

# L'état comme âme, le citoyen comme soumis et comme résistant

Autor(en): **Stetter, Jack**

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-587331>

## **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.

## L'ÉTAT COMME ÂME, LE CITOYEN COMME SOUMIS ET COMME RÉSISTANT

JACK STETTER

### Résumé

*Nous cherchons ici à étudier la signification du fait qu'un État, chez Spinoza, peut se comprendre intégralement comme étant une «âme» singulière. Nous montrons en quoi cette compréhension de l'État comme «âme» permet d'explicitier les éléments centraux de la théorie de l'obéissance chez Spinoza, et en quoi le succès du projet politique spinoziste n'est envisageable que dans cette perspective. Nous soulevons en conclusion un paradoxe : Spinoza écrit (TP 3/8) que nul ne cède de sa faculté de juger ; et, tirant sur ce fil, nous montrons que Spinoza y aborde de façon discrète et indirecte la possibilité de la disparition de l'État, dans la mesure même où il aura réussi à encourager l'obéissance et à faire en sorte que «l'âme» de tous devienne un bien commun.*

– «Es ist kein rechter Ort nicht auch, der eines Manns ist.»  
Hölderlin, *Antigone*

### Fondation

Une des thèses sous-jacentes très curieuses du *Traité politique* est qu'un «État» (ou une «souveraineté») (*imperium*) est à concevoir comme une puissance de penser, c'est-à-dire comme un mode fini de l'attribut pensée ou comme «une seule âme» (*una mens*)<sup>1</sup>. Cependant, bien que plusieurs chercheurs aient problématisé en quoi «l'État, selon Spinoza, est un Individu

<sup>1</sup> Nous avons choisi de suivre et de citer l'édition et traduction du *Tractatus politicus* de C. RAMOND (Paris, P.U.F., 2005), bien que nous ayons toujours eu sous les yeux la belle traduction de B. Pautrat (Paris, Allia, 2013), que nous remercions pour tout son enseignement concernant la philosophie de Spinoza. Nos citations sont ainsi indiquées : «[...] tous conduits comme par un seul esprit» (TP 2/16 107 16). Cela veut dire : *Traité Politique* (éd. Ramond) chapitre II paragraphe 16 page 107 ligne 16. Nos références à *Ethica* sont toujours basées sur la traduction de B. Pautrat (Paris, Seuil, 2010). Le *Tractatus theologico-politicus* que nous utilisons est celui de J. LAGRÉE ET P.-F. MOREAU (Paris, P.U.F., 1999). Par souci de cohérence et de consistance, nous avons opté pour le maintien de la traduction, suivant l'avis de Ramond (cf. sur ce point, note 26 au ch. 2 de son édition du TP, p. 282–283), de *mens* par «âme» (et non pas par «esprit»). Cependant, de son côté, Pautrat traduit *mens* par «esprit» (et non pas par «âme»); d'où la réapparition du mot «esprit», lorsque nous citons la traduction d'*Ethica* par Pautrat.

au sens de Spinoza» (Matheron)<sup>2</sup>, personne, à notre connaissance, n'a pris le soin d'examiner en quoi un État serait autant, et peut-être davantage, une chose *mentale* individuelle qu'une chose *corporelle* individuelle.

Déjà dans sa façon d'indexer les notions d'État, de souveraineté et de droit à celles de puissance et de multitude, Spinoza nous indique que vouloir comprendre la réalité étatique comme une réalité mentale n'est pas sans droit de cité. On lit que le «droit» (*jus*) de «l'État» (*imperium*) (c'est-à-dire du «Souverain» ou «des puissances souveraines» [*summarum potestatum*]<sup>3</sup>) «n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun mais de la multitude lorsqu'elle est conduite comme par une seule âme (*quae una veluti mente ducitur*)»<sup>4</sup>. Autrement dit : la puissance ou le droit de l'État, c'est (nous retraduisons) :

<sup>2</sup> On se reportera notamment aux études suivantes : É. BALIBAR, «Individualité et transindividualité chez Spinoza», in : *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS éditions, 1996, p. 35-46 ; A. MATHERON, «L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ?», in : *Id., Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 417-435 ; P.-F. MOREAU, *Spinoza : L'expérience de l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 441-459 ; L. C. RICE, «Individual and Community in Spinoza's Social Psychology», in : *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1997, p. 271-285.

<sup>3</sup> Comme l'explique C. RAMOND par une analyse lexicologique dans son *Dictionnaire Spinoza* (art. «souveraineté (*summa potestas, summae potestates, imperium*)», Paris, Ellipses, 2007 : «le résultat des analyses du terme *imperium* rejoint donc celui obtenu en analysant l'expression *summa potestas* : une doctrine de la «souveraineté» est incontestablement présente chez Spinoza, et clairement définie comme l'alliance d'un droit et d'une puissance, sans jamais se réduire à l'un ou à l'autre. Et cependant on ne parvient à la mettre en évidence, à partir du latin, qu'en faisant, ici ou là, des entorses au principe d'équivalence terme à terme dans la traduction». Nous tolérons, nous aussi, quelques «entorses» quant à l'exactitude de notre choix de termes ; le lecteur attentif remarquera que, pour nous, un va-et-vient entre «souverain» (*et al.*) et «État» comme vocables ne s'explique que par le fait que, pour Spinoza, la réalité de l'État est telle que si l'État n'est pas souverain, il n'est pas un État du tout. Rappelons au passage que B. PAUTRAT, dans la préface de sa traduction du *TP* intitulée «Pourquoi retraduire le *Tractatus Politicus* ?» (*op. cit.*), soutient à son tour que le vocable *imperium* (c'est-à-dire : «commandement», «autorité», «empire» et bien sûr «État») est d'une richesse conceptuelle trop large pour ne pas en effet subir d'entorses lorsqu'on le traduit en français.

<sup>4</sup> *TP* 3/2 113 13-16 : [...] *imperii seu summarum potestatum jus nihil esse praeter ipsum naturae jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur*. Afin de saisir toute l'ampleur de l'usage de cette expression («conduite comme par une seule âme»), on se référera au Glossaire, extrêmement utile à cet égard, de Ramond dans son édition du *TP* (p. 313-340, p. 319 pour (*duco*), «conduire»). Plusieurs commentateurs, comme nous l'avons déjà indiqué (*cf. supra*, n. 2), ont examiné cette expression («conduite comme par une seule âme»), effectivement récurrente et insistante, pour déterminer le statut de l'emploi de *una* («par une seule»), et assigner à l'État spinoziste ou non le statut d'«individu» (*individuum*). Or, comme Spinoza définit l'«individu» (*cf. É II 13 sc déf*) comme un certain «rapport» précis de mouvement et de repos observé par plusieurs corps qui se communiquent ainsi

«la puissance de la nature elle-même [étant entendu qu'un droit de nature équivaut en toute circonstance à une puissance de nature et que 'puissance' veut aussi bien dire 'puissance de penser' que 'puissance d'agir en tant que corps'], lorsque celle-ci est 'déterminée' [ou 'figurée'<sup>5</sup>] d'une manière précise par 'une multitude de puissances de penser' [car toute multitude est *ipso facto*, selon la doctrine du 'parallélisme' des attributs de Dieu<sup>6</sup>, aussi bien une multitude d'idées ou 'puissances de penser' qu'une multitude de corps], multitude qui elle-même est 'déterminée' [sens exact et non-métaphorique de 'conduite' (*ducitur*)] par une 'puissance de penser' particulière ['l'âme' en question].»

Ainsi compris, l'État n'est rien d'autre que cette sienne puissance ou droit de penser; et moyennant le fond de la doctrine spinoziste, suivant lequel on ne peut pas distinguer entre «être en puissance» et «être en acte» – la chose (l'âme), ce que peut la chose (penser) et l'«effort» de la chose pour faire ce qu'elle peut, sont une seule et même réalité aux yeux de Spinoza, voilà une conséquence décisive de la doctrine du *conatus*, ce fondement de toute l'ontologie des «modes finis»<sup>7</sup> –, on peut dire, en somme, que la puissance de penser de la nature, en tant qu'elle se contracte et s'actualise dans une multitude d'âmes donnée, fait toute la réalité de l'État. En d'autres mots : l'État, c'est une âme, et le pouvoir étatique est un pouvoir de penser (ou encore, pour reprendre les termes de la traduction de Bernard Pauzat : l'*imperium* est un esprit). Et de même que toute âme singulière est dynamique, puisque chacune exprime à sa manière la puissance de la pensée éternelle et infinie qui constitue l'essence de Dieu, de même, puisqu'il est une âme, l'État engendre ou fait naître à son tour, en fonction de son degré de puissance, des déterminations mentales; d'où, comme on verra, sa prééminence dans la vie quotidienne des hommes.

entre eux leurs «rapports» corporels propres, rapidement et pour des raisons légitimes, la question générale «L'État est-il un individu?», devient une question «matérialiste», à savoir : «Les composants de l'État observent-ils entre eux un certain "rapport" précisément déterminé de mouvement et de repos?»

<sup>5</sup> Cf. Lettre 50 à J. Jelles, 2 juin 1674 (trad. C. Ramond, *Notes du Cours 2014-2015* à l'Université Paris 8) : «Quant à ceci, que la figure (*figura*) est une négation mais non quelque chose de positif (*aliquid positivum*) : la pure matière considérée comme indéfinie (*integram materiam, indefinite consideratam*) ne peut avoir de figure, et la figure ne se trouve que dans des corps finis et limités (*determinatis*). Qui donc dit qu'il perçoit une figure montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée (*rem determinatam*), et en quelle manière elle l'est (*et quo pacto ea sit determinata*). Cette détermination (*determinatio*) donc n'appartient pas à la chose en lien avec son être (*juxta suum esse non pertinet*), mais au contraire elle est le non-être de celle-ci (*est ejus non esse*). Puisque la figure (*figura*), donc, n'est autre chose qu'une détermination (*determinatio*) et la détermination une négation (*determinatio negatio est*), la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation.»

<sup>6</sup> Cf. *É* II 7 et sq.

<sup>7</sup> Tout mode fini s'efforce (ou ne fait autre chose que de s'efforcer) de combler sa puissance d'être et d'agir, si bien que, entre la chose elle-même (son «essence actuelle» (*essentia actuosa*)) et son «effort» (*conatus*) pour arriver au comble de sa puissance, il n'y pas de différence. Cf. *É* III 6 et sq.

Pourtant, il nous semble qu'il y a une difficulté pour le sens commun à accepter cette explication ontologique de la nature de l'État. Carl Schmitt a voulu démontrer, dans *Le nomos de la Terre*, qu'il y a quelque chose d'inextricablement terrestre à la racine de tout ordre de droit, ce qu'il nomme une «unité d'ordre et de localisation» (*Einheit von Ordnung und Ortung*), puisqu'une «appropriation primitive des terres» (*Landnahme*) détermine toujours tout commandement de droit subséquent<sup>8</sup>. Il nous semble que, bien que son argument soit parfois pénétrant, il ne fait qu'exposer les raisons profondes du préjugé du sens commun, suivant lequel, lorsqu'on imagine ce qu'est un État, on pense d'abord à un territoire, à des régions, des provinces, des villes, des quartiers, des paysages, des routes, bref, à tout un ensemble de corps étendus et disposés dans l'espace, à tout un univers de découpages spatiaux et de corps qui s'affrontent.

Sans doute, on pourrait souligner qu'une «âme» chez Spinoza (de nouveau selon la doctrine du «parallélisme») est simultanément «l'idée d'un corps existant en acte»<sup>9</sup>. Ainsi, cette âme qu'est l'État est «parallèlement» un corps constitué par une multitude de corps, qui lui aussi agit nécessairement en sorte qu'il détermine chacune de ces parties constituantes à fonctionner d'une manière (corporelle) précise. Par exemple, à une «intelligence» instituée par cette «âme» nommée l'«État» correspondrait une «allégresse» (*hilaritas*) des comportements du corps étatique<sup>10</sup>. Pourtant, nous allons feindre, le temps de cet article, d'ignorer la doctrine du «parallélisme» chez Spinoza; mais nous allons aussi feindre d'ignorer que la doctrine du «parallélisme» rendrait plutôt légitime notre effort de traiter séparément les deux «plans» de la nature chez Spinoza, puisque nous ne risquons rien quand nous «oublions» un des attributs: incommensurables, ils sont pourtant identiques quand ils sont portés «à l'infini», et vus comme attributs d'une seule substance, car «l'ordre et

<sup>8</sup> C. SCHMITT, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europæum*, trad. par L. Deroche-Gurcel, Paris, P.U.F., 2001 pour l'éd. française. On rappellera, pour prolonger la comparaison (et le contraste) avec Schmitt, que Spinoza a vécu à l'époque où la prise de conscience de la «mer libre» a bouleversé «l'ordre spatial» européen. A. ILLUMINATI a interrogé la question du rapport de Spinoza à la «mer libre» dans sa «Théologie de l'eau», in: *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Sorbonne, 2011, p. 79-96.

<sup>9</sup> Cf. *É* II 11: «Le premier à constituer l'être actuel de l'esprit (*mens*) humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte»; et *É* II 13: «L'objet de l'idée constituant l'esprit (*mens*) humain est le corps, autrement dit une manière de l'étendue précise et existant en acte, et rien d'autre.»

<sup>10</sup> Voir, sur ce point, l'ouvrage de L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996; on y apprend à cheminer aisément du plan de la pensée vers celui de l'étendue, et *vice versa*, notamment quand il s'agit du problème du lien entre l'histoire d'un peuple donné et sa politique propre (cf. en particulier le ch. 8: «L'État hébreu: éléments pour une seconde théorie de la constitution imaginaire du corps politique», p. 207-241).

l'enchaînement» (*ordo et connexio*) des causes qui les dynamisent ne varient point<sup>11</sup>.

Quoiqu'il en soit, comme l'écrit Étienne Balibar, «'l'âme' du corps politique n'est pas une représentation, mais une pratique»<sup>12</sup>. Cette «pratique» est concrète: il s'agit de la «pratique» des processus spécifiques qui déterminent et/ou augmentent le pouvoir étatique (ou le «corps politique», comme écrit Balibar). Insistons encore une fois sur ce point. L'État est à concevoir non seulement comme une âme singulière qui embrasserait tous les esprits sans distinction, mais aussi comme la pratique *de* «l'âme souveraine» – si on peut se permettre l'expression, sans tomber dans l'erreur de croire qu'une âme puisse commander les corps –, c'est-à-dire comme *l'action même de faire penser ceci ou cela*. C'est ce second versant, ce côté à la fois analytique et dynamique de sa vision de ce qu'est un État, qui est seul capable de fonder une approche concrètement scientifique: décomposable en variables ou forces constituantes qui montent ou redescendent en fonction de certaines lois mécaniques, la chose étatique rentre enfin pleinement dans les champs d'études des sciences naturelles.

Cependant, on ne peut saisir toute l'importance revêtue par cette ontologie «idéaliste» (on ne voit pas comment la nommer autrement, malgré ses connotations «optimistes» à notre avis très trompeuses) dans l'économie de la pensée

<sup>11</sup> Nous proposons ici une interprétation du «parallélisme» de Spinoza qui n'est pas celle de tous ses interprètes. Quoiqu'il nous semble que nous suivions l'avis de M. GUÉROULT, *Spinoza*, t. 2: «L'âme», Paris, Aubier, 1972, p. 75, pour qui le parallélisme vu «sous son second aspect» (c'est-à-dire: en tant que «l'ordre et la connexion des choses paraissent commandés par l'ordre et par la connexion des idées») ne serait rien de moins que «pour l'homme principe de connaissance vraie et de libération», dans la mesure où «il suffira à l'Âme d'enchaîner à partir de l'idée de Dieu les idées des choses selon la nécessité rationnelle qui lie ces idées entre elles, c'est-à-dire selon leurs relations causales, pour connaître tel qu'il est en soi l'enchaînement causal des choses en soi», *cependant*, C. JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit*, Paris, P.U.F., nouvelle éd. 2015, p. 33-34, a fait remarquer, à juste titre, nous semble-t-il, que cette idée d'un «parallélisme» chez Spinoza n'est pas sans inconvénients. En effet, selon Jaquet, cette «doctrine» n'est pas «pertinente pour rendre compte de la conception spinoziste de l'union psychophysique, car elle masque aussi bien l'unité que la différence, voire la divergence entre les modes d'expression de la pensée et de l'étendue. Dans ces conditions, tout discours portant sur l'union psychophysique se résume à la juxtaposition de deux monologues qui se répondent terme à terme, sans que jamais il y ait une expression principale dans un registre sans pendant dans l'autre.» À notre avis, le problème du parallélisme chez Spinoza, comme le suggère A. BADIOU (*cf. Le nombre et les nombres*, Paris, Seuil, 1990, p. 56), vient surtout du fait qu'il faudrait, suivant la doctrine, non seulement pour chaque idée, qu'il y ait «parallèlement» une idée de cette idée, et ainsi de suite à l'infini (ce que Guérault nommait déjà le «parallélisme intra-cognitif»), mais en plus et encore «parallèlement», il faudrait pour chaque corps *qu'il y ait un corps de ce corps, et ainsi de suite à l'infini*, ce qui en soi est très mystérieux. D'où un certain privilège de l'attribut pensée, un surplus ou gonflement ontologique, ne serait-ce que vis-à-vis de l'étendue.

<sup>12</sup> É. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 2005<sup>3</sup>, p. 86.

politique de Spinoza que si on la met en relation avec la théorie spinoziste de «l'obéissance» (*obsequium*). En somme, ces deux aspects s'éclairent mutuellement.

La définition la plus claire que Spinoza donne de «l'obéissance» serait qu'elle «est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun»<sup>13</sup>. Mais il précise aussitôt qu'elle est aussi «la volonté constante de régler ses appétits selon le précepte de la raison»<sup>14</sup>; or, poursuit-il, «puisque la liberté humaine est d'autant plus grande que l'homme est plus conduit par la raison et peut davantage régler ses appétits, nous ne pouvons sans impropriété manifeste (*nisi admodum improprie*) appeler 'obéissance' une vie rationnelle, et 'péché' ce qui est en réalité impuissance de l'âme (*mentis impotentia*)»<sup>15</sup>. Cette qualification est particulièrement révélatrice. Serait-il «impropre» d'affirmer que la philosophie de Spinoza n'est pas une philosophie de l'obéissance ? Sans doute, on peut commander «d'obéir à la raison»; mais on ne peut pas savoir ce que cela signifie, car cela équivaut à commander d'obéir à la liberté elle-même. Il reste pourtant à établir le sous-entendu central, à savoir : que le «décret commun», dont parle ici Spinoza, fait un avec le décret de la raison et la liberté humaine; autrement dit, qu'est sage et libre le plus soumis aux décrets de la cité<sup>16</sup>.

Il faut se rapporter à *l'Éthique* pour comprendre son argument. D'abord à *É IV 35*, où on lit que «c'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature». Les hommes «conduits par la raison» savent qu'ils conviennent en nature et s'efforcent de continuer à convenir. Pour Spinoza, ceux qui vivent «sous la conduite de la raison» arrivent tous aux mêmes conclusions quant à la rectitude de leurs conduites. Cela veut dire non pas que les uns ou les autres sont parvenus à élargir, diversifier et multiplier leurs points de vue afin de trouver une sorte d'entente cordiale, mais que leurs points de vue coïncident parfaitement, toute divergence d'avis étant alors littéralement inconcevable. En fait, ils pensent, déterminent, déduisent, analysent, etc., les mêmes choses de la même manière, de telle façon que leurs âmes ne font qu'une seule âme et leurs conduites se

<sup>13</sup> TP 2/19 109 7-8: *obsequium [...] est constans voluntas id exequendi, quod jure bonum est et ex comuni decreto fieri debet.*

<sup>14</sup> TP 2/20 109 10-11: [...] *constantem voluntatem moderandi appetitus ex rationis praescripto.*

<sup>15</sup> TP 2/20 109 13-17: *Sed quia humana libertas eo major est, quo homo magis ratione duci et appetitus moderari potest, non possumus, nisi admodum improprie, vitam rationalem vocare obsequium, et peccatum id, quod revera mentis impotentia [...] est [...].*

<sup>16</sup> Cf. TP 3/6 117 10-15: «[...] la raison enseigne en tout à rechercher la paix, dont on ne peut certes jouir que si les règles de droit communes de la Cité sont observées sans violations: par conséquent, plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire [...] plus il est libre, plus constamment il observera les règles de droit de la Cité et exécutera les ordres du Souverain dont il est le sujet (*civitatis jura servabit et summae potestatis, cujus subditus est, mandata exequetur*)».

trouvent accordées entre elles. Pour saisir encore plus fermement le point ici en jeu, on se rapportera à *É* IV 73 et à sa démonstration, où on lit que «l'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun (*ex communi decreto vivit*), que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même». L'homme qui ainsi «s'efforce de conserver son être sous la dictée de la raison (*ex rationis dictamine*)», qui «vit librement», désire forcément «observer la règle de la vie et de l'utilité communes», car il sait reconnaître dans l'utilité commune l'utilité de tous, et par conséquent il désire aussi «vivre selon le décret commun de la Cité». Voici de fait la position de Spinoza lui-même quand il écrit le *Traité Politique* : il faut se rallier à la cause commune et faire que la cité relève de son droit.

### Opération

Soit le besoin vital d'un moyen terme, si on n'arrive pas à produire pour soi-même des affects rationnels. L'État est et rend effectif un *ersatz* : une idée inadéquate du bien commun.

Comme s'il n'y avait pas «assez de place» pour que coexistent, pacifiquement, nos idées particulières de ce qu'est notre bien particulier à nous et l'idée adéquate d'un bien commun. De là, la charge de l'État : faire penser que lui obéir constitue un bien à part entière, en sorte que se rallier à sa cause devient indistinct de son désir propre à se préserver. Et, nous le verrons, c'est ainsi que les âmes de la multitude vont se resserrer en une seule âme ; chemin faisant, les pensées des particuliers «laissent la place» à la pensée unique, l'idée, puissante mais inadéquate, du bien commun.

Spinoza ne cesse de rappeler en même temps qu'il est extrêmement difficile de rendre tous les hommes raisonnables<sup>17</sup>. Du point de vue de celui qui souhaite que l'âme de tous devienne véritablement la source d'un bien commun partagé de manière égalitaire, autant que possible, compter sur le succès de cette entreprise serait tout à fait hasardeux ; et puisque l'attrait de la raison est dans un premier temps en tout cas peu répandu, on ne peut faire abstraction de cette réalité quant à la politique sans se diriger vers les plus grands dangers. D'où une conséquence inéluctable : l'État ne pourra au mieux qu'arracher à cette

<sup>17</sup> Cf. par exemple, *TP* 1/5, 93 1-23 : «Il est une chose certaine en effet, et nous en avons démontré la vérité dans notre *Éthique* : les hommes sont nécessairement soumis aux affects [...]. La raison peut sans doute beaucoup pour contenir et régler les affects ; mais nous avons vu en même temps que la voie qu'enseigne la raison elle-même est très difficile [...]; croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tirillés de toutes parts dans le jeu des affaires publiques, à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire d'une fable.» ; *TP* 2/18 107 32-33 : «Le plus souvent cependant les hommes sont conduits par l'appétit sans la raison [...].» ; *TP* 6/1 141 1-2 : «Les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison [...].»



multitude de «puissances de penser» une vie collective approximativement intelligente, et cela par le truchement de l'affectivité dans toute sa diversité passionnée. C'est dire que les «ignorants», comme ils s'ignorent, ignorent leur bien-être même; la société serait au plus haut point fragile si elle attendait qu'ils raisonnent sur le bien, au lieu simplement d'y tendre par contrainte et obligation. Faute de mieux, il faut faire que l'âme particulière «pense» que ses intérêts particuliers se reflètent pour elle dans le miroir que lui tend la cité. Il faut que l'âme espère que ce que le décret commun lui offre est excellent, ou, du moins, qu'elle craigne que le mal que la cité puisse lui infliger soit écrasant. Le bien du particulier, tel que son âme le lui figure, est pour ainsi dire soudé au bien commun apporté par la présence de la cité. *Telle est l'opération qui fonde la réalité du pouvoir étatique.*

Ce pouvoir de penser constituant de l'État, c'est-à-dire celui d'une multitude d'âmes donnée, est un processus dynamique et évolutif. Alexandre Matheron et Pierre-François Moreau rappellent tous deux que, même si l'État est en fait toujours déjà «constitué» ou «donné», les particuliers qui le constituent peuvent être différemment «intégrés»<sup>18</sup>, d'où les variations de sa puissance de penser et d'agir. Or Spinoza soutient dans le *Traité politique* que la «vie conduite sous la raison» peut être l'objet d'une constitutionnalisation ferme, et essaie de déterminer quels mécanismes spécifiques, quelles institutions et quelles constitutions privilégient l'épanouissement de la puissance de penser et d'agir de la multitude. Pourtant, en deçà de cette visée pratique, on décèle un trait bien réaliste: la multitude d'âmes qui constitue l'âme souveraine est elle-même une multitude toujours déjà constituée d'une façon ou d'une autre. Chaque multitude d'âmes espère et craint à sa façon, selon son histoire, en fonction de sa «complexion» (*ingenium*) ou «mentalité» propre<sup>19</sup>, c'est-à-dire en fonction des acquis ou héritages d'autres formes politiques et sociales qu'elle aura déjà prises à travers son histoire<sup>20</sup>. L'État, la multitude

<sup>18</sup> Voir A. MATHERON, «L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?», *art. cit.*, et P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 448 et *sq.*

<sup>19</sup> On se rapportera de nouveau à MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 427-440, pour son examen détaillé du statut de la complexion (*ingenium*) du peuple.

<sup>20</sup> Dans le *TTP*, Spinoza souligne que du fait que chaque «nation» a une histoire, chaque nation a été déjà instituée comme État et a reçu ainsi une certaine formation de ses mœurs et de sa complexion, d'où son refus de dire que la nation des Hébreux était «insoumise» par nature. Or, «la nature ne crée pas de nations (*natio*) [...]; si, donc, il fallait admettre que les Hébreux furent plus insoumis (*contumaces*) que les autres mortels, il faudrait l'imputer aux défauts des lois ou des mœurs reçues (*morum*)». Bref, en même temps que l'État ou l'âme chercherait par sa puissance à faire penser ceci ou cela et sculpterait ainsi la complexion de la multitude ou «nation», la multitude aurait déjà acquis à travers son histoire certaines «mœurs reçues», ce qui donc ne peut qu'être «reçu» comme un fait brut par l'État, ou âme souveraine, qui vient de se constituer. Il nous semble enfin que pour Spinoza, tout bon politique connaîtrait au plus haut point l'histoire de sa «nation». Voir *TTP XVII* [26]; G 575 19-31. Voir aussi *TP 5/3* 137 1-2:

en tant qu'elle est «une seule âme», sculpte et modèle ces fonds historiques, ces mœurs populaires, ces habitudes acquises selon «l'ordre commun de la nature» (*communi naturæ ordine*), comme dit Spinoza<sup>21</sup>. Il faut alors passer par une instrumentalisation précise, stratégique («machiavélique») du désir de gloire, de l'ambition, de l'envie, etc., cela en fonction des traits propres de la multitude d'âmes donnée, prête à remodeler si possible cette «complexion» ou «mentalité» qui la caractérise<sup>22</sup>; au demeurant, l'intelligence politique consiste à rédiger une constitution telle que l'appétit plutôt passionné et anarchique pour la liberté de la multitude d'âmes donnée s'estime rassasié dans la fermeté de sa conduite rationnelle<sup>23</sup>. Cet aspect de la politique de Spinoza apparaît très nettement dans sa rédaction des constitutions monarchiques et aristocratiques<sup>24</sup>. En effet, les affects d'envie, etc., tous de nature «quasi politique» (ils désignent les comportements engendrés spontanément dans les rapports interhumains<sup>25</sup>), sont les moyens employés par l'État afin de nourrir et de faire

«[...] de même que les vices des sujets, leur licence excessive (*licentia*) et leur insoumission (*contumacia*) doivent être imputées à la Cité [...]».

<sup>21</sup> Par exemple, il ne fait aucun doute aux yeux de Spinoza que l'État ancien du peuple hébreu reflétait, dans ses fondements théologiques, la «complexion» d'un peuple qui venait d'échapper à l'esclavage : les Hébreux étaient «grossiers et affaiblis par la plus misérable servitude»; le traitement paternaliste que Moïse leur a réservé était approprié à leur condition temporelle. Cf. *TTP* II [15]. MOREAU, *op. cit.*, donne une liste exhaustive d'exemples de telles «complexions» ou «mentalités» chez Spinoza.

<sup>22</sup> L'emploi que Spinoza fait de l'histoire des peuples ou multitudes est au fond équivoque. Particulièrement éclairant à cet égard est l'emploi qu'il fait d'un État institué par une «multitude libre» et non pas celui acquis ou arraché «par droit de guerre»; un tel État, nous explique Spinoza, s'il n'est pas moins par «essence» pareil à l'autre, est pourtant capable de poursuivre et accomplir «une fin toute différente»: mené par l'espoir, il est capable de «cultiver la vie». Cf. *TP* 5/6.

<sup>23</sup> Spinoza est on ne peut plus clair sur ce point en *TP* 10/8 265 1-6: «En effet, un État qui cherche seulement à conduire les hommes par la crainte est plutôt sans vices que vertueux. Il faut au contraire conduire les hommes de façon telle qu'ils aient le sentiment, non pas d'être conduits, mais de vivre selon leur complexion et libre décret; et par conséquent seuls doivent les retenir l'amour de la liberté, le soin d'accroître leur fortune, et l'espoir d'accéder aux dignités de l'État.» Par conséquent, il nous semble que Moreau dit juste quand il souligne que «l'existence d'une âme de l'État renvoie au fait de la composition; l'union des âmes des citoyens renvoie au processus de l'intégration. Processus, parce qu'il faut mettre en place des mécanismes qui assurent que le corps de l'État pourra se donner cette identité que le corps biologique possède spontanément.» Nous tentons de démontrer ici qu'il n'y a nul besoin de faire appel aux modèles corporels et biologiques pour comprendre ce qu'est un État, et que par ailleurs l'âme qu'«a» l'État est l'âme qu'«est» l'État. Cf. MOREAU, *op. cit.*, p. 452.

<sup>24</sup> Cf., par exemple, *TP* 7/17 177 1-24, à propos de l'utilité de «l'avidité» (*avaritia*) et du désir de «gloire» (*gloria*) dans la constitution de l'armée du régime monarchique.

<sup>25</sup> Le texte de référence sur la pertinence pré-politique de ce registre d'affects demeure sans doute celui d'A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1968, particulièrement p. 150–211 à propos des «fondements» et du «déploiement» de «la vie passionnelle interhumaine».

durer ses institutions, car les âmes singulières se verront obligées malgré elles de penser en vue du bien commun.

Spinoza n'accorde donc aucune puissance à un État quelconque, à part celle qui consiste à faire peur ou faire espérer, à ses sujets, certaines éventualités, car l'État n'a pas de réalité outre sa puissance de faire penser, de détourner la pensée, de la cultiver et enfin de la centraliser. Qui plus est, un État n'est souverain que si le simple particulier lui obéit, c'est-à-dire s'il pense pour telle ou telle raison que l'État l'emporte sur lui. Or, la crainte et l'espérance désignent précisément la dépossession de la puissance de penser par autre chose que soi. Chaque État propose donc, pour les particuliers qui le constituent, des occasions de crainte et d'espérance ; c'est ainsi qu'il fonctionne pour demeurer souverain : il «fait penser» plutôt à ceci qu'à cela, de telle ou telle manière plutôt que de telle ou telle autre. Ce sont les conditions logiques et nécessaires de quelque État que ce soit, car celui-ci doit pouvoir compter sur des mécanismes institutionnels ou structurels – des «appareils répressifs» (par exemple, la prison comme appareil de production de «crainte») et des «appareils idéologiques» (par exemple l'école comme appareil de production d'«espérance»), pour adopter le vocabulaire althusserien<sup>26</sup> –, pour avoir une quelconque présence réelle. La genèse de l'État consiste dans un travail pharaonique de canalisation et de centralisation de la puissance de penser de chacun ; et ce n'est que parce qu'il est une «âme», capable de déterminer d'autres âmes, qu'il peut se comporter comme un système qui redresse en permanence la puissance de penser de ses constituants. Voilà pourquoi «l'obéissance» qu'il arrache aux âmes particulières va consister en une façon d'être affecté, c'est-à-dire en une certaine manière de penser.

Ce «va et vient» de puissances reflète l'opposition que Spinoza introduit dans le *Traité politique* entre «relever de son propre droit» (*esse sui juris*) et «relever du droit d'autrui» (*esse alterius juris*). Spinoza finit par affirmer que, pour un citoyen donné, le pouvoir et droit de «vivre à sa guise» (*ex suo ingenio vivere*), autrement dit le pouvoir et le droit d'exercer «sa faculté de juger» (*judicandi facultas*), ou enfin le pouvoir et le droit de faire comme «bon lui semble» (*ex sui animi sententia*), sont foncièrement nuls du point de vue de l'État, telles des réclamations non avenues, car l'État y est sourd par définition. Comme l'écrit Spinoza :

<sup>26</sup> Voir l'essai de L. ALTHUSSER «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in : *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 79-137. Notre thèse générale sur la réalité de l'État comme âme nous semble au fond «althussérienne», en ceci qu'elle confirme sa thèse que «l'idéologie n'est pas une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire : elle est une structure essentielle à la vie historique des sociétés» (cf. L. ALTHUSSER, «Marxisme et humanisme», in : Id., *Pour Marx* (Paris, Découverte, 1986), p. 239). Pour Althusser lui-même, l'importance de sa découverte de Spinoza vient du fait que le spinozisme lui a révélé «la matrice de toute théorie possible de l'idéologie», même s'il a aussitôt vu en Spinoza le moyen de se rapprocher de Marx le matérialiste, en ceci que Spinoza lui aurait fait comprendre «la matérialité de l'existence même de l'idéologie» (cf. L. ALTHUSSER, «Fragment : Spinoza», in : *L'avenir dure longtemps*, Paris, Flammarion, 2013 (éd. de poche), p. 473-493).

«[N]ulle raison [...] ne peut rendre concevable qu'il soit permis à chaque citoyen, par institution de la Cité, de vivre à sa guise (*ex suo ingenio vivere*); et donc ce droit naturel par lequel chacun est juge de soi (*sui iudex*) disparaît nécessairement dans la société civile (*statu civili*)»<sup>27</sup>.

En effet, «chacun relève du droit d'autrui aussi longtemps qu'il dépend du pouvoir d'autrui, et relève de son propre droit dans la mesure exacte où il peut repousser toute force, exiger réparation comme bon lui semble pour tout dommage subi et, généralement parlant, vivre à sa guise.»<sup>28</sup> On voit bien d'après ce passage qu'il serait légitime de parler de «relever du pouvoir de penser d'autrui» ou de «relever de son propre pouvoir de penser». Pour un citoyen, faire «comme bon lui semble», agir «à sa guise» ou «selon sa complexion» ou «mentalité» (*ingenium*), c'est être en possession de son pouvoir de penser particulier; inversement, «un homme en a un autre en son pouvoir [...] quand il se l'est attaché par de tels bienfaits que le second veut se régler sur le premier plutôt que sur soi, et vivre comme il semble bon au premier plutôt qu'à soi.»<sup>29</sup> Le pouvoir de maîtriser ainsi le corps d'autrui, mais non son âme, n'est encore qu'un pouvoir mineur, tandis qu'est majeur celui qui fait que, aussi longtemps que «dure la crainte ou l'espérance» (*durante metu vel spe*) «tant l'âme de l'autre que son corps relèvent de son droit.»<sup>30</sup> Visiblement, le fait que les mobiles politiques par excellence soient l'espoir et la crainte n'est qu'une extension de cet argument. Espérer quelque récompense de quelqu'un et/ou craindre une punition, ce n'est autre chose qu'aliéner sa puissance de penser et d'agir. Enfin, c'est être en réalité deux fois impuissant : impuissant d'emblée, parce qu'incertain de la nature de l'ordre des choses, et impuissant de surcroît, parce qu'autrui détient le peu de puissance qui demeurerait la nôtre.

L'entreprise n'est justifiable et valable que si l'on considère, à l'instar de Spinoza, qu'un homme n'a ni puissance ni droit à l'état naturel. Toute entreprise étatique remédie à cette déficience. En effet, l'état naturel se définit justement par ce paradoxe qu'on y assiste à l'absence de tout pouvoir ou droit naturel<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> TP 3/3 115 4-7.

<sup>28</sup> TP 2/9 103 1-5.

<sup>29</sup> TP 2/10 103 6-10.

<sup>30</sup> TP 2/10 103 10-15.

<sup>31</sup> Cf. TP 2/15 105. Voir aussi la belle explication de ce point dans A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., particulièrement p. 304-305 : «Dans l'état de nature, où nous avons peur de tous les hommes sans exception, nous sommes donc *alterius juris* au maximum : jamais, ou presque, nous ne pouvons nous permettre de négliger la volonté de nos semblables. Il est vrai, et l'état de nature se distingue en cela de l'état civil, que nous ne dépendons jamais longtemps des mêmes personnes : les rapports de force se modifient sans cesse selon les oscillations de la réciprocité aberrante, les seigneurs d'un moment tombent sous le joug, les serviteurs deviennent maîtres ou changent de maîtres ; mais c'est pour cette raison même que, statistiquement et à long terme, chaque individu dépend de tous. Il est vrai aussi que chacun de nous, contrairement à ce qui se passera dans la société politique, se trouve favorisé de temps à autre par le hasard au point de s'estimer assez fort pour se conduire comme bon lui

Cela veut dire que même si toute âme particulière a par «droit de nature» le pouvoir de penser «à sa guise» – ou, ce qui est la même chose, a le droit naturel d'obéir à ses passions –, l'exercice de ce «droit naturel», en l'absence du concours interhumain, n'a à peu près aucune réalité. D'où le tranchant de Spinoza : mieux vaut une puissance concrète mais moindre, calculée en fonction des exigences du bien commun, qu'une puissance fantôme. Tout homme vit toujours déjà dans l'état de société, avec sa puissance de penser déterminée et détournée d'entrée de jeu par l'État ; du coup, il assiste en lui-même toujours déjà à l'amointrissement de la force de cette part de lui-même qui le rendait ennemi du bien commun.

Mais le souci principal de Spinoza est de maintenir que, bien que le simple particulier soit rarement sage, néanmoins tout un chacun «sait» comment se soumettre à l'autorité et «sait» comment se conformer aux lois en vigueur d'une société quelconque. Or que l'âme singulière de chacun ne puisse que composer avec les autres âmes singulières des rapports tels qu'une puissance souveraine de penser s'établit entre eux, cela revient à dire que toute âme, ne serait-ce qu'aveuglément, maintient toujours une espèce de contact avec les décrets de la raison, dans la mesure où elle se met spontanément à disposition de l'établissement de la concorde interindividuelle *via* cette tendance innée à participer et coopérer à la constitution d'une puissance de penser souveraine. Sans doute, une cité quelconque peut, d'où tout le problème, donner des commandements irrationnels ; mais une telle chose n'est pas à strictement parler une cité ; dans l'hypothèse où une cité n'exigerait de ses sujets que des choses irrationnelles, elle s'auto-anéantirait, et on aurait affaire à un pur néant. Inversement, le fait que la cité s'organise comme une vie collective révèle son «noyau» rationnel, sans lequel la cité n'est rien. Voilà pourquoi, même ignorant, tout le monde maintient un certain contact avec la raison, du simple fait qu'il réussit à vivre avec autrui et constitue avec autrui une puissance de penser souveraine. Cet automatisme de l'âme – son incapacité à ne pas coopérer et partager ses forces – la détermine à même sa nature la plus intime, en dehors de toute situation existentielle, même si on peut croire que le fait de constater, assez régulièrement, que deux choses singulières triomphent face à une adversité là où une seule échoue<sup>32</sup> «fait comprendre» chez tous le besoin de constituer une telle puissance souveraine.

De toute manière, la raison va expliquer elle-même pourquoi, si nos passions nous isolent, elle parvient à nous réunir, de même qu'elle sait voir dans

semble ; mais ce n'est là qu'un bref épisode entre deux esclavages successifs ; et, même alors, le privilégié de la fortune n'est *sui juris* que formellement : il croit n'avoir rien à craindre, mais ses échecs lui infligent bien vite un démenti. L'état de nature peut donc se définir comme un état d'*interdépendance fluctuante* où chacun, tour à tour, passe par de courtes phases d'indépendance purement formelle. En nous donnant des institutions, nous ne ferons que passer d'une forme d'interdépendance à une autre.»

<sup>32</sup> Cf. TP 2/13 1-5.

l'État le mécanisme le plus sûr pour désamorcer le côté explosif et antisocial des passions singulières. Pour autant, cette prééminence de la raison n'enlève rien au fait qu'automatiquement ou aveuglément, les hommes, par «droit de nature», obtiennent néanmoins une vie quasi rationnelle. Car chacun tire un avantage concret du fait qu'il ne «retombe» pas dans «l'état naturel»; chacun, ne serait-ce que par imitation, fait comme s'il «savait» comment fortifier le bien commun; et chacun, en fin de compte, bénéficie de la situation où il assume le droit d'autrui comme si c'était son propre droit. *Or le bien commun n'est qu'une idée: que le droit d'autrui vaut le mien, et inversement.*

C'est pourquoi l'existence d'une âme souveraine avec son régime de lois de pensée témoigne déjà en grande partie du succès du projet politique dans le sens large, car la légalité elle-même, la réalité du vivre en commun, est en quelque sorte la récompense de la présence des lois. Comme l'écrit Spinoza, «les règles de droit, en effet, sont l'âme de l'État»<sup>33</sup>. Gardien de paix et paladin de concorde car il est l'universel même, le légal se situe à mi-chemin entre l'ignorance et la sagesse, étant comme le site de leur rendez-vous. Le sage se soumet «en pleine connaissance de cause»; l'ignorant en revanche tire de sa soumission aux règles de droit, sans forcément y réfléchir, un quasi «savoir faire» qui le rapproche de la sagesse, comme s'il se satisfaisait de se situer dans l'ombre de celle-ci: ses comportements plus ou moins convenables à la société et la cristallisation ou la socialisation de ses affects en société en témoignent; et il est «demi-conscient» de cela, car il est rempli par ces idées que l'État déverse et répand sur lui. La toute-puissance de penser de l'État a ainsi fondamentalement pour fin de rassembler dans un lieu commun les sages et les ignorants.

Ici se manifeste l'immanentisme de Spinoza dans toute son ampleur. En effet, on ne peut admettre son argument dans son ensemble que si l'on admet comme allant de soi le fait que le bien commun ainsi convoité par tous, ignorants et sages, ne soit autre chose que cela: l'«union des cœurs» (*animorum unio*)<sup>34</sup> même, ce «salut commun» (*communis salus*)<sup>35</sup>, cette «concorde et tranquillité» (*concordia et tranquillitas*)<sup>36</sup>, ou enfin cette «paix» (*pax*) et cette

<sup>33</sup> Par cela – «les règles de droit, en effet, sont l'âme de l'État» (cf. TP 10/9 265 22-23) –, il faut entendre, à notre avis, que «les règles de droit» sont *l'âme de l'âme*, c'est-à-dire *l'idée de l'idée*. En effet, l'idée elle-même, l'âme ou l'État, n'est qu'une puissance de penser, comme on l'a vu; si alors la puissance de penser qu'est l'État était à son tour un idéal d'une autre idée, cette autre idée ne pourrait qu'être l'idée de ce que peut l'État; or, ce qu'il peut, c'est justement instituer des «règles de droit», c'est-à-dire *obliger à penser* de telle ou telle façon, en rendant «licites» ou «illicites» certaines pensées en particulier, cela en les frappant d'une marque d'affectivité (crainte, espoir) auprès des citoyens.

<sup>34</sup> TP 3/7 117 33.

<sup>35</sup> TP 4/6 133 24, 25.

<sup>36</sup> TP 3/10 122 20-22: «les règles de droit de la Cité, c'est-à-dire la concorde et la tranquillité».

«vertu» (*virtus*) qui «naît de la force de l'âme» (*ex animi fortitudine oritur*), et qui est «la volonté constante d'accomplir [...] le décret commun de la Cité»<sup>37</sup>.

Immanentisme à deux tranchants : si la cité ne parvient pas à se mettre à la hauteur de sa tâche – si elle est mal fondée et mal bâtie, si le partage du pouvoir étatique de penser (le bien commun) n'a pas, dans son fonctionnement concret, assez d'appui affectif pour valoir, aux yeux de l'ignorant, qu'on se soumette aux exigences sociétales, ou si, par exemple, les uns ne pensent pas que le droit d'autrui vaut leur propre droit –, le tout peut aussitôt perdre son efficacité et sa légitimité. Or cette différence, bien que purement mécanique dans un sens, tendra à donner lieu à l'idée qu'entre un État mal fondé (dans lequel l'âme qui est l'État est «triste», et le pouvoir de penser étatique «bas») et un État bien fondé (dans lequel l'âme est «joyeuse», et le pouvoir de penser «haut»), on doit discerner une différence d'espèce et non pas de degré.

On peut toujours se demander si le bien commun ne se réduit pas au fait brut de la vie sociale en elle-même, à sa durée nue ou présence crue ; s'il est plutôt un bien intérieur aux sujets que ce qui se manifeste dans leurs comportements acquis ou leurs mœurs concrètes ; s'il est une attitude, une vision du monde, une sensibilité, une intentionnalité, une sagesse intangible qui se cultiverait quelque part dans les profondeurs de chaque citoyen. Pour Spinoza, au contraire, le bien commun persévère grâce à cette espèce d'intelligence collective diffuse et inconsciente d'elle-même, plutôt automatique que réfléchie, opaque à elle-même mais toujours éclairante du point de vue du sage quant à l'intérêt vital du phénomène social ; et ce qui rend à l'État toute sa raison d'être est le comportement de consentement envers la légalité, la concrétisation de la puissance de penser de l'âme souveraine ; car rien, aucune loi de derrière la loi, aucun monde au-delà du monde, n'infléchit la nécessité du donné. Le salut public, ou le «salut du peuple» (*populi salus*), est sans doute «la suprême loi» (*suprema lex*)<sup>38</sup> ; mais elle n'est que la loi. C'est pourquoi il est nécessaire que le bien commun se manifeste un tant soit peu dans quelque État que ce soit, du fait même que l'État existe, si bien que les hommes ne puissent pas ne pas connaître au moins partiellement ses bienfaits, sans lesquels – à «l'état de nature», comme on l'a vu –, les hommes n'arriveraient «guère» ou «à peine» (*vix*) à jouir de quelque pouvoir ou droit que ce soit<sup>39</sup>. D'où une certaine immortalité de l'association civile en tant que telle :

«[...] les discordes et séditions (*discordiae* [...] *et seditiones*) qui agitent souvent une Cité n'entraînent jamais sa dissolution (*nunquam fit, ut cives civitatem dissolvant*) [...] mais s'il s'avère impossible d'apaiser les conflits en conservant la structure (*formam*) de la Cité, les citoyens en changeant la forme (*faciem*)»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> TP 5/4 137 8-11.

<sup>38</sup> TP 7/5 167 21-22 : *populi salus suprema lex ... est*.

<sup>39</sup> TP 2/15 105 14-32. *Nota bene* : l'usage de *vix* («guère», «à peine»), adverbe trois fois répété.

<sup>40</sup> TP 6/2 141 11-15.

Pourtant, même si Spinoza fait remarquer que l'État n'en risque pas moins de ressusciter, tel un phénix, sous une autre «forme», le type d'État en particulier qui a le plus de chances d'être «éternel» serait sans doute celui qui n'est rongé par aucun vice de forme dans son fonctionnement; il serait donc celui où le partage en commun du bien commun, la conformité totale des lois en vigueur au concept de la légalité elle-même – cette instance démocratique du pouvoir étatique plus ou moins présente en tout régime politique mais pleinement visée par les régimes constitutionnellement démocratiques –, atteint l'acmé de sa réalisation à travers sa totalisation effective. L'effectuation des lois, c'est du coup la parousie étatique même. C'est-à-dire que l'État n'est tout ce qu'il peut qu'à condition d'être partout présent dans une légalité qu'il met en œuvre, autrement dit: grâce au bien commun qu'il protège tout en l'épanchant sur le tissu social. Enfin, si le pouvoir étatique est entièrement investi par la multitude qui le compose, et si ce pouvoir reflète dans les mécanismes de son fonctionnement cet investissement populaire, alors, de même que cet État propagera au maximum le bien commun – car il déploie la puissance de penser de tous, en fonction du bien de tous, c'est-à-dire en vue de l'augmentation de la puissance de penser de tous –, de même son rôle deviendra irremplaçable et ses décrets inabrogeables. Démocratie, puissance, raison: trois concepts qui ne font qu'un seul; l'âme qui est l'État approche le sommet de sa puissance de penser là où la multitude d'âmes a cristallisé ses puissances de penser de façon ordonnée et réglementée autour de l'amour qu'inspire la patrie démocratique. On aura compris en même temps que cette hiérarchisation tend à atténuer et à nuancer la valorisation qu'autrement Spinoza semblerait être obligé de faire de tout et de n'importe quel régime politique existant.

La puissance de penser de chaque «âme» singulière est ainsi imbriquée dans celles de ses semblables. L'unité ainsi construite fait que chaque âme pense de telle ou telle façon, car elle est remplie de tel ou tel affect. Cette âme souveraine, s'efforçant de faire que le bien commun résiste à sa dispersion, est présente en tous; car chaque âme se voit déterminée à agencer ses idées particulières en sorte que ce dernier prend son essor à travers la réglementation générale. L'État est couronné de la toute-puissance absolue; le simple particulier n'existe plus qu'afin de véhiculer, dans la mesure du possible, la persévérance du bien commun; et là est assouvie, à ce qu'il semble, la flamme rationaliste de l'égalité de tous.

### **Disparition**

Pourtant, Spinoza ne se contente pas d'une apologie de la toute-puissance absolue de l'État. Il ne se contente pas de faire remarquer, à travers ses raisonnements si serrés, que ce n'est que lorsque la puissance étatique tend vers le haut, que l'égalité de tous peut devenir une réalité stable. Au moins en une occasion, on a l'impression qu'il propose une thèse que l'on pourrait qualifier presque



d'«anarchisante». Ce n'est qu'un seul fil, mais il nous semble particulièrement pertinent de tirer sur ce fil, puisqu'il concerne directement le problème qui nous occupe ici, à savoir la réalité mentale étatique.

Nos allusions visent ce moment du *Traité politique* quand Spinoza prend soin d'affirmer que «personne [...] ne peut céder sa faculté de juger (*judicandi facultate nemo cedere potest*)»<sup>41</sup>. La suite du texte, où il élabore dans quel sens la «faculté de juger» serait inaliénable, est particulièrement parlante :

[...] quelles récompenses, quelles menaces peuvent en effet amener un homme (*quibus enim praemiis aut minis induci potest homo*) à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, que Dieu n'existe pas, à croire qu'un corps qu'il voit fini est un être infini, et, de manière générale, à croire quelque chose de contraire à ce qu'il sent ou à ce qu'il pense ? De même encore, quelles récompenses, quelles menaces peuvent amener un homme (*quibus enim praemiis aut minis induci potest homo*) à aimer celui qu'il hait, ou à tenir en haine celui qu'il aime ? À cela doit être rapporté également tout ce qui fait horreur à ce point à la nature humaine (*a quibus humana natura ita abhorret*) qu'elle le considère comme pire que tout mal : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se torture lui-même (*se cruciet*), tue ses parents, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni les récompenses ni les menaces ne peuvent amener personne (*ad quae nemo praemiis nec minis induci potest*). Que si cependant nous persistions à dire que la Cité a le droit ou le pouvoir de donner de tels ordres, nous ne pourrions concevoir en ceci nul autre sens que celui selon lequel on dirait qu'un homme peut à bon droit divaguer et délirer : ne serait-ce pas en effet un pur délire (*quid enim aliud nisi delirium [...] esset*), qu'un droit auquel personne ne peut être astreint ? Et ici je parle expressément des choses qui ne peuvent relever du droit de la Cité, et font ordinairement horreur à la nature humaine (*et a quibus natura humana plerumque abhorret*).<sup>42</sup>

En affirmant que notre «faculté de juger» est inaliénable, Spinoza souligne une thèse qui normalement devrait parachever sa pensée politique, mais qui, étrangement, par un coup de billard indirect, la fragilise, à savoir : est sage non seulement celui qui obéit au plus haut point aux décrets de la Cité<sup>43</sup>, mais aussi celui qui saurait frapper d'inanité les ordres de la Cité, car il les accomplit anarchiquement. En fait, le sage ne connaît ni espoir, ni crainte ; pourtant, il connaît ce qui est au plus haut point utile à la «nature humaine» : la vie de l'homme dans un État bien constitué. Néanmoins, l'État n'a aucune prise concrète sur le sage, puisque le sage vit sans espoir et sans crainte. Cette conception de la sagesse devrait couronner la pensée politique de Spinoza, parce qu'elle montre que le sage n'a pas à aller «au-delà» de la légalité : savoir habiter sous le règne des «règles de droit», ce n'est pas moins que savoir persé-

<sup>41</sup> TP 3/8 119 7.

<sup>42</sup> TP 3/8 119 7-24.

<sup>43</sup> TP 3/6 : «[...] la raison enseigne en tout à rechercher la paix, dont on ne peut certes jouir que si les règles de droit communes de la Cité sont observées sans violations : par conséquent, plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire [...] plus il est libre, plus constamment il observera les règles de droit de la Cité et exécutera les ordres du Souverain dont il est le sujet (*civitatis jura servabit et summae potestatis, cujus subditus est, mandata exequetur*)».

véral dans son être, grâce au soutien vital qu'on reçoit et qu'on donne à tous compatriotes. Cependant, elle la fragilise : le sage, s'il ne va pas «au-delà» de la légalité, peut néanmoins s'en défaire. Il vit selon les lois, parce qu'il sait que sans les lois et sans la patrie, le bien commun n'a plus de réalité ni de site; mais il se trouve que l'âme souveraine le détermine à penser comme il pense de toute façon, quand l'âme souveraine fait comme elle tend à faire de toute façon (car elle tend à se rendre puissante et éternelle), c'est-à-dire quand elle fait en sorte que le bien commun est visé directement et non plus indirectement.

Les conséquences de cette thèse selon laquelle le pouvoir étatique est incapable de faire que quelqu'un cède sa «faculté de juger» sont d'autant plus étonnantes si on se situe du côté de l'ignorant. Rappelons que le cadre éthique du spinozisme est suspendu à cette notion clé, selon laquelle nous avons la puissance innée de «juger» que certaines choses nous conviennent, nous sont indifférentes ou enfin nous sont hostiles<sup>44</sup>. Du point de vue du système dans son ensemble, il nous paraît cohérent de soutenir que tout homme est d'entrée de jeu doué un tant soit peu de cette «faculté de juger», si ignorant soit-il par ailleurs. Plus rigoureusement, on dirait que toute âme «juge» ou évalue et agit en fonction de ses jugements, du fait même qu'elle ne peut que chercher à élargir sa propre puissance de penser. Ces jugements constituent, au moins en partie, ses «notions communes». Enfin, on ne peut qu'avoir l'impression que tous les exemples dont se sert Spinoza pour concrétiser la limite du pouvoir étatique de faire penser, dans la mesure où ils font appel à ce qui est apparemment commun à «la nature humaine», s'appuient en même temps sur la capacité de tout un chacun de produire de telles notions communes.

Il est mystérieux, par ailleurs, que Spinoza présente comme des cas limites de la puissance souveraine beaucoup d'opérations qui, en réalité, doivent entrer assez couramment dans son fonctionnement. Sans doute, nul « ne s'efforce pas d'éviter la mort»; il n'empêche qu'un souverain habile sait convaincre les uns comme les autres que la mort n'est qu'un mythe (cas typique du régime théocratique), car il y a une vie après la mort, ou que mourir martyrisé, c'est vivre toujours, etc. Ou encore, sans doute, nul «ne tue ses parents»; il n'empêche qu'un souverain puissant sait faire en sorte qu'on n'identifie plus ses parents comme ses parents, mais plutôt comme des ennemis d'État, des traîtres, des infidèles, des usurpateurs, etc.

<sup>44</sup> Cf. en particulier *É II 29* sc : «[...] déterminé du dedans, j'entends, du fait qu'il [à savoir : l'esprit (*mens*)] contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre leurs convenances, différences et oppugnances (*oppugnantias*); chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte (*vel alio modo interne disponitur, tum res clare, et distincte contemplatur*) [...]». Comme nous a expliqué B. PAUTRAT (notes du cours 2014 à l'ENS) : «être disposé» ou «être déterminé» du «dedans» peut s'entendre comme «être en train de se former des notions communes», c'est-à-dire «être en train de faire des jugements évaluant et expliquant nos rapports avec des choses que nous retrouvons "hors" de nous, afin de déterminer ce qu'il peut y avoir "en commun" avec nous-mêmes».

Ce n'est pas donc tant par la force de ses exemples que Spinoza nous étonne ici. Ce qui nous étonne, c'est que Spinoza évoque que les hommes sont tous d'emblée capables de partager certaines notions en commun, tout en laissant entendre en même temps que l'État, ce qui était censé être consubstantiel avec le commun, est en butte à cette même force innée.

Retournons un instant en arrière. L'État est nécessité, comme réalité mentale, dans la mesure même où les particuliers ne sont que des «ignorants»; et par les mécanismes que nous avons vus plus haut, ces mêmes ignorants finissent par renforcer sa puissance à gérer leurs vies mentales, en cédant leurs propres puissances et droits, même si, en fin de compte, ce qu'ils en recueillent s'avère être un bien vital, voire suprême. Les ignorants «jugent» (c'est-à-dire : «pensent») que cette vie leur convient. Cependant, cette pensée a été inculquée en eux, et elle n'était jamais totalement à eux; plutôt, elle faisait miroiter la présence de l'âme souveraine chez eux. Par conséquent, si Spinoza nous intrigue ici, c'est parce qu'il semble réintroduire l'idée que la réalité humaine, abstraction faite de l'ignorance ou de la sagesse, présuppose comme élément partagé ce foyer de productivité du commun, qui, loin d'être engendré comme un des bienfaits de l'État, «résiste» à la soumission exigée de lui. Si bien que, au lieu d'avoir affaire à un système naturaliste où l'État est engendré nécessairement par l'effort passionné de tous de persévérer dans l'être, on peut imaginer que Spinoza voulait faire entendre que l'État, cette réalité mentale universelle, ne peut rien au fond que momentanément rehausser la productivité de ce foyer du commun, la «faculté de juger», jusqu'à ce que celle-ci résilie un jour le contrat qui faisait qu'elle était en dépossession d'elle-même. Ce qui fait que l'État s'avère être dans une position d'incapacité totale à justifier le fond de son être, à savoir : sa capacité de gérer quelles notions les hommes vont produire en commun. Tout se passe comme si sa toute-puissance absolue n'existait qu'«après coup»; aussi haut qu'il élève sa puissance de penser, il se trouve, en dernière instance, que les simples particuliers en tant qu'ils constituent tous «une nature humaine» en commun, n'ont jamais rien cédé de leurs puissances de penser.

En suivant le fil de la pensée spinoziste, il paraissait que le particulier n'était pas censé «juger» sur le déploiement du commun. Convoqué à vivre selon le décret commun, sans que lui soit demandé ce qu'il «juge» être l'étoffe du commun, il demeure nettement assujetti; de même, il peut de cette façon connaître les bienfaits de la vie en communauté. Et c'est bien le mot de «juger» qui nous gêne ici; car si tout «jugement» est plus ou moins pondéré, il est difficile de dire qu'un ignorant *en tant qu'ignorant* «juge» de quoi que ce soit. Cela permet de croire que Spinoza voulait faire entendre que l'ignorant *en tant que tel* ne cède rien, car il n'a rien à céder *en tant que tel*, mais il nous semble que cela ne constitue pas le fond de l'affaire. Bien entendu, le décret commun ne s'imposera jamais si le particulier refuse son injonction. Cependant, ce dernier ne dispose pas, étant ignorant, d'une «faculté de juger» de la conformité de l'injonction à ce qui est le commun. Tout au

contraire: sa puissance de penser particulière, quasi inexistante avant qu'il n'entre en société, ne tend à remonter en force que dans la mesure même où il renonce à ses exigences particulières.

Il paraît que nous retrouvons l'argument spinoziste selon lequel l'obéissance à l'État constitue une sorte d'«obéissance libre». Si l'âme souveraine ne fait qu'augmenter la puissance de penser propre de chaque âme singulière, l'État n'exerce réellement aucune contrainte. De là, il ne reste qu'un pas vers cette idée que l'âme singulière de tout un chacun s'avèrera un jour en mesure d'abandonner son statut de mineure *vis-à-vis* du tout qu'elle constitue. Quand Spinoza affirme alors que le pouvoir étatique ne peut pas faire penser ses particuliers jusqu'au point où ceux-ci se défont de leur «faculté de juger», il reconnaît, du moins implicitement, que le pouvoir étatique n'est en dernière instance que l'envers de la médaille de ce «pouvoir de penser en commun» que les ignorants manifestaient déjà en-deçà de toute programmation étatique, voire *à rebours de ce dernier*<sup>45</sup>. Malgré cet indice, il nous semble pourtant qu'il faudrait «dialectiser» le rapport entre le particulier et l'État, de même qu'entre l'ignorant et le sage, si l'on voulait obtenir le concept d'une loi qui ne se présente plus comme contrainte, ou démontrer que le commun vise «par-delà» la loi en tant que telle, ce que Spinoza ne fait pas<sup>46</sup>. À partir là, Spinoza aurait été en mesure de rendre plus ambivalent le concept d'obéissance, si bien qu'il aurait pu signaler qu'en certaines situations la désobéissance et la rébellion sont exigées, nécessaires et salutaires, voire constituent une espèce d'«obéissance» à une loi transcendante qui vient de l'avenir ou se manifeste dans le devenir. Il n'empêche que, en dépit de l'absence de cet élément dans sa philosophie politique, on peut pourtant se figurer la situation d'une éventuelle disparition de l'État, sous condition que les particuliers reprennent dans leurs mains la totalité dynamique des jugements avec laquelle l'État s'est constitué, et qui, entre-temps, a peut-être été fortifiée par sa présence.

Soit un paradoxe dans la philosophie politique de Spinoza. S'il n'avait pas soutenu que l'État était une âme, il n'aurait sans doute pas pu porter jusqu'à son

<sup>45</sup> Cf. à propos TP 7/27 187 31-34: «Enfin, il n'est pas étonnant que la plèbe n'ait ni vérité ni jugement, puisque les principales affaires de l'État sont traitées à son insu, et qu'elle ne se forge un avis qu'à partir du peu qu'il est impossible de lui dissimuler.» Sous-entendu: 1° on ne peut pas reprocher aux ignorants leur ignorance; 2° s'ils étaient mieux informés, peut-être qu'ils se rendraient compte que la vie en communauté, spontanément valorisée par tous, peut se défaire de son versant hiérarchisant, voire policier.

<sup>46</sup> Suivant notre compréhension du chef d'œuvre d'A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier, 1971, nous soupçonnons en réalité que la figure du Christ dans la pensée de Spinoza joue un rôle comparable au concept de la «médiation» dans la dialectique hégélienne, et que donc Spinoza a su en fait «dialectiser» le rapport entre le sage et l'ignorant afin d'obtenir une «troisième voie», c'est-à-dire le salut des ignorants. Or cela ne s'explique que si on a compris ce que nous nommons «l'ironie de Spinoza»: c'est-à-dire le fait que l'*Éthique* est au plus haut point utile à ceux qui sont justement les plus passionnés, et donc les plus «repoussés» par le texte. Nous espérons poursuivre cette interrogation ailleurs.

comble l'immanentisme de sa théorie politique. C'est par ce biais-là qu'il a pu démontrer en quoi la puissance souveraine s'accorde un pouvoir infini de détermination sur nos vies mentales et affectives, en quoi l'obéissance des âmes sera encouragée et en quoi les comportements approximativement intelligents seront motivés, et enfin en quoi le bien du vivre sous un État s'avère être justement la vie sous un État. Mais c'est là où le bât blesse. Car le terrain se rendait en même temps propice à ce que l'État rencontre un obstacle incontournable et fleurissant, puisqu'il le rendait plus important à chaque fois qu'il réussissait à se faire obéir et à réunir toute la multitude d'âmes en «une seule âme». Voilà la puissance de penser de tous, cette «faculté de juger» tenue en commun, dont nul ne se délaïsse et dont chaque ignorant sait se faire son idée à lui.

On songe à la fable de Kafka : la loi exige de chacun de nous spécifiquement ce que nous ne pouvons pas lui rendre. La loi se manifeste dans le commun, dans la factualité même du commun ; elle demande en plus que la racine du commun, le jugement spontané du singulier, n'ait plus lieu ; mais enfin, elle fait tout pour que l'on n'ait plus de raison de lui rendre quoique ce soit, puisque le bien commun serait rentré pleinement dans le pouvoir du singulier. C'est comme si la multitude d'âmes était sommée de manifester sa puissance de penser en vue du bien commun dans chaque acte de penser de chaque particulier, mais qu'elle finit par apprendre du tribunal qui la convoque que «la faculté de juger» de chacun est inaliénable, et que c'est lui qui légifère. Soit, enfin, la certitude que la puissance de penser souveraine sombrera, pavillon haut, au moment même où son rayonnement devient auguste.

Ainsi, dans le moment même où l'État accumule son surplus de puissance du fait qu'il peut déterminer les affects ou idées de ses sujets, il étend ce «dehors» qui est «dedans» : l'idée d'une vie dirigée «par les décrets de la raison», cette «faculté de juger» en pleine possession d'elle-même. En renforçant les droits communs – ces droits qui, précisément, obligent tout un chacun, si ignorant qu'il soit, à vivre intelligemment malgré soi –, l'âme souveraine rend «la société civile» intelligente et propice à l'épanouissement de l'intellect en commun, de sorte qu'on peut envisager qu'*in fine* on touchera aux bords du démantèlement de la politique<sup>47</sup>. L'État n'aurait été qu'une sorte de supplément aux intelligences défaillantes, si bien que, loin d'être d'une réalité indéfectible, s'il accomplit sa charge sans défaut, il n'aurait eu qu'une place évanescence dans la nature des choses.

<sup>47</sup> Cette idée jouit en réalité d'un grand prestige auprès de plusieurs chercheurs, ne serait-ce que grâce au fait que MATHERON, dans *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, situe «au sommet» du projet spinoziste la production d'une communauté de sages. On ne peut que remarquer la reprise de cette idée chez I. SEGRÉ, dans deux ouvrages parus en 2014 chez la Fabrique : *Le manteau de Spinoza* et *Judaïsme et révolution*. Cf., par exemple dans ce dernier ouvrage, p. 174 : «Le noyau, lui, est hors la Loi, ou "au-dessus de la loi", *disparaissant*»; ou encore, p. 178 : «Tel serait le manifeste *juif* de Spinoza pour la modernité : la liberté des hommes se bâtit à mesure que l'*imperium* dépérit, autrement dit à mesure que la norme mathématique du vrai dépose le jugement des dieux.»

C'est afin de souligner ce motif profond du spinozisme politique que nous avons mis en équivalence dans notre titre les termes de «soumis» et de «résistant». Il serait malaisé de dire si celui qui résiste, abstraction faite de la situation du sage, sait ce qu'il vise, ou s'il ne peut qu'opérer dans l'ombre, aveuglement. Il serait tout aussi malaisé de justifier pleinement le choix du terme «résistant», puisque la «faculté de juger» qui détrône l'État en le rendant caduc ne prône pas la rébellion. Quoi qu'il en soit, il paraît que ce n'est que parce que le particulier se soumet qu'il peut retrouver ce qu'il n'a jamais perdu en réalité : le bien commun, sa puissance de produire des jugements en commun avec autrui.

Il est peu surprenant enfin, lorsqu'il s'agit de traiter de la politique, qu'une philosophie rationaliste affirme que la raison raisonnante rend compte de la réalité de l'État comme ce qui est sa copie la plus exacte et son faux-semblant le plus trompeur : l'État, tout comme la raison, a pour but l'extension à l'infini de sa puissance. Ce que l'un réalise en détrompant les prétentions particulières, l'autre le fait en détournant la force des passions. Ce que l'un ferait pour l'individu, l'autre le ferait pour la masse des hommes. Et pourtant, l'État, tout en étant une âme, n'est pas le fruit de la raison, ni n'agit de façon «raisonnable» ; il n'argumente pas, il n'explique pas, il ne démontre pas, mais il contraint, il séduit et enfin il triche. S'il est bien vrai alors que pour l'ignorant la voie est tracée, pour le sage, semble-t-il, sa confrontation avec l'État ne laisse de place qu'aux stratagèmes et machinations des deux côtés. Le sage, semble-t-il, compte sur l'État comme s'il s'agissait presque d'un «sujet de l'Histoire», même s'il sait qu'en fait l'État n'a nulle obligation d'aller vers quelque état de choses supérieur, et que la présence de l'État n'est pas justifiable en fonction d'un projet non étatique ou post-étatique, car la légalité, c'est-à-dire l'effectuation de la concorde, est toute l'étoffe du bien commun. Sa situation devient donc doublement ironique. Ironie de savoir qu'il fait «comme tout le monde», c'est-à-dire qu'il se soumet, quoiqu'en pleine connaissance de cause, donc d'une manière paradoxalement insoumise, puisque, autonome et responsable ; et ironie de reconnaître que l'ignorant, dans la mesure même où il participe à la construction de l'État, cette âme souveraine et collective, déploie ses notions communes, «juge» que cette vie lui convient et donc ne cède rien en fait à la puissance de l'État – cela quand bien même il ne saurait se rendre compte de ce processus, ni de l'aspect immanent de cet effort à persévérer dans l'être. C'est sans doute cette brisure que Spinoza lui-même connaissait de près, dans sa vie d'errant et de politique intermittent ; et c'est sans doute cette brisure qui confère à l'étude de l'État chez Spinoza toute son actualité.