

# Multitude libre/multitude serve : pour une lecture du Traité politique de Spinoza

Autor(en): **Poltier, Hugues**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **147 (2015)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-587330>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## MULTITUDE LIBRE/MULTITUDE SERVE

### Pour une lecture du *Traité politique* de Spinoza

HUGUES POLTIER

#### Résumé

*Cette étude se donne pour objet de dégager la visée poursuivie par Spinoza dans son *Traité politique* et d'en extraire l'enseignement politique. Après avoir brièvement reconstruit la théorie spinoziste du droit naturel et l'advenue nécessaire d'un corps politique, elle s'attache, en se basant principalement sur une lecture des chapitres 6 à 11, à déterminer les conditions de la position d'une multitude libre plutôt que serve. On montre que ces conditions se résument dans le principe d'un renforcement circulaire de la puissance du souverain et de celle de la multitude, et que la possibilité de son instauration repose sur une juste compréhension de la dynamique passionnelle; et qu'à défaut, s'installe un régime de servitude marqué par le clivage des gouvernants et de la multitude. On conclut par un regard sur le présent à la lumière de la leçon de ce traité.*

Je pars de l'hypothèse que le *Traité politique*<sup>1</sup> a pour objet de déterminer les conditions d'existence et de persévérance dans l'être d'une multitude libre en tant qu'elle est «la fin visée par l'état civil», fin qui «n'est autre que la paix et la sécurité de la vie» (*TP* 5/2); *sive*<sup>2</sup> «une vie humaine, qui ne se définit pas par la seule circulation du sang [...] mais ... essentiellement par la raison, vraie vertu et vie de l'esprit» (*TP* 5/5) et qui est «menée par l'espérance plus que par

<sup>1</sup> Tout au long je citerai le *Traité politique* de Spinoza au moyen de l'abréviation *TP*. Sauf précision contraire, je citerai la traduction de B. PAUTRAT, Paris, Allia, 2013, entre autres parce que les raisons qu'il fait valoir pour «traduire» *imperium* par *imperium* me paraissent convaincantes (*cf. op. cit.*, son introduction, notamment p. 7-11; je me permettrai de l'utiliser sans le décliner ni lui ajouter la marque du pluriel). Par ailleurs, je me référerai au *TP* en indiquant entre parenthèses dans le cours du texte, respectivement, les N° de chapitre et d'article séparés par «/». Parmi les autres traductions existantes, j'ai également consulté celles de CH. RAMOND et d'É. SAISSET révisée et éditée par L. BOVE. Pour les renvois au *Traité théologico-politique* (*TTP*) et à l'*Éthique* (*É*), voir la note figurant au terme de la présentation du dossier, ci-dessus.

<sup>2</sup> Je me sers ici du latin «*sive*», terme important du vocabulaire spinoziste dont on sait qu'il peut être traduit aussi bien par «ou» que par «c'est-à-dire». Sa plasticité me le fait conserver ici.

la crainte» (*TP* 5/6). En d'autres termes encore, cette fin est «cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes» (*TP* 3/7).

Liberté, paix, concorde, prévalence de l'espérance sur la crainte, vie selon la raison qui n'est rien d'autre que l'utile pour tous les hommes : tels sont donc les caractères du «meilleur état d'un *imperium* quel qu'il soit» (*TP* 5/1). Or, c'est là ce que disait déjà Spinoza au chapitre XX du *TTP* lorsqu'il affirmait que la fin ultime de la république «consiste non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre au droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte pour qu'il vive en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'il préserve le mieux possible son droit naturel à exister et à agir sans danger pour lui-même ni pour autrui. [...] La fin de la république, c'est donc la liberté» (*TTP*, XX [6]; G 240-241). Ainsi, même si le langage a un peu bougé, le point auquel aboutit le développement des cinq premiers chapitres du *TP* est substantiellement identique à la conclusion du *TTP*. Ce rapprochement suggère ainsi que le véritable objet du *TP* commence avec le chapitre 6, c'est-à-dire consiste dans l'effort pour déployer ce qu'est, pour tout *imperium* possible – entendons : monarchie, aristocratie et démocratie<sup>3</sup> – son «meilleur état». Disant cela, cependant, je ne dis pas que les cinq premiers chapitres seraient superfétatoires : ils construisent le langage, le jeu de concepts qui doit permettre de concevoir et penser les constructions institutionnelles de chacun de ces *imperium* – et en premier lieu le concept d'*imperium* comme le droit que définit la puissance de la multitude (*TP* 2/17). Aussi aurons-nous à y revenir. Mais il reste que l'enjeu du *TP* réside bien dans l'effort pour penser les conditions institutionnelles de l'existence d'une multitude libre sous chacune de ses formes possibles.

Cet enjeu se précise encore lorsque nous prenons en compte cette thèse que «les hommes sont ainsi faits qu'ils ne peuvent vivre à l'écart de tout droit commun» (*TP* 1/3), partant d'un *imperium* quelconque : celui-ci advient nécessairement. Le problème, pratique, qui exige une solution, aussi bien théorique que pratique, est celui de l'alternative d'une vie où les hommes sont «conduits comme du bétail à n'apprendre qu'à être esclaves»<sup>4</sup> et celle «qu'institue une multitude libre» (*TP* 5/4, 6). Tel est, selon ma compréhension, le propos du *TP*. Dans cette optique sa construction s'éclaire : les chapitres 1-5 établissent à la fois la nécessité du passage du droit naturel à l'*imperium* et la thèse que l'instauration d'une multitude *libre* est la fin visée *par* l'état civil. Or, c'est cet établissement qui est difficile et qui, jusqu'ici, a toujours échoué ; et cela parce que, jusqu'alors, la réflexion politique a toujours abordé le problème de manière erronée ou insuffisante<sup>5</sup>. En d'autres termes, s'il s'arrêtait là, Spinoza considérerait n'avoir pas avancé d'un iota la réflexion politique. Le vrai défi

<sup>3</sup> Cf. *TP* 1/3 et 2/17.

<sup>4</sup> Dans le langage du *TTP* : où «ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut» (*TTP* Préface [7]; G 6)

<sup>5</sup> Les philosophes n'ont jamais conçu autre chose qu'une chimère (*TP* 1/1) et les politiques ont été «habiles plutôt que sages» (*TP* 1/2)

commence avec l'exigence de penser, jusque dans le détail institutionnel, les conditions d'existence d'une multitude dans la liberté. Et si cet effort est nécessaire pour la possibilité pratique de la liberté, c'est parce que les solutions que la seule nécessité nous dicte nous précipitent, sinon dans la servitude, en tout cas dans la non-liberté.

L'objet de la présente contribution est de clarifier les termes dans lesquels Spinoza pose et pense ce problème. À cette fin, je commence par une reconstruction du passage du droit naturel à l'*imperium*; dans cette discussion, je m'attache plus particulièrement à mesurer la portée de l'affirmation que «le droit de nature de chacun ne cesse pas dans l'état civil» (TP 3/3). Cette discussion me conduit à une explicitation du concept, central, de puissance de la multitude ainsi qu'à celle de la bifurcation multitude libre/non libre. La clarification des termes de cette alternative constitue le cœur de ma lecture. Prenant appui sur les lumières ainsi gagnées, j'interroge la situation contemporaine au travers des concepts élaborés par Spinoza. Dans le cours de mon développement, je propose une incise sur le sens du geste philosophico-politique de Spinoza.

### **Droit naturel, multitude, *imperium***

Le droit naturel d'un étant – ou *conatus* –, on le sait<sup>6</sup>, se confond avec le quantum de puissance relative dont il est doté par nature; autrement dit «chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance» (TTP, IV [2]; G 189). Aussi faut-il dire qu'«il n'interdit rien [...], ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille» (TP 2/8) en tant que l'individu y est déterminé naturellement par l'effort de persévérer dans son être, effort qui constitue son essence actuelle (É III 7). Dire qu'il y est naturellement déterminé, c'est dire encore qu'à tout instant, un être fait toujours tout ce qu'il peut et, en tant qu'il peut et dans la mesure où il le peut, se conserve.

Il s'ensuit immédiatement deux conséquences décisives pour l'orientation générale du propos de Spinoza. D'abord, la mise à l'écart de toute tentative de penser la politique en termes de devoir-être, d'un idéal de la vie juste et harmonieuse que l'entendement conçoit comme visée, à charge pour les gouvernants de la réaliser<sup>7</sup>. Puis la permanence du droit naturel dans la société civile. De l'importance de ce point, on ne peut douter, puisque dans sa lettre à Jelles du

<sup>6</sup> Il n'est évidemment pas question pour moi d'en offrir une exposition complète, exercice auquel bien d'autres avant moi se sont livrés. À titre indicatif, je me borne ici à mentionner A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minit, 1969, ch. 5 et 7 en particulier; S. ZAC, «État et nature chez Spinoza», in: *Philosophie, Théologie, Politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979, p. 117-143 (surtout p. 128-137); voir aussi B. PAUTRAT, Introduction, in: SPINOZA, *TP, op.cit.*, p. 12-16.

<sup>7</sup> Voir sur ce point A. MATHERON, «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste», in: ID., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 81-111.

2 juin 1674, Spinoza, en réponse à son correspondant sur la différence entre sa position et celle de Hobbes, avance qu'elle «consiste en ce que je maintiens toujours le droit de nature et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au Souverain sur les sujets que dans la mesure où par la puissance il l'emporte sur eux. C'est la continuation de l'état de nature.»<sup>8</sup>

Il en résulte cette conséquence majeure pour la compréhension de la politique : son existence ne dépend pas de la raison en tant que connaissance de la vérité et de la sagesse – celle-ci n'étant accessible, au terme d'un long et difficile effort, qu'au philosophe (*É* V 42 sc.) – mais de la nature déterminée du mode humain en tant que son effort de persévérer dans son être se déploie dans un enchaînement nécessaire de passions qui est aussi bien son être que sa manière d'exister. Si l'homme pense<sup>9</sup>, il n'en demeure pas moins qu'il naît ignorant en tout et que l'immense majorité s'éloigne à peine de cet état : «les hommes sont conduits par le désir aveugle plus que par la raison» (*TP* 2/5). Cette nécessité de découpler la politique d'une idée de la raison est confortée par l'observation que «tous les hommes, qu'ils soient barbares ou civilisés, lient des relations<sup>10</sup> et forment quelque état civil» (*TP* 1/7). La conclusion peut alors être formulée avec toute netteté : «les causes de l'*imperium* et ses fondements, il faut les déduire de la nature des hommes, autrement dit de leur condition commune»<sup>11</sup> (*ibid.*), et non pas de la raison.

Cette compréhension du droit naturel posée, la tâche qui suit est d'en dériver l'état civil, si embryonnaire puisse-t-il encore paraître. Le dériver veut dire ici : montrer son advenue nécessaire en reconstruisant la logique de la dynamique interactive des hommes dans un hypothétique état de nature ; montrer, en clair, qu'ils ne peuvent donner droit à leur effort pour persévérer dans leur être, aussi bien individuellement que collectivement, qu'à s'accorder en se plaçant sous «quelque état civil». Ou encore : montrer que ce n'est rien d'autre que l'effort constitutif de chacun des *conatus* de se conserver, combiné à la dynamique nécessaire de leurs relations, qui les détermine naturellement à s'accorder en formant un état civil déterminé comme sous la conduite d'un seul esprit – fût-il celui d'un affect commun (*cf.* *TP* 6/1). En outre, cette précision n'est peut-être pas inutile : s'il s'agit de dériver l'état civil, c'est parce que celui-ci n'est pas immédiatement donné avec la nature. Ainsi que l'écrit Spinoza dans le *TTP* : «La nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues»

<sup>8</sup> Lettre 50, trad. BOVE, in : SPINOZA, *TP*, Paris, Livre de Poche, 2002 : «Introduction. De la prudence des corps. Du physique au politique», p. 36.

<sup>9</sup> «L'homme pense», *É* II Ax. 2.

<sup>10</sup> Le latin dit ici : «consuetudines ubique jugunt». On peut préférer la traduction de BOVE-SAISSET qui maintient plus expressément la mention des «consuetudines» par : «s'unissent partout selon des coutumes» (*cf.* également sa note 22, in : *TP*, *op. cit.*, p. 119 sq.); ou encore celle de Ramond qui donne «tisse partout des liens coutumiers».

<sup>11</sup> Voir *TP* 3/18 où Spinoza réitère ce propos en l'amplifiant, témoignant de son souci d'écartier tout malentendu sur ce point.

(TTP, XVII [26]; G 217). Pour autant, il faut en même temps dire que «les hommes aspirent par nature à l'état civil» (TP 6/1).

Marquons ici une pause pour bien souligner la tension indiquée par ces deux thèses : à la fois, l'état civil n'est pas naturel au sens où il n'est pas posé immédiatement par la nature. L'immédiatement posé par la nature, ce sont les individus humains avec les caractéristiques propres aux *conatus*<sup>12</sup> pensants que sont les humains : l'effort de persévérer dans son être s'y exprime sous la guise de l'imagination de tout ce qui l'affecte. En ce sens, comme le souligne fortement A. Matheron, toute la partie III de *l'Éthique* doit être lue comme «une description pratiquement exacte»<sup>13</sup> de l'état de nature. D'un autre côté, cependant, cet état de nature appelle son dépassement nécessaire sous la seule détermination naturelle du désir de se conserver, impuissant à s'actualiser dans cette situation. En même temps cependant, comme déjà indiqué, l'instauration de l'état civil, désiré par chacun, ne met pas fin au droit naturel. Entendons : chacun y demeure mû par ses appétits égoïstes de se conserver, au détriment des autres, chaque fois qu'il discerne une opportunité de le faire sans prise de risque personnelle<sup>14</sup>.

Une formule de Zourabichvili capture cette situation avec beaucoup de bonheur : «l'état de nature, écrit-il, enveloppe un passage à l'état civil et l'état civil enveloppe une régression à l'état de nature»<sup>15</sup>. À nous souvenir de la radicalité d'absence d'interdit en quoi consiste le droit naturel, nous saisissons mieux ce qu'enveloppe cette régression : elle signifie la nécessaire mise à profit par chacun, à la mesure de sa puissance – physique, sociale, cognitive, politique ou financière –, de toutes les occasions de déployer stratagèmes, ruses, manipulations, exploitation d'une position de force, etc., en vue d'accroître sa puissance relative. J'y reviendrai.

Mais revenons à la question de la genèse théorique de l'*imperium*. Genèse *théorique* puisque le philosophe, en tant qu'il pose la question, pense dans un horizon d'expérience où il y a toujours-déjà eu *imperium*. Il ne peut revenir à un en-deçà de son instauration. Plus même, aussi loin qu'il peut remonter dans l'histoire, il ne trouve pas de traces d'un tel en-deçà. Mais pour autant genèse

<sup>12</sup> Rappelons que la notion de *conatus* définit l'essence de chaque chose en tant qu'elle est l'effort de persévérer dans son être, autant qu'il est en elle. Cf. *É* III 6.

<sup>13</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 301. Cf. tout le ch. 5.

<sup>14</sup> Cette analyse n'est pas sans faire penser au problème, cher à la théorie des jeux, du resquilleur ou encore au dilemme du prisonnier. Cf. H. HARGREAVES, P. SHAUN, Y. VAROUFAKIS, *Game Theory: a Critical Introduction*, London et al., Routledge, 1995, ch. 5.

<sup>15</sup> À condition d'entendre, toutefois, que cette régression ne s'actualise jamais puisque, lorsqu'il évoque la menace que constituent pour une cité les discordes et les séditions, Spinoza précise que celles-ci «n'entraînent jamais sa dissolution» (TP 6/1). Cf. F. ZOURABICHVILI, «L'énigme de la «multitude libre»», in : C. JAQUET, P. SÉVÉRAC et A. SUHAMY (éds), *La multitude libre : nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*, Paris, Éd. Amsterdam, 2008, p. 72.

*nécessaire* puisque, encore une fois, les nations n'existent pas par nature, mais par institution. En sorte que cette genèse doit se présenter comme une reconstruction, déduite «à partir de l'effort universel de tous les hommes pour se conserver» (TP 3/18).

Il n'est pas question ici d'entrer dans le détail de cette genèse<sup>16</sup>. Bornons-nous à quelques remarques. Relevons d'abord que l'impératif de se conserver conduit nécessairement les *conatus* aussi bien à des formes minimales de coopération qu'à l'établissement de liens coutumiers (familles, tribus, liens féodaux, etc.). Le sens de cette observation est que, même dans l'état de nature<sup>17</sup>, l'indépendance présumée des *conatus* les uns envers les autres est plus illusoire que réelle : nul n'y a la puissance de survivre par ses seules forces, partant nul n'y est de son propre droit<sup>18</sup>. À quoi s'ajoute que les relations y sont dominées par l'instabilité<sup>19</sup>, en clair par l'impossibilité de s'assurer de la stabilité des alliances contractées, alors même que nul n'y est capable de se défendre seul contre d'autres. Aussi le droit naturel y est-il «nul, et consiste plus en une opinion qu'en une réalité» (TP 2/15). Dans la réalité ainsi, l'indépendance formelle dont jouit chacun dans l'état de nature est un état d'interdépendance généralisée, mais fluctuante<sup>20</sup> – entendons : dépourvue de toute assurance quant à la conservation, demain, de mon état d'aujourd'hui, voire de ma pure et simple existence.

Cette caractérisation de l'état de nature rend nécessaire le passage à un *imperium*. Et cela, faut-il le souligner, sans faire intervenir à aucun moment la raison en tant qu'instance productrice d'idéalités régulatrices. La seule passion de persévérance dans l'être, dans la mesure de sa puissance, suffit à rendre désirable le passage à une régulation des interactions par des droits communs «arrêtés et fixes» (TP 7/2)<sup>21</sup>. En d'autres termes, qui que je sois, je suis amené à former le désir d'être garanti dans ma sécurité et dans l'extension de ma puissance par coopération contre les alliances formées par d'autres et contre des défections. Et si l'expérience m'a enseigné, en outre, que l'existence de tels

<sup>16</sup> Sur ce point, voir A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 300-330.

<sup>17</sup> À supposer qu'on puisse parler d'un tel état en toute rigueur. Cet état désignerait plutôt une situation de faible institutionnalisation dominée par un droit oral et coutumier à base de promesses dont l'interprétation donne fréquemment lieu à contestation, partant à des situations instables.

<sup>18</sup> TP 2/15 : «chacun dans l'état de nature n'est de son droit qu'aussi longtemps qu'il peut se garder d'être opprimé par autrui...». Or, un examen rapide suffit à montrer que cette condition ne peut être remplie. Voir aussi TP 2/9.

<sup>19</sup> Cf. A. MATHERON, *op. cit.*, p. 303 sq.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>21</sup> Je rejoins donc la thèse développée par A. MATHERON dans «L'indignation et le conatus de l'État spinoziste», in : ID., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 219-229, thèse ramassée dans la formule : «Les hommes sont soumis à leur passion et, en conséquence du jeu même de leurs passions, la société politique existe nécessairement» (p. 225).

droits est inséparable d'un *imperium* en tant qu'il se définit comme le droit ou la puissance de la multitude *confiée à un souverain* – lequel n'est autre que «*celui qui, d'un commun accord, est chargé de la république*» (TP 2/17; je souligne) –, alors, moi, *conatus* quelconque, vais investir de mon désir l'instauration d'un *imperium* dans lequel «tous sont conduits comme par un seul esprit» (TP 2/16) – entendons : par un unique corps de règles que le souverain a la charge d'instaurer et d'appliquer. Aussi vais-je accepter de céder mon droit naturel et de confier à la société «le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire les lois et de les affermir, non par la raison, qui ne peut réprimer les affects, mais par des menaces» (É IV 37, sc. 2).

### L'idée de l'*imperium* le meilleur

La stabilité de l'état civil suppose ainsi que l'instauration de l'*imperium* soit assorti d'un pouvoir de sanction dont l'efficacité repose tout entière sur la considération qu'«un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer» (É IV 7). En clair, en s'accordant sur l'instauration d'un *imperium*, les *conatus* sont tenus de s'accorder à conférer aux détenteurs de la souveraineté le droit de les menacer de manière à les détourner des tentations – dont ils seront nécessairement la proie – de domination, d'envie et de défection<sup>22</sup>. La crainte des conséquences doit être plus forte que l'espoir des gains associés à la transgression des règles communes. Mais cela doit signifier également que l'imagination des bénéfices de l'*imperium* doit dépasser en force celle du sacrifice de l'arbitraire de nos passions. Formulation qui n'est qu'une variation de cette autre selon laquelle «un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité ; celle-ci ôtée, le pacte est du même coup supprimé et demeure invalide» (TTP, XVI [7]; G 192). Même si le lexique du pacte a disparu du TP, l'idée demeure que la puissance – partant la stabilité – de l'*imperium* dépend de la perception de son utilité par ses sujets, de laquelle dépend à son tour leur degré d'adhésion<sup>23</sup>. L'*imperium* est d'autant plus puissant qu'il étaye mieux la puissance de ses sujets, et ces derniers étayaient d'autant mieux la puissance de l'*imperium* qu'ils s'éprouvent renforcés par lui dans leur puissance. Spinoza ne dit pas autre chose lorsqu'il avance que de l'établissement convenable d'un *imperium* monarchique, édifié sur des fondements solides, s'ensuit «sécurité pour le monarque et paix pour la multitude, [de telle sorte que] le monarque soit le plus de son droit quand il

<sup>22</sup> «... la cité, pour être de son droit, est tenue de préserver les causes de crainte et de respect; sinon, la cité cesse d'être» (TP 4/4; je souligne). Sur les compétences du souverain, cf. aussi TP 4/1.

<sup>23</sup> Ce principe dépend directement du droit naturel qui fait que «chacun met le plus d'affect à rechercher son intérêt personnel [...] et défend la cause d'autrui pour autant qu'il croit, ce faisant, consolider sa chose» (TP 7/4).



prend le plus grand soin du salut de la multitude» (*TP* 6/8). La même idée est énoncée plus bas dans l'exposé du régime aristocratique : il faut «conduire les hommes de telle sorte qu'ils aient l'impression non pas d'être conduits, mais de vivre à leur guise et selon leur libre décret, et par suite, que ce soient seulement l'amour de la liberté, le zèle à accroître leur bien et l'espérance d'accéder aux honneurs qui les arrêtent» plutôt que la crainte (*TP* 10/8). Ces lignes indiquent sans ambiguïté la compréhension spinozienne de l'*imperium* établi convenablement et sur des fondements solides : il est celui où le souverain assoit pleinement sa puissance sur celle de la multitude et où cette assise procède précisément de ce que le premier œuvre à l'accroissement de la puissance de la seconde qui à son tour accroît celle du premier en mettant à sa disposition – entendons : à celle de l'*imperium* – cette puissance accrue<sup>24</sup>. Circularité, renforcement mutuel, réciprocité positive des moments de l'*imperium* : tel est le programme, en son cœur, de la politique spinozienne.

Telle est la puissance de la multitude, c'est-à-dire son droit : elle n'est rien d'autre que sa puissance commune, auto-instituée et organisée, cette puissance qu'elle est et au travers de laquelle elle agit, en d'autres termes : s'exprime, se déploie – tel un individu singulier maître en arts martiaux parvenant à déployer la puissance de toutes les parties de son corps de façon parfaitement coordonnée dans l'affrontement guerrier singulier – et en toutes ses parties manifeste sa puissance. Et la puissance du souverain, son droit réel-effectif, se confond avec celle de la multitude. Or, plus il est puissant, plus il est de son droit. En sorte que, pour le souverain, agir au mieux selon son intérêt signifie jouer du mieux qu'il peut le rôle de médiateur de la multitude à elle-même dans l'effort qu'elle est de persévérer dans son être, partant d'accroître sa puissance.

Disons-le autrement. La multitude n'est pas un bloc. Elle est composée d'un grand nombre, indéfini, en croissance continue dans la mesure du possible. Elle peut d'autant plus que la multiplicité de ses membres peuvent des choses, des savoirs et des savoir-faire différents et qu'elle est à même de les composer de manière coordonnée. Plus les corps humains qui la composent sont disposés «à pouvoir être affectés de plus de manières ou [à les rendre aptes] à affecter les corps extérieurs de plus de manières» (*É* IV 38), plus est accrue la puissance de la multitude, et du même coup de celui qui la conduit «comme par un seul esprit» (*TP* 2/16). Tout le développement précédent pourrait, en un sens, être entendu comme un commentaire de la proposition 40 d'*É* IV : «Tout ce qui contribue à la Société commune des hommes, autrement dit, ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile ; et mauvais, au contraire, tout ce qui introduit la discorde dans la Cité». Dans le lexique ici proposé, la raison d'être unique du souverain est d'agir dans le sens de la production de la plus grande

<sup>24</sup> Cf. *TP* 3/7 : «Le droit de la cité est déterminé par la puissance de la multitude conduite comme par un seul esprit. Or, cette union des âmes ne peut absolument se concevoir si la cité n'est pas au plus haut point tendue vers cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes.»

concorde et puissance concevables de la multitude. Et mieux il y parvient, plus la puissance de la multitude en sera renforcée, moins probables seront les transgressions individuelles aux règles communes, plus l'ordre constitutionnel selon lequel elle se coordonne en sera consolidé, plus la stabilité politique sera assurée. Et plus, aussi, la multitude y «est menée par l'espérance [plutôt] que par la crainte» (TP 5/6), différence décisive séparant la multitude libre de celle qui est «esclave» (*ibid.*). Tel est, donc, le modèle d'une «multitude libre» que Spinoza appelle de ses vœux et dont il juge qu'il est la «fin visée par l'état civil» (TP 5/2).

Avant de poursuivre, marquons quelques acquis des développements précédents. Relevons tout d'abord que le sujet du processus d'institution de l'*imperium* est bien «l'état civil» lui-même – ou si l'on préfère, la multitude. La position de l'*imperium* est son fait: c'est elle qui *s'auto-institue* comme *imperium*, entendons: comme cette puissance souveraine appelée à se donner à elle-même un corps de lois destiné à organiser sa coexistence, la circulation de la puissance commune, les processus d'adoption de lois et de leurs éventuels amendements, à désigner ceux qui auront la charge de son exécution et de la mise en place de toutes les choses nécessaires à sa stabilisation, ceux encore à qui il incombera de veiller au respect des lois. Cependant, la multitude ne veut pas simplement un *imperium*; elle le veut en tant qu'expression conforme de ce qu'elle est multitude *libre*. En *s'accordant*, elle ne veut pas une diminution de sa puissance, ce qui serait une absurdité – contradictoire avec l'essence même du *conatus* qu'elle est. Bien au contraire, elle veut paix, concorde, sécurité, accroissement de sa puissance de se conserver – aspects dont on pourrait dire qu'ils constituent des dimensions de sa liberté. Ce que nous sommes invités à comprendre, ainsi, c'est que cette fin n'est pas une imagination fantaisiste du philosophe, une chimère rêvée en cabinet. Bien plutôt, elle est la fin immanente au procès de constitution-instauraton de l'état civil.

### **Sens du geste politico-philosophique du *Traité politique***

Cette remarque nous permet de revenir brièvement sur la question du rôle que s'assigne le philosophe Spinoza lorsqu'il aborde la question politique. Il ne se conçoit pas comme le dépositaire de «valeurs éternelles et éminentes» dont il s'emploierait à rappeler aux politiques qu'il leur incombe de les rendre effectives dans la cité. C'est là typiquement l'attitude philosophique héritée qu'il dénonce avec force à l'art. 1 du premier chapitre. Sa thèse, au contraire, est qu'en matière politique, il ne revient pas au philosophe d'ajouter aux genres de cités que l'histoire a montrés (TP 1/3) mais de «démontrer [...] uniquement les choses qui conviennent au mieux avec la pratique» (TP 1/4). Si nous interprétons librement ce propos à la lumière de ce que nous avons déjà appris, nous saisissons qu'il conçoit son rôle comme consistant à éclairer les motifs qui sous-tendent et animent la pratique des hommes en société et à faire apparaître

du même coup aussi bien les processus dynamiques les entraînant dans la servitude que ceux à même d'instituer une multitude libre, cette «fin visée par l'état civil». Cette compréhension lui permet enfin de concevoir un ordre institutionnel satisfaisant cette exigence, cela pour chacun des types d'*imperium* dont l'histoire a montré la possibilité.

Cet éclaircissement nous permet encore de souligner la proximité du geste critique à l'endroit de la (dé)raison philosophique en matière éthique et politique. Dans la première, elle produit une satire et dans la seconde une chimère (cf. *TP* 1/1). De même que l'éthique ne peut consister en une «absolue puissance» de la raison sur les affects puisque cela revient à «concevoir l'homme dans la nature comme un empire dans un empire» (*É* III, préface), de même la politique ne peut se ramener à l'adoption de lois générales et à l'effort pour les garantir. Et cela essentiellement pour la même raison : qu'un affect quelconque ne peut être réprimé que par un affect contraire et de plus grande force (cf. *É* IV 7). Ce parallèle nous permet de comprendre que le rôle de la raison est le même dans les deux cas : d'abord connaître et comprendre les affects et leur enchaînement nécessaire selon les lois de la nature pour ensuite être pleinement en mesure d'accorder son droit à chacun et ainsi parvenir à l'*hilaritas* (allégresse, *É* IV 42-44), en tant qu'«agir par raison n'est rien d'autre que faire les actions qui suivent de la nécessité de notre nature considérée en soi seule» (*É* IV 49); semblablement, dans le domaine politique, la liberté de la multitude s'atteste en ceci que chacun y vit «à [sa] guise et selon [son] libre décret» (*TP* 10/8). Et puisqu'il n'est pas envisageable d'amener la multitude «à vivre selon le seul précepte de la raison», il s'ensuit que le rôle de la raison est de concevoir un aménagement des institutions tel que chacun, en suivant son libre décret – qui n'est rien d'autre, chez l'individu gouverné par ses passions, que les déterminations de son corps affecté, à savoir la poursuite de son intérêt (cf. *É* III 2, sc.<sup>25</sup>) – œuvre ce faisant pour la paix et le salut commun. Plus simplement, «vivre selon ce que prescrit la raison» pour une multitude conduite par ses appétits suppose de vivre dans un ordre institutionnel tel que, chacun, en suivant ses désirs – modulés par les signaux de crainte et d'espoir l'affectant – se conserve soi-même et simultanément conserve l'état civil. Cela, parce que nul «ne défend la cause d'autrui [que] pour autant qu'il croit, ce faisant, consolider sa chose» (*TP* 7/4). L'aménagement institutionnel «selon la raison» serait ainsi celui qui ordonne un dispositif d'incitations, de punitions et de récompenses tel que, chacun, suivant ses passions, contribue à la consolidation de son équilibre. Il ne s'agit donc pas d'éduquer les hommes au renoncement ou à la maîtrise de leurs passions – tentative dont toute l'*Éthique* montre le caractère illusoire – mais de faire en sorte que suivre ses affects s'ajuste à l'ordre constitutionnel et ainsi

<sup>25</sup> Voir sur ce point les explications limpides de L. BOVE dans «De la prudence des corps. Du physique au politique», «Introduction», in: SPINOZA, *TP, op. cit.*, p. 26-31, surtout p. 28.

le renforce. La condition pour y parvenir est que les incitations affectives les plus fortes soient associées à des ambitions de reconnaissance de ses mérites par l'*imperium*.

Ainsi, de même que l'*Éthique* doit libérer par la connaissance de la nécessité, de même, la théorie politique doit permettre l'accès à une coexistence dans la liberté au moyen d'une organisation structurant le jeu des passions de manière telle que leur expression consolide l'*imperium* commun. De la même manière que, livrés aux appétits aveugles, les *conatus* tombent fatalement dans le cycle infernal des passions tristes, de même une multitude se constituant dans l'ignorance des affects qui la meuvent sera prise dans le cercle de la discorde et de la violation des lois à tel point que son état «ne diffère[ra] guère de l'état de nature» (TP 5/2); ou, ce qui n'est pas moins grave, la paix s'y confondra avec la «servitude, la barbarie et la solitude» (TP 6/4).

Aussi, si le philosophe intervient, n'est-ce pas pour administrer une leçon de morale à ses semblables. C'est bien plutôt pour leur faire une «leçon de choses» destinée à les rendre attentifs à leur soumission aux lois nécessaires de la nature et à la nécessité – mais du même coup aussi à la possibilité ! – de les prendre en compte dans leur effort de se conserver au mieux en tant qu'*imperium*.

Cette remarque éclaire l'écart des gestes de Hobbes et de Spinoza. Pour le premier, le fait de la guerre civile indique la fausseté des bases sur lesquelles a été édifié le corps politique et la nécessité de reprendre, comme à partir de rien, sa fondation afin de parvenir à la mise sur pied d'une société civile pacifiée sous la toute-puissance ordonnatrice du souverain. Pour le second, l'idée de l'état de nature est une idée-limite qui, si elle a une utilité sur le plan de la compréhension de ce qui est en jeu, n'a cependant aucune traduction réelle pensable<sup>26</sup>. Parce que «les hommes ont tous en eux la crainte de la solitude parce que nul dans la solitude n'a les forces pour se défendre et se procurer les choses nécessaires à la vie» (TP 6/1), les conflits qui déchirent la cité ne débouchent jamais sur sa dissolution mais, dans les situations les plus graves, sur un changement de sa forme (cf. TP 6/2). Bref, il n'y a jamais basculement dans une annulation de tout état civil. En sorte que la question pratique qui se pose aux hommes n'est pas l'alternative état civil/état de nature. Mais elle est bien plutôt : multitude libre/multitude serve. Aussi est-ce cet enjeu que doit endosser la théorie politique dès lors qu'elle prétend contribuer à la théorie de la pratique et à la réalisation de cette «fin visée par l'état civil» et que, livré aux jeux des rapports de force aveugles en lesquels il se constitue, il échoue à accomplir.

Autrement dit : si l'instauration en un *imperium* advient comme naturellement et nécessairement, tel n'est pas le cas de celle d'une multitude *libre*. C'est dans cet écart qu'intervient le geste théorique de Spinoza : d'une certaine

<sup>26</sup> Sur ce point, voir à nouveau A. MATHERON, «L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste», *art. cit.*, p. 226.

manière, un de ses propos semble bien être d'affirmer que, sans un appui explicite sur une juste compréhension de la dynamique d'alliance et de ses ratés (lorsqu'elle est livrée à l'ignorance passionnelle), le passage à «la fin visée par l'état civil» est condamné à échouer. Sa possibilité exige une compréhension de la dynamique passionnelle de l'interagir humain ainsi que la conception d'un ordre constitutionnel s'y adossant *et* prenant expressément en charge sa fin visée. Bref, elle exige quelque chose comme le savoir du philosophe tel qu'il s'ébauche dans le *TP* ainsi que l'adhésion déterminée d'une majorité à cette fin doublée de la conviction que seul un tel savoir est à même de soutenir la construction institutionnelle d'une multitude libre. Car, fût-il vrai, le savoir du philosophe, «en tant que vrai, ne peut réprimer aucun affect, mais seulement en tant qu'on [le] considère comme un affect» (*É* IV 14). De sorte qu'une question centrale, dont on ne peut dire qu'elle soit vraiment abordée dans le *TP*, est de concevoir les conditions de la transformation de ce savoir en affect suffisamment partagé pour devenir action. Difficulté redoublée par la conviction de Spinoza que la multitude ne peut que demeurer conduite par ses appétits aveugles plutôt que par la raison; et que les désirs prochains auxquels sont rivos les *conatus* sont ceux de l'imitation passionnelle<sup>27</sup> imaginaire dont la dynamique spontanée, mue par le principe d'amour-propre et l'ambition de domination, débouche nécessairement sur une haine mutuelle<sup>28</sup>. Toute la difficulté est de concevoir comment, du sein même de cette conflictualité généralisée des *conatus* entre eux, pourrait s'imposer affectivement (et en effectivité) la compréhension pratique du meilleur état de l'*imperium*.

### Multitude libre ou serve

Le point de bifurcation décisif entre les deux branches de l'alternative réside dans le mode d'institutionnalisation de la souveraineté. Celle-ci, nous l'avons vu, est un moment incontournable de la constitution de l'*imperium*. Elle est condition nécessaire de son existence et elle a notamment pour corollaire que l'existence de la cité est incompatible avec la permission accordée à chacun de «vivre comme il l'entend» (*TP* 3/3). Pas d'*imperium* donc sans pouvoirs souverains jouissant seuls du «droit d'instaurer les lois [...] et] de les interpréter dans chaque cas particulier» (*TP* 4/1). Aussi la république dépend-elle «exclusivement de la direction de celui qui a l'*imperium* souverain» (*TP* 4/2).

État civil, *imperium*, pouvoirs souverains constituent ainsi des moments inéliminables d'un ordre politique quelconque. Dans un autre langage, la

<sup>27</sup> Cf. *É* III 21-47 surtout et *TTP*, XVII [4], G 203; ainsi que Y. CITTON, «Les lois de l'imitation des affects», in: Y. CITTON et F. LORDON (éds), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Éd. Amsterdam, 2008, p. 107-163; et L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, ch. 3.

<sup>28</sup> Cf. L. BOVE, *op. cit.*, p. 83-85.

condition d'existence d'une république est que les individus qui la composent – la multitude – cèdent leur «droit naturel par lequel chacun est juge de soi» (TP 3/3).

Or cette cession ne va pas sans la plus grande répugnance chez les individus<sup>29</sup>. Sur la compréhension de ses raisons, je serais tenté de dire que c'est là un des apports majeurs du TP. Il y fait ressortir avec une netteté sans précédent les difficultés associées à la nécessité de tenir ensemble cession de leurs droits par les individus et conservation de leur pouvoir de contrôle sur le souverain. En témoignent suffisamment les efforts consentis pour concevoir un ordre monarchique et aristocratique tel que l'instituerait une multitude libre ainsi que l'interruption brutale du manuscrit au seuil du développement qui devait être consacré à l'*imperium* démocratique, «omnino absolutum» (TP 11/1)<sup>30</sup>. C'est à faire ressortir ces difficultés et ses conséquences que s'attache la suite de ce texte.

### De la persistance du droit naturel dans l'état civil et de sa portée

L'insistance de Spinoza sur cette question – dans sa lettre à Jelles déjà citée et à plusieurs occurrences dans le TP – justifie d'y voir la difficulté décisive à laquelle doit se confronter l'institution d'une multitude libre. Aussi importe-t-il de s'y arrêter un peu longuement afin d'en mieux comprendre les ressorts et, plus encore, la portée pour la constitution de l'*imperium*. Elle signifie, nous l'avons vu avec Zourabichvili, qu'est immanente à l'état civil une régression à l'état de nature, c'est-à-dire au droit de nature en tant qu'il n'interdit rien. Leur immanence à l'état civil aura des effets diamétralement opposés selon que l'égalité de tous y est assurée (cf. TP 10/8) par l'agencement institutionnel ou non. Si elle l'est, nous aurons un *imperium* se rapprochant de la fin visée selon le modèle vu plus haut. Dans le cas contraire, il s'ensuit immédiatement des droits-pouvoirs inégaux entre le souverain et la multitude. Le souverain peut des choses que ne peuvent pas ceux qui en sont exclus, puisque c'est à lui

<sup>29</sup> Cf. TTP V [8], G 74: «rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux»; et TP 7/5: «Il est certain que chacun aime mieux commander qu'être commandé. Nul, en effet, ne concède volontairement l'*imperium* à autrui [...]».

<sup>30</sup> Interruption brutale dont on sait qu'É. BALIBAR («Spinoza, l'anti-Orwell», in: *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997), loin d'y voir un simple accident lié au décès de son auteur, juge qu'il doit être lu comme l'indice d'un «blocage théorique» devant être imputé à «ce qui, dans la définition même des concepts [...], rend impossible la constitution d'une théorie cohérente de la démocratie, parce que son concept serait fondamentalement équivoque.» (p. 77). Au terme de son examen, au cours duquel il montre que Spinoza conçoit ses régimes monarchique et aristocratique comme devant faire «le maximum de place à l'élément démocratique», l'auteur conclut que «la démocratie elle-même [...] ne saurait, paradoxalement, trouver de principe propre» (84).

qu'incombe le droit – le pouvoir – d'adopter des lois et de les interpréter dans les cas particuliers. Dans ce cas, il a entre ses mains le salut commun, violant ainsi le précepte selon lequel il convient d'organiser les choses de l'*imperium* «de telle sorte que rien de ce qui regarde le salut commun ne soit confié absolument à la bonne foi d'un seul» (TP 6/3). Une fois ouverte, cette asymétrie ne peut que se creuser indéfiniment, signifiant la soustraction sans retour de la souveraineté à la multitude. Le souverain est seul maître des lois, de leur interprétation, de qui il invite à la table des discussions autour d'un projet de loi, de qui il prendra les avis, etc. Bref, il dispose de la puissance lui permettant d'imposer les termes de la coopération sociale. Et en vertu de cette «loi universelle de la nature que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sinon dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage» (TTP, XVI [6], G 191-192), il est nécessaire qu'il le fasse. Le rapport du souverain à la multitude est un pur rapport de forces dont l'issue dépend de l'aptitude de chacun d'eux à composer et mobiliser sa puissance. S'il n'est pas exclu que la multitude parvienne, parfois, à arracher quelque concession, il n'est pas douteux que le souverain est la partie la plus puissante et que, pour l'essentiel, il parviendra à imposer ses volontés. Bien sûr, le souverain lui-même est toujours traversé de rivalités et de conflits qui diminuent sa puissance. Mais face à ceux que ces rivalités ne concernent pas, le souverain saura toujours, ou presque, conserver son unité.

En sorte qu'on doit dire que la conjonction de la persistance du droit naturel et de l'érection d'un souverain ouvre le boulevard de la domination et du devenir esclave de la multitude. La raison en est simple : la détention de la souveraineté ouvre à ceux à qui elle échoit la latitude de déployer impunément leur droit naturel.

Détaillons-en brièvement les raisons. Nous avons vu (1) que l'*imperium* n'est rien d'autre que la puissance de la multitude, (2) que l'*imperium* implique la position de pouvoirs souverains et (3) que le droit naturel, par lequel «les hommes sont ennemis par nature» (TP 8/12), persiste dans l'état civil. En sorte qu'on peut dire qu'en son essence même, un *imperium* est le dispositif dynamique de capture de la puissance de la multitude – étant entendu, encore une fois, que la puissance collective ne se distingue pas de l'agrégation et combinaison des puissances de tous ceux qui la composent. Contrôler cette puissance, c'est être en mesure d'en tirer avantage pour soi. Partant, c'est en avoir le pouvoir, c'est-à-dire le droit. Et en vertu de (3), il s'ensuit nécessairement (4) que les pouvoirs souverains vont mobiliser tout le différentiel de puissance à leur disposition pour accroître encore leur domination et leur jouissance aux dépens de la multitude. Sitôt érigés en souverains, il va s'agir désormais pour eux, non plus seulement de persévérer dans leur être, mais bien dans leur état, dans leur situation. Et ils s'en assureront d'autant plus qu'ils parviendront à accroître leur différentiel de puissance d'avec la multitude. La condition préalable en est de l'exclure de la sphère où s'élaborent et se décident les lois et actions de l'*imperium*. Dans cette optique, les discours de disqualification de la multitude – sous le nom de «vulgaire», de «plèbe» – constituent

une pièce idéologique essentielle. Ils visent à persuader le vulgaire que les maîtres ont en eux «quelque chose qui dépasse la nature humaine» (*TTP*, V [9], G 74) cependant que lui-même y est disqualifié comme sans mesure, terrible s'il est sans crainte, sans vérité ni jugement (*cf.* *TP* 7/27). Cette opération est d'autant plus aisée de la part des puissants qu'ils contrôlent les appareils de la communication publique pour en réserver l'accès aux instruits, aux experts, à ceux qui ont un titre certifié à s'exprimer sur les choses publiques. Elle trouve en outre une justification aisée dans l'ignorance de la plèbe, ignorance qui «n'a rien d'étonnant [puisque] les affaires les plus importantes de l'*imperium* sont traitées à son insu» (*TP* 7/27). L'ignorance de la plèbe est produite par sa mise à l'écart des affaires publiques et la justifie en même temps, cependant que l'expertise<sup>31</sup> des élites est produite par sa participation et la justifie. Double cercle de renforcement du privilège de la mainmise exclusive sur les choses communes qui vient conforter la remarque selon laquelle la disparition de l'égalité «sonne aussitôt la mort de la liberté commune» (*TP* 8/8). Car il n'est pas douteux que là, la multitude soit esclave puisque «la fin de l'action [y] est l'utilité non pas de celui-là même qui agit mais de celui qui commande» (*TTP*, XVI, [10], G 194).

Cette analyse du discours idéologique par Spinoza, très machiavélienne d'inspiration<sup>32</sup>, est assise sur la conviction que «la nature est une et commune à tous», que «tout le monde est rendu orgueilleux par la domination, [que] tout le monde est terrible quand il n'a pas peur» (*TP* 7/27). Or qui a moins à craindre que le souverain ? Qui est à même de le menacer ? L'instauration de cette souveraineté à l'abri de tout contrôle n'est rien d'autre que celle de l'impunité du souverain, laquelle se confond avec l'instauration, garantie par la puissance de l'*imperium*, d'un espace où est donné libre cours à son droit naturel. Parce qu'il jouit de la faculté de «traiter en secret des affaires de l'*imperium*», il faut dire qu'il «le [tient] absolument en [son] pouvoir» (*TP* 7/29). Sans doute cet espace est-il borné par les limites de ce qui convient à l'image de la fonction (*cf.* *TP* 4/4 fin), mais les exemples mêmes donnés par Spinoza suggèrent assez la marge dont il dispose avant de susciter une indignation telle qu'il soit forcé de renoncer à sa position.

Spinoza, ainsi, est pleinement conscient à la fois de la nécessité incontournable de la souveraineté dans l'instauration de l'*imperium* et de la menace qu'elle fait peser sur la liberté de la multitude – largement évoquée avec l'exemple des Turcs en *TP* 6/4 et encore soulignée en *TP* 7/29 : «confier absolument la république à quelqu'un et en même temps posséder la liberté, voilà qui est tout à fait impossible». La faute originelle, est-on invité à comprendre, réside dans l'instauration d'«un *imperium* dont le salut est suspendu à la bonne foi de quelqu'un» (*TP* 1/6); entendons : offrant à ses détenteurs un pouvoir discrétionnaire.

<sup>31</sup> Entendons : la maîtrise des dossiers préparés et élaborés sur la base de leurs *desiderata*.

<sup>32</sup> Sur l'usage par Spinoza de «la leçon politique de Machiavel», *cf.* L. BOVE, «Introduction», in : SPINOZA, *TP*, *op. cit.*, p. 42-46.



tionnaire sur l'exercice duquel ils n'ont pas à rendre de comptes, sinon devant le petit nombre de leurs pairs.

Tout le problème, nous le voyons, se loge dans la question du mode selon lequel se construisent la souveraineté et son exercice. Qui la concentre en ses mains, sans droit de contrôle de la multitude, dispose de sa puissance. Et ce de telle manière que, pour cette dernière, se défaire du souverain auquel elle a confié son salut relève, sinon de l'impossible, en tout cas de l'improbable. Cela pour la simple raison que le souverain peut réagir à toute manifestation de mécontentement en mobilisant des forces de maintien de l'ordre, en discréditant ses meneurs, en les arrêtant et en les condamnant. Il ne se trouverait dans une situation délicate que dans le cas de figure, plus qu'improbable, d'un soulèvement insurrectionnel quasi simultané de la multitude dans son ensemble ; ou alors de ce que par sa violence excessive il se serait aliéné la loyauté de ses soutiens.

Disposer de la souveraineté, c'est d'abord et avant tout avoir la compétence exclusive d'adopter les lois et de les interpréter. Or dans la mesure où le souverain – tous ceux qui participent de droit et par cooptation à leur élaboration et préparation – est bien circonscrit, il n'est pas difficile de concevoir des dispositions qui seront à l'avantage de ses membres. Dans un *imperium* inégalitaire, la persistance du droit naturel dans l'état civil fait sentir ses effets jusque dans la lettre de la loi. Ce qu'on peut résumer en disant que l'asymétrie entre le souverain et la multitude consiste en des droits de tirage inégaux sur la puissance collective.

Que cette question de l'appropriation par quelques-uns de la souveraineté soit au cœur de l'instauration de la servitude, l'effort d'invention institutionnelle des chapitres 6 à 10 l'établit bien *a contrario*. La tentative qu'y développe Spinoza vise à concevoir un agencement constitutionnel réduisant à rien le pouvoir discrétionnaire du souverain. À aucun moment le souverain, en la personne du monarque, ne doit pouvoir agir sur sa seule «bonne foi». L'*imperium* doit être institué de telle sorte que «tous, *tant gouvernants* que gouvernés, qu'ils le veuillent ou non, fassent pourtant ce qui est de l'intérêt du salut commun, c'est-à-dire que tous, de gré ou de force ou de nécessité, soient contraints de vivre selon ce que prescrit la raison ; ce qui aura lieu si les choses de l'*imperium* sont organisées de telle sorte que rien de ce qui regarde le salut commun ne soit confié absolument à la bonne foi d'un seul» (TP 6/3 ; je souligne). Concrètement, cette exigence sera satisfaite par l'obligation constitutionnelle faite au souverain de ne prendre de décision que sur la base des avis ayant recueilli un nombre minimal de suffrages au Conseil, lequel est composé de membres sélectionnés sur la base de leur âge et de leurs compétences et représentatifs de l'ensemble des familles qui composent le royaume<sup>33</sup>. Les moments constitutifs de l'exercice de la souveraineté

<sup>33</sup> Cf. notamment TP 6/25. Il n'est pas question d'entrer ici dans le détail des arrangements institutionnels conçus par Spinoza. Pour une présentation commode des dispositifs monarchique et aristocratique tels que les institueraient des multitudes libres, cf. L. BOVE, «Introduction», in : SPINOZA, TP, op. cit., p. 73-87.

composent un cycle assurant la liaison de tous les membres de l'*imperium*. Si la décision est bien de la compétence du souverain, il lui incombe de décider sur la base d'informations suffisamment sûres et validées concernant les besoins et les attentes de la multitude. Aussi ne décide-t-il qu'au terme d'une large procédure de consultation impliquant, de proche en proche, la totalité ou presque des citoyens du royaume. Une fois la décision prise, il doit en organiser l'exécution, ce qui sera effectué par le Conseil ou des assemblées spécialisées désignées par ce dernier et responsables devant lui. Enfin, une cour de justice sera chargée d'instruire les litiges. «Alors», comme le résume A. Matheron, «le cycle consultation-décision-exécution se referme harmonieusement : bien informé, le Souverain fait de bonnes lois, qui, bien appliquées, reçoivent un accueil favorable ; et, bien informé à nouveau de cet accueil, il persévère dans sa bienfaisante orientation. [...] Consultatif, Souveraineté, Exécutif, Contrôle : telles sont, dans leur enchaînement circulaire, les institutions gouvernementales de l'État : celles qui ont pour rôle de créer, d'organiser et de conserver les autres institutions»<sup>34</sup>.

### Éléments pour une lecture spinozienne du présent

En vue de conclure, revenons un instant sur le rapport droit de nature – droit civil. Schématisant, on pourrait dire que l'*imperium* le meilleur est celui où le droit civil est conçu et ordonné de manière à ce que le droit de nature vienne l'épouser au plus près : ce que me dicte mon désir est en même temps ce qui sert à la stabilisation et consolidation de l'*imperium* – lequel n'est rien d'autre que la totalité différenciée et articulée de ses institutions, formes organisationnelles, lois, statuts au sein desquels et par lesquels ses membres entrent dans des rapports et transactions déterminés et y sont mus par des affects tout aussi déterminés. Cette situation n'est possible qu'à la condition que les droits «soient institués selon ce que prescrit la raison» (TP 2/21), partant de manière à assurer à tous les *conatus*, distributivement et collectivement, l'espace de leur libre déploiement. Aussi apparaît-il clairement que le droit civil n'est pas tant l'abolition que l'inscription du droit naturel dans un agencement qui, s'il est bien conçu, doit permettre au droit naturel de chacun de s'exprimer de manière positive à la fois pour l'agent et pour le corps politique. Une autre manière d'exprimer la chose est de dire que, dans l'*imperium* le meilleur, le système des incitations – *sive* : promesses de récompenses associées à des comportements posés comme souhaitables parce que favorables à la stabilité et consolidation de l'*imperium* de la multitude libre ; et promesses de sanctions pour les comportements qui lui sont nuisibles – affectant les *conatus*, c'est-à-dire donnant une orientation déterminée à leur désir<sup>35</sup>, y est tel qu'il les détermine à avoir des désirs renforçant la partici-

<sup>34</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 333.

<sup>35</sup> Sur ce point, voir les explications particulièrement éclairantes de F. LORDON, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, ch. 3.

pation, la coopération, l'égalité et la solidarité. Cette caractérisation nous permet de dire, *a contrario*, que tout *imperium* dans lequel droit naturel et droit civil ne convergent pas ne satisfait pas «la fin visée par l'état civil». Il s'ensuit cette conséquence qui peut être indifféremment exprimée en disant que la multitude n'y est pas libre ou que la souveraineté y est capturée par une minorité, ces deux expressions n'étant que les deux faces d'une unique réalité.

Sur un plan analytique, il s'ensuit que l'examen d'un *imperium* quelconque peut comprendre indifféremment l'exploration des divergences droit civil/droit naturel ou celle de l'identification des détenteurs effectifs de la souveraineté. De cette dernière, on peut dire qu'elle est ce qui s'exprime (elle est la manière qu'a la puissance de la multitude de s'exprimer, *i.e.* via telle circulation autorisée du commandement, de la parole officielle et de l'information) cependant que de la première on peut dire qu'elle est l'exprimé, sa traduction dans des différences de statut, de droit, d'accès aux ressources communes et à la propriété, de légitimité à être entendu dans l'espace public et dans les processus législatifs et réglementaires, de droit à exiger une réponse ou inversement à éluder une question, etc. En son principe, cette non-convergence consiste en ce que des actions emportant des bénéfices démesurés pour les uns et des pertes, voire des dommages sévères pour le plus grand nombre, sont non seulement permises mais soutenues par les pouvoirs publics. Les exemples abondent et en dresser la liste exigerait le volume d'un bottin. On se bornera ici à rappeler le cas des *subprimes*, expressément vantés par les autorités états-uniennes comme le moyen de faire accéder la classe pauvre à la propriété privée; ou encore les nombreux cas de privatisation de l'eau qui ont tous abouti à un accroissement des bénéfices de ces sociétés avec pour envers des hausses de prix constantes pour les clients et, dans de nombreux cas, une dégradation de la qualité de l'eau distribuée; sans parler de tous les cas de pollutions générées par l'activité industrielle, d'autant plus sévères que la concurrence pousse à la déréglementation: le cas des boues rouges produites par l'extraction de l'aluminium souvent simplement épandues dans l'environnement est gros de pollutions environnementales d'ampleur et de gravité que nous ne mesurons pas encore et dont les premières victimes, pour des raisons de localisation, appartiennent à la multitude.

La sanction de ce type d'actions par les autorités publiques, même régulièrement élues, s'explique par le fait que la puissance de la multitude – ou «collective» – a été de fait capturée par une élite monopolisant de plus en plus les postes dirigeants du privé et du public, voire circulant librement de l'une à l'autre (phénomène du «pantouflage», en anglais des «revolving doors») <sup>36</sup>. Le

<sup>36</sup> Parmi d'innombrables illustrations possibles, bornons-nous à celle-ci, encore assez récente: «Nous avons besoin de mettre un verrou sur la “porte tournante”, qui permet à des fonctionnaires de la Fed de quitter le service de régulation des banques pour aller ensuite travailler dans ces banques et vice-versa, a affirmé vendredi la sénatrice démocrate Elizabeth WARREN, membre de la commission bancaire.», La Presse.ca du 21 novembre 2014 (<http://affaires.lapresse.ca/economie/etats-unis/201411/21/01-4821318-des-senateurs-americains-denoncent-le-pantouflage-a-la-fed.php>, consulté le 05.01.2015).

capital économique et symbolique qu'elle a accumulé lui permet d'assurer sa reproduction intergénérationnelle. Pratiquant un entre-soi généralisé et dotée d'une large homogénéité de vues – déterminée par l'intérêt commun à ses membres de défendre leur différentiel d'avec le commun –, elle est parvenue à s'arroger un contrôle sans partage sur toutes les décisions touchant à l'usage et à la gestion des communs. Ce n'est que très marginalement et dans de rares cas que la voix de la multitude parvient à freiner, et plus rarement encore à arrêter les grands projets industriels<sup>37</sup>.

En termes spinoziens, la situation peut être ainsi caractérisée. Dans le régime contemporain, l'univers des affects – «causes de première instance [décidant] des orientations»<sup>38</sup> de l'énergie libre qu'est le *conatus* – auquel sont exposées les élites les détermine à entrer dans la rivalité mimétique du toujours plus. Et comme cette rivalité ne rencontre aucun obstacle (loi qui fixerait une rémunération maximum ou une imposition marginale proche de 100% au-delà d'un certain seuil), le jeu de l'avidité ne connaît aucune limite. D'où la concentration inédite de la fortune mondiale<sup>39</sup> et les rémunérations stratosphériques dans les milieux de la finance, laquelle est la mieux à même d'user de sa puissance pour capturer la plus-value produite puisqu'elle est le passage obligé pour le financement de tout projet. Et comme le souligne fortement F. Lordon, en appeler à la «moralisation» de la finance témoigne d'une incompréhension de la logique désirante et des pressions qui y sont à l'œuvre confinant à l'indigence : «Toute la vertu du monde ne convaincra pas un banquier d'investissement à renoncer à saisir un ROE de 40% s'il est lui-même à 30 et que ses concurrents voguent vers les 50 [...] On ne peut pas attendre d'agents dont les intérêts vitaux sont configurés d'une certaine

<sup>37</sup> Mentionnons ici le cas de l'Aéroport de Notre-Dame-des-Landes qui, en dépit de l'ampleur de la résistance qu'il a suscitée et de la démonstration aussi bien des dommages écologiques qu'il entraînera que de sa faible utilité, reste à l'agenda du gouvernement français.

<sup>38</sup> F. LORDON, *Pour un structuralisme des affects*, op. cit., p. 77. Le développement qui suit doit beaucoup à ces pages.

<sup>39</sup> On se souvient du raccourci saisissant donné par Oxfam, début 2014, pour dépeindre la situation des inégalités : la fortune additionnée des 85 personnes les plus riches est égale à celle de la moitié de l'humanité. Voir entre autres [http://www.huffingtonpost.fr/2014/01/20/85-personnes-les-plus-riches-egale-moitie-humanite-ong\\_n\\_4630261.html](http://www.huffingtonpost.fr/2014/01/20/85-personnes-les-plus-riches-egale-moitie-humanite-ong_n_4630261.html) (consulté le 04.01.2015). Ce même rapport montrait que dans la majorité des pays la part à la richesse produite captée par le 1% le plus riche a augmenté depuis 1980 et que dans certains pays – Chine, Portugal, États-Unis notamment – elle a plus que doublé. Dans son communiqué, Oxfam ajoutait que ces résultats n'ont rien de surprenant : cette croissance des inégalités résulte d'un accaparement du pouvoir par les plus fortunés qui ont coopté le processus politique afin d'orienter les règles du système économique en leur faveur (<http://www.theguardian.com/business/2014/jan/20/oxfam-85-richest-people-half-of-the-world>; consulté le 05.01.2015).

manière qu'ils renoncent à les poursuivre»<sup>40</sup>. Et si la maximisation de ce ROE passe par des dégâts environnementaux et sociaux, ce ne sont là, pour le banquier, que des coûts externes – les fameuses «externalités» – qu'il acceptera d'autant plus volontiers qu'il peut personnellement aisément s'en prémunir. À l'autre bout de l'échelle sociale, les non-propriétaires se retrouvent en concurrence pour vendre leur seule «possession» marchandisable, à savoir leur force de travail. Persévérer dans leur être suppose d'accéder à l'argent, qui à son tour suppose l'emploi, lequel à son tour suppose que le propriétaire y trouve son intérêt, c'est-à-dire prospectivement un accroissement de son capital. En sorte que le non-propriétaire voit son intérêt propre, son désir de persévérer dans son être, étroitement dépendant de la satisfaction de celui du propriétaire. En sorte encore que l'emploi du salarié dépend, globalement, de la croissance du capital (et donc des inégalités) désormais inséparable de celle des dégâts environnementaux<sup>41</sup> et des inégalités. À quoi il convient d'ajouter que, sous la pression concurrentielle, les entreprises ont massivement substitué le travail mort (machines, robots industriels) au travail vivant, procès qui réduit d'autant le besoin en main-d'œuvre, aggrave leur mise en concurrence et partant la baisse des (bas) salaires. Les affects en jeu ici sont ceux associés à la pure et simple «persévérance dans son être» ainsi qu'à la satisfaction, concurrentielle, de s'en sortir quand même mieux que ceux qui sont maintenus aux marges de l'emploi; et celle enfin de l'accès à la marchandise. Par ailleurs, leur mise en concurrence permanente, les pressions subies sur le lieu de travail rendent improbable, en tout cas immensément difficile, leur réunion en une puissance capable de menacer l'ordre politique existant. Un des ressorts déterminants de cette soumission est que, pas moins que sous le despotisme turc (*cf. TP 6/4*), les sujets capitalistes *vivent dans la solitude* en ceci que chacun y est sommé de s'assumer *individuellement* – ce qui, pratiquement, signifie honorer ses loyer, assurances et autres dépenses mensuelles courantes. Chacun, chacune, une fois rangés les calicots, est renvoyé à cette nécessité incontournable puisqu'il n'existe aucune ressource librement disponible. Il en résulte que la production-constitution d'un collectif résistant est aujourd'hui plus difficile que jamais. Aussi cet ordre, par-delà ses multiples soubresauts et agitations, et alors qu'il consiste en un immense dispositif de capture de la puissance productive de la multitude par et pour une infime minorité, est-il paradoxalement d'une remarquable stabilité. Non pas bien sûr que le jeu des délocalisations et désinvestissements n'entraîne pas des cataclysmes sociaux en nombre. Mais en ceci que le

<sup>40</sup> F. LORDON, *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Raisons d'agir, 2008, p. 47. L'auteur énonce cette même idée dans cette formule à la fois percutante et parfaitement spinoziste: «Les yeux ne voient, les esprits ne pensent qu'au voisinage de leurs affects.» (*ibid.*, p. 164)

<sup>41</sup> Sur le caractère illusoire d'une croissance qui pourrait ne pas s'accompagner d'une augmentation d'impacts environnementaux, *cf. T. JACKSON, Prosperity without Growth. Economics for a Finite Planet*, London, Earthscan, 2009, ch. 5: «The Myth of Decoupling».

souverain, soit la finance comme l'institution gouvernant le capitalisme contemporain<sup>42</sup>, n'en est en rien menacé. À ce jour en tout cas, en dépit des multiples contestations dont il est régulièrement l'objet (les mouvements «occupy» qui ont essaimé la planète depuis 2008), on ne voit pas qu'une quelconque menace sérieuse pèserait sur lui. La raison en est que ses bénéficiaires sont à la fois suffisamment nombreux et suffisamment organisés pour s'assurer, par le jeu de la mise en concurrence systématique de leurs mercenaires, un contrôle sur toute la pyramide de ceux qui œuvrent à leur service. Et que, à ce jour, ils sont parvenus sans trop d'encombre (pour eux) à circonscrire ces mouvements, dans l'espace comme dans le temps.

Dans cette contribution, j'ai tenté deux choses, principalement : reconstruire l'opposition spinozienne des multitudes libre et serve (non libre); et proposer une brève lecture de la situation contemporaine à partir de cette reconstruction. Il en ressort clairement que nos régimes politiques méritent plus les noms d'«oligarchie libérale» (Castoriadis) ou de «capitalo-parlementarisme» (Badiou) que celui de démocratie, même libérale ou représentative. Et que la multitude ne peut y être dite libre. Et que s'il en est ainsi, c'est en raison de ce que la multitude a cédé ses droits et son salut à la «bonne foi» de quelques-uns de telle manière que le souverain en dispose largement à sa guise – ou si l'on préfère, selon son intérêt. L'apport du modèle théorique de Spinoza est d'en éclairer le mécanisme institutionnel-passionnel, jusque dans sa stabilité sous-jacente à l'agitation de surface. Le défi auquel il nous confronte est de penser les conditions de l'ébranlement du régime contemporain qui n'honore pas la «fin visée par l'état civil» et de penser plus avant celles de l'instauration, aujourd'hui, de la multitude libre.

Le legs que nous a laissé Spinoza est à la fois infiniment précieux et cependant insuffisant. Son apport irremplaçable et unique dans l'histoire de la philosophie politique est de nous avoir transmis une ébauche très avancée de modèles constitutionnels pour une multitude libre. Sa limite est que ceux-ci ne suffisent pas pour penser le renversement de l'*imperium* qui nous asservit et son remplacement par une politique de, par et pour la liberté de tous et de chacun. Bien sûr, il serait absurde de lui en faire le reproche. D'autant que sa lecture en montre clairement le chemin : celui d'une réappropriation par la multitude de sa puissance cédée au capital mondialisé par le biais, entre autres, des institutions de l'UE qui, comme l'indique F. Lordon, se révèlent être bel et bien «la réalisation régionale de la mondialisation libérale»<sup>43</sup>. Ce qui implique, non pas tant de travailler à repenser la question de la souveraineté que d'œuvrer

<sup>42</sup> Sur «la finance, tiers intrus au contrat social», cf. F. LORDON, *La malfaçon. Monnaie européenne et souveraineté démocratique*, Paris, Les liens qui libèrent, 2014, p. 32-35 notamment.

<sup>43</sup> F. LORDON, *La malfaçon. Monnaie européenne et souveraineté démocratique*, op. cit., p. 24.

à convaincre les sujets politiques que nous sommes tous que celle-ci consiste d'abord à nous reconstruire comme sujets politiques, membres d'un *imperium* qui ne sera pleinement tel que s'il entreprend de se reconstituer comme sujet de son destin. Bref: œuvrer à nous – nous autres, la multitude – réapproprier cette souveraineté que nos gouvernants s'emploient, depuis bien trois décennies, à brader au pouvoir irresponsable – en ce sens précis: il ne répond devant personne de l'exercice qu'il fait de sa puissance – de la finance.

En un mot, il s'agit de donner raison à Spinoza sur cela aussi: que le sens ultime de la théorie politique est la pratique.