliance, correspondant de part et d'autre à une tactique plutôt qu'à une véritable unité de conceptions, s'imposait d'autant plus que la masse du peuple penchait vers le calvinisme strict et — au moins dans les périodes critiques — vers le recours aux Princes plutôt que vers la confiance aux Régents, soupçonnés de faire passer leurs intérêts avant le salut national. D'où une configuration que nous pouvons, en simplifiant, schématiser comme suit :



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

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

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

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

Le « camp » de Spinoza ne fait aucun doute, si du moins on admet que, dans la conjoncture où s'élabore et paraît le *TTP*, la désignation de l'adversaire suffit à le déterminer. Son intervention « théologico-politique », s'inscrivant dans une lignée qui remonte au moins à

Grotius, apparaîtra comme un manifeste du Parti républicain, mais un manifeste gênant. Le parti pris de Spinoza n'implique pas qu'il s'identifie à l'idéologie et aux intérêts des Régents tels qu'ils sont *donnés*, pas plus qu'il ne s'identifie à ceux des savants ou des « chrétiens sans Eglise », qui précisément ne coïncident pas. En un sens, le véritable « parti de la liberté » *est à construire*, et ses éléments gisent, divisés, de plusieurs côtés qui ne communiquent pas entre eux. Simple malentendu, que la théorie peut dissiper ? En projetant implicitement le modèle d'un genre de vie et de conscience sociale dans lequel pourraient s'articuler l'égalitarisme de la multitude *et* la construction d'un Etat capable d'assurer le salut public, la religion de la certitude intérieure *et* la connaissance rationnelle de l'enchaînement des causes naturelles, Spinoza n'a-t-il construit qu'une chimère ? A-t-il formulé des principes qui permettraient de dépasser les faiblesses et les contradictions intrinsèques du républicanisme bourgeois (telles que les illustre la classe des Régents), ou seulement tenté de préserver un compromis historique pour lequel, en fait, il était déjà trop tard ? Autant de questions qui restent posées.

Le « Traité théologico-politique » : un manifeste démocratique

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

Droit du souverain et liberté de penser

Toute souveraineté d'Etat est *absolue*, sinon elle n'en serait pas une. Les individus, nous dit Spinoza, ne sauraient y soustraire leur activité sans se retrouver dans la position d'« ennemis publics », à leurs risques et périls (cf. le chap. XVI). Pourtant tout Etat, s'il veut assurer sa stabilité, doit concéder à ces mêmes individus une liberté *maximale* de penser et d'exprimer leurs opinions (cf. le chap. XX). Comment concilier ces deux thèses, dont l'une semble inspirée par une conception absolutiste, pour ne pas dire totalitaire, tandis que l'autre nous paraît exprimer un principe démocratique fondamental ? Spinoza

nous le dit lui-même à la fin de son livre : en appliquant une *règle fondamentale*, qui repose sur la distinction des *pensées* et des *paroles* d'un côté, des *actions* d'autre part :

« La fin de l'Etat (*Respublica*) est donc en réalité la liberté. Nous avons vu aussi que, pour former l'Etat, une seule chose est nécessaire : que tout pouvoir de décision appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout savoir et qu'il est impossible que tous pensent pareillement et parlent d'une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si chacun n'avait renoncé à son droit d'agir suivant la seule décision de son esprit. C'est donc seulement au droit d'agir de sa propre décision qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans attenter au droit du souverain, agir contre sa décision, mais il peut avec une entière liberté se faire une opinion et juger, et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il s'en tienne à la parole ou à l'enseignement, et défende son opinion par la raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine, ni avec l'intention de changer quelque chose dans l'Etat de sa propre autorité. Par exemple, en cas qu'un homme démontre l'absurdité d'une loi, et en propose publiquement l'abrogation, si en même temps il soumet son opinion au jugement du souverain (qui seul a pour fonction de faire et d'abroger des lois) et s'abstient, en attendant, de toute action contraire à cette loi, certes il mérite bien de l'Etat et agit comme le meilleur des citoyens ; au contraire, s'il le fait pour accuser le magistrat d'iniquité et provoquer contre lui la haine de la foule, ou tente séditionnellement d'abroger cette loi malgré le magistrat, il n'est rien d'autre qu'un perturbateur et un rebelle » (*TTP*, 330).

Cette règle pose beaucoup de problèmes. D'abord d'interprétation : il nous faut tenir compte de ce que Spinoza expliquait au chapitre XVII à propos de l'obéissance. Celle-ci ne réside pas dans le mobile pour lequel on obéit, mais dans la conformité de l'acte. « Il ne faut donc pas

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

Ecartons tout de suite une interprétation qui pourrait sembler aller de soi : la distinction opérée par Spinoza reproduirait celle du *privé* (les opinions) et du *public* (les actions). Dans la tradition libérale, en effet, souveraineté politique et liberté individuelle se déploient dans ces deux sphères différentes, qui normalement n'interfèrent pas, mais se « garantissent » réciproquement. On peut alors y inscrire, en particulier, un règlement du conflit des autorités politiques et religieuses, qui prendra logiquement la forme d'une « séparation de l'Eglise et de l'Etat ». Or, cette conception (que Locke ne tardera pas à illustrer) ici ne convient manifestement pas. Elle attribue *trop peu* de « droit » *aussi bien* à l'individu qu'à l'Etat.

A l'individu, parce que le domaine essentiel de sa liberté d'opinion doit être la politique elle-même. A l'Etat, parce que son contrôle, directement ou indirectement, doit s'étendre à tous les rapports que les hommes entretiennent entre eux, donc en pratique à toutes leurs actions (y compris les actions pieuses, car l'expérience montre que, lorsqu'ils déterminent leur conduite envers le « concitoyen » ou le « prochain », les hommes ne font jamais abstraction des opinions religieuses). Même si la distinction du public et du privé est une institution nécessaire de l'Etat (*TTP*, 269), elle ne peut être un *principe* de sa constitution. Et la règle énoncée par Spinoza ne peut avoir le sens d'une simple séparation. En fait, ce qu'il entend démontrer, c'est une thèse beaucoup plus forte (sans doute aussi beaucoup plus risquée) : souveraineté de l'Etat et liberté individuelle n'ont pas à être séparées, ni à proprement parler conciliées, parce qu'elles ne se contredisent pas. *La contradiction serait de les opposer.*

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

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

nature humaine s'avère ainsi faite, il en résulte que les lois concernant les opinions menacent non les criminels mais les hommes libres (*ingenui*), qu'elles sont faites moins pour contenir les méchants que pour irriter les honnêtes gens, et qu'elles ne peuvent être maintenues sans grand danger pour le pouvoir de l'Etat (*imperium*) » (*TTP*, 332).

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

prop. 10 à 36) une mémoire forgée par l'expérience de la vie et des rencontres, qui s'inscrit à la fois dans l'esprit (ou l'âme) et dans les dispositions du corps propre, en fonction de sa composition singulière. Pour que les opinions des individus puissent être réduites à une seule vision du monde, il faudrait non seulement qu'ils désirent tous exactement la même chose, mais qu'ils fassent les mêmes expériences, en bref qu'ils soient indiscernables et substituables les uns aux autres. Ce qui est une contradiction dans les termes.

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

puler la crédulité, les craintes et les espoirs des hommes.

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

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

A partir de cette libération initiale, qui conditionne en pratique toutes les autres, l'Etat doit ouvrir de lui-même le champ le plus large possible à l'expression des opinions particulières. La « complexion » propre des individus n'apparaît plus alors comme un obstacle au pouvoir (*potestas*) du souverain, mais comme un élément actif,

constitutif de la puissance (*potentia*) de l'Etat. C'est lorsque les individus contribuent consciemment à la construction de l'Etat qu'ils désirent naturellement son autorité et sa conservation. L'Etat qui, par la liberté d'opinion, maximise ses chances de prendre des décisions rationnelles, place du même coup les individus eux-mêmes en position de choisir l'obéissance comme la seule conduite avantageuse. Dès lors, *les pensées et les paroles redeviennent des actions*, au sens fort. Et s'il est nécessaire que les individus obéissent à une loi donnée, *même absurde* (car le danger qui résulterait de la désobéissance est toujours plus grand que celui d'une erreur, voire d'une folie du souverain) (*TTP*, 266-267), il est encore plus important pour l'Etat de favoriser l'expression de toutes les opinions, *même absurdes* ou risquées, car leur utilité est plus grande que l'inconvénient de leur répression. Envisagée de façon non formelle, dans sa mise en œuvre effective, la souveraineté s'avère une production collective continue, un processus de « transfert » des puissances individuelles à la puissance publique et de stabilisation des fluctuations idéologiques, qui passe par la parole. La *limite* qu'implique l'existence d'un Etat (subordination des actes à la loi, et interdiction des opinions « subversives ») n'exprime elle-même rien d'autre que l'efficacité de ce processus constitutif.

L'Etat « le plus naturel » : la démocratie

Par cette limitation réciproque, d'autant plus efficace que chacun des deux termes — l'Etat, l'individu — « intériorise » davantage l'utilité de l'autre, un maximum de puissance réelle se substitue au fantasme d'une puissance illimitée (Spinoza parle de « modération », *TTP*, 329). C'est donc une *auto-limitation*. Pour employer une catégorie fondamentale de la métaphysique spinoziste, disons

qu'elle exprime une causalité *immanente* à la construction de l'Etat.

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

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

N'y a-t-il pas alors comme un cercle de la pensée spinoziste? *Cercle théorique* : l'Etat démocratique n'apparaît finalement comme le plus stable que parce que, dès le départ, des postulats implicitement démocratiques ont été investis dans la définition de tout Etat. *Cercle pratique* : les Etats non démocratiques, les plus ignorants du fait que puissance et liberté s'impliquent nécessairement, ont très peu de chances de maîtriser leur propre arbitraire, donc d'échapper aux dissensions, révoltes et révolutions, alors qu'ils en auraient le plus besoin; tandis que l'Etat qui,

vraisemblablement, effectuera le calcul rationnel des avantages de la liberté et anticipera sur la violence qu'induirait la censure idéologique, c'est celui qui en fait fonctionne déjà selon ce principe. Dans la perspective politique qui, nous l'avons vu, est celle de Spinoza, un tel cercle ne laisserait qu'une marge d'intervention très étroite en période de crise : conjurer une dérive encore limitée, ou réduire un écart provisoire entre l'essence démocratique de la « libre République » et les défauts de sa pratique... On comprendrait la tonalité pathétique de certaines phrases du *TTP*, où semble s'exprimer la crainte qu'il ne soit déjà trop tard, c'est-à-dire que la « forme » républicaine n'ait en fait déjà secrètement changé de contenu (*TTP*, 161, 240).

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

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

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

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

La démocratie apparaît ainsi comme l'exigence immanente de tout Etat. Cette thèse fait logiquement problème, mais elle a une signification politique très claire. Tout Etat institue une domination et, corrélativement, une obéissance, donc *assujettit* les individus à un ordre objectif. Mais la condition de sujet ne s'identifie pas pour autant à celle d'esclave. Un esclavage généralisé n'est pas un Etat. Le concept d'Etat inclut à la fois l'*imperium* et la *respublica*. En d'autres termes la condition de sujet présuppose la *citoyenneté*, c'est-à-dire l'activité (et donc l'égalité, pour autant qu'elle est proportionnelle à l'activité), à laquelle l'Etat démocratique donne son plein développement : « Nul ne transfère son droit naturel à un autre individu de telle sorte qu'il n'ait plus

ensuite à être consulté, mais à la majorité de la société dont lui-même fait partie », si bien que « tous demeurent égaux, comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature » (*TTP*, 268). Or cette adéquation maximale de la forme et du contenu est ce à quoi *tend* déjà le consentement sur lequel repose la force réelle des Etats. La forme peut rester celle de la passivité, le contenu n'en comporte pas moins toujours déjà une activité minimale, une actualisation et une expression de l'intérêt des individus. Avant même que la souveraineté puisse être définie comme « souveraineté du peuple », un « peuple » existe déjà, irréductible à la multitude d'une plèbe ou d'une foule passive.

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

- « le souverain n'est tenu par aucune loi » (*TTP*, 266);
- « le salut du peuple est la loi suprême, avec laquelle doivent s'accorder toutes les lois, tant humaines que divines » (*TTP*, 317);
- « il arrivera très rarement que les souverains commandent des choses très absurdes; il leur importe en effet par-dessus tout, par prévoyance et pour garder le pouvoir, de veiller au bien commun, et de tout diriger selon l'injonction de la Raison : personne, comme le dit Sénèque, n'a pu exercer longtemps le pouvoir par la violence » (*TTP*, 267);
- « j'accorde que le Souverain peut en droit gouverner avec la pire violence, et mettre à mort les citoyens pour les plus légers motifs; tout le monde cependant niera que dans cette façon de gouverner le jugement de la saine Raison reste sauf. Bien plus, comme un souverain ne peut régner de la sorte sans mettre en danger tout l'Etat, nous pouvons nier aussi qu'il ait la puissance d'user de semblables moyens, et conséquemment qu'il en ait le droit absolu; car nous avons montré que le droit du souverain est déterminé par sa puissance » (*TTP*, 328).

Ce qui définit la « force » d'un Etat quel qu'il soit est sa capacité de durer, en conservant la forme de ses institutions. Mais dès que les citoyens ignorent pratiquement les commandements du souverain (y compris en se faisant tort les uns aux autres) le germe d'une dissolution est créé. Un Etat fort est donc, concrètement, celui dont les sujets ne désobéissent jamais au souverain dans ce qu'il décrète comme l'intérêt général, en temps de paix comme en temps de guerre (*TTP*, 269-271). Mais cette définition n'a de sens que si on se demande à *quelles conditions* un tel résultat peut être pratiquement obtenu. Faute de l'expliquer, une politique quelle qu'elle soit ne serait elle-même qu'une fiction. « Celui-là a un droit souverain sur tous les hommes qui possède le plus grand pouvoir de les contraindre par la force et de les tenir par la crainte du dernier supplice, universellement redouté », écrit Spinoza. Mais il ajoute aussitôt : « Il ne gardera ce droit d'ailleurs qu'aussi longtemps qu'il conservera cette puissance de faire exécuter ses volontés; sinon son commandement sera précaire, et nulle personne ayant une force supérieure ne sera tenue de lui obéir si elle ne le veut pas » (*TTP*, 266). Et plus loin : « Ce droit de commander tout ce qu'ils veulent n'appartient aux souverains qu'autant qu'ils ont réellement le pouvoir le plus grand; s'ils le perdent, ils perdent en même temps le droit de tout commander, qui revient à celui ou à ceux capables de l'acquérir et de le conserver » (*TTP*, 267). L'idée est forte et paradoxale. Le caractère absolu de la souveraineté est un *état de fait*. Les révolutions sont par définition illégales et illégitimes (leur projet même est un crime : *TTP*, 270)... aussi longtemps qu'elles ne sont pas accomplies! Dès qu'elles ont eu lieu, aboutissant à l'instauration d'un nouveau pouvoir, elles instaurent par là même un nouveau droit qui n'est pas moins — ou pas plus — incontestable que le précédent. Ce qui revient, non pas à proclamer un « droit de résistance » (contre les régimes « tyranniques »), mais à prendre acte, dans la théorie même, du fait que les régimes précaires s'effondrent, à commencer par ceux dont la force apparente n'exprime que l'impuissance provisoire de leurs sujets, et que les ordres juridiques sanctionnent un rapport de puissances. Mais alors, la maxime selon laquelle « chaque Etat doit conserver sa forme de gouvernement » (*TTP*, 310) ne peut se présenter comme un principe incondi-

nel. Elle a elle aussi une signification pratique (de « prudence »), et tire sa validité de l'expérience qui montre que, le plus souvent, le renversement violent d'un souverain ou d'un régime n'aboutit qu'à une situation semblable ou pire (Spinoza prend l'exemple de la révolution anglaise). C'est seulement dans un Etat qui serait le plus libre et qui régnerait ainsi « sur les cœurs (*animus*) de ses sujets » (*TTP*, 279), qu'elle deviendrait une vérité nécessaire. Mais alors elle ne ferait qu'exprimer sur le mode normatif la conséquence naturelle de sa constitution.

Une philosophie de l'histoire ?

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

On pourrait croire qu'un naturalisme aussi radical prive la notion d'histoire de toute signification. La lecture du *TTP* montre qu'il n'en est rien. Bien plus, la « nature » à laquelle nous avons affaire ici n'est rien d'autre qu'une façon nouvelle de penser l'histoire, selon une méthode d'explication rationnelle qui vise à l'explication par les causes. A cet égard, il ne serait pas abusif de dire que, dans le *TTP*, connaître « Dieu » de façon adéquate, c'est essentiellement connaître l'histoire de façon elle-même imma-

nente. Le langage théorique « naturaliste » doit ainsi pouvoir se traduire à chaque instant dans celui d'une théorie de l'histoire. On le voit bien lorsque Spinoza déplace la question traditionnelle de la comparaison des régimes politiques vers celle de la tendance démocratique inhérente à tout ordre social. Mais on le voit aussi lorsqu'il analyse des notions d'origine historique, comme celle de « nation » : « La Nature ne crée pas de nations, mais des individus, qui ne se distinguent pas en nations, sinon par la diversité de la langue, des lois et des mœurs admises; et seuls ces deux derniers traits peuvent faire que chaque nation ait un naturel (*ingenium*) singulier, une condition et des préjugés singuliers... » (*TTP*, 295). Le concept qui exprime ici la différence entre la singularité individuelle et la singularité d'un groupe constitué par l'histoire est *le même* que celui qui exprimait déjà l'essence de la singularité individuelle (*ingenium*). Mais le fait de passer d'un point de vue à l'autre peut donner leur véritable portée aux difficultés qui nous sont apparues, à défaut de les résoudre définitivement.

La constitution d'un discours historique ne va pas de soi. Toute une partie du *TTP* (les chap. VII à X) est consacrée à en discuter les conditions. Au centre de la discussion figure la notion de *récit*. Le récit historique est fondamentalement une pratique sociale d'écriture, qui puise ses éléments dans l'imagination de la masse, et qui tend en retour à produire un effet sur elle. C'est pourquoi la science historique doit être un récit au second degré — Spinoza dit : une « histoire critique » (*TTP*, 139, 161) — qui prend pour objet à la fois l'enchaînement nécessaire des événements, dans la mesure où on peut le reconstituer, et la façon dont les acteurs historiques, inconscients de la plupart des causes qui les affectent, imaginent le « sens » de leur histoire. Mais une telle méthode ne peut être isolée de son application. Tout au long du *TTP*, Spinoza se fait lui-même historien en prenant pour objet la relation existante entre la façon dont ses contemporains perçoivent leur propre histoire, et le modèle

d'interprétation par excellence, le grand récit du destin de l'Humanité, que constitue pour eux l'Écriture sainte. D'où la nécessité où il se trouve d'affronter les questions du prophétisme (chap. I-II), du messianisme (chap. III), du cléricalisme (chap. VII, XII). Nous verrons qu'il en tire aussi des éléments de comparaison pour comprendre ce qui, substantiellement, se répète dans la vie des peuples, et ce qui, au contraire, est peut-être irréversible. Si tous les aspects de cette enquête aboutissaient à un schéma d'explication univoque, on pourrait dire qu'on a affaire à une philosophie de l'histoire. Tel n'est peut-être pas le cas.

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

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

En fait, cette fluctuation inévitable ne mettrait pas en cause l'existence des Etats (et, à travers eux, des nations) si toute l'histoire ne se déroulait pas dans l'élément de *la crainte des masses* : celle qu'elles éprouvent, celle qu'elles inspirent. Initialement, un système d'institutions politiques constitue le moyen de refouler la crainte qu'inspirent la fortune et la violence. Mais ce résultat n'est obtenu qu'en utilisant la crainte elle-même, comme ressort de l'autorité des gouvernants, et par conséquent en la déplaçant vers d'autres objets. Il suffit qu'elle devienne réciproque, que les gouvernants terrorisés par la puissance latente des masses cherchent eux-mêmes à les terroriser (ou à les manœuvrer pour terroriser leurs rivaux), et l'enchaînement des passions hostiles (haines de classes et de partis, de religions) conduit irréversiblement à la guerre civile. La dégénérescence des institutions, la transformation du peuple en une « multitude féroce » incapable de percevoir son propre intérêt sont les deux faces du même processus. La tyrannie fait de la masse une combinaison explosive de crainte et d'illusions révolutionnaires, mais l'impuissance et la division de la masse font l'aspiration aux « hommes providentiels », qui ont toutes les chances de se transformer en tyrans. Exemple : Cromwell (*TTP*, 309).

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

Le véritable problème du *TTP*, c'est celui de *la signification du Christianisme*. Il apparaît immédiatement qu'il n'a pas « moralisé » l'histoire, c'est-à-dire qu'il n'a rien

changé à la nature des forces en présence. Il s'est plutôt inséré lui-même dans le jeu naturel des antagonismes sociaux (*TTP*, chap. XIX). Sa naissance ne correspond pas à l'accomplissement d'une promesse ou à une intervention providentielle. Elle n'en a pas moins déterminé, après coup, une coupure décisive. Pourquoi cela ?

Ce qu'il y a d'énigmatique — mais non de « mystérieux » — dans la personne même du Christ, c'est sa capacité extraordinaire de « communiquer (*communicare*) avec Dieu d'âme à âme » (*TTP*, 38), c'est-à-dire de percevoir le commandement de l'amour du prochain comme une vérité universelle, et de l'exprimer non dans le langage propre à telle nation, ou telle « complexion » individuelle, mais dans celui des « notions communes à tout le genre humain » (*TTP*, 92). Mais cette connaissance n'est pas sans limite puisque, confronté à l'ignorance et à la résistance du peuple, il a lui aussi opéré une confusion entre le langage de la nécessité et celui de la loi (*TTP*, 93). En réalité, tous ces aspects de la révélation du Christ ne se comprennent pas si on néglige le fait que, comme certains prophètes dont l'enseignement préfigure le sien (Jérémie), il a vécu dans une période de *dissolution de l'Etat* (*TTP*, 143-144, 317-321). Aucune sécurité publique, aucune solidarité ne subsistant plus, il lui a fallu extraire de la tradition biblique (liée à l'histoire nationale des Hébreux et de leur Etat) les enseignements moraux communs à toute l'espèce humaine, et les présenter comme une loi divine *universelle* qui s'adresse à *chacun en particulier*, de façon « privée ». Si profondément vraie que soit l'idée qu'a eue le Christ, elle comporte par là un élément d'abstraction et de fiction : celui qui consiste à croire que la religion concerne des « hommes en tant qu'hommes », non seulement semblables mais abstraits de tout lien politique et vivant comme « à l'état de nature ». D'où la possibilité d'une perversion : que le commandement d'une charité universelle (tout homme est mon prochain) se transforme en un commandement d'humilité (aime ton ennemi, « tend l'autre joue »). Et même d'une inversion : les premiers disciples du Christ (Paul, en particulier), vivant eux-mêmes une période de crise politique sur une échelle encore plus grande (la crise de l'Empire romain, qui s'identifiait pour eux à l'humanité

civilisée), ont codifié cette représentation d'une « loi » indépendante de l'existence d'une société civile, et par conséquent supérieure à sa propre loi (*TTP*, 225, 332). Ils lui ont donné un contenu spiritualiste (condamnation de la « chair ») et l'ont légitimée en divinisant la personne du Christ. Dès lors, dans un troisième temps, s'ouvrait la possibilité d'utiliser l'enseignement du Christ *contre* les Etats historiques, en construisant une « Eglise universelle », ayant son propre appareil de cérémonies, de dogmes et de ministres, en butte à ses propres divisions (*TTP*, 108-110, 212). De même que l'« erreur » initiale de Moïse — avoir conféré aux Lévites un monopole héréditaire des fonctions sacerdotales (*TTP*, 296-299) — avait pesé sur toute l'histoire de l'Etat hébreu, de même celle du Christ se paye à longue échéance de conflits insolubles.

Pourtant, en dépit ou en raison de ses contradictions, le christianisme imprime à l'histoire de l'humanité un tournant irréversible. C'est une révolution culturelle dont les effets se poursuivent à retardement. Nous en avons un indice essentiel dans le fait qu'il n'y a plus de *Prophètes après le Christ* (*TTP*, 33, 206-213), c'est-à-dire d'hommes exceptionnellement vertueux, dotés d'une imagination assez vive pour se représenter les événements naturels ou leurs propres pensées comme des « signes » de Dieu, et capables de communiquer l'évidence de cette révélation à leurs concitoyens pour corriger leurs mœurs et ranimer leur foi (*TTP*, chap. I et II). On comprend aisément pourquoi. Toutes les nations ont eu des prophètes, mais la vocation des Prophètes d'Israël traduit une configuration historique singulière : Moïse avait énoncé la loi divine sous la forme d'un commandement assorti de menaces « terrifiantes » et de récompenses dont la principale était la prospérité même de la nation (*TTP*, 61, 70, 103, 108, etc.). Identifiée de façon exclusive au droit de l'Etat hébreu, la loi était matériellement inscrite sur des tables conservées dans le Temple. La piété consistait par définition dans la rigoureuse observance de ses dispositions. Encore fallait-il qu'elles soient compréhensibles et conservent leur puissance contraignante. Les Prophètes sont ces médiateurs vivants qui rappellent l'existence de la loi dans le langage même du peuple, qui réactivent ses menaces et ses promesses en interprétant l'histoire nationale, disposant le cœur (*animus*) des Hébreux à

l'obéissance, en particulier dans les moments d'épreuve où il devient difficile d'avoir foi dans l' « élection » d'Israël. Leur fonction est donc nécessaire à cause de *l'extériorité de la loi*, qui exige une constante réanimation, une vérification *actuelle* de son sens, dès lors que le législateur qui l'a énoncée n'est plus là pour témoigner de sa révélation (l'*Ethique* fera la théorie de la force supérieure des impressions présentes par rapport aux impressions passées, et du « renforcement » de celles-ci par celles-là : IV^e partie, prop. 9 à 13).

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

L'héritage de la Théocratie

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

Quoi qu'on fasse, on n'empêchera pas le lecteur d'éprouver le sentiment d'une contradiction en confrontant la lettre de certains textes. Ainsi, lorsqu'au chapitre VII Spinoza conclut sa critique de la façon dont les Eglises et les philosophes se sont appropriés l'Ecriture, il exclut tout « pontificat » religieux. Puisque la vraie Religion, universelle, « ne consiste pas tant dans des actions extérieures que dans la simplicité et la sincérité du cœur, elle ne dépend d'aucun droit, d'aucune autorité publique (...). Puis donc qu'un droit souverain de penser librement, même en matière de Religion, appartient à chacun, et qu'on ne peut concevoir qu'il en soit déchu, chacun aura aussi un droit souverain et une souveraine autorité pour juger de la Religion et conséquemment pour se l'expliquer à lui-même et l'interpréter (...) en matière religieuse chacun est souverain (...) il ne doit y avoir d'autre règle d'interprétation que la Lumière naturelle commune à tous; nulle lumière surnaturelle, nulle autorité extérieure » (*TTP*, 157-158). Pourtant, lorsque Spinoza montre (au chap. XIX) que la Religion n'acquiert force de loi (n'énonce de « commandements ») que par la décision du Souverain, la situation s'inverse : « Comme c'est l'office du souverain seul de déterminer ce qu'exigent le salut de tout le peuple et la sécurité de l'Etat (*imperium*), et de commander ce qu'il a jugé nécessaire, c'est aussi à lui seul qu'il revient de déterminer comment chacun doit s'acquitter envers son prochain des devoirs de piété, c'est-à-dire comment chacun doit obéir à Dieu. Par là nous comprenons clairement en quel sens le souverain est l'interprète de la Religion; et en second lieu que nul ne peut obéir à Dieu correctement, s'il (...) n'obéit à toutes les décisions du souverain. Puisque, en effet, nous sommes tenus par le commandement de Dieu d'agir avec piété à l'égard de tous (sans exception) et de ne causer de mal à personne, il n'est loisible à

personne de prêter secours à quelqu'un au détriment d'un autre, et encore bien moins au détriment de tout l'Etat (*respublica*); nul par suite ne peut agir pieusement envers son prochain (...) ni obéir à Dieu s'il n'obéit à toutes les décisions du souverain », seul juge de l'utilité publique (*TTP*, 317-318).

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

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

narchie et de Démocratie, qui se substituent dans le *TTP* aux classifications traditionnelles des régimes politiques.

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

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

L'ensemble du chapitre XVII développe cette définition en un tableau complet des institutions de l'Etat hébreu théocratique (jusqu'à l'établissement de la royauté), mais

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

De fait, ce qui la caractérise est une profonde contradiction interne. D'un côté les institutions mosaïques représentent une réalisation presque parfaite de l'unité politique. Cela tient d'abord à l'équilibre subtil des pouvoirs et des droits, qui produit déjà en pratique une « auto-limitation » de l'Etat (ainsi dans la désignation des juges et des chefs militaires, ou dans la distribution des compétences religieuses entre prêtres et prophètes, ou dans les règles qui rendent la propriété du sol inaliénable). Surtout, cela tient au principe même de l'Etat, c'est-à-dire à *l'identité de la loi civile et de la loi religieuse*. Car celle-ci

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

Cette contradiction s'éclaire si nous admettons que la Théocratie, sous l'apparence unitaire de son principe, recouvre en fait (et contient en germe) deux tendances politiques antithétiques. D'emblée Spinoza nous a mis en garde : « tout cela » (c'est-à-dire le transfert de la souveraineté à Dieu seul) « constituait plutôt une opinion

qu'une réalité » (*TTP*, 283). Ce qui ne veut pas dire qu'il s'agissait d'une pure fiction sans effets pratiques, ou plutôt ce qui veut dire que, dans la Théocratie, la fiction même détermine la pratique, agit comme une cause immanente à la réalité. Ses effets ne peuvent être qu'ambivalents. D'un côté, en effet, la Théocratie *équivalait à une démocratie* : en remettant le pouvoir à Dieu, les Hébreux ne l'ont remis à aucun homme; tous également parties prenantes de l'« alliance » avec Dieu, ils se sont, malgré leur barbarie, constitués en citoyens, fondamentalement égaux devant la loi, les charges publiques, le devoir patriotique, la propriété. Le Temple, « demeure de Dieu », fut une maison commune, appartenant au peuple entier et symbole de son droit collectif (*TTP*, 285). Mais cette modalité imaginaire d'institution de la démocratie — seule forme sous laquelle elle peut commencer d'exister? — suppose précisément une figuration, un déplacement de la souveraineté collective sur une « autre » scène : *la place de Dieu (vicem Dei)* (*TTP*, 284) doit y être matérialisée et vacante pour une autorité qui métamorphose les règles de la vie sociale en obligations sacrées. Cette place peut-elle n'être occupée par « personne »? D'emblée, elle l'a été par Moïse, en tant que Prophète législateur, parlant au nom de Dieu et à qui le peuple a remis volontairement tous les pouvoirs. Ensuite elle reste « vide », mais elle ne disparaît pas : les différents individus qui exercent les charges civiles et sacerdotales se tournent vers elle pour déterminer leur point d'accord, confirmer mutuellement leur légitimité (et aussi pour la contester). Finalement, elle doit être *à nouveau occupée* — à la demande du peuple lui-même — par un individu qui sera « l'oint du Seigneur », c'est-à-dire *un individu à la fois réel et symbolique*. Dès lors, toute monarchie historique devra comporter un élément d'origine théocratique, ce que traduit la notion du « droit divin » des rois. En effet, les monarques, en tant qu'individus

ne possèdent par nature qu'une puissance infime par rapport à celle de la masse, et ils sont aisément substituables les uns aux autres. De plus ils sont mortels et leur succession n'est jamais assurée. Il leur faut donc réactiver à leur profit la mémoire de la souveraineté divine, redoubler l'obéissance qu'ils exigent, la crainte et l'amour qu'ils inspirent, en crainte et amour de Dieu, et apparaître comme ses représentants sur terre. Verrouillant ainsi toute possibilité d'ébranler la superstition. Mais ceci n'empêchera pas, au contraire, que surgissent en face d'eux, portés par les espoirs ou les révoltes populaires, d'autres représentants de Dieu : usurpateurs, conquérants, pontifes, prophètes ou réformateurs...

Revenons alors à la démocratie proprement dite : peut-on dire que, dès lors que les individus s'avèrent capables d'exercer *directement* la souveraineté collective, sans recourir à la fiction d'une alliance avec Dieu (c'est-à-dire sans déplacement imaginaire de la souveraineté), par un « pacte social » explicite, le problème a totalement disparu ? Ce n'est manifestement pas le cas, indépendamment même de la superstition des masses. L'Etat démocratique, constitué sur la base de la réciprocité des devoirs et de l'égalité des droits, est gouverné selon la loi de la majorité, qui est la résultante des opinions individuelles. Pour que celle-ci s'impose effectivement, il ne suffit pas que le souverain dispose d'un droit absolu de commander les actions qui touchent à l'intérêt public, et des moyens de la faire respecter. Il faut encore que règne un consensus quant à la nécessité de faire prévaloir l'amour du prochain sur les ambitions, c'est-à-dire d' « aimer son prochain comme soi-même ». C'est même *d'autant plus nécessaire* que la liberté d'opinion et d'expression est mieux reconnue comme la base et la fin de l'Etat. Mais, nous l'avons vu, il serait contradictoire et inopérant de vouloir imposer ce consensus par l'autorité de l'Etat, car il dépend entière-

ment de la « complexion » (*ingenium*) et du « cœur » (*animus*) de chacun. *Il ne peut être obtenu qu'indirectement.* C'est ce qui se produira (ou se produirait) si, l'Etat assurant pour sa part un contrôle formel de toutes les manifestations religieuses (réprimant au besoin leurs excès), les individus adoptent de leur côté, comme principe régulateur de leurs opinions et de leur comportement réciproque, les « dogmes » d'une « foi universelle » telle que Spinoza la décrit au chapitre XIV du *TTP*. C'est-à-dire une « vraie Religion » dans laquelle le Christianisme *tend* à s'identifier à son enseignement moral essentiel. Dieu alors ne sera plus *représenté nulle part*, mais il sera aussi *partout*, « dans les cœurs » de chaque individu, pratiquement indiscernable de leur effort pour vivre vertueusement.

Ainsi les deux thèmes du *TTP* — la « vraie Religion » et le « droit naturel du souverain », et leurs corrélats : la liberté de conscience religieuse et la liberté de l'opinion publique — ne se confondent pas, mais ils forment nécessairement système. Chacun d'eux limite l'autre dans ses possibles perversions. Chacun d'eux constitue pour l'autre une condition de son effectivité. Un écart subsiste toutefois entre le « pacte » social et la « loi divine » intérieure, bien que les individus en tant que fidèles ne soient pas autres que les individus en tant que citoyens. Dans cet écart il n'y a pas de place pour l'imagination d'un Dieu transcendant, mais il doit y avoir place pour le discours de la philosophie, ou d'un philosophe. Et aussi pour l'aspiration de la multitude à la paix civile. A condition qu'ils se rencontrent.

*Le « Traité politique » :
une science de l'Etat*

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

La différence n'est pas seulement de style : elle porte aussi sur les articulations théoriques, et sur le sens politique de l'argumentation. Plus d'un lecteur en aura été troublé. D'un ouvrage à l'autre nous relevons certes des éléments essentiels de continuité : avant tout la « définition » du droit naturel par la puissance, à laquelle, nous le verrons, Spinoza confère maintenant une portée radicale. Nous retrouvons également la thèse du *TTP* posant que la liberté de penser est incoercible et donc hors de portée du souverain (*TP*, III, 8); toutefois elle n'est plus rattachée indissociablement à la liberté d'expression des opinions, du moins explicitement. Mais les contrastes ne sont pas moins frappants : Spinoza ne fait plus référence au « pacte social » comme à un moment constitutif de la société civile. La thèse percutante — presque un mot d'ordre — selon laquelle « la fin de l'Etat est la liberté » n'est plus énoncée. Par contre nous trouvons celle-ci : « La fin de la société civile n'est rien d'autre que la paix

et la sécurité » (*TP*, V, 2). Enfin, bien que Spinoza nous renvoie à différentes reprises aux analyses du *TTP* concernant la religion, la place de celle-ci dans la construction politique apparaît subordonnée, sinon marginale, et son concept même semble profondément modifié. La « théocratie » n'a droit qu'à une allusion, et ne désigne qu'un mode d'élection du roi parmi d'autres (*TP*, VII, 25). La notion d'une « vraie Religion » ne joue aucun rôle; par contre Spinoza introduit, à propos de l'aristocratie, celle d'une « religion de la patrie », qui sonne plutôt comme un écho de la tradition des cités antiques.

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

Après 1672 : nouvelle problématique

Pourquoi ces transformations? Sans doute correspondent-elles au genre différent de l'ouvrage. Au lieu d'une intervention militante, obligée de tenir compte des questions et du langage de ceux qu'elle doit combattre ou convaincre, le *TP* se présente comme un livre de théorie ayant pour objet, par-delà telle ou telle conjoncture, les « fondements de la politique » — ces fondements que le *TTP* avait évoqués en renvoyant à plus tard leur élaboration.

ration complète. Sans doute il souligne d'emblée que la théorie et la pratique (*praxis*) sont indissociables, mais c'est pour ajouter aussitôt — démarquant la *Politique* d'Aristote — que « l'expérience (*experientia*) a déjà montré tous les genres d'Etat (*Civitas*) qui peuvent se concevoir, pour assurer la concorde entre les hommes » (*TP*, III, 1).

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

Pouvons-nous, d'après le contenu même qu'il donne à sa *théorie*, reconstituer la façon dont cet événement lui est apparu ? Passée la première réaction de douleur et d'indignation causée par l'assassinat de ses amis et la chute du régime qui lui apparaissait comme le meilleur, il n'est pas certain que Spinoza ait vu dans la « révolution » de 1672 l'exacte réalisation des craintes qu'il partageait avec les adversaires du parti monarchiste. Le fait est, d'abord, que le prince d'Orange défend victorieusement la patrie (contre l'invasion française). D'autre part, le pouvoir personnel qu'il s'attribue n'est pas institutionnellement une monarchie héréditaire. Contrainte de se soumettre à la « dictature » du chef militaire, la classe des Régents n'est pas entièrement chassée du pouvoir : un compromis intervient. Enfin, il est vrai que le nouveau régime satisfait

certaines revendications du parti calviniste en matière de censure des opinions (c'est en 1674 que les Etats interdisent officiellement le *TTP* et l'ouvrage du cartésien Louis Meyer ami de Spinoza sur l'interprétation de l'Ecriture, en même temps que le *Léviathan* de Hobbes et le recueil des textes de l'« hérésie » socinienne : éventail complet de tout ce que les prédicants jugent dangereux pour la foi; Spinoza renonce alors à publier l'*Ethique*). Mais il n'en résulte pas pour autant un assujettissement complet de l'Etat aux autorités religieuses. Bien plutôt on voit se dissocier le « front » hétérogène des adversaires de la République. Pour une part, le parti « théocratique » est frustré de ses espérances, et l'unité de la classe dirigeante se recompose autour d'un nouvel équilibre, qui peut sembler aussi instable que le précédent.

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

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

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

« Si le salut d'un Etat (*imperium*) dépend de la loyauté (*fides*) de quelqu'un et si ses affaires ne peuvent être correctement gérées qu'à la condition que ceux qui s'en occupent acceptent d'agir loyalement, cet Etat n'aura aucune stabilité. Pour qu'un Etat puisse subsister, les affaires publiques (*res publicae*) doivent être soumises à un ordre tel que ceux qui l'administrent, qu'ils soient guidés par la raison ou par les passions, ne puissent être amenés à se montrer déloyaux ou à mal agir. Peu importe à la sécurité de l'Etat pour quel motif les hommes sont conduits à bien gouverner, pourvu qu'ils gouvernent bien, car la liberté du cœur ou le courage, c'est là une vertu privée, alors que la vertu de l'Etat, c'est la sécurité » (*TP*, I, 6).

« Si la nature humaine était ainsi disposée que les hommes désirassent le plus ce qui leur est le plus utile, on n'aurait besoin d'aucun art pour maintenir la concorde et la loyauté; mais il est certain que la nature humaine est constituée tout autrement; il faut donc nécessairement établir l'Etat (*imperium*) de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun; autrement

dit que tous soient contraints, de gré ou de force, spontanément ou par nécessité, de vivre selon ce que prescrit la raison. Il en est ainsi quand les affaires de l'Etat sont ordonnées de façon que rien de ce qui regarde le salut commun ne soit abandonné sans réserves à la loyauté de qui que ce soit... » (TP, VI, 3).

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

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

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

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

d'analyse théorique, dont on pourrait dire qu'elle l'obligeait à se montrer encore plus « politique » que les « politiques » eux-mêmes...

Le plan du « Traité politique »

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

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

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

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

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

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

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

Droit et puissance

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

« Puisque la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et agissent, est la puissance de Dieu dans sa pleine présence, nous comprenons facilement ce qu'est le droit de la

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

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

absurdité ou une mystification. Elle désigne inadéquatement, soit l'espoir d'un accroissement de puissance, soit le regret d'une puissance passée qui est actuellement supprimée par une autre.

Deux conceptions classiques du droit sont ainsi exclues :

- d'une part, celle qui rattache le droit des individus ou des collectivités à l'existence préalable d'un *ordre juridique donné* (système d'institutions ou « justice » éminente, par exemple divine), c'est-à-dire à un « droit objectif » qui *autorise* certaines actions, certaines prises de possession, et en interdit d'autres;
- d'autre part, celle qui en fait la manifestation de la *volonté libre* de l'individu humain par opposition aux « choses » (ou à tout ce qui peut être réputé « chose »), c'est-à-dire comme un « droit subjectif » qui exprimerait une caractéristique universelle de l'humanité, et qui *exigerait* d'être reconnue (Spinoza critique explicitement cette conception : *TP*, II, 7).

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

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

Prenons garde toutefois de ne pas interpréter cette définition uniquement sur le mode du conflit. Sans doute celui-ci existe, et Spinoza appelle « état de nature » une situation limite dans laquelle les puissances individuelles seraient pratiquement incompatibles entre elles. Dans une telle situation, la dépendance serait totale pour chaque individu, *sans* contribuer en rien à son indépendance : c'est l'individualité même qui serait immédiatement menacée. Un tel état « de nature » est par nature non viable, sinon impensable (sauf dans les catastrophes historiques où la société se dissout; ou encore — mais on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une métaphore — dans des régimes absolument tyranniques, où les individus terrorisés sont ramenés en deçà de toute « vie humaine »...). Etre au pouvoir d'autrui, dépendant de sa puissance, peut aussi constituer une condition positive pour conserver et affirmer sa propre individualité jusqu'à un certain degré. La question qui se pose alors est de savoir à quel niveau s'établira cet équilibre : dans quelle mesure les droits des

individus s'additionneront, ou mieux se multiplieront, ou au contraire se neutraliseront, voire se détruiront réciproquement.

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

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

- *l'égalité des droits* constitue elle-même un droit ou une puissance, qui peut exister ou non selon les circonstances : elle suppose des conditions. Spinoza le note explicitement à propos du problème d'un Etat fédéral (*TP*, IX, 4). Dans une situation d'anarchie, proche de l'« état de nature », l'égalité des individus — comme leur indépendance — est « plus imaginaire que réelle » (*TP*, II, 15). Une égalité véritable, non vide de contenu, entre certains hommes ou entre tous les citoyens d'un Etat, ne peut être que le résultat d'institutions, et d'une pratique collective. Elle n'a de chances d'émerger que si tous y trouvent leur intérêt;
- *les relations contractuelles* entre individus (par lesquelles ils s'engagent réciproquement à échanger des biens, à se rendre des services) ne sont pas la conséquence d'une obligation préexistante, mais la constitution d'un droit, ou d'une puissance nouvelle, « double ». Seule une puissance supérieure (par exemple un souverain qui fait du respect des engagements pris une loi de son Etat) peut, par conséquent, empêcher la rupture des contrats lorsque n'existent

plus les intérêts qui les ont fait conclure (*TP*, II, 12-13). Mais s'il s'efforçait de l'obtenir dans un très grand nombre de cas simultanés, il mettrait par là même sa propre puissance en péril. La même situation prévaut entre les Etats, à ceci près qu'il n'y a pas d'instance supérieure, et que l'intérêt des parties prenantes est seul déterminant (*TP*, III, 11 et s.);

- c'est donc à titre de conséquence seulement, du point de vue des rapports de puissance, et non comme un principe constitutif, qu'on peut poser *l'équivalence du droit et du fait* — cet énoncé qui choque la morale. En particulier, comme l'avait déjà exposé le *TTP*, le droit du souverain ne s'étend jamais au-delà de sa capacité de se faire effectivement obéir (quels que soient, il est vrai, les moyens qui la déterminent, y compris la conviction des sujets). La sanction qu'il exerce contre les délinquants, criminels ou rebelles, n'exprime pas la nécessité de faire respecter un « interdit » supérieur, mais celle de sa propre conservation. Si elle peut être considérée comme rationnelle, c'est dans la mesure où la raison prescrit de considérer la conservation de l'Etat comme préférable à sa dissolution ;
- précisément, comment la distinction de la passion et de la raison intervient-elle dans la définition du droit ? Suivant la même règle : *il y a un droit de la passion et un droit de la raison*, exprimant chacun une puissance naturelle. Pourtant ce couple n'est pas symétrique : si la passion est exclusive de la raison et la détruit, la raison n'est pas en soi la destruction de toute passion, mais l'acquisition d'une puissance supérieure qui la domine. La relation est étroite avec le problème de la dépendance/indépendance : Spinoza appelle *liberté* le droit de l'individu pour qui la raison l'emporte sur la passion et l'indépendance sur la dépendance. L'un est-il cause de l'autre ? Pour pouvoir l'affirmer

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

Le « corps politique »

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

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

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

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

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

Entre l'individu humain isolé et cet « individu d'individus » qu'est l'Etat, il y a pourtant une considérable différence de degré dans la puissance, qui entraîne une différence qualitative. Les individus isolés sont pratiquement incapables de se conserver eux-mêmes pendant longtemps, alors que l'Etat peut, s'il est bien constitué, durer par ses propres forces (*TP*, III, 11). A l'échelle des vies individuelles, on peut même imaginer que sa durée confine à « une sorte d'éternité ». Ici *l'analogie se transforme en réciprocité*, idée déjà beaucoup plus concrète : pour se conserver eux-mêmes, les individus ont besoin les uns des autres; ils doivent donc être amenés, par la poursuite de leur propre intérêt, à vouloir la conservation de l'Etat (*TP*, VII, 4; VII, 22; VIII, 24; VIII, 31; X, 6). Réciproquement, l'Etat pour se conserver doit tendre à conserver les individus, en leur assurant la sécurité qui est la condition fondamentale de l'obéissance civique : dans un Etat gagné par l'anarchie ou subjugué par la puissance de ses ennemis, la loyauté disparaît (*TP*, X, 9-10; et tout le chap. IV). Le « meilleur régime », par définition, est donc

celui qui réalise la corrélation la plus forte entre la sécurité des individus et la stabilité des institutions :

« Ce qu'est le meilleur régime (*status*) pour tout Etat (*imperium*), on le connaît facilement en considérant la fin de la société civile : cette fin n'est rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Par suite le meilleur Etat est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les lois ne sont jamais transgressées. En effet il est certain que les séditions, les guerres, et le mépris ou la transgression de la légalité doivent être imputés non tant à la méchanceté des sujets qu'au mauvais régime de l'Etat. Les hommes en effet ne naissent pas aptes à la vie en société (*civiles*), ils le deviennent. En outre les passions naturelles des hommes sont partout les mêmes ; si donc dans un corps politique la méchanceté humaine assure mieux son règne que dans un autre et si on y commet plus de péchés, cela vient certainement de ce qu'un tel corps politique n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas établi ses lois avec assez de sagesse et en conséquence n'a pas acquis le droit absolu qui est celui d'un corps politique. Car une société civile qui n'a pas éliminé les causes de sédition, où il faut toujours redouter une guerre, et où enfin les lois sont presque toujours violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature où chacun vit selon ses inclinations (*ingenium*), mais avec un grand péril pour sa vie » (*TP*, V, 2).

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

Jusqu'à présent Spinoza n'a fait que systématiser des raisonnements qui étaient esquissés dans le *TTP*. Autrement dit il n'a fait que tirer les conséquences d'une conception strictement immanente de la causalité historique, où n'interviennent que des puissances individuelles, des compositions de puissances individuelles, et l'action réci-

proque des unes et des autres (le terme figure dans la lettre XXXII à Oldenburg, et reflète bien le sens des démonstrations de l'*Ethique* sur la conservation de la forme des individus : cf. II^e partie, prop. 9, et petit exposé sur la nature des corps à la suite de la proposition 13). Mais, nous l'avons dit plus haut, ce qui dans le *TTP* faisait figure de solution se déploie maintenant comme un problème. Quelle est la modalité d'action réciproque qui caractérise l'existence des corps politiques ? Pour la définir plus concrètement, suivons Spinoza dans son enquête concernant les causes de dissolution des différents régimes.

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

Elles-mêmes constituent une gradation, dans laquelle nous trouvons d'abord tous les effets de l'*illégalisme* des individus : depuis la désobéissance ouverte jusqu'à la simple tentative d'interpréter selon leur bon plaisir les décisions du souverain (*TP*, III, 3-4). Dans le fait même qu'un citoyen ou un groupe de citoyens prétende savoir mieux que l'Etat ce qui convient au salut public, réside un ferment de dissolution (*TP*, III, 10 ; IV, 2). Symétriquement, nous avons l'*arbitraire du pouvoir*, sa dégénérescence tyrannique. Il peut s'agir de la prétention d'un monarque à exercer un pouvoir qui excède sa puissance réelle (*TP*, VI, 5), ou de la transformation d'un patriciat aristocratique en caste héréditaire (*TP*, VIII, 14). Il peut s'agir de la tentative d'im-

poser à un peuple une forme de gouvernement contraire à ses traditions historiques (*TP*, VII, 26; IX, 14). Dans tous les cas, une certaine impuissance tente de se compenser en ayant recours à la terreur et à la corruption (*TP*, VII, 13, 21; VIII, 29), et n'aboutit qu'à s'aggraver : l'exercice même du pouvoir est alors perçu par les individus comme une menace contre leur existence ou leur dignité (*TP*, IV, 4). Lorsque l'Etat « délire » au point de menacer le minimum incompressible d'individualité des hommes qui le composent — en deçà duquel ils seraient comme morts pour eux-mêmes — il produit finalement *l'indignation de la multitude*, qui le détruit (*TP*, III, 9; VII, 2; X, 8; et tout le chap. IV).

En définitive, soit que la violence des individus provoque celle de l'Etat, soit que les individus ne puissent plus résister eux-mêmes à la violence du pouvoir, sinon par la violence (*TP*, VII, 30), nous débouchons sur cette constatation : le corps politique n'existe que sous la menace latente de la guerre civile (les « séditions »), soit entre les dominants eux-mêmes, soit entre les dominants et les dominés. C'est la cause des causes, qui détermine en dernière instance l'efficacité de toutes les autres. D'où la thèse fondamentale : *le corps politique est toujours plus menacé par ses propres citoyens (cives) que par des ennemis extérieurs (hostes)* (*TP*, VI, 6). Chaque régime en fait l'expérience. Dans la monarchie les séditions naissent de l'existence d'une noblesse héréditaire (*TP*, VII, 10), du recours à des armées de mercenaires (*TP*, VII, 12), des rivalités dynastiques (*TP*, VI, 37). Dans l'aristocratie, de l'inégalité entre les patriciens (*TP*, VIII, 11), de la corruption des fonctionnaires (*TP*, VIII, 29), de la rivalité des villes entre elles (*TP*, IX, 3; IX, 9), de l'ambition des chefs militaires — favorisée par les situations de détresse, dans lesquelles le peuple rêve d'un sauveur (*TP*, VIII, 9; X, 1); enfin et surtout de la lutte de classes entre patriciens et plébéiens, qui sont comme des étrangers dans la cité (*TP*, VIII, 1-2, 11, 13-14, 19, 41, 44; X, 3).

Comment interpréter ces analyses? Sans doute elles prolongent la dialectique des institutions qu'avait esquissée le *TTP*, en la diversifiant selon les régimes. Elles montrent l'inutilité d'une dénonciation des « vices » de la

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

C'est pourquoi, si nous retrouvons bien l'idée d'un équilibre, d'une « auto-limitation » (c'est-à-dire l'idée que l'Etat « fort », « absolu », est celui qui contrôle son propre pouvoir : le moins « absolu » de tous étant l'Etat qui tente d'interdire par la loi les vices qu'il produit lui-même) (*TP*, X, 4-6), il apparaît maintenant qu'elle inclut nécessairement, toujours déjà, l'idée de l'antagonisme. Car la puissance de la multitude est puissance de discorde aussi bien que puissance de concorde. C'est dans l'élément de ses « passions » que se pose le problème d'un équilibre ou d'une modération, d'une « neutrali-

sation » relative de leur antagonisme, et non pas (non plus) en termes de simple « gouvernement ». Le point d'appui qui permettrait de gouverner la multitude de l'extérieur est *introuvable*, y compris sous la forme imaginée par Hobbes. Dans une page superbe, Spinoza explique que la dégénérescence des institutions corrompt à la fois les « maîtres » (ou les dominants) et les sujets (ou les dominés) :

« Ce que nous avons écrit fera peut-être rire ceux qui restreignent à la seule plèbe les vices inhérents à tous les mortels : la foule dit-on n'a aucun sens de la mesure, elle est redoutable à moins qu'on ne la frappe de terreur, elle est servile quand on la domine et arrogante quand elle domine, elle est étrangère à toute vérité et à tout jugement, etc. Mais la nature est une et commune à tous : ce sont la puissance et l'éducation qui nous font illusion. C'est pourquoi lorsque deux hommes font la même chose, nous disons souvent que c'est tolérable chez l'un et non chez l'autre; ce n'est pas l'action qui est différente, c'est son auteur. L'arrogance est le propre des maîtres. Les hommes en font preuve quand ils occupent une charge pour un an; qu'en sera-t-il des nobles, qui visent à des honneurs éternels? Mais leur arrogance se pare de faste, de luxe, de prodigalité, d'une certaine harmonie entre vices, elle est stupide de façon brillante et immorale de façon élégante : si bien que ces vices qui, considérés chacun à part, sont manifestement honteux et répugnants, paraissent honorables et distingués aux ignorants et aux naïfs. Si la foule, par ailleurs, n'a aucun sens de la mesure, si elle est redoutable à moins qu'on ne la frappe de terreur, c'est que la liberté et l'esclavage ne se mélangent pas facilement. Enfin, que la plèbe soit étrangère à toute vérité et à tout jugement, ce n'est pas étonnant, puisque les principales affaires de l'Etat sont traitées à son insu, et qu'elle en est réduite à les deviner d'après les quelques faits qu'il est absolument impossible de lui cacher. Il faut en effet une rare vertu pour suspendre son jugement. Donc vouloir agir toujours à l'insu des citoyens tout en exigeant qu'ils s'abstiennent de faux jugements et d'interprétations malveillantes, c'est le comble de la sottise. En effet, si la plèbe savait garder son calme, suspendre son jugement sur les questions qu'elle connaît trop peu ou juger correctement une ques-

tion à partir d'une information réduite, elle mériterait assurément plutôt de gouverner que d'obéir. Mais, nous l'avons dit, la nature est la même chez tous... » (TP, VII, 27).

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

1. la démocratie est un concept problématique, car elle correspondrait au mode d'existence d'une multitude déjà équilibrée, substantiellement « unanime »;
2. l'équilibre n'existe pas d'une façon statique, comme un agencement d'organes ou un dispositif juridique : il surgit lorsque les individus construisent une œuvre commune. En d'autres termes l'« âme » du corps politique n'est pas une représentation, mais une pratique. C'est toute la question de la décision.

L'âme de l'Etat : la décision

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

l'âme de la cité. Pourtant, s'il doit émerger une volonté au niveau de l'Etat, il faut que la multitude soit impliquée dans sa formation. Comment est-ce matériellement possible ?

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

Pour conférer à la monarchie la puissance qu'elle peut néanmoins atteindre, il n'est qu'une stratégie rationnelle : éliminer tous les corporatismes, conférer une assise de masse à la délibération, tout en garantissant l'unité irrévocable de la décision finale. D'où les règles draconiennes qui s'imposent pour la constitution des conseils, chargés de rassembler et de faire converger vers le monarque les « options » politiques (*TP*, VII, 25; VII, 5). Remarquons que les mécanismes décrits par Spinoza sont non seulement *représentatifs*, mais aussi *égalitaires* que possible. Le roi ne doit avoir aucun rôle dans la délibération, l'élaboration politique. *A fortiori* doit-il répudier toute pratique du « secret d'Etat » (*TP*, VII, 29). Il n'est donc pas un « chef », censé détenir la voie du salut commun. N'en concluons pas, cependant, que sa fonction soit inessentielle : délibérer n'est pas encore trancher; même la sanction d'une opinion majoritaire est une action effective; et surtout, sans cette fonction centrale,

le système serait incapable de produire un résultat, il ne pourrait qu'osciller indéfiniment entre diverses majorités. Assemblée et monarque, en se répartissant les moments de la décision (puis du contrôle de l'exécution) lèvent l'incertitude du système, ils stabilisent la multitude. Ou plutôt : la multitude se stabilise elle-même en « élisant » en son sein (par un mécanisme régulier quelconque) un individu à qui revient le moment de conclure. On peut dire alors que, dans le corps politique, le roi est le seul individu qui n'a aucune « opinion » propre, aucune *intériorité*, qui par lui-même ne « pense » rien d'autre que la multitude, mais sans lequel la multitude ne penserait rien de clair et de distinct, et serait incapable de se sauver. En ce sens, mais en ce sens seulement, on peut dire rigoureusement que le roi est « l'esprit de la cité » (TP, VI, 18-19).

Que se passe-t-il maintenant dans l'aristocratie ? A certains égards c'est l'inverse. Une aristocratie ne peut, sans s'écrouler, devenir un régime égalitaire : c'est une domination de classe qui doit se préserver comme telle. Il faut donc que la « plèbe » soit totalement exclue de la délibération comme de la décision finale. Politiquement, les sujets non citoyens y seront comme des étrangers dans l'Etat (TP, VIII, 9). Pour que les décisions du patriciat soient à l'abri des contestations, elles doivent intervenir sous forme de votes secrets, ce qui évite la formation de clientèles, de groupes de pression (TP, VIII, 27). D'autre part, il n'est pas question de vider les assemblées patriciennes de leur personnalité concrète : au contraire, il faut faire en sorte que, recherchant leur propre intérêt (de classe), elles poursuivent par là même l'intérêt général (TP, X, 6-8). Cette convergence peut être obtenue parce que, à la différence d'un monarque, une assemblée est « éternelle », remplaçant ses membres morts, vieux ou malades par de nouveaux arrivants (TP, VIII, 3 ; X, 2).

Pourtant ce système ne remplace pas la nécessité d'une base de masse. D'où la règle fondamentale : une aristocratie pour être viable doit s'élargir au maximum (TP, VIII, 1-4 ; 11-13), à la fois pour augmenter sa force propre, et pour refléter « statistiquement » toutes les opinions de la masse. Plus le patriciat est nombreux, mieux il se réserve effectivement les décisions, donc le pouvoir (TP, VIII, 3, 17, 19, 29, etc.). En fait un tel patriciat est une classe dominante ouverte, expansive (une « bourgeoisie » ?).

Mais cette règle ne résout pas toutes les difficultés. Comment éviter qu'un corps politique à plusieurs têtes ne soit en fait un « corps sans tête » (TP, IX, 14) ? L'élection d'un président est un artifice — ou un changement de régime (TP, VIII, 17-18). La véritable solution est l'application du principe majoritaire pur : tous les dispositifs constitutionnels (complexes...) ont pour but de le mettre en œuvre et de préserver sa régularité (TP, VIII, 35 et sv.). Remarquons que ce principe est « représentatif », mais qu'il exclut la formation de partis permanents. Spinoza semble suivre ici deux idées différentes : l'idée que des assemblées de gouvernement collectives peuvent par la discussion élaborer des choix rationnels ; et l'idée selon laquelle si toutes les opinions sont parties prenantes dans le processus de sélection des décisions, le résultat a les plus grandes chances de correspondre à l'intérêt général, donc d'être acceptable par tous. La formation de partis, réduisant le grand nombre des opinions à un petit nombre, serait par là même une cause d'erreurs systématiques.

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

Les mécanismes de décision auxquels pense Spinoza poursuivent simultanément un double objectif. D'une part, constituer ce que nous appellerions un « *appareil d'Etat* » comme véritable détenteur du pouvoir politique. Selon des modalités différentes, le « souverain » de chaque régime tend à s'identifier avec l'unité fonctionnelle de cet appareil.

D'autre part, engager un processus de « *démocratisation* » de cet appareil lui-même. Sans doute la question des institutions et du mode de régulation des conflits dans un régime d'emblée démocratique reste énigmatique. Mais cette aporie est compensée par le fait que chacun des autres régimes, en tendant à sa propre « perfection », ouvre une voie vers la démocratie. Entendons par là que des institutions qui tendent à dégager, de la « fluctuation des esprits », une opinion unique et un choix, sont par là même censées aboutir dans les faits à une « union » des cœurs et des esprits autour de l'intérêt commun. Mais à partir de là, il devient pensable que la multitude se gouverne elle-même. Et plus ce résultat sera effectif, plus la distinction juridique entre une « monarchie » ou une « aristocratie » et une « démocratie » deviendra formelle et abstraite : à la limite, une simple question de nom.

Certains postulats de Spinoza peuvent surprendre. Par exemple, l'hypothèse d'une monarchie indépendante de toute caste nobiliaire. Toutefois ce dégagement correspond bien à une tendance des Etats « absolutistes » classiques. Mieux encore : l'égalitarisme de la monarchie spinoziste correspond à l'hypothèse d'une « monarchie bourgeoise », et paraît anticiper sur des régimes « présidentiels » ou « impérialistes » à venir... Le modèle aristocratique est différent : censé reposer d'emblée sur une capacité rationnelle de décision collective, il ne peut la préserver des tensions internes qu'en élargissant la classe dominante aux dimensions du peuple entier, à l'exception toutefois de ces « dépendants naturels » que sont les femmes et les serviteurs (*TP*, VIII, 14; XI, 3-4). Ce qui suppose sans doute le postulat d'un accroissement indéfini de la richesse de tous. Quoi qu'il en soit, la démocratie du *TP* n'est pensable qu'à partir de la dialectique de ces deux formes de rationalisation de l'Etat, dont l'une privilégie au départ l'égalité, et l'autre la liberté.

L' « *Ethique* » : une anthropologie politique

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

La sociabilité

« Nature », « nature humaine » et « sociabilité » n'ont jamais été des questions philosophiques séparées. Existe-t-il

des « sociétés naturelles », par leur organisation ou par leur fonction? Sinon, faut-il considérer, comme dirait Spinoza, que l'institution de sociétés et d'Etats « trouble l'ordre de la nature »? Mais tout dépend de la façon même dont on définit un tel « ordre » (comme harmonie cosmique? ou comme processus causal?) et des antithèses qu'on lui oppose (violence, artifice, *autre ordre* juridique ou spirituel...). La conception qu'une philosophie se fait de la nature n'est généralement qu'une façon de préparer, de loin, les déterminations de l'individualité et de la communauté humaines. Mais il y a plus. La thèse d'une *sociabilité naturelle* (telle que l'énoncent par exemple Aristote : « L'homme est par nature un être vivant pour la cité » — ce que les scolastiques ont traduit « animal sociable » —, ou Bossuet : « La société peut être considérée comme une grande famille », ou Marx : « dans sa réalité l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux ») peut, au cours de l'histoire, changer considérablement de sens et « servir » les politiques les plus diverses. Il en va de même pour la thèse symétrique, qui voit *la société s'instituer après coup*, si ce n'est *contre* le mouvement spontané de la nature : soit que celle-ci contienne simplement une disposition à la vie en société, incapable de se réaliser par elle-même (ainsi chez Rousseau l'homme de la nature éprouve pour son semblable un « sentiment social » qui est la pitié), soit qu'elle contienne une destination morale à la communauté humaine, à laquelle font obstacle les passions (comme chez Kant), soit même que la nature humaine soit essentiellement « égoïste » et antisociale (comme chez Hobbes pour qui la condition naturelle des hommes est une « guerre de chacun contre chacun »). Force est de le constater cependant, alors même que le sens et la fonction de ces thèses changent radicalement d'un contexte à l'autre, *l'antithèse elle-même se conserve* depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque mo-

derne. Ce qui laisse à penser qu'elle comporte par elle-même un sens, et suggère qu'elle recouvre un fait incontournable. Mais ce fait est-il lui-même de la réalité ou de la pensée? Qu'y a-t-il donc de *commun* à l'idée d'une sociabilité naturelle et à celle d'une sociabilité d'institution, par-delà leur orientation anthropologique divergente? Peut-être ceci que la sociabilité est toujours pensée comme un lien qui doit « unir » les hommes, exprimer leur besoin réciproque ou leur « amitié » (la *philia* des Grecs, la *paix* ou la *concorde* des chrétiens et des classiques), et que la société figure l'ordre dans lequel ils vivent la réalisation de ce lien.

Spinoza brouille ces pistes classiques et en ouvre une autre, dans laquelle l'alternative de la « nature » et de l'« institution » se trouve déplacée, ce qui oblige à poser autrement le problème du rapport social. Mais notre culture historique, qui nous habitue à percevoir cette alternative comme incontournable, nous rend difficile de lire les thèses de Spinoza sur la sociabilité. Faisons l'épreuve en allant d'emblée aux formulations qui les résument, telles qu'on peut les trouver dans un texte central : la proposition 37 de la IV^e partie de l'*Ethique* avec ses deux démonstrations et ses deux scolies¹.

« *Le bien que désire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.*

« *Démonstration* : Les hommes, dans la mesure où ils vivent conduits par la Raison (*ex ductu Rationis*), sont ce qu'il y a de plus utile à l'homme (par le corollaire 1 de la proposition 35

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

de cette partie); et ainsi (prop. IV, 19), conduits par la raison nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent conduits par la raison. Mais le bien que désire pour lui-même quiconque observe dans sa vie ce que la Raison recommande (*dictamen*), c'est-à-dire (prop. IV, 24) quiconque poursuit la vertu, c'est l'intelligence des choses (*intelligere*) (prop. IV, 26); donc le bien que désire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes. De plus, ce Désir, dans la mesure où il se rapporte à l'Ame, est l'essence même de l'Ame (par la Définition 1 des Affects, III^e partie); or l'essence de l'Ame consiste dans une connaissance (prop. II, 11) qui enveloppe celle de Dieu (prop. II, 47) et ne peut sans elle (prop. I, 15) ni être ni être conçue; par suite, plus grande est la connaissance de Dieu qu'enveloppe l'essence de l'Ame, plus grand aussi sera le Désir qui portera le suivant de la vertu à désirer pour autrui le bien qu'il désire pour lui-même.

« *Autre démonstration* : Le bien que l'homme désire pour lui-même et qu'il aime, il l'aimera de façon plus constante s'il voit que d'autres l'aiment aussi (prop. III, 31); il fera donc effort (Corollaire de la même prop.) pour que les autres l'aiment; et puisque ce bien (prop. IV, 36) est commun à tous et que tous peuvent s'en réjouir, il fera donc effort (pour la même raison) pour que tous s'en réjouissent, et d'autant plus (prop. III, 37) qu'il en jouira lui-même davantage.

« *Scolie 1* : Lorsque, mû par l'affect seul, quelqu'un s'efforce d'obtenir que les autres aiment ce qu'il aime lui-même et vivent conformément à son propre naturel (*ingenium*), il n'agit que par pulsion; il est donc odieux, surtout à ceux qui ont d'autres goûts et qui de leur côté, suivant la même pulsion, s'efforcent d'obtenir que les autres vivent conformément à leur propre naturel. De plus, comme le souverain bien que l'affect fait désirer aux hommes est souvent tel qu'un seul puisse le posséder, il en résulte que ceux qui aiment ainsi n'ont pas l'accord intérieur de l'âme : ils redoutent qu'on les entende au moment même où ils jouissent de faire l'éloge de leur objet d'amour! Au contraire, celui qui s'efforce de guider les autres par la Raison, agit non par pulsion mais de façon humaine et bienveillante, et reste en plein accord intérieur avec lui-même. Je rapporte à la *Religion* tous les désirs et toutes les actions dont nous sommes cause en tant que nous

avons l'idée de Dieu ou en tant que nous connaissons Dieu. J'appelle *Piété* le Désir de faire du bien qui naît de ce que nous vivons conduits par la Raison. Quant au Désir qui possède un homme conduit par la Raison de s'attacher les autres par le lien de l'amitié, je l'appelle *Moralité* (*Honestas*) ; *moral* ce que louent les hommes vivant conduits par la Raison, et *immoral* (*turpe*) au contraire ce qui s'oppose à l'établissement de l'amitié. Par là j'ai aussi montré quels sont les fondements de la Cité (*civitas*) (...).

« *Scolie 2* : (...) Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et conséquemment chacun fait par un droit naturel souverain ce qui suit de la nécessité de sa nature (*suae naturae*), et ainsi, par un droit naturel souverain, chacun est juge de ce qui est bien ou mal, chacun avise à son utilité suivant son naturel propre (*ingenium*) (prop. IV, 19 et 20), se venge (coroll. 2 de la prop. III, 40), s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait (prop. III, 28). Que si les hommes vivaient conduits par la Raison, chacun exercerait ce droit qui lui appartient (prop. IV, 35, coroll. 1) sans aucun dommage pour autrui. Mais comme les hommes sont exposés à des affects (prop. IV, 4) qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu humaine (prop. IV, 6), ils sont ballottés de divers côtés (prop. IV, 33) et entrent en conflit (prop. IV, 34), alors même qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement (prop. IV, 35, scolie). Afin donc que les hommes puissent vivre en paix et s'aider entre eux, il faut qu'ils cèdent quelque chose de leur droit naturel, et se donnent l'assurance qu'ils ne commettront aucun acte dommageable pour autrui. Quelle cause peut donc faire que les hommes, nécessairement exposés aux affects (prop. IV, 4, coroll.), inconstants et irrésolus (prop. IV, 33), se donnent cette assurance mutuelle et restent loyaux entre eux ? La proposition IV, 7 et la proposition III, 39 le montrent, en établissant qu'aucun affect ne peut être refoulé sinon par un affect plus fort et de sens contraire, et que c'est la crainte d'un plus grand dommage qui empêche chacun de faire du tort à autrui. Telle est donc la loi qui garantira la sécurité de la Société, à condition que celle-ci s'attribue le droit que chacun possédait de se venger et de juger du bien et du mal ; elle aura ainsi le pouvoir de prescrire une règle de vie en commun (*communis vivendi ratio*), d'instituer des lois et de les garantir,

non par la Raison qui est incapable de refouler les affects (prop. IV, 17, scolie), mais par des menaces. Cette société fondée sur des lois et sur le pouvoir de se conserver, on l'appelle *Cité*, et *Citoyens* ceux que protège son droit. Nous comprenons facilement par là que, dans l'état de nature, il n'y a rien qui soit "bien" ou "mal" d'un commun accord, puisque chacun y avise seulement à sa propre utilité, décide du bien et du mal d'après son naturel propre et dans la mesure où il y trouve son utilité, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à quiconque, sauf à lui-même. Ainsi le péché n'a pas de sens à l'état de Nature, mais seulement dans l'état civil, où le "bien" et le "mal" sont fixés par un commun accord, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité. Le *péché* n'est donc rien d'autre que la désobéissance, qui pour cette raison ne peut être punie que par les lois de la cité, tandis que l'obéissance est considérée comme un *mérite* du citoyen, qui le rend digne de jouir des avantages de la Cité. De plus, à l'état de nature, nul n'est maître de quoi que ce soit par un commun accord, pas plus qu'il n'y a quoi que ce soit dans la Nature qu'on puisse dire "propriété" de tel ou tel; tout y appartient à tous; par suite, une volonté de "rendre à chacun le sien" ou de dépouiller quelqu'un de "son bien" n'y a pas de sens; ce qui revient à dire que le *juste* et l'*injuste* n'ont de sens que dans l'état civil, où l'accord commun fixe la propriété de chacun, et non à l'état de nature (...) »

Une proposition de l'*Ethique* n'est rien sans sa démonstration, qui en fixe le sens en montrant sa liaison nécessaire avec d'autres. Or celle-ci — cas rare, et toujours significatif — en comporte *deux*, et qui représentent des argumentations tout à fait différentes. Pour comprendre ce que sont les « fondements de la Cité », notre tâche de lecteurs s'impose d'elle-même : examiner en quoi ces démonstrations sont *distinctes*, en quoi cependant elles expriment *une même nécessité*. Pour guider notre discussion, je donne ci-contre un tableau simplifié des relations logiques de IV, 37 avec plusieurs groupes de propositions complémentaires ou préalables.

Voyons la *première démonstration*. Rien que de très

« Le Désir est l'essence même de l'homme »
(*Ethique*, III^e partie, prop. 9, scolie
et définition I des Affects)

Ethique, III, prop. 29-35
imagination des autres / de soi
comme cause extérieure de Joie
et de Tristesse pour soi / pour les
autres : « Chacun désire que les
autres vivent selon son naturel »

Ethique, IV, prop. 18-31
convenance naturelle de l'utile
propre aux individus humains :
« Rien n'est plus utile à
l'homme qu'un autre homme »

Ethique, IV, 32-34 : Fluctuation
passionnelle du lien social
entre l'amour et la haine

Ethique, IV, 35-36 : Rationalité
de la société comme constitution
du Bien commun

Définition par l'Etat
du Bien et du Mal, du Juste et de l'Injuste
(*Ethique*, IV, 37, scolie II)

deuxième démonstration
(par l'imitation affective)

première démonstration
(par la connaissance)

« Fondements de la Cité »
La vertu proprement humaine est le Désir de jouir
en commun du Bien commun (*Eth.*, IV, 37 et scolie I)

impuissance de la raison :
nécessité de passions mauvaises
en soi pour discipliner la
multitude (*Ethique*, IV, 54 et 58)

puissance de la raison :
maximum de liberté, d'amitié
et d'équité dans la Cité
(*Ethique*, IV, 70-73)

effort (*conatus*) pour causer
par la raison les actions
auxquelles nous déterminent les passions
(*Ethique*, IV, 59; V, 5-10)

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

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

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

« *Corollaire 2* : Quand chaque homme en particulier recherche le plus ce qui lui est utile en propre, alors les hommes sont le plus utiles les uns aux autres. Car, plus chacun en parti-

culier recherche sa propre utilité et s'efforce de se conserver lui-même, plus il est doué de vertu ou, ce qui est une seule et même chose, plus il est doué de puissance pour agir selon les lois de sa propre nature, c'est-à-dire pour vivre conduit par la Raison (...)

« *Scolie* : Ce que nous venons de démontrer, l'expérience elle-même le confirme si fréquemment et si manifestement que tous, ou presque, proclament que "l'homme est un Dieu pour l'homme". Cependant il est plutôt rare que les hommes vivent conduits par la Raison : en règle générale ils se jaloussent et se nuisent réciproquement. Ils ne peuvent pour autant passer leur vie dans la solitude : de là que la fameuse définition de l'homme comme "animal sociable" agréée fort à la plupart d'entre eux; et de fait, la situation réelle c'est que la société commune procure aux hommes beaucoup plus d'avantages qu'elle ne leur cause de dommages. Que les Satiriques raillent donc tant qu'ils voudront les choses humaines, que les Théologiens les condamnent, que les Mélancoliques prônent tant qu'ils pourront de fuir la civilisation, en affectant de mépriser les hommes et d'admirer les bêtes; tout cela n'empêchera pas les hommes d'éprouver qu'ils se procurent beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin en s'aidant les uns les autres, et qu'ils n'éviteront les dangers qui les guettent qu'en unissant leurs forces (...) »

La Raison qui détermine entre les hommes un accord *nécessaire* n'a donc rien de transcendant : elle n'exprime rien d'autre que la puissance de la nature humaine, qui se manifeste et se développe dans la recherche de l' « utile propre ». Si elle enveloppe nécessairement l'idée de Dieu, c'est que les hommes trouvent cette idée dans leur propre activité. Cependant la Raison ne saurait définir à elle seule la nature humaine : au contraire, Spinoza y insiste constamment, la nature humaine se définit *à la fois* par la raison et par l'ignorance, l'imagination et la passion. Mais il y a plus : les hommes s'accordent et vivent conduits par la Raison dans la mesure où ils réalisent complètement les lois de leur propre nature; ce qui veut dire qu'ils

réalisent aussi *d'autres lois* également naturelles. Remontons alors un peu plus haut dans la « chaîne » spinoziste, vers les *propositions* IV, 18 à 31. Elles préparent cette démonstration en montrant que le principe même de la Raison naturelle (sa « recommandation ») entraîne pour chaque individu à la fois la nécessité de conserver son être propre par un effort constant (*conatus*) et celle de composer avec d'autres individus de même nature un individu plus puissant, pour équilibrer les « causes extérieures opposées à leur nature ». Ces deux nécessités, concrètement, n'en font qu'une, et dérivent en même temps de l'essence de l'homme qui est le désir de persévérer dans l'existence (III, prop. 6 à 9). Spinoza en conclut l'absurdité des doctrines qui ont voulu opposer individualisme et sociabilité comme l'immoralité et la moralité. Mais cette démonstration tire toute sa validité du fait que les hommes sont des individus naturels, des « choses singulières », de puissance limitée, *comme il y en a une infinité d'autres dans la nature...*

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

1. *comme tous les individus naturels, les hommes* ont un intérêt immédiat à « s'accorder » entre eux, dans la mesure même où ils tendent à se conserver;
2. *l'expérience et le raisonnement* démontrent cette nécessité de la société, et dans les faits elle se réalise;
3. *la raison*, en ce sens, fait partie de la nature humaine : elle n'a pas à y être « importée » de l'extérieur;
4. pour autant elle ne la définit *ni exclusivement* (elle concerne également une nature générale, infiniment plus vaste) *ni totalement* (car le Désir humain enveloppe tout aussi essentiellement d'autres modalités opposées : des affects passionnels qui font que les hommes ne sont pas « conduits par la Raison » mais par la « pulsion »).

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

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

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

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

« *Si nous imaginons autrui aimant ou désirant, ou au contraire haïssant ce que nous aimons, désirons ou haïssons nous-mêmes, ce seul fait nous fera aimer, désirer ou haïr l'objet de façon plus constante. Mais si nous l'imaginons ayant en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous serons en proie à la fluctuation de l'âme.*

« *Démonstration* : Le seul fait d'imaginer quelqu'un aimant quelque chose nous fait aimer la même chose. Mais supposons que nous l'aimions déjà : notre Amour y trouve une cause nouvelle, qui le nourrit; donc nous aimerons plus constamment ce que nous aimions. Si maintenant nous imaginons quelqu'un haïssant quelque chose, nous aurons cet objet en haine. Mais supposons qu'au même moment nous l'aimions : alors nous

aimerons et haïrons la même chose en même temps, autrement dit nous serons en proie à la fluctuation de l'âme.

« *Corollaire* : De là (et de la prop. III, 28) résulte que chacun s'efforce autant qu'il peut d'obtenir que tous les autres aiment ce que lui-même aime, et haïssent ce que lui-même a en haine (...)

« *Scolie* : Cet effort (*conatus*) pour faire que chacun approuve l'objet de son amour ou de sa haine est en vérité l'Ambition (cf. III, 29, scolie); nous voyons donc que chacun désire par nature que les autres vivent conformément à son naturel propre (*ingenium*); mais comme tous le désirent également, tous se font également obstacle, et comme tous veulent être approuvés ou aimés par tous, tous se haïssent réciproquement. »

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

Cette analyse est d'une extrême importance : en fait elle déplace toute la problématique de la sociabilité. Le « semblable » — l'autre individu à qui nous pouvons nous identifier, envers qui nous éprouvons des sentiments « altruistes », celui que la religion appelle « prochain » et la politique « concitoyen » — n'existe pas comme tel naturellement, au sens cette fois d'un être là donné. Mais il est constitué par un processus d'identification imaginaire, que Spinoza appelle « imitation affective » (*affectuum imitatio*) (III, 27), et qui agit dans la reconnaissance mutuelle des individus aussi bien que dans la formation de la « multitude » comme agrégat instable de passions

individuelles. Les hommes, pour autant qu'ils ont « la même nature », ne sont pas « semblables » ! Mais ils le deviennent. Et ce qui provoque l'identification, c'est une « cause extérieure », à savoir *l'image de l'autre* comme objet affectif. Mais cette image est profondément ambivalente : à la fois attractive et répulsive, rassurante et menaçante.

La même cause est donc à l'origine des comportements antithétiques qui « socialisent » respectivement l'Amour et la Haine (III, 32, scolie). A savoir *l'Humanité* (« Désir de faire ce qui plaît aux autres hommes, et de s'abstenir de ce qui leur déplaît ») proche de *la Miséricorde* (« l'Amour, dans la mesure où il affecte un homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bien d'autrui et s'attriste de son malheur »). Et, symétriquement, *l'Ambition* (« Désir immodéré de gloire, dont tous les affects sont nourris et renforcés », « effort pour faire quelque chose ou pour s'en abstenir à seule fin de plaire aux hommes, surtout quand nous nous efforçons de plaire à la foule (*vulgus*) au point d'agir ou de ne rien faire, sans égard au dommage qui en résultera pour nous-mêmes ou pour autrui »). Or c'est de l'Ambition que résulte directement la possibilité de faire en sorte que — pour un temps — les hommes aient les mêmes goûts, les mêmes mœurs, jugements ou opinions (III, 29, scolie). Ainsi se constitue *l'imagination d'un bien*, c'est-à-dire d'un objet d'amour, *commun*. Mais elle sera par définition inséparable de la crainte et de la haine, c'est-à-dire de l'imagination d'un mal (ou d'un malheur) à fuir en commun, ou encore du mal qui pourrait résulter de ce qu'autrui poursuit un autre bien de son côté (qu'on se souvienne ici de la « haine théologique » du *TTP*).

Grâce à ces deux chaînes démonstratives, nous voici en mesure de comprendre la remarquable complexité des « fondements de la Cité ». Par définition, la connaissance

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

Qu'est-ce que l'obéissance ?

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

Avant de répondre à ces questions, il nous faut considérer à nouveau certaines propositions de l'*Ethique* sur lesquelles — non par hasard — s'est concentrée de longue date la discussion du spinozisme. De même que Spinoza déplace les discussions classiques sur la nature et l'institution, et pour des raisons très voisines, il déplace celles qui portent sur la servitude et la liberté. Une tradition qui va d'Aristote à Descartes — et qui se prolonge bien au-delà — veut en effet que, pour comprendre le rapport d'obéissance qui soumet certains hommes à d'autres (l'esclave au maître, la femme au mari, les enfants au père, les sujets au prince), il faille d'abord comprendre *l'obéissance du corps à l'âme*, c'est-à-dire la puissance « volontaire » de l'âme (ou de l'esprit) sur le corps¹. Commander, ce serait d'abord *vouloir*, et « subjuguier » des corps par sa volonté. Tandis qu'obéir serait

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

faire mouvoir son corps conformément à une idée que l'âme a formée en reconnaissant la volonté de l'autre, et en la faisant « sienne », que ce soit de gré ou de force. Enigme, cependant : comment les âmes agissent-elles sur les corps ? Comment « commandent »-t-elles leurs mouvements ?

A cette question apparemment incontournable, Spinoza donne une réponse radicale : *les âmes n'agissent pas sur les corps, pas plus que les corps sur les âmes*. « Ni le corps ne peut déterminer l'Ame à penser, ni l'Ame le Corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre mode d'être (s'il en existe) » (*Ethique*, III, 2). Il est vrai que « les hommes se laisseront difficilement induire à examiner ce point sans passion, tant leur conviction est grande que le Corps tantôt se meut, tantôt cesse de se mouvoir à la seule injonction de l'Ame, et que la plupart de ses actions dépendent de la volonté de l'Ame et de son aptitude à penser. Personne, cependant, n'a su encore déterminer jusqu'où s'étend la puissance du Corps (...) d'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du Corps procède de l'Ame qui posséderait un pouvoir (*imperium*) sur le Corps, ne savent pas ce qu'ils disent et ne font qu'avouer leur ignorance en un langage spécieux... » (*ibid.*, scolie). Ce qu'il faut admettre au contraire, en vertu de la façon même dont Spinoza a analysé la causalité naturelle (II, 7-9, 21 et scolie), c'est que *l'enchaînement* (ou « l'ordre et la connexion ») des idées de l'âme est *le même* que celui des mouvements du corps ; et que tout accroissement de la puissance de l'âme sur ses propres passions correspond à un accroissement de la puissance du corps (II, 13 scolie ; 39 coroll. ; III, 11 et s. ; V, 39). Admettons comme un axiome cette proposition, dont la démonstration renvoie à la conception spinoziste de la nature, dans laquelle « âme » et « corps » ne constituent pas deux « substances » distinctes, mais « une seule et même chose » (en l'occurrence un seul et même individu),

conçue tantôt comme un complexe d'idées (Spinoza dit : « sous l'attribut de la pensée »), tantôt comme un complexe matériel (« sous l'attribut de l'étendue »). Ce qui conduit à définir l'âme comme *l'idée du corps* (II, 11-13; 15-21; III, 3). Retenons-en seulement la conséquence critique qui en éclaire le mieux la signification : au lieu d'imaginer une âme active dans la mesure où le corps serait passif, et inversement, il faut penser une activité, ou une passivité, qui concernent simultanément les âmes et les corps. Et demandons-nous comment cette thèse anthropologique unitaire, d'où se trouve éliminé tout principe hiérarchique, s'articule avec l'analyse de la sociabilité et de l'Etat.

Le *TTP* avait rattaché la constance de l'obéissance à une « action interne de l'âme » (*TTP*, 278). Mais il ne s'était pas contenté de cette généralité. Il avait longuement décrit l'obéissance comme un comportement, un genre de vie, mieux encore : comme une pratique (*TTP*, 101 s., 294 s.). De quoi cette pratique est-elle faite ? C'est d'abord une soumission des mouvements corporels à des rites organisés, une discipline collective qui ramène périodiquement les corps aux mêmes postures, et qui renforce leurs habitudes par des sensations présentes. Corrélativement, dans les âmes, c'est la soumission des enchaînements d'idées aux modèles d'action et de pensée que fournissent des récits historiques et moraux perçus comme une vérité révélée. Discipline et mémoire, ou encore répétition et imagination temporelle, constituent les deux faces d'un même scénario. Elles procèdent en fait du même complexe affectif, celui que forment ensemble la crainte et l'espoir, la menace et la promesse, le châtimement et la récompense. Obéir (mais aussi, à l'opposé, désobéir, transgresser la loi) c'est toujours vivre sous la domination de ce complexe affectif.

Avec les propositions de l'*Ethique*, l'analyse s'approfondit. Dire que la pratique de l'obéissance implique

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

« *L'Amour et la Haine envers une chose que nous imaginons comme libre doivent l'un et l'autre être plus forts, à cause égale, qu'envers une chose nécessaire.*

« *Démonstration* : Une chose que nous imaginons comme libre, nous devons la percevoir par elle-même, sans relation aux autres. Si donc nous imaginons qu'elle est cause de joie ou de tristesse, de ce fait même nous l'aimerons ou la haïrons du plus grand Amour ou de la plus grande Haine que puisse engendrer un affect donné. Tandis que si nous imaginons comme nécessaire la chose qui est cause du même affect, nous ne pourrons imaginer qu'elle en est la cause à elle seule, mais seulement en liaison avec d'autres causes : de ce fait l'Amour et la Haine qu'elle nous inspirera seront moindres » (III, 49).

Le sujet du commandement que nous imaginons comme libre en ce sens, nous le tenons pour seul responsable du bien et du mal qui résultent pour nous de notre obéissance. Ainsi, *l'imagination de la liberté de l'autre multi-*

plie-t-elle les effets ambivalents de l'obéissance *aux hommes* : elle explique que les gouvernants soient tour à tour excessivement adulés et honnis par la masse. Elle explique, *a contrario*, que cet Etat soit le plus stable, dans lequel les citoyens ont toutes raisons de croire (à cause de la forme même des institutions, et surtout de leur fonctionnement) que les gouvernants ne sont pas « tout-puissants », mais sont en réalité *déterminés* dans leurs décisions par une nécessité générale.

Qui plus est, elle explique l'ambivalence des effets de la religion. Lorsque nous imaginons Dieu comme un Législateur ou un Maître qu'il serait inconcevable de haïr (sauf à en éprouver une intolérable angoisse), l'incertitude née des mouvements contraires de l'affect (III, 18 et scolie) se déplace, de même que se déplace la haine coexistant avec l'amour (III, 17 et scolie) : c'est nous-même et les autres hommes que nous avons alors tendance à haïr sans limites; d'où la tristesse religieuse, l'humilité, les « haines théologiques ». Si par contre — ce qui est la définition même de la raison — nous concevons *Dieu comme nécessaire*, c'est-à-dire comme la Nature elle-même dans sa totalité impersonnelle, toute crainte de sa « colère » disparaît. L'amour que nous lui portons devient ce que la V^e partie de l'*Ethique* appelle un « amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire en fait une connaissance et un désir de connaissance (V, 20 et 32-33). Alors nous cessons de percevoir Dieu comme le sujet d'un commandement. Mais, en contrepartie, nous sommes capables d'aimer les autres hommes, non pas comme des sujets fictivement libres, ni comme des créatures obéissant et désobéissant à leur créateur, mais comme les êtres naturels qui nous sont le plus utiles, et donc le plus nécessaires : ce qui, paradoxalement, nous libère et les libère au maximum de la dépendance passionnelle. C'est ce que Spinoza appelle l'*amitié* (IV, 70-73).

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

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

Il est significatif que le *TP*, précisément, récuse d'emblée toute utopie, en soulignant l'antithèse irréductible des notions d'obéissance et de liberté (*TP*, IV, 5). Faire passer l'obéissance en tant que telle pour la liberté est une mystification. La liberté réelle est synonyme de puissance et d'indépendance, tandis que l'obéissance traduit toujours une dépendance. Mais voici que s'engage à nouveau une dialectique remarquable : en elle-même la Raison ne « commande » rien, mais elle montre qu'un Etat réglé, capable de se conserver lui-même, est la condition de toute recherche efficace de l'utilité. Conduits par la raison, les individus doivent donc vouloir l'existence d'un tel Etat, auquel ils obéiront à l'égal de tous les citoyens. Réciproquement, l'Etat « absolu », au sens que nous avons défini, tend principalement à sa conservation. De ce point de vue, certes, il lui est indifférent que les individus obéissent à la loi par crainte ou par amour. Mais, pour qu'ils obéissent constamment, il faut que l'Etat assure leur sécurité, la paix intérieure, et qu'il ne menace pas le minimum d'individualité irréductible. Toute l'organisation de l'Etat « absolu », nous l'avons vu, tendra donc à faire en sorte que les hommes individuellement conduits par la

passion agissent *comme si* ils étaient conduits par la raison (TP, X, 4-6). On peut dire en ce sens qu'une rationalité collective inclut à la fois, comme sa condition de possibilité, l'obéissance des individus les moins raisonnables et celle des plus raisonnables, qu'ils soient gouvernants ou gouvernés. C'est cette règle commune qui donne prise à la connaissance (ou à la raison) sur les passions de la multitude, alors que, chacun restant seul avec lui-même, la raison serait impuissante.

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

« Ethique » et communication

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

En fait, tout Etat réel *inclut* en lui-même ces deux tendances, et par conséquent les deux états limites que Spinoza désigne à travers les hypothèses d'une « barbarie », et d'une communauté d'hommes « conduits par la Raison ». Rassemblés par la crainte d'un maître dont le pouvoir est à la fois réel et imaginaire (plus imaginaire encore que réel), et lui-même en proie à la crainte de ceux qui le craignent, les individus communient dans les mêmes affects, ils éprouvent pour le semblable fascination et répulsion, mais n'ont pas d'objet véritablement commun. Communication minimale donc, si bruyante soit-elle, dans laquelle l'état de société ne se distingue que nominalement d'un « état de nature ». Multitude est alors synonyme de solitude (TP, V, 4; VI, 4), et l'unanimité ne résiste pas longtemps à l'antagonisme latent. Or, si répressive qu'elle soit, la cité inclut néanmoins toujours déjà « quelque chose

de commun » (*Ethique*, IV, 29). Là même où il n'y a pas encore de bien commun (ce bien que, dès le *Traité de la réforme de l'entendement*, le jeune Spinoza avait appelé un « bien communicable », sans pouvoir en développer les implications), chacun commence à développer sa puissance au maximum en utilisant celle des autres, et par conséquent à produire une solidarité objective. Aucun individu n'étant rigoureusement « semblable » aux autres, chacun ayant son « naturel » propre, multitude devient alors synonyme d'échanges (au sens large : l'échange des propriétés n'en est qu'un aspect) et de libre communication entre des singularités irréductibles.

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

Cette pratique, Spinoza la définit comme un effort des individus pour *causer par la raison*, en se représentant leur nécessité, les actions auxquelles ils sont le plus souvent déterminés par leurs passions (*Ethique*, IV, 59). En effet, la

forme la plus efficace de la communication, c'est celle qui se réalise dans la connaissance rationnelle. Il faut toujours — car la raison individuelle par elle-même est faible — recourir à des passions qui en elles-mêmes sont mauvaises (sources de tristesse : la gloire, l'ambition, l'humilité, etc.) pour combattre les affects les uns par les autres et discipliner la multitude (*Ethique*, IV, 55 et 58). Mais la connaissance est un procès de perfectionnement continu de la communication. Elle multiplie la puissance de tous. Certains individus, sans doute, connaissent plus que d'autres. Pourtant nous sommes à l'opposé de l'idée du « philosophe roi » (ou de l'attribution du pouvoir aux détenteurs du savoir) comme de l'idée d'un « salut par la connaissance », conçue comme une forteresse spéculative. L'une et l'autre ont d'ailleurs ceci de commun, pour paraphraser Spinoza, qu'elles se représentent les rapports de la connaissance et de la pratique comme s'il s'agissait de puissances numériquement distinctes, ou d'un « Etat dans l'Etat ». Notons ici que Spinoza, après avoir analysé l'utilisation (et la perversion) du savoir dans le régime de la superstition « théocratique », n'a *jamais* posé que la connaissance rationnelle, comme telle, puisse servir à instaurer un rapport d'obéissance entre ceux qui savent et ceux qui ignorent. A l'évidence, elle se transformerait ainsi à nouveau en superstition, et les philosophes ou les savants en théologiens et en pontifes.

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

En analysant la forme des « genres de connaissance »

successifs (imagination, raison scientifique et « amour intellectuel de Dieu ») l'*Ethique* nous permet de développer cette indication. La connaissance commence avec l'utilisation des mots du langage, dans des descriptions et des récits. Ce premier genre est par nature inadéquat : son principe consiste en effet à recouvrir les expériences irréductibles de chacun (sensations, souvenirs, affects) par des *noms communs*, c'est-à-dire des notions abstraites et générales (*Ethique*, II, 40 et scolie). Pour autant, la connaissance rationnelle des deux derniers genres n'est pas une évasion hors de l'élément commun du langage, dans une « vision » incommunicable (même si Spinoza continue d'employer le terme ancien de « connaissance intuitive » pour désigner l'explication des choses singulières par leurs causes immanentes). Elle est plutôt le travail intellectuel qui permet de rectifier ce premier usage, et d'enchaîner les mots conformément à la nécessité naturelle (II, 18, scolie; V, 1) : ce qui en fait précisément des *notions communes*. La place de la connaissance dans la vie de la multitude se précise alors : si nul ne pense jamais seul, on peut dire que *connaître réellement, c'est penser de moins en moins seul*, quels que soient les individus qui sont les porteurs des idées vraies. D'ailleurs *tous* les individus ont au moins « une idée vraie » (ne serait-ce que celle de l'utilité, qui contient en germe l'équation de la liberté et de la puissance d'agir), susceptible d'être enchaînée avec d'autres (*Ethique*, II, 43 et 47). La société politique possède ainsi la puissance immanente de se transformer dans le sens d'une vie proprement « humaine », c'est-à-dire joyeuse.

Parce que la vie sociale est une activité de communication, la connaissance est doublement *pratique* : par ses conditions, et par ses effets. Si nous admettons avec Spinoza — et dans la mesure où nous l'admettons — que la communication est structurée par des rapports d'ignorance

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

Bibliographie

La philosophie de Spinoza, depuis trois siècles, n'a cessé d'alimenter discussions et interprétations contradictoires, plus encore que d'autres peut-être. La littérature spinoziste est donc immense. Nous nous en tiendrons ici à des ouvrages qui, à un titre ou un autre, complètent ce qu'on vient de lire ou permettent de le discuter, en signalant par * les plus accessibles.

Deux petits ouvrages récents constituent à cet égard des introductions au spinozisme selon une perspective différente de celle que j'ai adoptée : *Pierre-François Moreau, *Spinoza*, coll. « Ecrivains de toujours », Editions du Seuil, 1975 ; *Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Editions de Minuit, 1981.

Il n'existe pas, malheureusement, d'équivalent en français de l'excellente petite biographie de Theun de Vries, *Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hambourg, Rowohlt Taschenbuch, 1970. Ceux qui souhaiteront des informations sur la vie de Spinoza, son milieu historique, les traditions idéologiques avec lesquelles il est entré en contact, disposent maintenant d'un instrument irremplaçable : la traduction du livre de *Meinsma, *Spinoza et son cercle*, augmentée et mise à jour par une équipe de chercheurs français et hollandais (Vrin, 1983). On y trouvera, à côté d'un récit très vivant, des notes détaillées sur les rapports de Spinoza avec la communauté juive d'Amsterdam et les courants de la « seconde Réforme » (sociniens, collégiants, millénaristes, etc.). Le livre de *L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, 1976, bon exposé d'ensemble, vaut surtout par les résumés très clairs qu'il donne des conflits théologiques et politiques dans les Provinces Unies, et de leurs antécédents, en fonction de l'explication des textes spinozistes. Celui de Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Alcan, 1937, très discuté et en partie contradictoire avec le point de vue de Meinsma, reste une source de questions stimulantes sur les liens de Spinoza avec la conjoncture politique de son pays.

Si l'on souhaite améliorer ou rafraîchir sa connaissance de l'histoire hollandaise au XVII^e siècle, on se reportera d'abord à *Pierre Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord aux XVII^e et XVIII^e siècles*, PUF, 1969, coll. « Nouvelle Clio » (qui présente aussi l'avantage d'étudier en parallèle la situation anglaise). Plus complet, sur la question cruciale de la pensée et de l'action du parti des Régents : Herbert H. Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*, Princeton University Press, 1978. La place des Provinces Unies dans le jeu des grandes puissances est analysée par Immanuel Wallerstein, *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750*, chap. II : « La période d'hégémonie hollandaise », Flammarion, 1984. (Voir aussi Fernand Braudel,

Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle), t. 3, *Le temps du monde*, chap. 3 : « En Europe, les économies anciennes à domination urbaine : Amsterdam », Armand Colin, 1979.) Sur les aspects proprement politiques : * Robert Mandrou, *L'Europe « absolutiste », Raison et Raison d'Etat, 1649-1775*, Fayard, 1977. Sur la postérité de Machiavel dans ce contexte, on consultera l'ouvrage classique de Friedrich Meinecke, *L'idée de la Raison d'Etat dans l'histoire des Temps modernes*, trad. franc., Droz, Genève, 1973, qui consacre un chapitre à Grotius, Hobbes et Spinoza. Un exposé détaillé du conflit entre arminiens et gomaristes est donné par Douglas Nobbs, *Theocracy and Toleration*, Cambridge University Press, 1938. Une étude exhaustive et une interprétation passionnante des courants religieux dissidents et mystiques au XVII^e siècle, notamment en Hollande, fait l'objet du livre de Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*, trad. franç., Gallimard, 1969, à qui j'ai fait référence. Le profond retentissement du spinozisme (notamment du *TTP*) sur la période suivante a été étudié avant tout par Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, 2^e éd., 1982.

Indiquons maintenant des ouvrages ou recueils critiques (disponibles en français) qui étudient la philosophie de Spinoza en accordant une place importante ou centrale à la question politique et à la question théologique, et dont je me suis inspiré tout en développant un point de vue propre :

Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, 1983 (seul ouvrage d'envergure à étudier la dynamique et les fonctions sociales de l'imaginaire selon Spinoza, en les éclairant par comparaison avec Freud).

Stanislas Breton, *Spinoza, Théologie et politique* (Desclée, 1977) (point de vue d'un théologien rigoureux et non conformiste).

Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968 (un grand livre difficile, qu'on peut commencer par la fin, à partir du chapitre XVI : « Vision éthique du monde »).

Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1969 ; *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971 (Matheron déduit la politique de Spinoza des principes de son système avec une étonnante précision, en mettant en pleine lumière la corrélation du point de vue de l'individu et du point de vue de l'Etat. J'ai pris le risque de suivre l'ordre inverse, à titre d'introduction).

Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982 (renouvelle toute notre lecture en plaçant le concept de « multitude » au centre de la métaphysique spinoziste, qu'il oppose à la tradition dialectique).

André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier-Montaigne, 1984 (étudie le *TTP* comme le « manifeste d'une philosophie de la libération » fondée sur l'analyse concrète de l'idéologie religieuse).

Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, 1965 (indispensable sur les rapports de la critique historique et de l'exégèse biblique, en tant que propédeutique à la philosophie) ; **Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, 1979 (recueil d'articles, qu'on peut lire séparément : excellentes analyses du « modèle » de l'Etat hébreu dans le *TTP*).

Pour finir, donnons un choix limité d'articles éclairant des points que j'ai traités trop rapidement :

Madeleine Francès, La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1933, n° 4-5.

Alexandre Matheron, *Politique et religion chez Hobbes et Spinoza, in CERM, *Philosophie et religion*, Editions sociales, 1974 ; Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste, in *Revue philosophique*, 1977, n°s 2 et 3 [aujourd'hui réédités dans *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin, 1986, qui contient également l'article essentiel « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste »].

Emilia Giancotti-Boscherini, Liberté, démocratie et révolution chez Spinoza, in *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*, 1978, n° 1-4 ; Réalisme et utopie : limites des libertés politiques et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, edited by C. De Deugd, North Holland, 1984.

Pierre-François Moreau, La notion d'*Imperium* dans le *Traité politique*, in Actes du Colloque d'Urbino, *Spinoza nel 350^o Anniversario della nascita*, Naples, Bibliopolis, 1985 ; Politiques du langage (sur Hobbes et Spinoza), in *Revue philosophique*, 1985, n° 2.

Etienne Balibar, Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses, *Les Temps modernes*, septembre 1985 ; Spinoza, politique et communication, *Cahiers philosophiques*, Centre national de Documentation pédagogique (29, rue d'Ulm, 75005 Paris), n° 39, juin 1989.

Le volume 1 (1985) des *Studia Spinozana* (Walther & Walther Verlag, Alling) [Königshausen & Neumann, Würzburg, RFA, à partir du vol. 4] est entièrement consacré à la politique de Spinoza (articles en allemand, anglais, français et italien) ; le volume 3 (1987) à « Spinoza et Hobbes ».

L'Association des Amis de Spinoza (9, rue Dupont-des-Loges, Paris, 7^e) édite un *Bulletin* périodique et publie aux Editions Réplique, la série des *Cahiers Spinoza* (5 volumes parus).

Chronologie

- 1536 Calvin publie l'*Institution de la religion chrétienne*.
- 1565 Début de la guerre d'indépendance des Pays-Bas espagnols.
- 1579 « Union d'Utrecht » : fondation des Provinces Unies.
- 1594 Publication du livre de Socin sur le Christ (*De Christo Servatore*).
- Vers 1600 La famille Espinosa émigre du Portugal à Nantes, puis à Amsterdam.
- 1602 Fondation de la Compagnie des Indes orientales.
- 1603 Arminius et Gomar s'affrontent à Leyde sur la tolérance et le libre arbitre.
- 1609 Fondation de la Banque d'Amsterdam.
- 1610 Uytenbogaert, disciple d'Arminius et conseiller d'Oldenbarnevelt, rédige le Manifeste des Remontrants.
- 1614 H. de Groot commence à écrire le *De Imperio Summarum potestatum circa sacra* (publié en 1647).
- 1619 Synode de Dordrecht condamnant l'arminianisme, et exécution d'Oldenbarnevelt; fondation de la secte des Collégiants. Au même moment commence la guerre de Trente ans (Descartes s'engage dans l'armée de Maurice de Nassau).
- 1628 Descartes s'installe en Hollande.
- 1632 Naissance de Baruch d'Espinosa à Amsterdam.
- 1633 Condamnation définitive de Galilée. Descartes renonce à publier le *Traité du monde*.
- 1636 Apportés clandestinement à Amsterdam, les *Discours concernant deux sciences nouvelles* de Galilée y sont édités par Elzevier.
- 1638 Fondation de la grande synagogue « portugaise » d'Amsterdam; Spinoza est élève de l'école rabbinique.
- 1639 Naudé, théoricien « libertin », publie les *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, inspirées de Machiavel.
- 1640 Début de la guerre civile anglaise.
- 1641 Descartes publie les *Méditations métaphysiques*; Jansenius publie l'*Augustinus*.
- 1642 Hobbes publie le *De Cive*.
- 1645 Milton publie *Areopagitica*, manifeste pour la liberté de la presse, et Herbert de Cherbury le *De religione gentilium*.
- 1648 Paix de Münster : indépendance définitive des Provinces Unies; en France, début de la Fronde.
- 1649 Exécution de Charles I^{er} d'Angleterre.
- 1650 Coup d'Etat manqué de Guillaume II d'Orange; Jan de Witt devient pensionnaire de Hollande.
- 1651 Cromwell institue l'Acte de Navigation; Hobbes publie le *Léviathan*.
- 1654 Le stathoudérat est supprimé en Hollande.
- 1656 Spinoza est banni de la Communauté juive d'Amsterdam. Il étudie les humanités latines, les sciences et la philosophie à l'école de l'ex-Jésuite Van den Enden.

- 1660 Restauration des Stuarts en Angleterre. Spinoza est obligé de quitter Amsterdam : il s'installe chez les collégiants de Rijnsburg et travaille à un « Traité de la réforme de l'entendement », resté inachevé (publié en 1677).
- 1661 Début du « règne personnel » de Louis XIV.
- 1662 Fondation de la *Royal Society*, dont Oldenburg est le secrétaire, et dont font partie Boyle et Newton.
- 1663 Spinoza s'installe à Voorburg; il publie les « Principes de la Philosophie de Descartes », suivis en appendice des « Pensées métaphysiques ».
- 1665 Début de la deuxième guerre anglo-hollandaise.
- 1668 Condamnation d'Adriaan Koerbagh, disciple de Spinoza.
- 1670 Spinoza publie anonymement le « Tractatus Theologico-politicus »; la même année, publication posthume des *Pensées* de Pascal.
- 1671 Spinoza s'installe à La Haye; il fait stopper la traduction hollandaise du « TTP », probablement à la demande de J. de Witt (cf. la lettre XLIV de Spinoza à Jelles).
- 1672 Louis XIV envahit la Hollande; les frères de Witt sont massacrés par la foule; Guillaume III devient stathouder.
- 1673 Spinoza refuse une chaire de philosophie à Heidelberg; il est invité au camp du prince de Condé. Huygens publie l'*Horologium oscillatorium* (sur la théorie du pendule et la construction des chronomètres).
- 1674 Les Etats de Hollande condamnent le TTP et d'autres écrits « hérétiques » ou « athées ». Malebranche publie la *Recherche de la vérité* (I), qu'on accusera de comporter des thèses « spinozistes ».
- 1675 Spinoza achève l'« Ethique » mais renonce à la publier, et commence le « Tractatus Politicus ».
- 1676 Spinoza reçoit la visite de Leibniz. Le synode de La Haye demande qu'on « recherche » l'auteur du TTP.
- 1677 Mort de Spinoza; ses amis publient les *Opera posthuma*, qui seront condamnées l'année suivante.
- 1681 Bossuet écrit la *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, publie le *Discours sur l'histoire universelle*, et fait interdire l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon, dont la méthode rappelle celle du TTP.
- 1685 Révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV.
- 1687 Newton (influencé par la théologie « unitarienne ») publie les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*.
- 1688 « Glorieuse révolution » : Guillaume III devient roi d'Angleterre.
- 1689 Locke publie la *Lettre sur la tolérance* et l'*Essai sur le gouvernement civil*.
- 1697 Dans son *Dictionnaire historique et critique*, Bayle définit Spinoza comme un « athée de système », étrangement vertueux.
- 1710 Leibniz publie la *Théodicée*, réponse indirecte à Spinoza.

Index

- ABSOLU, ABSOLUTISME, 24, 30, 35, 41, 46, 57, 61, 66-71, 81, 84, 87, 98, 112.
- Action(s), Actes (*actio, facta*), 10, 19-20, 23, 36-38, 40, 55-56, 85, 107, 111, 115.
- ACTIVITÉ et PASSIVITÉ (*agere/pati*), 45-46, 87, 98-99, 108, 113.
- AFFECT (*affectus*), 93-105, 108, 111, 113-114.
- Ambition, 50, 59, 61, 72, 82, 104, 115.
- Ambivalence, 50, 60, 103, 105, 109-110.
- AME (*Mens*), 40, 52, 79, 86, 94, 102, 106-108, 113.
- AMOUR et HAINE, 17, 23, 36, 52, 59, 61, 94, 98, 101-105, 109-111.
- Antagonisme, Conflit, 19, 26, 28-29, 38, 40, 50-52, 59, 84, 95, 101, 112.
- BIEN et MAL, 19, 23, 45, 93, 95-96, 104, 109.
- BIEN COMMUN, 46, 87, 94, 98, 104-105.
- CAUSE IMMANENTE (*causa immanens*), 24, 43, 48, 60, 79-82, 84, 107, 115, 117.
- Causes (explication par les), 13, 34, 48, 58, 98.
- Cause(s) extérieure(s) (*causa externa*), 82, 100-102.
- Certitude et Incertitude, 12-13, 15, 88, 101, 110-111.
- CITOYEN, Citoyenneté, 36, 45-46, 60, 71, 83, 96, 111.
- Cœur (*animus*), 48, 53-54, 62, 103.
- COMMANDEMENT (*imperium, mandatum*), 18-19, 31, 41, 43, 47, 52-53, 55, 57, 61, 109-110.
- Communication, 52, 113, 114-118.
- Communes (notions), 41, 52, 113, 117.
- CONNAISSANCE, Intelligence (*cognitio, intellectus/intelligere*), 10, 17, 24, 51, 93, 98, 104-105, 110, 113.
- CONSERVATION (durée, persévérance dans l'être), 41, 47, 51, 70, 77-82, 96, 100, 112, 115-117.
- Contradiction, 21, 34, 39-40, 46, 55, 58-59, 71, 84.
- Corps, 40, 79, 106-108, 111.
- CORPS POLITIQUE (*imperii corpus, civitas*), 68-69, 78-86, 115.
- Crainte et ESPOIR, 9, 41, 43, 47, 51, 59, 61, 95-96, 101, 108.
- Décision (*decretum*), décider, 21, 36, 41-42, 55, 86-90, 109.
- DÉMOCRATIE, 10, 30-31, 42-48, 60, 69, 86, 90, 111, 118.
- Dépendance et Indépendance, 74-75, 77-78, 90, 112.
- DÉSIR (*cupiditas, appetitus*), 24, 45, 50-51, 93-104, 108, 110.
- DIEU, 17, 20-25, 41, 48, 52, 57, 60-61, 72-73, 79, 98, 109.
- DROIT (*jus*), 36, 41, 46, 55, 57, 60, 66, 72-78, 96.
- DROIT NATUREL (*Jus Naturae/naturale*), 29, 43-44, 48, 62, 63, 68-69, 73, 95.

- Effort (*conatus*), 54, 100-103, 104, 115.
 Egalité, 22, 34, 45, 61, 76, 87-88, 90.
 Eglise(s), 9, 15, 19, 25, 26-31, 40-41, 53.
 Ennemi et Etranger (*hostis*), 35, 52, 57, 59, 83, 88.
 ETAT (*respublica, imperium, civitas*), 18, 23, 28-29, 37, 39-42, 43, 45, 55-56, 58, 61, 67, 95, 111, 114.
 ETAT DE NATURE (*status naturalis/Naturae*), 45-46, 48, 52, 57, 75-76, 79, 96, 114.
- Fiction, 22, 24-25, 47, 52, 60-61, 110.
 Fin, Finalité, 21, 24, 36, 59, 61, 63-64, 78, 81.
 Fluctuation, 42, 51, 86, 90, 102-104.
 Foi (*fides*), Fidèles, 15-17, 20, 53-54, 111.
- Histoire, 19, 48-54, 56, 64, 70, 75, 81, 84, 106.
 HOMME(s), Humanité, 19, 24, 51-52, 60, 74, 98-100, 108.
- Ignorant(s), Ignorance, 17, 43, 52, 99, 101, 107, 117.
 IMAGINATION, 18, 20, 24-25, 39, 53, 60, 99, 103-105, 108-112.
 Impuissance (*impotentia*), 24-25, 33, 47, 51, 73, 101, 113.
 INDIVIDU, Individualité (*individuum, unusquisque*), 39, 41-43, 48, 55, 60, 68, 72-75, 78-80, 87, 89, 98, 100, 105, 107, 113.
 INSTITUTION(S) (*institutum*), 38, 47, 50-51, 57-58, 60, 67, 74, 76, 81, 83-85, 92, 115.
- Joie et Tristesse, 20, 59, 94, 101-105, 115, 117.
 Juste et Injuste, Justice, 31, 50, 56-57, 74, 96.
- LIBERTÉ (par opp. à nécessité), LIBRE ARBITRE, 11, 18-25, 109.
 LIBERTÉ (par opp. à contrainte), LIBÉRATION, 10, 11-13, 37-38, 41, 43, 55, 61, 66, 73, 106, 112, 118.
 Limite(s), Limitation, 24, 43, 58, 84.
 LOI (*Lex*, parfois *jura*), 18, 21-24, 29, 36-37, 40, 46, 52-54, 57-58, 95-96, 109, 115.
 Loyauté (*fides*), 47, 67, 95, 111.
- MONARCHIE, Monarchique, 25, 27, 65, 69, 87-88, 90.
 Moralité (*pietas, honestas*), 16, 52, 62, 95, 98.
 MULTITUDE, MASSE, Foule, Vulgaire (*multitudo, plebs, vulgus*), 10, 27, 30-31, 34, 46, 49, 51, 58, 61-62, 65, 69, 72, 83-86, 87-90, 103-104, 109, 112, 114-116.
- Nation, National, 18, 26-27, 32, 49, 51-54, 57, 59, 71.
 NATURE, 15, 23, 44, 48, 56, 79-80, 84, 91-92, 105, 107, 113.
 NATURE HUMAINE, 19, 21, 23, 25, 45, 67-68, 91-93, 98-100.
 Naturel de chacun, Complexion (*ingenium*), 39-41, 49, 52, 62, 81, 94-96, 102, 115.
 Nécessité, 21-22, 52, 96, 98-100, 110.

OBÉISSANCE (*obedientia, obtemperantia*), 10, 17, 20, 22, 29, 36-37, 42, 45, 47, 50, 54, 57, 61, 96, 106-113.

Opinion(s), Jugement (*opinio, iudicium, consilium*), 35, 37-39, 59-61, 88, 104.

PACTE, Consentement, Contrat, 37, 41, 43, 45-46, 57, 61, 68-69, 76-77, 95, 111.

Paix, Concorde, 28-29, 36, 62, 64-65, 67, 78, 81, 93, 95.

Parole(s) (*dictum*), 10, 36-37, 42.

Parti(s), 11-13, 20, 26-34, 51, 65, 89, 118.

PASSION(s) (*passio, affectus*), 10, 50-51, 67, 72, 81, 84, 92-93, 100-105, 107, 112, 115.

PENSÉE (*cogitatio*), 17, 31, 39-40, 42, 79, 88, 107, 117-118.

PEUPLE, Populaire, 46, 50, 53, 59-60, 83.

Philosophie, 10, 12-17, 24, 30, 33, 62, 67, 106, 117-118.

Piété, Pieux et Impie, 38, 53, 55-57, 95.

POUVOIR (*potestas, imperium*), 21, 25, 29, 39, 41-42, 47, 57-58, 82, 89, 107, 114, 116.

Pratique (*praxis*), 5, 22, 49, 60, 65, 67, 86, 108, 115-118.

Privé et Public, 29, 34, 37-38, 52, 56, 68, 78.

Prochain, 17, 20, 31, 52, 55-56, 61, 103, 111.

PUISSANCE (*potentia*), 21, 23-24, 42, 45, 47, 51, 69, 72-78, 99, 107, 116.

RAISON (*ratio*), 15, 36, 42, 45, 67-68, 77, 86, 89, 93-110, 112, 115.

RELIGION, 9-10, 13-18, 20, 28, 39, 55-57, 62, 94, 98, 110.

Religion intérieure et extérieure, 28, 41, 56.

Représentation, 20, 24, 68-69, 86-89.

Révélation, 15, 17, 52-54, 56.

Révolution(s), 43, 47-48, 51, 65, 118.

SALUT, 17-20, 22-25, 54, 59, 67, 78, 84, 87, 116.

Sécurité, 33, 55, 64, 67, 78, 81, 112.

Séditions, Guerre civile, 9, 36-37, 39, 47, 51, 57, 81, 83.

Servitude, 33, 45-46, 85, 106.

Similitude, Semblable (*quod simile*), 103-104, 109, 113, 115.

SINGULARITÉ, SINGULIÈRES (choses, essences), 21, 40, 49, 53, 58, 70-71, 73, 75, 79, 102, 105, 115, 117.

SOCIÉTÉ, CITÉ, ETAT CIVIL (*societas, civitas, status civilis*), 29, 31, 45-46, 48, 81, 92-105, 117.

Souverain bien (*summum bonum*), 94, 98.

SOVERAIN et SUJET (*summa potestas/subditus*), 35-42, 45, 47-48, 55, 68, 86-87, 89, 106.

Superstition, 9, 17-18, 22, 51, 59, 61, 111, 116-117.

Théologie, Théologique, 13-25, 28, 30, 59, 99, 104.

Unanimité, 71, 86, 89-90.

Universel, Universalité, 21, 45, 52-54, 62, 74, 111.

UTILE, UTILITÉ, Intérêt(s), 22, 42-43, 46-47, 56, 67, 76-77, 88, 93, 96-98, 101, 105, 110-112.

VÉRITÉ, VRAI, 12, 15, 22, 52, 98.

Vertu(s) et Vice(s), 22, 53-54, 67, 84-85, 94-99.

VIE (genre de vie, règle de vie, vie vraie), 22, 25, 33-34, 50-51, 54, 75, 95, 108, 111, 117.

Violence, 39, 43-44, 46, 48, 65, 83, 112.

Volonté, 22, 25, 68-69, 86, 106, 109.