



HAL
open science

Politique et rationalité chez Spinoza

Louis-Paul Sahuc

► **To cite this version:**

Louis-Paul Sahuc. Politique et rationalité chez Spinoza. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04218310

HAL Id: dumas-04218310

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04218310>

Submitted on 26 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Université de Lille
UFR des humanités
Département de philosophie
Master 1

Politique et rationalité chez Spinoza

Mémoire de recherche présenté et soutenu par :

Louis-Paul Sahuc

Sous la direction de :

M^{me} Gabrielle Radica

Professeure des universités en philosophie : art, culture, histoire

Co-jury :

M. Antoine Grandjean

Professeur des universités en philosophie moderne et contemporaine

Remerciements

Nous remercions ici tout particulièrement notre directrice de recherche, M^{me} Gabrielle Radica pour sa méthodologie, ses précieux conseils ainsi que son soutien.

Nos remerciements vont également à M. Antoine Grandjean qui a accepté d'être co-jury de ce travail.

Table des matières

Remerciements	2
Introduction	4
Chapitre 1 : L'État spinoziste	9
1.1 L'état de nature.....	10
1.2 L'État du point de vue de sa genèse	15
Chapitre 2 : La finalité de l'État.....	25
2.1 La conservation de l'État : éviter les séditions et les dissolutions.....	26
2.2 L'État le meilleur ou le compromis entre conservation et <i>paix</i>	33
Chapitre 3 : Quelle dynamique pour parvenir à la concorde ?	38
3.1 La concorde et la raison.....	38
3.2 La société rationnelle comme société idéale	42
3.3 Les règles de droit instituées avec raison : la politique de la raison.....	45
Chapitre 4 : Qu'est-ce qu'une politique de la raison ?	53
4.1 La politique de la raison dans le <i>Traité politique</i>	53
4.2 La question du meilleur des régimes	56
Chapitre 5 : De la rationalité externe à la rationalité interne : les voies de la libération.....	61
5.1 Le mime de la rationalité.....	62
5.2 La rationalité interne	68
Conclusion.....	73
Bibliographie	75

Introduction

« Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir une telle nature et tâcher que beaucoup l'acquière avec moi. Autrement dit, il appartient aussi à mon bonheur de faire que beaucoup d'autres partagent ma compréhension des choses, afin que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon entendement et mon désir. Pour ce faire, il est nécessaire d'avoir de la Nature une compréhension suffisante pour l'acquisition d'une telle nature ; puis de former une société qui permette au plus grand nombre possible d'y parvenir aussi facilement et aussi sûrement que possible. En outre il faut s'appliquer à la philosophie morale, ainsi qu'à une doctrine de l'éducation des enfants. »¹

Le Traité de la réforme de l'entendement commence par un récit au passé dans lequel Spinoza entend montrer au lecteur pourquoi il envisage d'instituer une nouvelle vie, supprimant les désirs vains et futiles au profit d'une jouissance vraie et pérenne. Ce récit est mené à la première personne. Spinoza nous parle de *son* expérience (et, de fait, d'une expérience possible de tous) et des raisons pour lesquelles il pense qu'il est nécessaire de réformer l'intellect afin d'accéder à la vertu suprême, la béatitude. Mais ce qui est frappant, c'est que Spinoza passe rapidement de son expérience à une perspective sociale et politique. « Former une société qui permette au plus grand nombre possible d'y parvenir » écrit Spinoza. Il semble que le chemin de la béatitude (celui de l'*Éthique*) soit consubstantiel à un objectif politique qui est celui d'une libération collective. Cet objectif, Spinoza le reprendra dans l'*Éthique*, à la proposition 37 de la partie IV : « Le bien que chacun de ceux qui pratiquent la vertu recherche pour lui-même, il le désirera pour tous les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu »². Or, ce chemin, Spinoza ne s'en cache pas, est difficile. La béatitude paraît inaccessible en raison de l'immense savoir théorique requis. De là est née l'idée, chez Alexandre Matheron³, du « salut des ignorants » en vertu de l'obéissance, telle que l'envisageait Spinoza dans le *Traité théologico-politique*⁴. L'idée d'une communauté des sages semble bien inaccessible, si on entend par là que chacun

¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, in Spinoza, *Premiers écrits*, p. 71-73. Sauf mention contraire, toutes les traductions et éditions des œuvres de Spinoza utilisées sont celles des Presses Universitaires de France, dirigées par Pierre-François Moreau. Par commodité, nous citons les ouvrages de Spinoza dans ces éditions par leur seul titre et renvoyons à la bibliographie pour les références exactes, tandis que nous signalons l'édition exacte lorsqu'il ne s'agit pas des Presses Universitaires de France.

² *Éthique*, IV, proposition 37.

³ Voir notamment A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

⁴ Spinoza tient le fondement de la théologie (les hommes seront sauvés par l'obéissance) pour une certitude, certes non démontrée *ordine geometrico* (comme l'est l'*Éthique*) mais en tant que certitude morale, voir *Traité théologico-politique*, chap. XV, 7, p. 495.

ait atteint la béatitude spinoziste. On peut supposer, comme Alexandre Matheron, que la communauté des sages soit une « idée régulatrice au sens kantien »⁵, mais, en attendant, que faire ? Le monde est-il voué au déchirement passionnel, tant que la communauté des sages n'advient pas ? N'y a-t-il pas un objectif, certes plus mesuré, mais davantage réalisable ? Nous découvrons donc un apparent paradoxe entre d'une part un chemin vers la béatitude difficile en raison de la force des passions et de l'autre une politique de la libération collective.

Plus encore qu'une sagesse inatteignable, si la libération est synonyme de raison, la politique, elle, semble davantage être le lieu des passions. Si peu d'individus vivent selon le seul précepte de la raison, déplore Spinoza. Dès lors la question politique n'est plus : comment faire advenir la communauté des sages ? Mais bien plutôt : comment *contenir* la multitude ? La frontière entre la raison et la politique semble étanche et rien ne pourrait infirmer cet état de fait. Et en effet, le sombre tableau que Spinoza dresse dès le début du *Traité politique* est bien le suivant :

Les hommes sont nécessairement soumis aux affects, et sont ainsi constitués qu'ils plaignent les malheureux, envient les heureux, et inclinent à la vengeance plus qu'à la pitié, chacun aspirant en outre à ce que les autres vivent selon sa propre complexion, approuvant ce qu'il approuve et réprouvant ce qu'il réproouve ; et ainsi, aspirant tous pareillement à être les premiers, ils en viennent à des conflits et, autant qu'ils le peuvent, cherchent à s'écraser les uns les autres, le vainqueur enfin tirant gloire d'avoir été nuisible à autrui plutôt qu'utile à soi. [...] Nous l'avons montré en outre, 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. Et par conséquent, croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tiraillés 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.⁶

Le problème qui surgit alors est : comment amener la multitude vers la paix si celle-ci est en proie aux passions ? En clair, comment penser la rationalité à l'intérieur du champ politique et social ? Si l'état de fait que nous venons d'évoquer est vrai, il n'est toutefois pas le dernier mot et amène Spinoza à construire une philosophie politique le prenant en compte. Contre une Cité Idéale platonicienne, Spinoza avance qu'il faut partir des individus, avec leurs vices mais aussi leur possibilité de vivre selon les exigences de la raison. C'est toute une

⁵ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 612.

⁶ *Traité politique*, 1/5.

« science de l'État »⁷ qu'établit Spinoza pour répondre à la question de la paix *malgré* les passions. Ainsi, tout le problème se trouve dans la jonction entre politique et rationalité, qui, selon ce que nous venons de dire, semblent au premier abord antinomiques. La raison est réservée aux sages, tandis que la politique semble être l'affaire des passions. Preuve en est que si tous les individus étaient sages, l'État et la politique seraient inutiles⁸.

Cette question est pourtant loin d'être mineure chez Spinoza. Le *Traité politique* indique en effet, en sous-titre, qu'il est question de l'institution d'un État (qu'il soit monarchique ou aristocratique) tel qu'il ne puisse glisser vers la tyrannie et ainsi, de cette manière, que « soient maintenues inviolées la paix et la liberté des citoyens »⁹. Il est donc bien question de l'institution d'une Cité en paix, mais malgré les passions qui sévissent au sein de la population. Le problème que pose Spinoza et que nous souhaitons interroger est donc le suivant : comment mener une multitude à la concorde alors même qu'elle est mue par de nombreuses passions violentes ? Si la philosophie de Spinoza est une philosophie de la libération éthique, on saisit toute l'urgence de cette question, puisqu'elle détermine les conditions du vœu de Spinoza que nous avons cité en exergue de cette introduction, c'est-à-dire de la possibilité d'aller de la libération individuelle vers la libération collective.

Cette question prend forme dans un contexte mouvementé qui est celui des Provinces-Unies après l'année 1672. En effet, le *Traité théologico-politique*, publié en 1670, est un ouvrage de circonstance dont l'objet est triple : 1) critiquer les préjugés des théologiens ; 2) répondre à l'accusation d'athéisme qui pèse sur Spinoza ; 3) établir que la liberté de philosopher est bonne. Seulement, la révolution orangiste¹⁰ de 1672 amena avec elle une violence extrême et modifia grandement les ambitions de Spinoza. C'est dans un contexte où les passions destructrices se sont déchaînées que Spinoza entend établir les fondements de la politique pour que celle-ci permette l'accès à un État en paix dans lequel la multitude pourra *sans crainte* cultiver la raison. Étienne Balibar n'écrit pas autre chose :

[La raison des changements entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*] recouvre, me semble-t-il, une cause plus décisive : la conjonction des *difficultés internes du TTP* [...] et de l'*évènement historique* survenu entre-temps, la « révolution » orangiste marquée par la défaite du Parti des Régents et par l'irruption éphémère d'une violence de masse dans la politique des Provinces-Unies. Nous en

⁷ L'expression est de Étienne Balibar dans É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, p. 111.

⁸ Voir *infra* p. 57.

⁹ *Traité politique*, 1/1.

¹⁰ Nous établirons plus en détail ce contexte dans le chapitre 2 de ce travail, voir *infra* p. 28.

trouvons l'indication sans équivoque dans les passages où Spinoza s'interroge sur les causes de dissolution des régimes aristocratiques, auxquels il assimile maintenant la République hollandaise. Et plus généralement dans sa quête véritablement obsédante des moyens de « contenir » la multitude.¹¹

Le *Traité politique* est dès lors l'ouvrage que Spinoza écrit pour que ces événements sanglants et brutaux soient évités. Ce traité est censé établir les meilleurs fondements de l'État *compte tenu* de la nécessité de « contenir la multitude », c'est-à-dire de contenir les passions de la multitude. Aussi, nous voyons que cette question de l'instauration d'une concorde dans un État est celle du *Traité politique* sur lequel nous nous appuyerons en priorité, sans toutefois négliger les analyses du *Traité théologico-politique*. Ce parti pris méthodologique s'explique d'une part, comme nous venons de le dire, parce que la problématique que nous mettons en avant est davantage l'objet du *Traité politique* ; d'autre part, parce que cette science de l'État spinoziste est le dernier mot de Spinoza à ce propos, ce qui confère au *Traité politique* une importance épistémologique tout à fait considérable. C'est, par exemple, dans ce traité que Spinoza prend ses distances avec la doctrine contractualiste (dont on peut encore voir les échos dans le *Traité théologico-politique*). Aussi, c'est dans ce traité inachevé « que nous trouvons la philosophie et la politique de Spinoza le plus nettement autonomes : affirmant leur distance critique à l'égard du cartésianisme, du droit naturel de l'âge classique, de la conception traditionnelle de la politique »¹², pour reprendre les mots de Pierre-François Moreau dans sa notice sur la réception du *Traité politique*.

Pour traiter cette question, nous devons revenir premièrement sur la conception de l'État chez Spinoza, que nous comparerons à celle de Hobbes (pour mieux saisir ce qui les sépare). Puis, au chapitre 2, nous traiterons de la finalité de l'État chez Spinoza, nous verrons alors que la politique, loin d'être seulement le moyen de contenir la multitude, est le lieu d'une téléologie de la concorde, sans accorder à cette téléologie le sens d'une cause finale. Ayant alors établi que la concorde est la fin de l'État le meilleur, il s'agira de se demander comment accéder à cette concorde : le lien consubstantiel entre celle-ci et la raison sera l'objet du troisième chapitre. C'est à ce moment que les problèmes que nous évoquions seront mis en pleine lumière, car la société parfaitement rationnelle est idéale, il s'agira de penser une concorde *compte tenu* des individualités passionnelles. La solution apportée à ce problème, qui est la solution du lien entre politique et rationalité sera de conjuguer ces deux notions dans

¹¹ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, *op. cit.*, p. 113, Balibar souligne.

¹² P.-F. Moreau, « Notice sur la réception du *Traité politique* », Notice au *Traité politique*, Paris, PUF, 2015, p. 79.

le sens d'une *politique de la raison*¹³. Cette politique de la raison est appuyée sur les individualités passionnelles en ceci que ce sont des affects actifs (l'espoir) qui peuvent mouvoir la multitude dans le sens de la conservation de la paix et d'un comportement qui mime la rationalité. C'est donc une théorie du « comme si » de la rationalité qui nous servira à résoudre ce problème comme le montre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*. Cette politique de la raison, dans les contours sont encore flous et la signification abstraite, notre chapitre 4 tâchera de la clarifier conceptuellement et concrètement à partir des exemples que Spinoza donne lui-même dans sa description des différents régimes politiques. La thèse que nous souhaitons mettre à l'épreuve est donc que cette politique de la raison fournit le moyen de penser un agir conformément à la raison (garantissant l'accès à la concorde) tout en intégrant des individualités passionnelles qui sont susceptibles d'être très éloignées de la raison. Ensuite, notre chapitre 5 étudiera les effets d'une politique de la raison sur la multitude, reprenant la question de la communauté des sages du point de vue de la politique de la raison : peut-on envisager une libération collective dès lors qu'une multitude vit dans une Cité où règne la concorde ?

Quelle est cette raison qui doit être la mesure de la concorde d'une cité, sans que pour autant les individus soient conduits par la raison ? N'y a-t-il pas là contradiction ? Si Spinoza écrit dans la démonstration de la proposition 40 de la partie IV de l'*Éthique* que « ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la Raison » alors faut-il faire droit à une politique de la raison *malgré les passions* ? C'est pourquoi cette question du lien entre politique et rationalité est une question spécifiquement spinoziste, qui prend sens dans un naturalisme des affects et un anti-volontarisme que nous détaillerons, c'est uniquement en partant du constat que la multitude est soumise aux passions que la question de la rationalité dans le champ politique demeure problématique et que la réponse appelle une rationalité qui n'est pas celle d'un sage mais d'une dynamique extérieure qui conduit les individus « automates » à agir rationnellement sans qu'ils vivent nécessairement eux-mêmes sous l'égide de la raison. L'objet du présent travail est d'explicitier ce lien entre concorde et raison, et d'explicitier comment les règles de droit peuvent-elles mener à la concorde (c'est-à-dire une Cité qui vit sous la conduite de la raison) alors même que les individus sont plongés dans la *fluctuatio animi*, le déchirement passionnel et les conflits interhumains. En un mot, comment conjuguer politique et rationalité ?

¹³ Cette expression n'est pas issue du texte de Spinoza.

Chapitre 1 : L'État spinoziste

Comme Spinoza l'indique dans l'extrait que nous avons mis en exergue, pour que les hommes vivent mieux, accèdent à la concorde, il est nécessaire qu'il y ait société. Comme nous le verrons, l'état qui précède l'état civil est le lieu de la pure nature dans lequel les hommes vivent spontanément en ennemis et ne peuvent par conséquent vivre dans la concorde. Aussi, « sans un secours mutuel, les hommes [vivent] nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison »¹⁴. Cette société suppose, en effet, une pacification des rapports entre les hommes. Ce problème politique est alors celui de l'insociable sociabilité¹⁵ des hommes et de la nécessité de les faire cohabiter malgré les divisions qui peuvent naître et les dissocier. Les philosophes politiques du XVII^e siècle cherchent à reconstituer rationnellement les étapes qui mènent à un État, susceptible de créer une société pacifiée dans laquelle l'accès à la concorde est possible ou, à tout le moins, *favorisé*. Ainsi il s'agit de faire la reconstruction rationnelle de la naissance de l'État ; pour ce faire, Hobbes invente¹⁶ l'« état de nature » ou, selon le titre du chapitre XIII du *Léviathan* : « la *condition naturelle* des hommes »¹⁷, c'est-à-dire un état des hommes sans institution aucune, antérieure à toute communauté politique. Cette fiction rationnelle et méthodologique permet de reconstruire les étapes qui mènent à l'État. Il est question de la naissance de l'État dans une perspective contractualiste dans le cas de Hobbes et explicative (causale) dans le cas de Spinoza. Nous nous proposons, dans cette partie, d'étudier dans un premier temps l'état de nature chez Hobbes puis chez Spinoza. Nous verrons que le fait de les opposer permet de saisir au plus près leurs positions respectives, nous commencerons méthodologiquement par Hobbes, pour mieux saisir les inflexions que Spinoza impose à la philosophie hobbesienne¹⁸. Dans un second point nous travaillerons sur l'institution de l'État, c'est-à-dire que nous finirons ce travail de reconstruction rationnelle qui mène à l'État pour, dans les chapitres suivants de ce travail, étudier la nature et la fonction de l'État spinoziste.

¹⁴ *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 5, p. 511.

¹⁵ Nous empruntons cette expression (d'origine kantienne) à J. Terrel à propos de la philosophie de Hobbes dans J. Terrel, *Les Théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001, p. 138. Cet emprunt, nous le justifions par la proximité (que nous étudierons dans cette partie) entre la philosophie de Hobbes et celle de Spinoza. Malgré leur rivalité, les hommes ont besoin les uns des autres pour survivre.

¹⁶ « [Hobbes] est le premier théoricien de l'état de nature. » J. Terrel, *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ T. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Dalloz, 1999, chap. XIII, p. 121, souligné par Hobbes.

¹⁸ Comme en témoigne l'ouvrage de C. Lazzeri (*Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998), la méthode qui consiste à opposer les conceptions spinozistes à Hobbes est un excellent moyen de mieux situer Spinoza.

1.1 L'état de nature

Nous avons défini l'état de nature comme une fiction rationnelle décrivant comment les hommes vivent en dehors de toute institution politique. Nous devons nous expliquer sur le caractère fictionnel d'une telle notion. Nous pourrions croire qu'il s'agisse d'une histoire de la naissance des États, d'une étape *historique* du processus qui conduit à l'État. L'humanité aurait d'abord vécu dans cette condition naturelle avant de former, par un contrat originaire (dans le cas de Hobbes), une société civile. Or, nous le verrons à la description de cette notion chez Hobbes et chez Spinoza, l'état de nature n'est pas une étape historique, elle est un outil rationnel et méthodologique. Hobbes s'en explique dans la préface du *De cive* :

Dans une recherche à propos du droit de la cité et des devoirs des citoyens, il est nécessaire, non certes de dissoudre la cité, mais de la considérer comme dissoute, c'est-à-dire de bien comprendre quelle est la nature humaine, en quelles choses elle est apte ou inapte à former une cité et comment les hommes doivent être disposés les uns envers les autres s'ils veulent s'unir.¹⁹

« De la considérer comme dissoute » écrit Hobbes, il s'agit en effet pour lui d'une fiction qui certes ne correspond pas à l'histoire réelle de l'humanité, mais qui permet néanmoins de comprendre la genèse de la société. Comme nous l'avons dit, l'état de nature précède (en pensée) l'état civil, étant donné qu'il n'y a pas d'institutions, les hommes y sont donc livrés à eux-mêmes. Pris dans leurs dynamiques passionnelles de désirs, ils transforment l'état de nature en état de « guerre de chacun contre chacun »²⁰. Mais pourquoi les hommes, dans l'état de nature, sont-ils en conflit ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord expliciter la démarche hobbesienne, et en particulier son anthropologie. Hobbes écrit dans l'introduction du *Léviathan* : « Pour décrire la nature de cet homme artificiel [Le Léviathan, la République ou l'État], je considérerai premièrement : sa *matière* et son *artisan*, c'est-à-dire l'*homme*, qui est l'un et l'autre »²¹ ; ainsi l'anthropologie précède les analyses proprement politiques et étudie l'homme en tant que tel. Dans cette partie anthropologique du *Léviathan* (« De l'homme ») Hobbes étudie notamment les affects par lesquels l'homme est mu. Ces affects permettront d'expliquer comment la condition naturelle des hommes se transforme en guerre de chacun contre chacun. Dans le chapitre consacré à la condition naturelle des hommes (le chapitre XIII) Hobbes écrit :

¹⁹ Cité et traduit par J. Terrel dans *Les Théories du pacte social, op. cit.*, p. 136, nous soulignons.

²⁰ T. Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, chap. XIII, p. 126.

²¹ *Ibid.*, Introduction, p. 6.

Si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre.²²

Ici, c'est donc la rivalité qui mène à la guerre de chacun contre chacun. Il convient de faire attention à la formule de Hobbes « principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément », car en effet, ce qui explique la guerre de chacun contre chacun et la suspicion générale ce n'est pas une *mauvaise* nature humaine (ce qui reviendrait pour Hobbes à reconnaître que Dieu est responsable du mal), mais que certains individus soient immodérés dans leurs désirs. « Or, indique Philippe Crignon, à l'état de nature, il suffit quelques-uns soient immodérés et donc dangereux pour moi pour que je suspecte légitimement tout le monde »²³. Et comment les individus répondent-ils à cette suspicion généralisée ? Hobbes remarque que de la défiance procède la guerre : puisqu'en effet,

Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes.²⁴

Étant donné que chacun cherche à se préserver, chacun suspecte tout le monde et prend les devants pour dominer tout le monde. Par conséquent, sans que la nature humaine soit *mauvaise*, il résulte de l'état de nature un état de guerre permanent de chacun contre chacun. Sombre tableau que Spinoza pourrait accepter. Comme l'indique André Charrak : « Selon Spinoza, l'état défini par l'empire de la seule nature enveloppe les passions humaines qui provoquent un déchirement constant »²⁵. Est-ce à dire que l'état de nature est le règne des seuls rapports de force ? Les différences entre Hobbes et Spinoza commencent alors à s'affirmer, notamment en ce qui concerne le droit naturel. Philippe Crignon le définit ainsi, à propos de Hobbes : « Le droit naturel désigne le droit que l'homme possède indépendamment de toute institution politique, du seul fait de sa nature. Pour Hobbes, l'homme a un droit sur toutes choses naturellement. Ce droit sera limité par la loi une fois l'État institué »²⁶. Hobbes, qui dans le chapitre 13 du *Léviathan* n'emploie pas les notions de droit et de lois qui

²² *Ibid.*, chap. XIII, p.122.

²³ P. Crignon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, 2017, p. 93.

²⁴ T. Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, chap. XIII, p.122, nous soulignons.

²⁵ A. Charrak, « Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 35, n°3, 2002, p. 399-414.

²⁶ P. Crignon, Introduction au *Léviathan*, Paris, Flammarion, 2017, p. 11.

apparaissent au chapitre 14 (« Des deux premières *lois naturelles* et des contrats »), écrit en effet que le droit est « la liberté qu'a chacun d'user comme il veut de son pouvoir propre, pour la préservation de *sa propre nature*, autrement dit *de sa propre vie*, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à *cette fin* »²⁷. Selon Hobbes, l'homme par la considération d'un corps qui est le sien a sur lui un droit absolu de le préserver, mais seulement de le préserver.

Bien que Hobbes écrive que l'homme a un droit sur toutes choses, ceci est nuancé par les lois naturelles que Hobbes introduit dans ce même chapitre. Les lois naturelles sont, dit Hobbes, des règles découvertes par la raison qui se présentent sous la forme d'un commandement. La première des lois signale : « Que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre »²⁸. Loi naturelle étonnante, dans un état de nature, dont nous avons montré qu'il était le théâtre des passions violentes entre les hommes. Il s'agit en réalité d'une loi naturelle rationnelle déduite du seul fait que chacun désire se préserver, Hobbes écrit en effet :

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie. Et la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre. Ces clauses sont ce qu'on appelle en d'autres termes les lois naturelles.²⁹

Si en effet, chacun désire se préserver, alors chacun doit *nécessairement* chercher la paix. Et ceci en raison du fait que la paix est le meilleur des moyens de se préserver, un individu en guerre n'étant jamais sûr de ne pas tomber sur plus fort ou plus malin que lui. Toutefois, si la paix n'est pas possible, la loi naturelle indique que, pour se préserver, l'individu peut entrer en conflit avec autrui. Ici est posé le fondement qui permettra l'accès à un état civil. En effet le contrat est le moyen par lequel chacun trouvera la paix pour se conserver (il s'agit là d'une raison assez égoïste que Hobbes soutient, l'homme n'est pas un animal particulièrement sociable).

Spinoza oppose à Hobbes une conception beaucoup plus radicale de l'état de nature et du droit naturel. Spinoza écrit effectivement dans une lettre à Jarig Jelles du 2 Juin 1674 :

²⁷ T. Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, chap. XIV, p.128, nous soulignons.

²⁸ *Ibid.*, chap. XIV, p. 129.

²⁹ *Ibid.*, chap. XIII, p. 127.

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature.³⁰

Spinoza donne ici une inflexion *fondamentale* à la philosophie de Hobbes : le maintien du droit naturel. C'est-à-dire que, pour reprendre les mots d'Alexandre Matheron, « le droit naturel est, pour Spinoza, indépassable »³¹. Il y a pour Spinoza un état de nature constant. Afin de saisir au mieux cette position, il est nécessaire de se revenir sur le sens que Spinoza donne à la notion de droit naturel et en particulier au chapitre 16 du *Traité théologico-politique*. Spinoza écrit en effet :

Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par nature à nager, les gros mangent les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits poissons. Car il est certain que la nature, considérée absolument, déteint un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. [...] Tout ce que chacun fait selon les lois de sa nature, il le fait d'un droit souverain puisqu'il agit selon la détermination de la nature et ne peut agir autrement.³²

Indissociable de l'ontologie spinoziste, cette conception du droit naturel découle directement de la Nature et donc de la substance infinie, de Dieu, mue par une pure nécessité. Le droit naturel devient le comportement effectif et factuel de l'individu (en effet, Spinoza ne fait aucune distinction, parmi les *partes naturae*, entre les hommes et les autres animaux, ni entre les sages et les ignorants), non d'une libre volonté de celui-ci. Le droit naturel n'est donc pas un ensemble de règles juridiques légitimes par nature qui s'imposerait à tout homme, Spinoza dépouille le concept de droit jusqu'à ce que ce dernier ne soit plus juridique mais effectif. La définition commune au droit naturel moderne (et dont Grotius a donné la forme) peut être comprise ainsi : « L'ensemble des droits et des obligations qui sont propres aux

³⁰ Lettre L in B. Spinoza, *Œuvres IV : Traité politique. Lettres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, rééd. 2022, p. 283.

³¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 294.

³² *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 2, p. 505, nous soulignons.

hommes indépendamment de leur appartenance à telle ou telle société politique »³³. L'on voit que Spinoza radicalise ce concept au point qu'il ne s'agisse plus ni de droits, ni d'obligations. Au contraire, il s'agit pour Spinoza de fonder une *éthologie* (pour reprendre la fameuse formule deleuzienne³⁴) de l'homme afin de décrire les mécanismes naturels qui le mèneront à une société civile. Cette éthologie exposée dans l'*Éthique*, Spinoza la rappelle dans ce chapitre 16, il ne s'agit pas d'autre chose que du *conatus* lui-même, c'est-à-dire de l'effort de persévérer dans son être, la loi suprême de la Nature. Étant donné cette loi, Spinoza montre quelle est la condition naturelle de l'individu.

Ainsi, le droit naturel nous permet de comprendre ce qu'est l'état de nature chez Spinoza : un état dans lequel, comme les gros poissons mangent les petits poissons, chaque individu est mu par ses désirs et a par nature le droit (pourvu qu'il en ait la puissance, c'est-à-dire la capacité *effective*) d'appéter et de poursuivre la réalisation de son désir. Spinoza écrit en effet : « Tant que l'on considère les hommes comme vivant sous l'empire de la seule nature, celui qui ignore encore la raison [...] vit sous les seules lois de l'appétit avec le même droit souverain que celui qui dirige sa vie selon les lois de la raison »³⁵. C'est une proposition proprement scandaleuse car, ainsi, il n'y a aucune valeur transcendante, uniquement une pure effectivité immanente. Tout se *produit* par nécessité et l'on aboutit à un pur rapport de force entre individus. Contrairement à l'état de nature hobbesien, selon lequel la loi naturelle interdit la cruauté, selon Spinoza le droit naturel est lié au désir (peu importe quel désir), au *conatus*. Alexandre Matheron note précisément que : « le *conatus* englobe tous nos désirs particuliers avec tous les comportements qui en découlent ; *tout acte se justifie donc par le seul fait que nous l'accomplissons*, sans aucune référence à quelque norme que ce soit »³⁶. Ainsi la notion de droit naturel prend une forme très différente chez Hobbes et chez Spinoza. En effet, comme nous l'avons montré, le droit naturel hobbesien est lié à une fin précise : celui de la préservation, ce qui est déjà une proposition scandaleuse. Plus encore, le droit naturel spinoziste est un droit de réaliser n'importe quel désir. L'homme étant conduit par ses affects et ses désirs, et dans la mesure où le droit naturel spinoziste se fonde dans le *fait* (« Le principe est donc d'une simplicité brutale : c'est l'identification absolue du droit et du fait »³⁷), alors l'homme a un droit naturel sur toutes choses. Cependant, ce droit illimité sur toutes choses n'aboutit-il pas, précisément, à une absence totale de droit ? Spinoza remarque, dans le

³³ J. Terrel, *Les Théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001, p. 15.

³⁴ Cf. G. Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003.

³⁵ *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 2, p. 507.

³⁶ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 293, nous soulignons.

³⁷ *Ibid.*, p. 292.

paragraphe 15 du chapitre 2 du *Traité politique* que : « Aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir »³⁸. Puisqu'effectivement, rien ne saurait garantir qu'autrui (plus fort ou plus rusé) ne me menace pas, je ne suis pas assuré de pouvoir exercer un droit sur le monde. Aussi Spinoza comprend que la question du droit ne se pose que « là où les hommes ont des règles de droit communes »³⁹. Il s'agit d'un raisonnement proche de celui de Hobbes, en ceci que Spinoza admet que les hommes dans un état de pure nature ne peuvent survivre et ne peuvent avoir la garantie de pouvoir jouir de leur droit. La nécessité d'un état civil provient donc de ce que nous avons nommé dans l'introduction de cette première partie : l'insociable sociabilité. Mais l'institution d'un état civil est profondément différente chez Hobbes et chez Spinoza : puisque Spinoza maintient le droit naturel, la société civile ne peut être pas le résultat d'un pacte hobbesien contracté entre individus. Chacun de ces individus a, dans la position volontariste de Hobbes, pour but de se préserver et consent donc au contrat originel. Au contraire, chez Spinoza, selon la formule d'Alexandre Matheron, la société civile est « la résultante mécanique d'un pur rapport de force »⁴⁰. L'on comprend ici dans quelle mesure Spinoza maintient le droit naturel et par là l'état de nature et en quoi il s'oppose à un ordre juridique autonome tel qu'Hobbes le théorise.

1.2 L'État du point de vue de sa genèse

Ainsi, la position hobbesienne est une position contractualiste et volontariste. L'État résulte d'un pacte volontaire des contractants. Et comme nous l'avions envisagé, le passage de l'état de nature à l'état civil se fait *via* les lois naturelles. Philippe Crignon écrit justement : « Le pacte fondateur qui permet d'instituer l'État est l'œuvre de la raison, dans l'application par chacun des deux premières lois de nature »⁴¹. En effet, ces lois s'imposent à tous (elles sont, rappelons-le, un commandement) : mais de quelle manière comprendre ceci ? Pourquoi, s'il n'y a aucun pouvoir coercitif, les individus obéiraient-ils à ces lois naturelles ? Elles s'imposent avant tout rationnellement (Hobbes définit en effet une loi naturelle comme « un précepte, une règle générale découverte par la raison »). Puisque l'état de nature ne profite à

³⁸ *Traité politique*, 2/15.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ « Et, d'autre part, le *Traité politique* dissipe l'équivoque, comme si, entre-temps, Spinoza en était devenu conscient : il insiste brutalement, lourdement même, sur le fait que la Cité est *la résultante mécanique d'un pur rapport de force*. », A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 287, nous soulignons.

⁴¹ P. Crignon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, 2017, p. 101.

personne, il devient raisonnable de suivre les commandements des lois naturelles : c'est l'intérêt de chacun, donc l'intérêt de tous. Mais cela ne permet pas encore le passage à l'état civil, car on ne peut faire la paix seul et obéir aux lois morales sans la garantie que les autres en feront autant est contraire au droit de se préserver ainsi que l'explique Crignon dans son introduction au *Léviathan*⁴². Vouloir faire la paix avec quelqu'un qui est un potentiel ennemi ne permet pas une garantie de sa propre préservation, si ce potentiel ennemi profite de notre « amitié » pour nous dominer.

En réalité, les lois naturelles ne s'imposent pas *in foro externo* (for externe) mais *in foro interno* (for interne). L'on a l'obligation de désirer la paix, mais nos actes peuvent aller à l'encontre de la paix (pour se préserver, par exemple). Puis, quand chacun a compris son intérêt dans l'état civil, alors naît le pacte social, puis l'État. Il s'agit donc d'une dynamique entièrement volontariste. Tout se base sur la volonté des individus : volonté de trouver la paix. Michel Malherbe n'écrit pas autre chose : « L'état civil est un effet, suscité par la nécessité concrète où chaque particulier se trouve, de conserver sa vie, individuellement, et d'assurer la paix, collectivement »⁴³. Seul l'État politique pourra être un pouvoir coercitif susceptible de garantir collectivement la paix. Mais comment y parvenir ? Il y a d'une part le contrat, mais celui-ci demeure insuffisant pour créer un État. Comme le note Philippe Crignon : « [La logique contractualiste] reste insuffisante et Hobbes, ayant éprouvé ses limites, s'est efforcé d'en surmonter les difficultés jusqu'à la compléter par la théorie de l'autorisation dans le *Léviathan* »⁴⁴. La difficulté rencontrée par Hobbes est que, malgré la sécurité obtenue *via* le contrat, le peuple n'est pas encore unifié. C'est encore un agrégat d'individus ayant des opinions et des passions individuelles. Ce qu'il manque, c'est *la volonté unique*. Michel Malherbe indique que « l'association défensive, qui [procure la sécurité] n'offre aucune garantie interne : la diversité des opinions et des passions particulières n'est pas abolie »⁴⁵, de sorte qu'il reste à unifier toutes les volontés : « outre une fin commune, il faut [...] une volonté unique qui ne soit pas le simple agrégat des volontés particulières (toute volonté étant une puissance), qui puisse contraindre les particuliers, garder entre eux la paix, et les joindre dans le combat contre l'ennemi commun »⁴⁶. Hobbes a donc révisé la théorie du contrat pour y ajouter d'autres théories, comme celle de l'autorisation et de la représentation qui répondent à ce manque d'unification des volontés.

⁴² P. Crignon, Introduction au *Léviathan*, Paris, Flammarion, 2017, p. 33.

⁴³ M. Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000, p. 135.

⁴⁴ P. Crignon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, 2017, p. 101-102.

⁴⁵ M. Malherbe, *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, op. cit., p. 138.

⁴⁶ *Ibid.*

Quelle est cette théorie de la représentation, censée fournir à la théorie politique hobbesienne le moyen de surmonter les difficultés de la logique contractualiste ? Cette théorie, que Hobbes développe dans le chapitre XVI du *Léviathan*, est d'abord une clarification conceptuelle et une redéfinition d'un certain nombre de termes comme « personne » ; « représentation » ; « autorisation ». Il ne s'agit pas, dans la théorie hobbesienne de l'État, d'une théorie de la soumission d'un peuple envers un souverain, mais d'une théorie de l'identification⁴⁷. En effet, le souverain ne pourrait garantir sa propre autorité par sa seule force naturelle, les forces des sujets lui sont nécessaires. La théorie de la représentation a donc pour objectif de développer « un engagement à se mobiliser en soutien [aux] décisions [du souverain]. Il faut et il suffit pour cela que chacun s'oblige à se les approprier et à les faire siennes »⁴⁸, et comment, précisément, les sujets peuvent-ils considérer que les actions du souverain sont *les leurs* ? Il faut une identification entre la volonté du souverain et celle des différents sujets, et ce, en raison du fait que le souverain *représente* les sujets. Comment Hobbes conceptualise-t-il cela ? Reprenons le concept de personne, que Hobbes distingue de celui d'homme. Hobbes écrit au chapitre XVI du *Léviathan* :

Est une personne *celui dont les paroles ou les actions sont considérées soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou les actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.*⁴⁹

Dans le premier cas il s'agit d'une « personne naturelle » et, dans le second cas, d'une « personne fictive » ou « artificielle ». Le souverain est en réalité le représentant du peuple, et ce peuple uni et *personnifié*, c'est l'État. Les sujets transfèrent leurs droits au souverain, et le droit naturel laisse alors place au droit civil, positif. Ainsi, par-là nous comprenons que « La convention originelle réussit donc finalement à engendrer l'État, *personne artificielle* mais réelle, dotée de droits, d'actes et d'une volonté propre, dont le souverain est le dépositaire »⁵⁰. Cependant, il ne faut pas confondre ce processus avec une *histoire*. De la même manière que ce que nous avons dit à propos de l'état de nature, le processus hobbesien du passage à l'état civil est anhistorique et ne saurait correspondre à l'*histoire* des États. C'est, nous l'avons dit, une reconstruction rationnelle permettant de comprendre la fondation de l'État.

Cette solution n'est pas possible pour Spinoza car pour que les individus cèdent leur droit naturel, il faudrait qu'ils s'affranchissent des lois de la Nature (notons ici que le pacte

⁴⁷ Cf. P. Crignon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, 2017, p. 102.

⁴⁸ P. Crignon, Introduction au *Léviathan*, Paris, Flammarion, 2017, p. 35.

⁴⁹ T. Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, chap. XVI, p. 161, Hobbes souligne.

⁵⁰ P. Crignon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Vrin, 2017, p. 107-108, nous soulignons.

hobbesien est *artificiel* et compte prendre la nature à rebours). Alexandre Matheron écrit très justement :

Sans doute [le droit naturel pourra] être transposé en droit politique, lorsque l'État sera devenu lui-même un Individu plus puissant que nous ; mais ce droit politique ne sera que la résultante globale des droits naturels individuels. Chacun, dans n'importe quelle situation, a toujours le droit de faire ce qu'il veut et ce qu'il peut.⁵¹

Comment, dans un état de nature constant, comprendre la genèse d'un État ? Si, en effet, « à l'état de nature, toute société stable est impossible »⁵² comment expliquer qu'une société puisse exister ? Dans un célèbre article (« L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste »), Alexandre Matheron avance que si le *Traité théologico-politique* fournissait une explication de type contractualiste à la naissance d'un État, le *Traité politique* ne discute plus de cette question dans le vocabulaire contractualiste et abandonne toute référence à ce type de genèse et abandonne d'ailleurs toute genèse. Comment dès lors, comprendre la naissance de l'État, s'il n'y a qu'état de nature, déchirement passionnel et guerre de chacun contre chacun (pour répondre la célèbre formule hobbesienne) ? Alexandre Matheron pose en ces termes le problème :

Pourquoi, même dans le cas le plus défavorable à sa formation (dans le cas irréal d'individus entièrement dépourvus d'expérience politique et soumis uniquement au jeu aveugle de leurs passions, incapables du moindre usage, même instrumental, de leur raison), la société politique, malgré tout, doit *de toute façon* surgir.⁵³

Pour répondre à ce problème, Matheron puise dans un extrait du *Traité politique*, l'article 1 du chapitre VI. Spinoza introduit dans cet article 1 du chapitre VI le concept d'« affect commun », expliquant que dans la mesure où les individus sont davantage mus par les affects que par la raison, alors si les individus venaient à faire société, ce n'était pas en raison d'une conduite sous l'égide de la raison mais d'un affect commun, ce dernier pouvant être passif (crainte, vengeance, en bref : une tristesse) ; ou actif (un espoir). L'*Éthique* indique que par affect il faut entendre « les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée – et en même temps les idées de ces

⁵¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 294.

⁵² *Ibid.*, p. 303.

⁵³ A. Matheron, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éd., 2011, p. 225, Matheron souligne.

affections »⁵⁴. L'affect commun, quant à lui, est donc une affection des corps de la multitude (ou, du corps *de la multitude*). Un affect dont nous sommes cause adéquate est dit une *action* ; au contraire, un affect dont nous ne sommes pas cause adéquate est dit une *passion*. La définition de la passion révèle une ambivalence car une augmentation de la puissance d'agir dont nous ne serions pas cause adéquate est une passion. De sorte que l'ensemble des affects dont nous ne sommes pas cause adéquate relève du p^âtir, du subi. L'affect naît au gré des rencontres avec d'autres corps : « quel que soit le sens dans lequel est orientée l'expression de l'affect, que ce soit celui d'une augmentation ou d'une diminution, il est subi dans la mesure où il consiste en une réaction à un évènement provoqué par la rencontre du corps avec d'autres corps extérieures »⁵⁵. De là naissent les affects communs : un ensemble d'individus s'affectant de manière purement mécanique sans référence aucune à la volonté. Aussi, cet anti-volontarisme des désirs et des affections conduit à une genèse de l'État mécanique qui *doit* advenir, par la force des lois de la nature. Les individus n'ont pas d'autre possibilité que de s'affecter sans même en avoir conscience.

Ainsi la genèse de l'État est le fruit d'affections du corps. Spinoza écrit dans l'article 1 du chapitre VI du *Traité politique*, fondamental pour comprendre la genèse de l'État :

Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun (*nous l'avons dit à l'article 9 du chapitre 3*). Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes -puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie-, il s'ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement.⁵⁶

Ce qui a retenu l'attention d'Alexandre Matheron, c'est cette référence à l'article 9 du chapitre III, article qui indique comment une société peut se dissoudre, sous l'effet de l'*indignation*. Expliquons de quoi il s'agit, l'article 9 du chapitre dit ceci : « Troisièmement enfin, il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité ce qui *indigne* le plus grand nombre. Il est certain en effet que les hommes sont naturellement conduits à se liquer, soit en

⁵⁴ *Éthique*, III, définition 3.

⁵⁵ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1998, p. 43.

⁵⁶ *Traité politique*, 6/1.

raison <d'une espérance ou> d'une crainte commune, soit dans l'impatience de venger quelque dommage subi en commun »⁵⁷. Spinoza définit l'indignation dans le scolie de la proposition 22 de la partie III de l'*Éthique* : « La haine envers celui qui fait du mal à autrui ». Dans le cas d'un souverain qui commettrait ou commanderait des actes que la population désapprouverait, par exemple faire du mal à autrui, cela conduit la population à s'indigner contre lui, à le haïr. S'engage alors un rapport de force (ou, plus exactement, de puissance), entre les individus et l'État⁵⁸. Ce qui empêchera les individus de parvenir à leurs fins (si, par exemple, c'est un groupe factieux) c'est la puissance du souverain, c'est-à-dire sa « capacité à se faire effectivement obéir »⁵⁹. Le rapport de force se situe ici, les individus obéissent car leur puissance est inférieure à celle du souverain. Si ce dernier perd sa puissance (c'est-à-dire sa capacité à être obéi), par exemple en raison de l'indignation qu'il provoque au sein de la population, alors le rapport de force lui sera défavorable et passera à d'autres. C'est ce qui permet à Spinoza d'écrire dans le *Traité théologico-politique* que « Pour cette raison, il arrive très rarement que le Souverain donne des ordres par trop absurdes, car il lui incombe au plus haut point, afin de préserver son intérêt et de tout diriger selon le commandement de la raison »⁶⁰ : puisque l'indignation au sein d'une Cité conduit à sa propre dissolution (en raison du fait que la population se ligue contre le souverain), le souverain a tout intérêt à *ne pas* commettre ni commanditer d'actes susceptibles d'être désapprouvés par sa population. Alors le souverain se trouve en face de deux possibilités :

Dès lors, de deux choses l'une : ou bien le tyran comprend le danger, il fait machine arrière en accordant quelques concessions à ses sujets, et son pouvoir se rétablit jusqu'au moment où il s'estime assez fort pour recommencer à les opprimer (ce qui les dresse à nouveau contre lui, etc.), ces oscillations pendulaires assurant ainsi tant bien que mal une autorégulation approximative du corps social ; ou bien au contraire il s'obstine, et l'insurrection est à l'ordre du jour.⁶¹

Puis, Alexandre Matheron construit une hypothèse selon laquelle la société retourne à l'état de pure nature. Puisqu'en effet l'article 1 du chapitre 6 renvoie à la dissolution de l'État, la clé de compréhension de la genèse se trouve dans la dissolution-même : « Or, si la

⁵⁷ *Traité politique*, 3/9, nous soulignons.

⁵⁸ Rappelons cette formule frappante : « la Cité est la résultante mécanique d'un pur rapport de force. », A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 287, nous soulignons.

⁵⁹ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, op. cit., p. 124.

⁶⁰ *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 9, p. 517

⁶¹ A. Matheron, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éd., 2011, p. 222.

transformation de la crainte en indignation change l'état civil en état de guerre, le renvoi de l'article 1 du chapitre VI à l'article 9 du chapitre III semble bien indiquer qu'elle est capable aussi de changer l'état de guerre en état civil »⁶². De la théorie des passions exposée dans l'*Éthique*, Matheron déduit la genèse de la société civile, sans que celle-ci fût explicitement écrite par Spinoza.

Et le phénomène qui explique cette genèse n'est autre que l'imitation des affects. Considérons un ensemble d'individus en état de pure nature. Ils s'affecteront les uns les autres, les affects en question se trouvent parmi la pitié (un individu est en situation difficile et un autre individu vient l'aider par pitié) ; l'ambition de la gloire (l'individu aidant continuera à le faire par ambition de gloire) ; ambition de domination (l'individu aidant finira par imposer sa propre *complexion*, c'est-à-dire ses désirs et ses valeurs) ; l'envie. Ceci pourrait constituer un cycle sempiternel dont nous ne pourrions pas sortir, si l'imitation des affects n'allait pas avoir un rôle clé. Et ce, précisément en raison de l'*indignation* causée.

Mais que faut-il entendre par là ? Il nous faut ici décrire brièvement ce qu'est l'imitation des affects ou mimétisme affectif. Ce que l'on nomme communément le « mimétisme affectif » spinoziste apparaît dans le premier scolie de la proposition 27 de la partie III de l'*Éthique*, Spinoza emploie en effet les termes d'imitation des affects (*affectuum imitatio*) pour désigner un processus par lequel il y a un transfert d'affects entre individus, ces individus n'ayant pas besoin d'avoir éprouvé le moindre affect les uns envers les autres au préalable, ou, pour reprendre une formule de Pierre Macherey : une « projection imaginaire des affects de certaines personnes sur d'autres personnes »⁶³.

Mais de quoi s'agit-il exactement ? La proposition à laquelle le scolie appartient est la proposition 27 qui énonce ceci : « Du fait que nous imaginons qu'une chose semblable à nous, et pour laquelle nous n'avons encore éprouvé aucun affect, est affectée d'un certain affect, de ce fait même nous sommes affectés d'un affect semblable »⁶⁴. Pierre Macherey explique qu'« en même temps que nous imaginons cette personne affectée, donc joyeuse ou triste, nous devons aussi être imaginativement affectés de joie ou de tristesse »⁶⁵ et ce en raison du fait que l'imagination telle qu'elle a été développée dans les propositions 16 et 17 ne nous donne pas le « moyen de faire le tri entre ce qui revient à [la personne affectée] et à nous dans la

⁶² *Ibid.*, p. 221.

⁶³ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1998, p.187.

⁶⁴ *Éthique*, III, proposition 27.

⁶⁵ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1998, p. 217.

représentation de son existence et des manières dont elle est elle-même affectée »⁶⁶. Alors, par un mécanisme d'imagination, nous nous identifions avec les affects dont est affectée une autre personne. Ce mécanisme est donc purement spontané et irrationnel. Ainsi Spinoza démontre le principe de l'imitation des affects, qui veut qu'il y ait un transfert d'affects d'une personne à l'autre sans qu'il y ait au préalable de lien affectif entre les deux personnes.

Dans le premier scolie de la proposition 27, où se trouve la formule *affectuum imitatio*, Spinoza définit deux types d'imitation : la pitié (lorsque cette imitation est rapportée à la tristesse) et l'émulation (lorsque cette imitation est rapportée au désir). C'est-à-dire qu'éprouver la tristesse d'un être semblable à nous, c'est éprouver de la pitié (ou commisération). L'indignation, telle que définie plus haut, est une conséquence de cette pitié. Nous prenons en haine celui qui fait du mal à autrui en ceci que nous nous identifions à la souffrance d'autrui, et nous éprouvons de la haine envers celui qui en est la cause. Ainsi l'indignation est l'affect à la base de la genèse et de la dynamique des liens sociaux et l'on peut voir qu'elle a donc une portée collective. En effet, comme Macherey l'écrit : « Non seulement nous faisons nôtres les joies et les tristesses des autres, mais nous sommes également portés à adopter leurs normes de comportements »⁶⁷. Aussi, l'imitation des affects constitue l'analyse de la base du lien social ou des « formes humaines de la socialité »⁶⁸, et, nous le voyons avec Alexandre Matheron, de la base de la société civile.

Reprenons donc l'hypothèse de Matheron. Ce dernier établit un couple agresseur-agressé et déduit de l'imitation des affects dont nous avons esquissé les grands traits que les témoins d'une agression s'indignent envers l'agresseur et ce par imitation des affects. En effet, les témoins s'identifient à la souffrance de l'agressé et éprouvent de la haine envers l'agresseur qui est, d'une certaine manière, cause de la souffrance de ces témoins. Alexandre Matheron indique alors que :

Si bien qu'au bout d'un temps peut-être assez court, nous obtiendrons le *double résultat* suivant. D'une part, chacun se sera heurté en tant qu'agresseur à l'indignation de chacun et considérera donc chacun comme un ennemi potentiel ; et chacun aura bénéficié en tant que victime de l'indignation de chacun et considérera donc chacun

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 188.

comme un allié potentiel. [...] *une seule et même chose inspirera donc à chacun espoir et crainte : la puissance de tous.*⁶⁹

Et ceci se répétant, un consensus naît. En effet, ce qui cause le plus d'indignation est réprimé (par haine), tandis que ce qui convient à l'ensemble de ces individus est conservé. Aussi, le consensus va naître pour « imposer des normes communes concernant ce que chacun peut désirer et posséder sans danger : *il existera effectivement une puissance collective de la multitude* »⁷⁰ afin de réprimer ce qui indigne et de favoriser ce qui convient. Et ceci n'est pas autre chose, dit Alexandre Matheron, que l'*imperium* spinoziste (ou « souveraineté »⁷¹), défini comme « droit que définit la puissance de la multitude »⁷². L'on voit ici que la genèse de la société procède de l'imitation des affects (et non de la raison, comme chez Hobbes) mais surtout que c'est la multitude qui crée, par sa puissance, les règles de droit et est *souveraine*. Toutefois, il faut noter que cette reconstruction est doublement fictive (ce qui ne veut pas dire qu'elle soit absurde ou inutile). D'une part, comme chez Hobbes, elle n'est pas *historique*. Elle n'est pas un *moment historique* de la société mais sa reconstruction *a posteriori*. D'autre part, c'est une reconstruction sur base d'une référence de Spinoza à un article du *Traité politique* consacré à la genèse de la société, référence qui renvoie au concept d'indignation dans un autre article, consacré cette fois à la dissolution des États (comme nous l'avons analysé). Mais comme l'indique avec justesse Alexandre Matheron : « [Cette hypothèse] explique *ontologiquement* pourquoi il y a nécessairement société politique. »⁷³. En effet, Spinoza ne faisant alors plus référence, dans le *Traité politique*, à la genèse contractualiste de la société, mais insistant sur les affects communs qui meuvent les hommes, la société est donc le fruit de ces affects. Et ceci, selon une double nécessité : d'une part, nécessité car les dynamiques passionnelles sont purement mécaniques, résultants de la production nécessaire et infinie de la substance divine ; d'autre part, nécessité car la société civile *doit* naître, non en raison d'une cause finale qui voudrait que l'homme soit *un animal politique*, mais en raison de la survie des hommes. Ces derniers ne peuvent vivre décemment sans le secours les uns des autres : par-là la société civile, l'État ainsi que l'ensemble des institutions naissent.

⁶⁹ A. Matheron, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éd., 2011, p. 224, souligné par Matheron.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ou « État ».

⁷² *Traité politique*, 2/17.

⁷³ A. Matheron, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éd., 2011, p. 225, souligné par Matheron.

Mais ne serait-ce pas là donner un rôle tout à fait considérable à l'indignation ? Ne pourrait-on pas imaginer d'autres affects qui pourraient, eux aussi, permettre la naissance d'un État ? S'il s'agit bien de l'indignation, n'y aurait-il pas quelque chose de fondamentalement mauvais par nature dans l'État (quand on sait que l'indignation est une haine et est par nature mauvaise) ? Matheron formule en ces termes ce problème : « Mais alors, si l'indignation est constitutive du *conatus* même de l'État, cela ne signifie-t-il pas qu'il y a, à la racine même de la société politique, quelque chose d'irréremédiablement mauvais ? »⁷⁴. Il semblerait que si Spinoza fait cette référence à l'article 9 du chapitre 3 (l'indignation) dans l'article sur la constitution, ce soit bien l'indignation qui, selon lui, est au fondement de l'État. Matheron poursuit en expliquant qu'« il y a donc bien, en définitive, quelque chose de radicalement mauvais dans la nature de tout État, y compris le mieux constitué, bien qu'un tel État soit par ailleurs hautement favorable au développement de la raison et que le “bon côté” l'emporte massivement en lui sur le mauvais »⁷⁵. C'est en dernière analyse ce qui est déduit du *Traité politique*, qui, rappelons-le, n'insiste pas sur la genèse de l'État et que celle-ci est une reconstruction rationnelle.

L'institution de l'État est donc, chez Spinoza, un processus mécanique procédant des affects communs éprouvés par la multitude, affects communs créant de purs rapports de force, de puissance. L'État, en tant qu'individu, possède une certaine puissance, la multitude également. L'objet de notre présent travail de recherche sera de mettre en lumière, comme nous l'avons dit dans notre introduction, comment une société parvient à la concorde et quel rôle la multitude joue dans ce processus. Car, nous le verrons, la politique spinoziste est toujours une politique de la multitude : la démocratie est en effet, ce « type d'État, *absolu en tout* »⁷⁶ comme l'appelle Spinoza dans le dernier chapitre inachevé du *Traité politique*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁷⁶ *Traité politique*, 11/1, nous soulignons.

Chapitre 2 : La finalité de l'État

Dans notre première partie nous avons étudié la genèse de l'État chez Hobbes par différence d'avec la genèse de l'État chez Spinoza, mettant ces deux philosophies politiques en contraste pour délimiter au mieux leurs contours, faire apparaître leurs différences et leurs originalités. Après avoir étudié la genèse de l'État, il nous faut maintenant étudier l'État du point de vue de sa finalité, le *conatus* de l'État, c'est-à-dire l'effort de l'État pour persévérer dans son être. Nous avons écrit, dans notre introduction, que le problème général auquel est confronté Spinoza dans le *Traité politique* est celui d'un compromis entre d'une part la propre conservation de l'État et d'autre part la concorde. Dans cette deuxième partie il s'agira pour nous d'expliciter ce point. Nous serons amené, dans un premier temps, à traiter de la conservation de l'État comme finalité ; puis, nous serons amené dans un second point à étudier le compromis qu'établit Spinoza entre d'une part la conservation de l'État et d'autre part la concorde. Nous verrons alors que Spinoza accorde une place déterminante à la concorde dans sa philosophie politique, concorde que nous étudierons tout au long de ce travail.

Mais peut-on parler d'une *fin* de l'État chez Spinoza ? Si l'on pense à l'appendice de la partie I de l'*Éthique*, il semblerait que non. Spinoza y écrit en effet : « Tous les préjugés que j'entreprends ici de signaler dépendent d'un seul : les hommes supposent communément que les choses de la nature agissent toutes, comme eux-mêmes en vue d'une fin (*propter finem agere*) »⁷⁷. Mais une fin de l'État, telle que l'envisage Spinoza dans le *Traité politique*, n'est pas une finalité comprise comme cause finale, mais comme l'aboutissement d'une logique de mouvement qui naît de l'utile. Comme l'indique Laurent Bove : « L'État agit toujours en fonction d'une fin, à savoir, l'utile qu'il appète »⁷⁸. Questionner la fin de l'État c'est ainsi comprendre le *conatus* de l'État, mais non considérer comme chez Aristote que le souverain bien soit la cause finale de l'État. Autrement dit, il s'agit d'interroger une fin possible de l'État (la concorde), mais qui n'est pas sa cause finale ; bien que la concorde soit, nous le verrons, préférable.

Avant toutefois de traiter spécifiquement de la conservation de l'État, précisons un concept que nous avons déjà rencontré et que nous mobiliserons à de nombreuses reprises dans la suite de ce travail : la multitude. *Multitudo* est un concept relativement absent de la

⁷⁷ *Éthique*, I, p. 151.

⁷⁸ L. Bove, *La Stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 244.

philosophie de Spinoza jusqu'au *Traité politique*, où il occupe une place tout à fait considérable. Étienne Balibar écrit :

[...] La *multitude* deviendra le concept fondamental de la théorie politique. On assiste en effet, dans le *Traité politique*, à une véritable explosion du concept de masse, qui recouvre maintenant tous les aspects du problème politique, à la fois au niveau théorique du droit naturel et au niveau pratique de la régulation de chaque régime politique. Cette innovation par rapport à l'*Éthique* et même au *Traité théologico-politique* [...] reflète le fait que le droit naturel est maintenant, pour la première fois, pensé explicitement comme *la puissance de la masse (potentia multitudinis)* donc comme le « droit du nombre » (puisque *jus = potentia*), non pas certes au sens d'une somme arithmétique, mais d'une interaction de force. Les différentes formes d'État sont autant de modalités de cette interaction [...].⁷⁹

Balibar résume les explications que nous avons données : le droit compris comme seule puissance, et montre aussi que les dynamiques de puissance (les rapports de force) dont nous parlions dans notre premier chapitre sont jumelles d'une innovation conceptuelle qui permet justement de penser ces dynamiques. La multitude, c'est le concept par lequel Spinoza pense ces rapports de puissance qui aboutissent d'une part à la genèse de l'État, mais aussi, on le verra, et à sa conservation et à son accès à la concorde. En un mot, c'est la puissance du nombre qui provoque la crainte chez les gouvernants et qui les conduit à éviter l'indignation au sein d'une Cité, qui pourrait mener cette Cité vers sa propre dissolution⁸⁰. En effet, jamais la multitude ne perd sa souveraineté, les gouvernants ne peuvent (même dans une monarchie ou une aristocratie) être considérés comme détenant une souveraineté absolue.

2.1 La conservation de l'État : éviter les séditions et les dissolutions

À quelle problématique répond le *Traité politique* ? Si on lit attentivement les premiers articles, on voit que Spinoza cherche à établir de façon « réaliste » les fondements de la politique. La politique que propose Spinoza se distingue alors des autres politiques désignées comme des « chimères », ne prenant pas les hommes « tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient »⁸¹. Spinoza vise ici avant tout Thomas More, qui écrit une politique « bonne à instituer en l'île d'Utopie ou à l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire

⁷⁹ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, op. cit., p. 30, Balibar souligne.

⁸⁰ Voir *supra*, p. 20.

⁸¹ *Traité politique*, 1/1.

précisément là où il n’y en avait nul besoin »⁸². Au contraire, Spinoza entend fonder une politique en la déduisant « de la condition de la nature elle-même »⁸³ proposant ainsi (par une formule qui aura une longue postérité) « de ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire – mais seulement de les comprendre »⁸⁴.

De ce point de vue, Spinoza semble assumer un « pessimisme anthropologique que la tradition a retenu de Machiavel (“les hommes sont méchants”) »⁸⁵. Dès lors, l’objectif de l’État semble être moins d’instituer une concorde que de « contenir la multitude »⁸⁶ afin que l’État se conserve. C’est pour cette raison que Spinoza écrit :

Nous voyons donc que chaque citoyen relève non de son droit mais du droit de la Cité dont il est tenu d’exécuter tous les ordres, et qu’il n’a aucunement le droit de déterminer ce qui est juste ou injuste, pieux ou impie ; mais au contraire, puisque le corps politique doit être conduit comme par une seule âme, et par conséquent la volonté de la Cité doit être tenue pour la volonté de tous [...] Et donc, même si un sujet considère comme iniques des décrets de la Cité, il n’en est pas moins tenu de s’y conformer.⁸⁷

En d’autres termes, il s’agit d’éviter les séditions, qui peuvent causer une dissolution de l’État. Spinoza, en effet, considère qu’il est bien plus dommageable de faire œuvre de sédition (dans le cas de règles de droit que la raison enseignerait comme injustes) que de suivre ces règles de droit en vigueur, malgré leur apparente irrationalité : « ce dommage est largement compensé par le bien qu’il tire de la société civile »⁸⁸. Ce bien que l’individu tire de la société civile, c’est la possibilité d’y vivre en sécurité. Tout est ainsi fait pour que l’État se conserve : tous les citoyens sont sommés d’obéir, même en cas de désaccord. Comme nous l’avions noté dans notre introduction, nous pouvons ici percevoir l’influence qu’a eue la « révolution » orangiste du milieu du XVII^e siècle, ainsi que le note Étienne Balibar : « [la révolution orangiste] marquée par la défaite du Parti des Régents et par l’irruption éphémère d’une violence de masse dans la politique des Provinces-Unies »⁸⁹.

⁸² *Traité politique*, 1/1. « Là où il n’y en avait nul besoin », précisément parce que si tous les hommes sont rationnels et savent ce qui leur est le plus *utile*, alors aucun État et aucune politique ne seraient nécessaires.

⁸³ *Traité politique*, 1/4.

⁸⁴ *Traité politique*, 1/4.

⁸⁵ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, *op. cit.*, p. 115.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 113. Balibar parle à ce titre d’une « quête véritablement obsédante » de la part de Spinoza.

⁸⁷ *Traité politique*, 3/5.

⁸⁸ *Traité politique*, 3/6.

⁸⁹ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, *op. cit.*, p. 113.

En effet, on peut lire sous la plume de Steven Nadler qu'après l'accession de Guillaume III d'Orange-Nassau comme *Stadhouder* (gouverneur) en 1672 : les frères de Witt (dont l'un était Grand Pensionnaire des États de Hollande) furent « suspendus par les pieds, dénudés et littéralement déchiquetés »⁹⁰ par une foule hostile : « Les États de Hollande, réunis au loin, s'efforcèrent d'empêcher que le moindre mal arrivât aux deux hommes. *Mais la foule était à présent incontrôlable* »⁹¹. L'on sait l'importance que cet événement eut pour Spinoza : « Spinoza fut atterré par ces actes de barbarie perpétrés non par quelque bande de bandits des grands chemins mais par une foule de citoyens qui comptait dans ses rangs des bourgeois respectables de la classe moyenne »⁹². Il eut alors pour projet, selon une anecdote rapportée par Freudenthal, de « sortir le soir et de placarder une affiche près du lieu du massacre avec ces mots : *ultimi barbarorum* »⁹³. Cette histoire, loin d'être seulement un événement que vécut Spinoza, est l'une des causes du changement radical entre les perceptives philosophiques du *Traité théologico-politique* et du *Traité politique* : « [La raison des transformations] recouvre une cause plus décisive : la conjonction des *difficultés internes du TTP* et de *l'évènement historique* survenu entre-temps »⁹⁴. Spinoza chercha alors à accentuer le devoir d'obéissance des citoyens pour éviter une sédition et par-là une dissolution qui plongerait la société civile vers un état de nature. Cette hypothèse n'est toutefois pas concevable, comme nous l'avons dit : « les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement »⁹⁵.

D'une même manière, lorsque Spinoza reprend à son compte les leçons machiavéliennes sur la façon dont un souverain doit conserver son pouvoir, il écrit :

[La fin pour laquelle Machiavel a écrit *Le Prince*] semble avoir été de montrer avec quelle imprudence beaucoup s'efforcent de supprimer un tyran, alors que pourtant les causes qui font du prince un tyran, loin de pouvoir être supprimées, sont d'autant plus fortes que le prince a plus motifs de crainte : ce qui se produit quand la multitude a déjà donné des exemples d'hostilité envers un prince.⁹⁶

⁹⁰ S. Nadler, *Spinoza : Une vie*, Paris, Bayard, 2003, p. 359.

⁹¹ *Ibid.*, nous soulignons.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, *op.cit.*, p. 113, souligné par Balibar.

⁹⁵ *Traité politique*, 6/1.

⁹⁶ *Ibid.*, 5/7.

En effet, supprimer un tyran ne chasse pas définitivement la tyrannie et cela invite le tyran à exercer une tyrannie d'autant plus forte⁹⁷ que sa propre *puissance* est désormais remise en cause. Il s'agit d'un *rapport de force* (de puissance), comme nous l'avions expliqué dans notre première partie. Alors, selon Spinoza, la leçon de Machiavel aurait été de dissuader (ou, à tout le moins, d'en montrer les conséquences possibles) les séditeux de précipiter la société vers la sédition (et cette fois-ci, dans le cas d'une tyrannie). En un mot, la multitude doit être contenue pour que l'État se conserve. C'est le sens même du *conatus* de l'État. En effet, lorsque Spinoza démontre que « chaque chose, en tant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »⁹⁸, il prend appui sur les propositions 4 et 5 en vertu desquelles « chaque chose s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence »⁹⁹. Aussi, par une *résistance* à ce qui peut nuire à son être, l'État cherche à se conserver en s'opposant à ce qui pourrait le supprimer. Ainsi l'État cherche à se conserver et c'est bien là le sens de son effectivité.

Toutefois, à la lecture de ce tableau, nous aurions peut-être l'impression qu'il s'agit d'une dynamique descendante, c'est-à-dire qui part des gouvernants et va vers les gouvernés. Et que les gouvernants, pour le bien de la conservation de l'État, fassent le *maximum* pour contenir les passions de la multitude. Ce serait ici commettre une erreur, celle de considérer que seule la multitude est mue par des passions. Or, Spinoza est particulièrement clair là-dessus : les gouvernants sont également tenus de ne jamais mal agir et, dans leur cas aussi, en raison des passions qui les animent. Le philosophe néerlandais écrit en effet, dans un texte qualifié par Balibar de « règle fondamentale »¹⁰⁰ :

Un État, par conséquent, dont le salut dépend de la loyauté de tel ou tel, et dont les affaires ne peuvent être correctement prises en charge qu'à la condition que ceux qui les traitent aient la volonté d'agir loyalement, *n'aura aucune stabilité. Pour qu'il puisse durer*, au contraire, les affaires publiques doivent être ordonnées de telle sorte que ceux qui les administrent, qu'ils soient conduits par la raison ou par les affects, ne puissent être amenés à manquer de loyauté, ou à mal agir.¹⁰¹

Éviter les dissolutions est aussi, chez Spinoza, le problème des gouvernants. La règle fondamentale citée est parfaitement claire et bien plus radicale que si Spinoza avait écrit

⁹⁷ Nous nous écartons de l'interprétation qu'en donne A. Matheron dans la note 5 du chapitre 3 in B. Spinoza, *Œuvres V : Traité politique*, Paris, PUF, 2015, p. 287.

⁹⁸ *Éthique*, III, proposition 6.

⁹⁹ *Éthique*, III, démonstration de la proposition 6.

¹⁰⁰ É. Balibar, *Spinoza politique : Le transindividuel*, op. cit., p. 114.

¹⁰¹ *Traité politique*, 1/6, nous soulignons.

qu'un État dont les gouvernants agissent par intérêt, vice ou tromperie n'aurait aucune stabilité. Selon Spinoza, y compris dans un État où les gouvernants ont la *volonté* de bien agir, un tel État n'a aucune stabilité et court à sa propre perte. Pour que l'État n'entre pas dans cette phase de dissolution, alors, les gouvernants doivent bien agir mais surtout leurs motifs ne doivent être pris en compte. C'est là une critique très profonde des « chimères » dont nous parlions plus tôt : même une Cité idéale pourrait être en voie de dissolution, y compris donc avec un Roi-philosophe à sa tête, qui raisonnerait et agirait rationnellement. Spinoza soutient que si rien ne retient ce Roi-philosophe ou ce Roi-vulgaire de mal agir, alors l'État court à sa propre perte. Il faut, au contraire, que ces gouvernants ne puissent jamais agir autrement que par raison, sans que leurs propres motifs soient pris en compte. Ajoutant que « La liberté d'esprit, ou force d'âme, est en effet une vertu privée, tandis que la vertu de l'État, c'est la sécurité »¹⁰².

Mais il s'agit ici d'un principe et nous ne pourrions pas nous contenter de l'énoncer sans proposer (comme le fait Spinoza) d'exemples. Spinoza, à partir du chapitre 6 du *Traité politique*, entre dans une description du meilleur État pour chaque type de régime : monarchique, aristocratique et démocratique¹⁰³.

Nous nous attarderons sur le régime monarchique, exemple paradigmatique pour notre propos étant donné que celui-ci est de montrer quelles sont les institutions qui permettraient d'empêcher des gouvernants de mal agir, faisant fi de leurs propres volontés. En effet, dans quel autre régime cette question pourrait-elle autant se poser ? Toujours est-il que Spinoza fait une description d'une monarchie et avance que, pour que cette monarchie soit le lieu de la concorde, il faut qu'il y ait un Conseil censé représenter l'ensemble de la population (« Les habitants de toutes les villes ainsi que les agriculteurs, autrement dit tous les citoyens doivent être divisés en Familles »¹⁰⁴ ; « En outre les conseillers les plus proches du roi [...] devront être nombreux et choisis uniquement parmi les citoyens : trois de chaque Famille [...] qui compteront ensemble pour un siège dans ce Conseil »¹⁰⁵) et Spinoza ajoute que « la fonction première de ce Conseil sera de défendre les règles de droit fondamentales de l'État et de donner un avis sur les affaires à régler, *de telle sorte que le roi sache quoi décider pour le bien public* »¹⁰⁶. L'on comprend ici que le Conseil est une institution censée éviter au roi de mal agir, mais cela ne pourrait suffire puisque c'est *in fine* le roi qui décide. Cependant,

¹⁰² *Traité politique*, 1/6.

¹⁰³ L'ouvrage étant inachevé, il s'arrête au commencement de la description du régime démocratique le meilleur.

¹⁰⁴ *Traité politique*, 6/11.

¹⁰⁵ *Traité politique*, 6/15.

¹⁰⁶ *Traité politique*, 6/17, nous soulignons.

connaissant l'avis de la population, le roi ne peut pas mal agir en ceci qu'il craint sa population :

Donc, que la crainte de la multitude détermine ses actes, qu'il veuille s'attacher la majeure partie de la multitude armée, ou qu'il soit conduit par générosité de cœur à veiller à l'intérêt public, le roi appuiera toujours l'opinion qui aura recueilli le plus de suffrages [au Conseil], c'est-à-dire (*par l'article 5 de ce chapitre*) le plus utile à la majeure partie des citoyens de l'État.¹⁰⁷

De plus, le roi craint sa population également en raison d'une institution qui limiterait non pas sa souveraineté du roi mais sa possibilité de mal agir : l'armée, qui ne devra être que l'instrument du peuple, c'est-à-dire une milice populaire¹⁰⁸. Ainsi, le roi craindra sa population et ne pourra pas mal agir peu importe sa volonté. Ce sont là des exemples d'institutions que nous serons amenés dans la suite de ce travail à réexaminer.

On a donc vu que les gouvernés étaient tenus d'exécuter les ordres des gouvernants, sans pouvoir les remettre en question, puisqu'il s'agirait alors d'une sédition, ouvrant la voie vers la dissolution. De même, les gouvernants sont amenés à ne pas pouvoir agir autrement que par raison, sans qu'eux-mêmes soient mus par la raison. Ainsi, gouvernés et gouvernants doivent donc suivre ce qu'enseigne la raison, qu'ils soient eux-mêmes sages ou ignorants :

Il est nécessaire qu'un État soit institué de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; c'est-à-dire que tous, *de gré ou de force ou sous la contrainte de la nécessité*, puissent vivre selon le précepte de la raison.¹⁰⁹

Nous lisons dans cet extrait « de gré ou de force ou sous la contrainte de la nécessité », formule étrange dont nous pouvons penser qu'elle s'applique d'une part aux gouvernés : « de gré ou de force », à savoir entre un individu ne sachant pas pour quelles raisons il devrait obéir aux règles de droit de la Cité et un autre sachant que même s'ils désapprouvent ces règles de droit, la raison lui enseigne de les suivre. D'autre part aux gouvernants : « la contrainte de la nécessité ». L'État doit être institué de telle sorte que les gouvernants ne puissent pas agir autrement que par la raison. Nous pouvons penser ici à cette idée du *Traité théologico-politique* que nous avons citée dans notre première partie : « Pour cette raison, il

¹⁰⁷ *Traité politique*, 7/11.

¹⁰⁸ Cf. A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et Rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 160.

¹⁰⁹ *Traité politique*, 6/3, nous soulignons.

arrive très rarement que le Souverain donne des ordres par trop absurdes, car il lui incombe au plus haut point, afin de préserver son intérêt et de tout diriger selon le commandement de la raison »¹¹⁰.

Or, et c'est là un point *fondamental*, Spinoza remarque que les États les plus stables sont en réalité des États tyranniques où le pouvoir échoit à un seul. À l'inverse, les États démocratiques connaissent un nombre bien plus important de séditions :

L'expérience cependant semble bien enseigner qu'il est dans l'intérêt de la paix et de la concorde que tout le pouvoir revienne à un seul. Aucun État en effet ne s'est maintenu aussi longtemps sans aucun changement notable que celui des Turcs ; et au contraire aucun ne fut moins durable et ne connut autant de séditions que les États populaires ou démocratiques.¹¹¹

Spinoza établit ici une égalité entre d'une part la conservation et d'autre part l'accès à la concorde, c'est-à-dire que l'absence de sédition favorise le développement de la concorde. Toutefois, la suite du texte indique qu'il y a là une erreur :

Mais s'il faut appeler « paix » l'esclavage, la barbarie et le désert, il n'est rien pour les hommes de plus misérable que la paix. [...] Transférer tout le pouvoir à un seul homme, c'est donc aller dans l'intérêt non de la paix, mais de l'esclavage : *la paix en effet, comme nous l'avons déjà dit, ne consiste pas dans l'absence de guerre, mais dans l'union des cœurs, c'est-à-dire dans la concorde.*¹¹²

La distinction établie ici par Spinoza entre la « paix » et « l'absence de guerre » est fondamentale. Car, aussi longtemps que les gouvernés obéissent à un tyran, malgré un État qui se conserve et l'absence de « guerre » (une guerre telle que, par exemple, celle évoquée plus haut, entre la population d'une part et les frères de Witt et leurs partisans d'autre part) : cet État ne saurait être toutefois considéré comme une concorde. La concorde est ici entendue comme une vie humaine « qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par *la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie* »¹¹³.

¹¹⁰ *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 9, p. 517

¹¹¹ *Traité politique*, 6/4.

¹¹² *Traité politique*, 6/4, nous soulignons.

¹¹³ *Traité politique*, 5/5, nous soulignons.

2.2 L'État le meilleur ou le compromis entre conservation et *paix*

Dès lors nous comprenons que certes la stabilité d'un État est un facteur déterminant dans l'accès à la concorde mais la conservation ne se présente pas comme la finalité de l'État. Aussi, quand bien même les règles de droit sont observées sans sédition, ce n'est pas le seul critère qui permettrait de juger de l'union des cœurs. La *paix* est un concept plus large que l'absence de guerre et Spinoza fait ici droit à une conception plus haute de la finalité de l'État. Cette finalité n'est alors pas seulement la propre conservation de l'État, mais consiste également dans l'institution de la *paix*, entendue au sens fort. Ce compromis entre la conservation et la paix est l'objet de notre présente partie.

Spinoza fait donc une distinction entre une multitude qui vivrait dans une absence de guerre, certes sans sédition, mais qui n'aurait pour fin que de vivre ou plutôt survivre et une multitude qui vivrait dans la paix. Et, par-là, c'est une tout autre fin de l'État qui est en jeu. Un État sans guerre n'a pas la même structure téléologique qu'un État en paix. Spinoza écrit en effet :

L'État institué, comme je l'ai dit, en vue d'une telle fin [la paix et la sécurité] est pour moi l'institution d'une multitude libre, et non une acquisition arrachée par droit de guerre à la multitude. Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte ; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir. L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort [...] d'où nous vient que nous disons l'une libre et l'autre esclave. *Ainsi, la fin de l'État acquis par droit de guerre est de dominer, et d'avoir des esclaves plutôt que des sujets.* Et bien qu'entre un État créé par une multitude libre et celui qui a été acquis par droit de guerre, il n'y ait pas de différence d'essence, *ils ont cependant une fin toute différente* – tout comme les moyens, par conséquent, par lesquels chacun des deux doit se conserver.¹¹⁴

Permettons-nous de commenter largement cet extrait, qui rassemble l'ensemble des problèmes que nous avons posés dans ce chapitre. La distinction entre la paix et l'absence de guerre (qui apparaît pour la première fois en 5/4) permet à Spinoza de distinguer deux types de multitude selon l'affect commun qui la détermine : l'espoir dans le cas d'une multitude libre ; la crainte dans le cas d'une multitude soumise et esclave. Notons ici qu'il n'y a nulle contradiction entre dire d'une part que la concorde consiste dans une vie humaine définie par « la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie » et d'autre part que la multitude qui vit

¹¹⁴ *Traité politique*, 5/6, nous soulignons.

dans un État institué en vue de la concorde soit mue par un affect d'espoir. Ce lien entre concorde, raison et affect commun sera traité ultérieurement dans ce travail.

Toujours est-il que cette distinction entre ces deux types de déterminations de la multitude a d'importantes conséquences concernant la *fin* de l'État. En effet dans un cas la multitude est libre, dans l'autre cas la multitude est esclave ; ainsi la fin dans le premier cas est la liberté, dans le second cas, elle est la domination. Leur structure *téléologique* est donc opposable, sans pour autant, et c'est là une remarque importante, que leur essence soit différente. En effet, il s'agit d'un même État qui peut, ou non (suivant les affects qui meuvent la multitude) conduire à la concorde. La 2^e définition de la partie II de l'*Éthique* précise que : « appartient à l'essence d'une chose ce qui ne peut pas être donné sans que la chose soit posée et ne peut pas être supprimée sans que la chose soit supprimée ; ou bien, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui réciproquement ne peut ni être ni être conçu sans la chose »¹¹⁵.

Aussi, nous comprenons que la concorde ne fait pas partie de la chose (en l'occurrence de l'État) et qu'alors Spinoza se distingue des penseurs finalistes pour qui le souverain bien est une cause finale de l'État. La pensée de la concorde, chez Spinoza, correspond à une possibilité de fin de l'État non incluse par essence dans l'État. Cependant, nous savons aussi que la concorde est ce vers quoi l'État en paix tend. Et à ce titre la concorde est la fin du meilleur État. Laurent Bove ne dit pas autre chose en posant la concorde comme fin de l'État : « C'est la vraie fin de l'État ; poser l'État, c'est donc poser, dans sa différence avec l'état de nature, une structure de la vie commune qui doit assurer une plus grande sécurité, et autant que faire se peut, conduire les hommes sur la voie de la raison et ainsi transformer la visée de sécurité en visée de liberté »¹¹⁶ ; mais Bove pose la concorde comme fin de l'État tout en posant comme autre fin possible d'un État sur une population soumise et esclave : « Mais cette finalité réelle de l'État s'inverse en une non moins réelle servitude du peuple, lorsque l'État s'instaure en vertu du droit de guerre sur une population vaincue »¹¹⁷.

Ainsi il n'est pas impropre de parler de *fin* de l'État ou de structure téléologique de l'État¹¹⁸ lorsqu'on a compris que le souverain bien n'est pas inclus dans la notion de l'État. C'est pourquoi Bove qualifie la philosophie politique de Spinoza de « combat »¹¹⁹, la concorde n'est pas donnée. La concorde est la fin de l'État le meilleur, mais non une cause

¹¹⁵ *Éthique*, II, définition 2.

¹¹⁶ L. Bove, *La Stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 245.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Comme le fait L. Bove, par exemple, dans l'ouvrage cité ci-dessus.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 241.

finale de l'État. Toute une nouvelle problématique s'ouvre dès lors : si la concorde n'est pas une cause finale et que l'État peut à l'inverse être un « désert » plutôt qu'une « Cité »¹²⁰, comment assurer à la multitude l'accès à la concorde ? Si en effet, l'homme libre est le but ultime de la philosophie spinoziste et que seul un État en paix peut favoriser et « conduire les hommes sur la voie de la raison et ainsi transformer la visée de sécurité en visée de liberté » pour reprendre les mots de Bove cités plus haut, alors, nécessairement, le problème de la concorde devient le problème principal de la philosophie politique de Spinoza. C'est, au fond, la concorde qui déterminera si oui ou non une multitude est susceptible de passer de la sécurité à la liberté, pour qu'elle vive selon la raison, et ce faisant favorise son épanouissement et ouvrant vers une humanité rationnelle. Ce qu'il faut comprendre ici c'est que la conservation permet la sécurité, c'est-à-dire l'absence de guerre, tandis que la concorde est une finalité plus haute, permettant la raison et la liberté. Entre l'État acquis par droit de guerre et l'État institué par une multitude libre, il y a deux structures téléologiques distinctes, avec des moyens distincts.

Ainsi, bien que l'essence de chaque État ne diffère pas, la fin de l'État est dépendante de l'affect commun par lequel est mue la multitude et va de la domination à la concorde. De plus, si l'on reprend le jugement que formule Spinoza à l'encontre d'un État qui certes se conserve mais n'en est pas moins le lieu de la « barbarie, [de] l'esclavage et [du] désert »¹²¹ et dont le pouvoir échoit à un seul, il s'agit d'un État misérable et il faut ici faire droit à une meilleure fin de l'État : la concorde.

Si Spinoza assume le pessimisme anthropologique retenu de Machiavel, et si l'une des questions politiques qu'il pose (bien qu'il ne soit pas le seul, nous pensons ici à Hobbes) est celle de savoir comment contenir la multitude, il nous semble toutefois que la distinction entre un État qui se conserve mais n'en est pas moins un « désert » et un État dont la fin est la concorde permet à Spinoza d'établir un compromis¹²² entre d'une part la conservation et d'autre part la concorde. Pourquoi parler exactement de compromis ? Nous avons vu que, suivant l'exemple du régime des Turcs, un État dont le pouvoir échoit à un seul voit certes moins de séditions qu'un État démocratique mais reste toutefois un *désert*. Dès lors, si Spinoza fait droit à un État démocratique capable d'être le lieu de la paix entre les hommes, c'est que la conservation n'est pas la finalité de l'État le meilleur. Mais y a-t-il ici

¹²⁰ *Traité politique*, 5/4 : « Du reste une Cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de "désert" mieux encore que celui de "Cité" ».

¹²¹ *Traité politique*, 6/4.

¹²² Nous montrerons dans notre troisième partie, avec P. Macherey, l'existence d'un autre compromis.

contradiction ? Il semblerait qu'entre la concorde comme fin et le constat qu'un État démocratique (censé être le lieu de la concorde) est davantage soumis à des séditions qu'un État tyrannique, il y aurait une contradiction dans l'accès à la concorde. Les séditions, en effet, ne sauraient fournir à la multitude une quelconque sécurité et par-là les conditions favorables pour accéder à la paix. Il semble qu'il y ait un compromis entre la conservation et la concorde : certes l'État démocratique est plus souvent le théâtre de séditions qu'un État tyrannique, mais pour autant cet État démocratique est préférable en ceci qu'il *permet* un déploiement de la paix.

De plus, la typologie des régimes dans le *Traité politique* est la démonstration d'un accès possible à la concorde dans 3 régimes différents : monarchique, aristocratique et démocratique¹²³. Aussi, ce n'est pas seulement l'État démocratique en lui-même qui permet l'accès à la paix, la monarchie et l'aristocratie peuvent également être le lieu de la paix. Et nulle contradiction ici vis-à-vis de ce que nous venons d'écrire entre une tyrannie et un État démocratique. Une monarchie n'est pas *par défaut* une tyrannie et Spinoza note bien qu'y compris dans une monarchie, le pouvoir n'est pas possédé par un seul. En effet, le *pouvoir* (*potestas*) est en réalité une question de *puissance* (*potentia*) : « or, la puissance d'un homme seul est grandement insuffisante pour soutenir un pareil fardeau. D'où vient que le roi choisi parmi la multitude se cherche des généraux, des conseillers ou des amis »¹²⁴. Il s'agit ici du Conseil dont nous parlions plus tôt.

Pour résumer ce que nous avons écrit, si le problème politique que semble affronter Spinoza dans le *Traité politique* est celui de la conservation des régimes (et la question, celle de contenir la multitude), Spinoza fait droit à une autre finalité de l'État : la concorde. Et bien que cette concorde soit comprise dans un État qui est plus souvent le théâtre de guerres et de séditions (c'est-à-dire d'une conservation moindre), Spinoza entend tout de même garder cette fin de l'État le meilleur. De là nous parlons d'un compromis entre la conservation (les citoyens sont toujours tenus d'obéir, peu importe les lois) et la paix (les gouvernants n'ont pas d'autre choix que de bien agir).

Par suite, il nous faudra expliquer comment se produit l'accession à la concorde. Ce sera l'objet de notre troisième partie et nous comprendrons par-là plus exactement ce qu'est la

¹²³ Spinoza écrit, en sous-titre du *Traité politique* : « Dans lequel on montre de quelle façon doit être instituée une société de régime monarchique ou aristocratique pour empêcher qu'elle ne glisse vers la tyrannie et pour que soient maintenues inviolées la paix et la liberté des citoyens. », *Traité politique*, p. 89. Cf. également notre commentaire de la description de l'État monarchique le meilleur *supra*, p. 30.

¹²⁴ *Traité politique*, 6/5.

concorde ainsi que la dynamique pour y accéder, tout en introduisant pleinement la notion de « politique de la raison », comme voie d'accès à la concorde.

Chapitre 3 : Quelle dynamique pour parvenir à la concorde ?

Après donc avoir montré comment naissait un État, quelles sont ses fins en fonction des affects communs dont est mue la multitude et enfin la place de la concorde dans l'économie globale de la philosophie politique de Spinoza, il s'agit pour nous de montrer par quelle(s) voie(s) l'accès à la concorde est possible et introduire pleinement la notion de « politique de la raison ». En effet, comme nous le verrons, la concorde est par nature liée à la raison. Ainsi il nous faudra expliciter dans un premier temps ce lien à partir des propositions traitant de la concorde dans l'*Éthique* où nous verrons que « ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la raison »¹²⁵, l'*Éthique* étant le cœur du lien entre la politique et la rationalité. Mais, en étudiant et commentant ces propositions, nous nous apercevrons rapidement qu'une société parfaitement rationnelle est idéale et qu'alors il s'agira de penser un *compromis*¹²⁶ pour parvenir à la concorde en gardant toujours à l'esprit l'état passionnel des hommes afin de ne pas reproduire une Utopie qui dans tous les cas serait inapplicable. Par suite, nous pourrions déterminer les *conditions* d'un tel compromis, censé permettre, malgré les passions qui peuvent mouvoir la multitude, une pacification des rapports humains et une voie vers la concorde, c'est-à-dire les conditions de ce « ce qui fait que » (pour reprendre les termes cités plus haut) et qui conduit à ce que les individus agissent sous la conduite de la raison.

3.1 La concorde et la raison

C'est à la proposition 40 de la partie IV que Spinoza formule le lien consubstantiel entre la concorde et la raison. Ou, plus précisément, il le fait dans la démonstration de cette proposition. La proposition dit ceci : « Ce qui conduit à la société commune des hommes, ou ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile, et au contraire est mauvais ce qui introduit la discorde dans la Cité »¹²⁷. La démonstration, quant à elle, marque l'identité entre ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde et ce qui fait qu'ils vivent sous la conduite de la raison : « ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la raison »¹²⁸. En effet, comme l'indique la proposition 35 de la partie IV (à laquelle Spinoza fait référence dans sa démonstration) : « Dans la mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, dans cette mesure seulement ils

¹²⁵ *Éthique*, IV, démonstration de la proposition 40.

¹²⁶ Différent de celui dont nous parlions dans notre chapitre 2 entre la conservation et la paix.

¹²⁷ *Éthique*, IV, proposition 40.

¹²⁸ *Éthique*, IV, démonstration de la proposition 40.

s'accordent toujours nécessairement en nature »¹²⁹, et comme la concorde peut être comprise comme l'accord entre les hommes (dans notre chapitre précédent nous avons mis en évidence l'identité entre paix et concorde), alors la concorde est nécessairement liée à la raison. Il nous faut insister sur la forme de cette proposition 35 : l'accord entre les hommes *procède* de la raison, ou encore, la raison est la condition *sine qua non* (Spinoza dit : « dans cette mesure seulement ») d'une éternelle concorde (Spinoza dit : « s'accordent toujours nécessairement »). Ainsi, vivre sous la conduite de la raison c'est parvenir à une concorde entre les hommes, puisque, précisément, les hommes s'accordent nécessairement entre eux dans la mesure où ils vivent sous la conduite de la raison.

De fait, Spinoza renvoie à la proposition 33 de cette même partie qui souligne que « les hommes peuvent différer en nature, dans la mesure où ils sont tourmentés par des affects qui sont des passions, et dans cette mesure aussi un même homme est changeant et inconstant »¹³⁰. Autrement dit, l'accord entre les hommes n'est pas impossible si les hommes ne vivent pas sous la conduite de la raison, mais rien ne leur garantit que cet accord, cette paix, soit durable. Et ainsi, voyant leurs affects fluctuer au gré des êtres qu'ils rencontrent, les individus sont en proie à une discorde toujours déjà présente : « Dans la mesure où les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres »¹³¹ dit la proposition suivante, 34. Remarquons la formule « ils peuvent », qui, comme nous venons de le voir indique qu'il n'est pas impossible que résulte un accord entre des individus mus par des passions. Mais ce que nous apprend Spinoza, c'est que cet accord est *précaire*. Il ne saurait revendiquer le statut de paix au sens de celui que nous avons déterminé dans notre précédente partie. Ainsi, les individus étant soumis aux passions peuvent certes vivre dans une paix précarisée, soumise au changement d'affects, tandis que la concorde, qui est une paix au sens fort, requiert que les individus vivent sous la conduite de la raison. Pour que les individus s'accordent « toujours nécessairement en nature », il est nécessaire qu'ils vivent sous la conduite de la raison.

Le problème que nous cherchions : comment parvenir à la concorde ? trouve une réponse. Il s'agit de vivre sous la conduite de la raison. Ou, pour reprendre la formulation de la démonstration de la proposition 40 de la partie IV de l'*Éthique* citée plus haut : il s'agit d'instituer ce « ce qui fait que » et qui conduit les individus à vivre sous la conduite de la raison. Reste toutefois à clarifier ce que veut dire « vivre sous la conduite de la raison ». Par

¹²⁹ *Éthique*, IV, proposition 35.

¹³⁰ *Éthique*, IV, proposition 33.

¹³¹ *Éthique*, IV, proposition 34.

cette clarification, nous serons alors amené à établir une distinction fondamentale entre un individu vivant sous la conduite de la raison et un individu-sage (c'est-à-dire ayant cheminé avec l'*Éthique*), ce qui sera l'objet de nos parties suivantes.

La démonstration de la proposition 35 citée plus haut enseigne que « dans la mesure où [les hommes] vivent sous la conduite de la raison, [ils] n'accomplissent que des actions qui sont bonnes pour la nature humaine et par conséquent pour chaque homme »¹³². Ces actions dont parle Spinoza sont alors gouvernées par le principe de l'utile ainsi que le rappelle le second corollaire de cette même proposition : « Les hommes s'accordent au plus haut point en nature quand ils vivent sous la conduite de la raison ; donc, les hommes seront au plus haut point utiles les uns aux autres lorsque chacun cherche au plus haut point ce qui lui est utile »¹³³. Il s'agit là d'une certaine forme d'utilitarisme dans la mesure où c'est parce que chacun cherche ce qu'il y a de plus utile pour lui (ce qui le conduira à vie éternelle de joie et de bonheur) qu'il peut s'associer avec pérennité avec autrui. Il ne faut pas voir ici l'utile comme l'intérêt personnel qui pourrait nuire à la concorde ; en effet, un individu jaloux voit son utile dans l'acquisition des biens d'autrui. Mais est-ce bien son *utile* ? Toute la philosophie de Spinoza peut être vue comme une réponse à cette simple question. En ceci que l'*Éthique* enseigne que l'utile-vrai se situe au bout du chemin proposé par l'*Éthique*, qui n'est pas autre chose qu'être cause adéquate de soi-même, autrement dit s'accomplir selon les lois de sa nature propre. Comme le souligne Pierre Macherey :

L'utile, au sens fort du terme, n'est donc nullement voué à la particularité propre à des intérêts occasionnels, qui sont imposés et subis plutôt qu'ils ne sont les moteurs des actions qu'un individu accomplit selon les lois de sa nature, dans des conditions qui sont celles d'une activité véritable. Sa recherche s'inscrit dans le cadre d'une dynamique rationnelle, qui tend vers la réalisation du modèle de vie parfaite, vie pour laquelle l'homme est « au plus haut point » utile à l'homme avec lequel il convient le mieux en nature. Non seulement une morale rationnelle peut faire place au principe de l'utilité, mais elle en est inséparable.¹³⁴

Nous comprenons ainsi que cet utilitarisme mène à la concorde, le contenu de ce qui est utile, quant à lui, est celui de la vertu. Comme l'indique la proposition 20 de la partie IV de l'*Éthique* : « Plus chacun s'efforce de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver

¹³² *Éthique*, IV, démonstration de la proposition 35.

¹³³ *Éthique*, IV, corollaire 2 de la proposition 35.

¹³⁴ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 206.

son être, et plus il y parvient, plus il est doué de vertu ; et au contraire, dans la mesure où il néglige de conserver ce qui lui est utile, c'est-à-dire son être, il est impuissant. »¹³⁵ Cette vertu n'est pas autre chose que cultiver la connaissance, y compris (et surtout) la connaissance de ce qui conduit précisément à la félicité : « Tout ce que nous nous efforçons de faire par Raison n'est rien d'autre que comprendre »¹³⁶ rappelle quant à elle la proposition 26. Tous les hommes cherchant à être heureux, leur utile est de cultiver cette connaissance du monde qui leur enseigne à être vertueux et que rien n'est plus utile à un homme qu'un autre homme. De sorte que l'utile-propre de chacun rejoint d'une certaine manière un utile-commun qui est précisément une société pacifiée, en paix, dans laquelle chaque individu peut jouir de sa tranquillité pour développer sa vertu. D'où la formule du scolie de la proposition 35 de la partie IV : « l'homme est un dieu pour l'homme »¹³⁷. Ce qu'atteste, selon Spinoza, l'expérience. Et l'on peut en effet penser qu'un groupe est toujours plus fort qu'un homme seul¹³⁸ : « Il n'en reste pas moins, c'est un fait, que la solitude est insupportable. L'idée selon laquelle il faudrait, pour parvenir à effectuer les dispositions de sa nature, vivre autant que possible à l'écart des autres hommes, donc à distance de toute société est une absurdité »¹³⁹.

Toutefois, malgré cette « dépendance » des hommes les uns à l'égard des autres pour parvenir à la concorde, l'expérience semble montrer que les hommes sont aussi importuns les uns envers les autres. Cette ambivalence est thématifiée dans le scolie de la proposition 35 de la partie IV que nous avons cité plus haut :

L'homme est un dieu pour l'homme. Néanmoins il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la raison ; mais, tels qu'ils sont constitués, ils sont la plupart du temps envieux et pénibles les uns aux autres. Mais néanmoins ils ne souhaitent pas passer leur vie en solitaires, de sorte qu'à la plupart a plu tout à fait cette définition : l'homme est un animal social. [...] Les hommes savent par expérience que par une aide mutuelle ils se procurent beaucoup plus facilement les choses dont ils ont besoin et que c'est en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui les menacent partout.¹⁴⁰

¹³⁵ *Éthique*, IV, proposition 20.

¹³⁶ *Éthique*, IV, proposition 26.

¹³⁷ *Éthique*, IV, scolie de la proposition 35.

¹³⁸ Nous avons traité cette question dans le cadre de l'état de nature, voir *supra* chap. 1, p. 9.

¹³⁹ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 209.

¹⁴⁰ *Éthique*, IV, scolie de la proposition 35.

Ici, Spinoza indique que le défaut de raison conduit à la conflictualité, et nous retrouvons bien ainsi le *leitmotiv* que nous avons cité dans notre deuxième partie, à savoir traiter des hommes tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils soient. Aussi, puisque les hommes sont rarement conduits par les préceptes de la raison, ils peuvent se rendre pénibles et entrer en conflit avec autrui. Cette pour cette raison, qu'alors, la société parfaitement rationnelle et parfaitement en paix est une chimère¹⁴¹. Mais pour quelles raisons exactement ? Pourquoi les passions conduisent les hommes à être en conflit entre eux ? Si nous avons vu que la raison permettait une entente pacifique et même associative entre les hommes, nous ne savons toujours pas exactement pourquoi les passions empêcheraient l'accession à la concorde dans une société.

3.2 La société rationnelle comme société idéale

Si nous avons vu que la concorde était liée à la raison, en revanche Spinoza dans l'extrait que nous avons cité plus haut reconnaît que l'expérience enseigne plutôt que les hommes souffrent d'un défaut de rationalité. Ce défaut rendrait plus difficile voire impossible l'accès à la concorde. De plus, la formulation « il arrive rarement » indique qu'une société parfaitement rationnelle est en fait impossible (ce qui ne veut pas dire qu'en droit elle ne l'est pas). Il s'agit alors pour nous d'explicitier cette prépondérance des passions sur la raison et l'impossibilité d'une société parfaitement rationnelle, qui découle précisément de la puissance des passions sur la raison.

La question de la puissance des passions ou des affects sur la raison et l'entendement est un débat classique du XVII^e siècle dans lequel Spinoza s'inscrit de plain-pied. Comme en témoigne la préface de la partie III de l'*Éthique* :

Les hommes éminents n'ont pourtant pas manqué (et nous devons beaucoup, nous l'avouons, à leur labeur et à leur application) qui ont écrit beaucoup d'excellentes choses sur la règle du bien vivre et donné aux mortels des avis remplis de prudence ; *mais la nature et la force des affects, et ce que l'âme peut en sens contraire pour les gouverner*, personne, que je sache, ne l'a déterminé. Il y a bien, je le sais, le très

¹⁴¹ Notons ici que si tous les hommes se conduisaient parfaitement selon les préceptes de la raison, il n'y aurait pas besoin d'État, comme Spinoza le laisse entendre dans *Traité politique* : « Si la nature humaine était ainsi faite que les hommes désirassent le plus ce qui leur est le plus utile, il ne serait besoin d'aucun art pour que règnent concorde et loyauté. Mais comme il est manifeste que la nature humaine est constituée tout autrement, il est nécessaire qu'un État soit institué », *Traité politique*, 6/3.

célèbre Descartes : il a eu beau croire, lui aussi, que l'âme a sur ses actions une puissance absolue [...].¹⁴²

La question est celle de savoir si l'entendement peut avoir un contrôle sur les passions, de là découle l'ensemble des théories politiques. De l'anthropologie découle la philosophie politique, comme nous l'avons vu avec Hobbes dans notre premier chapitre. La raison pour laquelle Spinoza se démarque des « utopistes » ou de ceux qui prennent les hommes « tels qu'ils voudraient qu'ils soient », c'est que, précisément, Spinoza intègre dans sa philosophie politique le fait que les hommes, le plus souvent, sont mus par des passions et non par la raison ; il intègre que l'entendement n'a que peu de force face à la puissance des affects. De là, Spinoza comprend que c'est une erreur ou une philosophie chimérique que de présupposer que les hommes sont naturellement enclins à la raison et d'ériger une philosophie politique sur cette anthropologie. Au contraire, Spinoza n'a pas en vue de rimer des actions des hommes mais de les comprendre, il s'agit pour le philosophe de comprendre géométriquement les affects qui les meuvent. Par voie de conséquence, la philosophie politique spinoziste ne saurait considérer une société parfaitement rationnelle où tous les individus se conduisent selon les préceptes de la raison. Au contraire, il s'agit de penser un accès à la concorde *malgré* le défaut de raison des hommes, dans un contexte anti-volontariste.

Avant d'explicitier ce point et le compromis fait par Spinoza entre la concorde et le défaut de raison, développons cette théorie de la puissance des affects que nous n'avons fait qu'esquisser. Nous avons parlé de la supériorité des passions sur la raison, Spinoza fournit effectivement dans l'*Éthique* une explication de ce phénomène. La proposition 14 de la partie IV indique ceci : « La connaissance vraie du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect ; elle ne le peut qu'en tant qu'elle est considérée comme un affect »¹⁴³. La raison (la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle est abstraite) n'a pas la possibilité de contrebalancer un affect, la raison ne le peut qu'en tant qu'elle est considérée comme un affect, ce qui revient à dire que seul un affect peut contrebalancer un autre affect. Il s'agit ici de la dynamique propre à la V^e partie de l'*Éthique* : la libération de l'homme est de part en part affective ; toutefois, l'affect qui contrebalancera les passions qui nuisent à la puissance d'agir de l'homme sera la joie.

La raison n'exerce pas sur les passions un pouvoir absolu en vertu duquel l'homme accéderait au statut d'un être surnaturel, complètement libre par rapport aux

¹⁴² *Éthique*, III, préface, nous soulignons.

¹⁴³ *Éthique*, IV, proposition 14.

déterminations issues de l'ordre des choses. [...] Car, pas plus qu'il n'a sur ses passions un pouvoir illimité, l'homme n'est pas non plus complètement privé de tout moyen d'action sur elles.¹⁴⁴

écrit avec justesse Pierre Macherey, avant d'indiquer que l'examen de la servitude affective de l'homme n'est pas tout à fait inutile quant à sa libération :

C'est pourquoi [Spinoza] consacre spécialement cette partie de l'*Éthique* à l'étude de la servitude humaine, en renvoyant à un développement ultérieur l'examen des figures de la libération ; nous verrons que, néanmoins, ce nouvel examen se trouve déjà amorcé dans le *De Servitude*, puisque *c'est dans les conditions qui expliquent la servitude de l'homme qu'il faut précisément chercher les moyens de sa libération*.¹⁴⁵

Comme nous l'avions envisagé, c'est en cherchant dans les causes de la servitude que Spinoza peut espérer trouver ce qui engagera l'homme dans sa libération. Ceci nous permet d'entrevoir et de comprendre la force des affects dans l'anthropologie spinoziste, anthropologie qui nie que l'homme soit un être capable de faire jouer naturellement sa raison contre ses passions. Au contraire, l'homme est mu par ses passions et la connaissance ne peut prétendre l'arracher à cette condition. Aussi, l'idée d'un impératif catégorique reste chez Spinoza fondamentalement impuissante par rapport à la force des affects. De cette anthropologie radicale découle donc l'idée selon laquelle peu d'individus vivent selon les préceptes de la raison, davantage sont en proie aux passions. Et, comme nous l'avions expliqué, de cet état de fait viennent les difficultés de former société sans que ne se forment des heurts entre individus. La puissance des affects (la « servitude de l'homme ») explique également le fait qu'une société dans laquelle tous ses membres citoyens sont des sages est illusoire. Cette société des sages est idéale et ne saurait être pour un philosophe politique « réaliste » tel que Spinoza autre chose qu'une Utopie. Les hommes sont le plus souvent mus par leurs passions et sont pénibles les uns aux autres, cela est un fait qu'enseigne l'expérience et la théorie des affects de l'*Éthique*. Il semblerait donc que la réponse à la question de savoir comment parvenir à la concorde, que nous avons trouvée dans notre précédente partie, soit un leurre. En effet, nous avons établi le lien entre concorde et raison et avons, à partir de la démonstration de la proposition 40 de la partie IV de l'*Éthique*, montré qu'être conduit par la raison et vivre dans la concorde étaient une seule et même chose. Or, dès lors que l'on a

¹⁴⁴ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 105.

¹⁴⁵ *Ibid.*, nous soulignons.

également établi l'impuissance des affects sur la raison, voire l'impossibilité pour la raison d'avoir l'ascendant sur les affects, cette précédente proposition n'est-elle pas vouée à l'échec ? Nous verrons que non, en établissant une distinction fondamentale entre un individu mu par la raison (un sage spinoziste) et d'autre part des affaires de la Cité administrées selon ce qu'enseigne la raison ou des comportements raisonnables des individus.

3.3 Les règles de droit instituées avec raison : la politique de la raison

La situation dans laquelle nous sommes est inconfortable. Nous avons compris le lien entre la raison et la concorde et en quoi *parce que* les comportements suivent la raison, la concorde est possible ; mais nous avons également compris l'empire que les affects ont sur la raison et en quoi la raison est manifestement impuissante face à la force de ces affects. Est-ce à dire que la concorde est alors impossible ? Nous nous retrouvons face à une certaine équivoque que cette dernière partie de ce présent chapitre tâchera de démêler. Nous serons amené à montrer d'une part qu'un individu peut (et devra) vivre sous la conduite de la raison sans pour autant être lui-même un sage (c'est-à-dire mu par la raison), comme nous l'avions envisagé précédemment¹⁴⁶ ; d'autre part, nous serons amené à introduire la notion de politique de la raison pour caractériser ces institutions qui permettent une vie rationnelle malgré des individus (gouvernants ou gouvernés) mus par des passions.

Rappelons la problématique que nous souhaitons résoudre ici : notre précédent chapitre a conclu sur l'importance de la notion de concorde dans la philosophie politique de Spinoza, puis nous avons montré que la concorde a un rapport insigne à la raison, enfin que les passions l'emportaient largement sur la raison. Comment, dès lors, faire droit à la concorde ? Dans le *Traité politique*, Spinoza distingue un État qui serait le lieu de la concorde par différence d'avec un État qui serait le lieu de la méchanceté. La question qui se pose alors est celle de savoir ce qui, précisément, distingue ces deux États. La question n'est pas à chercher dans les individus eux-mêmes qui, comme le note Spinoza, ont une nature humaine commune : « Les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'État. Les hommes en effet ne naissent pas citoyens, mais le deviennent »¹⁴⁷. Autrement dit, les causes de la discorde (et, *de facto*, de la concorde) ne sont pas à chercher du côté des individus. Cela permet déjà d'entrevoir de quelle manière peut alors être pensée la concorde.

¹⁴⁶ Voir *supra*, p. 29.

¹⁴⁷ *Traité politique*, 5/2.

Spinoza avance que la nature humaine étant partout la même, le fait d'imputer à ces hommes-là (disons d'une Cité A où règne la discorde) certains vices que n'auraient pas ces hommes-ci (d'une Cité B où règne la concorde) est une erreur. Les hommes dans A et B sont *a priori* les mêmes, et ce qui explique la discorde et la concorde n'est alors pas une différence de nature entre les individus dans A et les individus dans B. Il s'agit d'une différence *a posteriori* qu'il nous faut expliciter. Spinoza reprend :

En outre les affections naturelles des hommes sont partout les mêmes ; c'est pourquoi, si la méchanceté règne dans une Cité plus que dans une autre, et si l'on y commet plus de péchés¹⁴⁸, cela provient certainement de ce qu'*une telle Cité n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit*, et par conséquent n'a pas acquis le droit absolu d'une Cité.¹⁴⁹

Comme nous l'avons écrit, la condition naturelle de tout homme ne diffère pas selon les individus. Ce qui fait que certains pèchent et d'autres non est dû aux règles de droit de la Cité (entendons ici État, sous autorité administrative¹⁵⁰). Il est remarquable que Spinoza impute la discorde au fait qu'une Cité « n'a pas assez pourvu à la concorde (*quod talis civitas non satis concordiae providerit*) », c'est ainsi le rôle de la Cité de conduire les individus vers la concorde. L'on voit ici que la réflexion ne se situe pas sur le plan individuel. Spinoza réfute ici l'équation « individus rationnels = État où règne la concorde » et lui préfère une réflexion sur le rôle structurel de la Cité pour parvenir à la concorde. Ce rôle structurel est celui de faire en sorte que les individus agissent sous la conduite de la raison, tout en faisant fi de leurs propres motivations. Nous retrouvons alors ici la démonstration de la proposition 40 de la partie IV selon laquelle « ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la raison »¹⁵¹. En clair, pourvoir à la concorde, c'est pourvoir à la vie sous la conduite de la raison. Or, nous avons bien déterminé que « croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tiraillés 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 »¹⁵². Ainsi, il faut faire droit à une « rationalité dans

¹⁴⁸ La notion de péché ne doit pas ici surprendre. Spinoza expliquant que le péché est jugé par rapport aux règles et coutumes d'un lieu donné et non par rapport à une morale transcendante, ce qui est absent du système spinoziste. Voir notamment *Traité politique*, 2/18.

¹⁴⁹ *Traité politique*, 5/2, nous soulignons.

¹⁵⁰ Très exactement, une Cité est selon Spinoza « le corps entier de l'État » ; une République, « les affaires communes de l'État » ; un État, une « société civile », *Traité politique*, 3/1.

¹⁵¹ *Éthique*, IV, démonstration de la proposition 40.

¹⁵² *Traité politique*, 1/5.

l'extériorité politique »¹⁵³ par différence d'avec une « rationalité effective », c'est-à-dire une rationalité d'un individu sage, éthique. Il y a donc une distinction entre un niveau politique, où les comportements miment la rationalité et un niveau éthique, où les comportements *sont* pleine rationalité. Comme le notent Charles Ramond et Alexandre Matheron avant lui, il s'agit là d'une distinction qui n'est pas sans rappeler la distinction kantienne d'un agir « par légalité » et « par moralité », c'est-à-dire la distinction kantienne entre l'agir *conformément* au devoir et l'agir *par* devoir. Dans les deux cas, l'action est la même, mais la moralité englobe une intention plus haute. Mai Lequan n'écrit pas autre chose : « La moralité représente un dépassement de la légalité [...] Mais la légalité n'est pas incompatible avec la moralité. La conformité *extérieure* est une condition nécessaire, quoique non suffisante, de la moralité. Légalité et moralité ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais complémentaires, car l'acte moral accompli par devoir doit aussi *a fortiori* être légal »¹⁵⁴.

Et en effet, à propos des thèses de Matheron, Charles Ramond écrit :

L'extériorité des comportements imitera, et de ce fait préparera, la rationalité ou unification interne : « tout se passera comme si » la raison était présente dans la politique, alors qu'elle n'y sera pas effectivement présente. Tandis que la politique ne nous conduit à agir que « conformément » à la raison, l'éthique nous conduira à agir « par » raison.¹⁵⁵

Nous appelons cette rationalité, en modifiant quelque peu l'expression de Ramond, une « rationalité externe », par différence d'avec une « rationalité interne », propre à l'éthique et surtout propre à l'*Éthique*. Cette rationalité externe est le fruit des règles de droit instituées avec raison, ou au contraire une absence de rationalité externe est le résultat également de règles de droit instituées, mais différentes. Cette rationalité externe, nous pouvons dire qu'elle est le fruit d'une « politique de la raison ». Toutefois, politique de la raison n'est pas à entendre en un sens volontariste, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de dire que la concorde est le résultat d'une *bonne volonté* des gouvernants qui seraient les artisans d'une politique de la raison. Une politique de la raison désigne mieux le domaine proprement externe de la

¹⁵³ Nous empruntons cette expression à Charles Ramond dans son introduction au *Traité politique*, Paris, PUF, 2015, p. 26.

¹⁵⁴ M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, p. 151, nous soulignons.

¹⁵⁵ C. Ramond, « La Loi du nombre (ou la démocratie comme "régime absolu") », Introduction au *Traité politique*, Paris, PUF, 2015, p. 26. Notons ici que la position de Ramond est différente de celle de Matheron, en ceci que selon Ramond « le comportement correct du bon citoyen dans un État en paix ne prépare pas, ne mime pas, mais exprime pleinement, quoique localement et momentanément, l'ordre rationnel des choses », *Ibid.*, p. 42.

rationalité, la politique est rationnelle en ceci qu'elle conduit à cette rationalité des affaires administrées et rationalité des comportements des citoyens.

Dès lors, comment envisager des règles de droit conduisant au moins à une rationalité externe, pour éviter ces règles de droit « mauvaises » ? Il nous faut nous reporter à ce que nous avons écrit précédemment, à propos des gouvernants et gouvernés qui n'ont pas d'autre choix que de bien agir¹⁵⁶. Et en effet, pour que les règles de droit soient instituées avec raison, il est nécessaire que les gouvernants n'aient pas d'autre choix que de bien agir, ce qui suppose des institutions en amont qui, comme nous l'avions décrit, empêchent ces gouvernants de manquer de loyauté envers la Cité. Citons de nouveau ces passages importants :

Un État, par conséquent, dont le salut dépend de la loyauté de tel ou tel, et dont les affaires ne peuvent être correctement prises en charge qu'à la condition que ceux qui les traitent aient la volonté d'agir loyalement, n'aura aucune stabilité. Pour qu'il puisse durer, au contraire, les affaires publiques doivent être ordonnées de telle sorte que ceux qui les administrent, qu'ils soient conduits par la raison ou par les affects, ne puissent être amenés à manquer de loyauté, ou à mal agir.¹⁵⁷

Ainsi que :

Il est nécessaire qu'un État soit institué de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; c'est-à-dire que tous, de gré ou de force ou sous la contrainte de la nécessité, puissent vivre selon le précepte de la raison.¹⁵⁸

Aussi, l'accès à la concorde est le fruit d'une politique de la raison mais non pas de la raison interne des citoyens. Il importe peu que les gouvernants *et* les gouvernés soient de sages hommes, l'important est que leurs actions se fassent selon les préceptes de la raison. Prenons un exemple trivial : le fait de respecter le code de la route peut être le fait d'un individu ayant compris que le code de la route est dans son intérêt, *est son utile*. C'est-à-dire qu'au-delà de savoir qu'il doit obéir aux règles de droit, cet individu peut bien considérer que ces règles sont profitables pour lui-même et pour le bien commun. Il décide donc de les suivre en connaissance de cause. À l'inverse, nous pouvons imaginer un individu respectant ces règles par peur des représailles et des punitions s'il était pris en faute. Dans les deux cas, chacun des individus a une conduite « rationnelle », c'est-à-dire qu'il suit les règles de droit

¹⁵⁶ Voir *supra*, p. 29.

¹⁵⁷ *Traité politique*, 1/6.

¹⁵⁸ *Traité politique*, 6/3.

de la Cité, il suit des règles profitables au bien commun. Mais, respectivement, dans un cas nous parlerons d'une rationalité interne et dans l'autre cas nous parlerons d'une rationalité externe.

Nulle différence donc d'un point de vue externe sur la concorde. Les actes sont les mêmes, seules les motivations changent ; et comme Spinoza l'a bien précisé : les motivations ne comptent pas. « Que tous, de gré ou de force ou sous la contrainte de la nécessité, puissent vivre selon le précepte de la raison » avons-nous cité plus haut. Il s'agit bien d'un agir par *légalité* vis-à-vis des règles de droit. Aussi l'accès à la concorde est bien le fruit d'une politique de la raison. Cette dernière signifie, rappelons-le, rationalité externe. En effet, comme Ramond l'indique avec justesse, de ce point de vue la politique est strictement distinguée de la rationalité : « En ce sens, on comprendrait facilement l'infériorité et l'antériorité de la politique spinoziste par rapport à l'éthique, l'«unification externe» constituant un moment non seulement *éloigné* de la véritable rationalité, mais susceptible de faire obstacle à son développement »¹⁵⁹. La question de savoir si la politique de la raison empêche l'avènement d'une humanité rationnelle et d'une communauté des sages ou, au contraire, la permet, sera traitée ultérieurement, dans un cinquième chapitre. Toujours est-il que, comme il est illusoire de supposer chaque individu rationnel intérieurement, la voie d'accès à la concorde est celle d'une politique de la raison.

Toutefois, une question est restée en suspens. Nous avons dit, premièrement, que l'accès à la concorde était celui d'une politique de la raison c'est-à-dire de règles de droit instituées avec raison ; mais, secondement, nous avons dit que pour permettre que ces règles de droit soient instituées avec raison, il fallait que les gouvernants n'aient pas d'autre choix que de bien agir (c'est-à-dire d'instituer des règles de droit avec raison), et qu'il s'agissait là d'institutions. N'y aurait-il pas contradiction, ou, à tout le moins, cercle ? En effet, il faut des institutions qui empêchent les gouvernants d'instituer de mauvaises institutions et d'en instituer de bonnes (comme les premières). Mais qui institue ces institutions, qui institue ce Conseil ou cette police populaire dont nous parlions plus tôt ? Cette question n'est pas à proprement parlé abordée par Spinoza mais nous pouvons penser qu'il s'agit d'un processus lent et automatique. Initialement, peu ou pas d'institutions empêchent les gouvernants de mal agir, toutefois le fait de ne pas vouloir indigner son peuple (et causer ainsi une dissolution) peut être une première étape avant que de véritables institutions qui verrouillent le choix des

¹⁵⁹ C. Ramond, « La Loi du nombre (ou la démocratie comme “régime absolu”) », Introduction au *Traité politique*, Paris, PUF, 2015, p. 26.

gouvernants ne soient mises en place. En effet, lorsque Spinoza écrit « Il est nécessaire qu'un État soit institué de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun »¹⁶⁰, il ne précise pas comment faire en sorte que cet État soit institué, Spinoza en donne simplement les règles de droit. La règle que nous avons citée dans le *Traité théologico-politique* peut alors fournir une réponse sur la première étape : « Pour cette raison, il arrive très rarement que le Souverain donne des ordres par trop absurdes, car il lui incombe au plus haut point, afin de préserver son intérêt et de tout diriger selon le commandement de la raison »¹⁶¹. Ici rien « n'interdit » aux gouvernants de mal agir, mais, dans leur intérêt, ils agissent plus ou moins conformément aux préceptes de la raison, sans que des institutions soient là pour sceller la direction des décisions.

Mais ce n'est pas tout. La raison seule ne peut garantir la concorde, car seule elle ne permet pas à la multitude d'emporter son assentiment. En effet, est-il envisageable qu'une politique de la raison ne conduise pas à la concorde si une population refuse cette politique (dans l'hypothèse où la population éprouve de l'indignation devant cette politique, bien que, plus tard, nous verrons que cela est impossible) ? Autrement dit, nous retrouvons là la thématique de la conservation. Rappelons en effet que nous avons émis l'hypothèse que Spinoza procédait à un compromis entre la paix et la conservation. Si on a vu que la conservation seule ne garantissait nullement le règne de la paix, il s'agit maintenant de savoir comment un État en paix peut se conserver (c'est-à-dire un État qui emporte l'assentiment de la multitude). Comme Spinoza l'indique à propos du régime aristocratique :

À la vérité, si un État peut être éternel, ce sera nécessairement celui dont les règles de droit une fois instituées correctement demeurent inviolées. Les règles de droit, en effet, sont l'âme de l'État ; les conserver c'est donc nécessairement conserver l'État. *Mais les règles de droit ne sont invincibles que si elles sont soutenues à la fois par la raison et par les affects communs des hommes ; autrement, si par exemple elles s'appuient sur le seul soutien de la raison, elles seront bancales et facilement défaites.*¹⁶²

Pour accéder à la concorde, la raison est certes primordiale, mais elle ne peut à elle seule garantir une conservation. Nous retrouvons ici la distinction faite par Spinoza¹⁶³ entre un État démocratique dont la conservation est moindre par différence d'avec « l'État des

¹⁶⁰ *Traité politique*, 6/3.

¹⁶¹ *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 9, p. 517.

¹⁶² *Traité politique*, 10/9, nous soulignons.

¹⁶³ Voir *supra*, p. 32.

Turcs » qui malgré une grande longévité était un désert plutôt qu'une Cité. En effet, il s'agit ici de penser une concorde qui peut prétendre à une grande conservation et ce *via* un affect commun puissant. De quel affect pourrait-il s'agir ? Comme cela avait été dit : « Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun »¹⁶⁴.

Lorsque nous avons décrit la structure téléologique des États¹⁶⁵, nous avons dit qu'un État se définissait par l'affect commun dont est mue la multitude. Cette proposition trouve ici tout son sens puisque la concorde est maintenant comprise comme d'une part une politique de la raison et d'autre part un affect commun. N'est-ce pas là, toutefois, l'inverse d'une conduite rationnelle ? Nous avons mis en garde contre une possible contradiction. Et en effet, l'on sait ce que Spinoza dit de l'espoir et de la crainte (qu'il place dos à dos) dans le scolie 2 de la proposition 18 de la partie III de l'*Éthique* : « L'*espoir* n'est rien d'autre que la joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée, dont nous doutons de l'évènement. La *crainte* au contraire est la tristesse inconstante, née de l'image d'une chose douteuse »¹⁶⁶. Autrement dit, l'espoir est une passion qui ne saurait être rationnelle. Néanmoins, dans le cadre d'une société, étant donné que l'on a dit qu'il était illusoire de prétendre que tous les individus puissent être parfaitement rationnels, l'espoir joue un rôle capital dans l'accès à la concorde. Il y a là une ambiguïté, dans la mesure où l'espoir a tout de même une force positive que n'a pas la crainte. L'on comprend aisément pourquoi : l'espoir fournit une dynamique vers un futur meilleur, dynamique qui « anime » les individus. Aussi, Spinoza écrit explicitement que cet affect d'espoir est celui de la concorde : « Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte ; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir »¹⁶⁷.

Ainsi, nous avons vu que la voie d'accès à la concorde est celle d'une politique de la raison, mais qui ne saurait être suffisante. L'aspect « mobilisateur » qui permet véritablement qu'une multitude soit conduite vers la concorde est un affect puissant : celui de l'espoir. Certes une passion, mais la politique de la raison ne veut pas dire que tous les individus soient des sages spinozistes. Par-là Spinoza, tout en prenant un parti pris « réaliste » contre les

¹⁶⁴ *Traité politique*, 6/1.

¹⁶⁵ Partie 2 de notre chapitre 2, *supra*, p. 35 : « Ainsi, bien que l'essence de chaque État ne diffère pas, leur fin qui est dépendante de l'affect commun par lequel est mue la multitude va de la domination à la concorde. »

¹⁶⁶ *Éthique*, III, scolie 2 de la proposition 18, Spinoza souligne.

¹⁶⁷ *Traité politique*, 5/6.

Utopies, construit une philosophie politique de la concorde qui intègre deux aspects fondamentaux : la politique de la raison et l'espoir. Les individus se conduisent *comme s'ils* étaient rationnels et sont mus par l'espoir.

Chapitre 4 : Qu'est-ce qu'une politique de la raison ?

Dans notre précédent chapitre nous avons introduit la notion de « politique de la raison » que nous avons définie comme le domaine externe de la rationalité, c'est-à-dire l'organisation rationnelle des individus, d'un point de vue externe. Dans ce chapitre nous tenterons de montrer comment Spinoza comprend cette politique de la raison et les exemples qu'il donne dans le *Traité politique*. Car, ce que nous avons vu jusqu'ici était une démonstration théorique : nous sommes partis de l'État spinoziste (l'état de nature puis la genèse de l'État proprement dit) ; puis nous avons cherché la finalité que Spinoza donnait à l'État en trouvant la *concorde* ; par suite la question était de savoir comment parvenir à la concorde, et si nous avons identifié le lien entre concorde et raison, l'écueil d'une société rationnelle impossible nous a conduit à l'idée d'une « rationalité externe » que Spinoza ne formule pas ainsi mais qu'il laisse entendre lorsqu'il écrit que tous, gouvernants et gouvernés, doivent de gré ou de force (c'est-à-dire peu importe leurs motivations) agir sous la conduite de la raison. Aussi, contre une « moralité rationnelle » nous avons fait droit à une « légalité rationnelle » dans la production et le maintien d'une communauté vivant dans la concorde. Mais, malgré quelques exemples épars, la question d'une politique de la raison est restée toutefois largement théorique. Or, dans le *Traité politique*, Spinoza avance une description de trois régimes : monarchique ; aristocratique ; démocratique (inachevé) qui, comme nous l'avons indiqué, répondent à la question des règles de droit dans chacun des régimes pour que la paix y règne¹⁶⁸. Autrement dit, malgré, on le verra, la préférence (théorisée) de Spinoza pour la démocratie, Spinoza avance que les trois régimes sont susceptibles d'être le lieu de la concorde et non pas simplement l'État démocratique.

4.1 La politique de la raison dans le *Traité politique*

Il s'agit pour nous ici de montrer quelle est la place de cette politique de la raison dans la philosophie de Spinoza et plus particulièrement dans le *Traité politique*. Pour ce faire nous nous intéresserons à la notion de « droit » (*jus*) (puisque, comme nous l'avons vu, la politique de la raison est liée à ce que Spinoza appelle des règles de droit – *jura* –), autrement dit du droit des citoyens par rapport au droit du (des) souverain(s). Cette précision à propos du droit est capitale puisqu'elle détermine les obligations des citoyens et par là l'accès à la concorde.

¹⁶⁸ Rappelons ce sous-titre particulièrement explicite : « Dans lequel on montre de quelle façon doit être instituée une société de régime monarchique ou aristocratique pour empêcher qu'elle ne glisse vers la tyrannie et pour que soient maintenues inviolées *la paix et la liberté des citoyens* », *Traité politique*, p. 89, nous soulignons.

C'est au chapitre 3 du *Traité politique* que Spinoza formule le plus explicitement les droits des citoyens et les droits du souverain. Spinoza écrit :

Il est manifeste d'après l'article 15 du chapitre précédent que le droit de l'État, ou droit du souverain, 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 par une seule âme ; autrement dit, tout comme chacun à l'état naturel, le corps et l'âme de l'État tout entier ont autant de droit qu'ils valent par la puissance. Ainsi chacun, citoyen ou sujet, a d'autant moins de droit que la Cité est plus puissante que lui ; et par conséquent chaque citoyen ne fait ou ne possède à bon droit rien de plus que ce qu'il peut défendre par le décret commun de la Cité.¹⁶⁹

Le droit de nature, que nous avons explicité dans notre premier chapitre, n'est rien d'autre que la puissance. L'équivalence du droit et du fait prend ici son sens politique. Si un individu peut faire telle ou telle chose, c'est qu'il en a le droit. Au contraire, si cette action est réprimée par une force publique, alors cela l'en empêche, par exemple du fait de la punition occasionnée. Il s'agit ici du même processus que dans l'exemple du code de la route dont nous parlions plus tôt : la peur de la répression à la suite d'un manquement conduit le citoyen à ne pas faire telle ou telle action et à préférer le fait de suivre les règles de droit instituées. Cela se passe dans le cas où la Cité est plus puissante que le citoyen, car en effet, si nulle force publique n'empêche telle ou telle action, alors les citoyens en auront la libre possibilité. Il s'agit d'un mécanisme proche de ce que nous avons expliqué avec Hobbes à ceci près (comme nous l'avons noté) que Spinoza maintient l'état de nature, donc que l'ensemble des rapports politiques, de la Cité vers le citoyen et du citoyen vers la Cité, sont en fait des *rapports de puissance*. Une Cité ne tient que si elle a la puissance de faire agir ses citoyens de telle sorte plutôt que de telle autre. Dès lors qu'elle perd cette coercition, elle perd sa puissance. Car enfin, Spinoza est très clair là-dessus : « Nulle raison par conséquent ne peut rendre concevable qu'il soit permis à chaque citoyen, par institution de la Cité, de vivre à sa guise »¹⁷⁰. Et ce en raison du fait que le droit de la Cité se mesure à la légalité respectée par les citoyens : « Si la Cité accorde à quelqu'un le droit et par conséquent le pouvoir¹⁷¹ de vivre

¹⁶⁹ *Traité politique*, 3/2.

¹⁷⁰ *Traité politique*, 3/3.

¹⁷¹ Le terme de pouvoir peut ici surprendre, mais comme le note Charles Ramond, la distinction (par ailleurs capitale pour comprendre la philosophie politique de Spinoza) entre pouvoir et puissance (*potestas* et *potentia*) n'est pas toujours effective dans le texte de Spinoza. Ici, il faudrait donc lire « puissance » plutôt que « pouvoir » (en son sens très précis, que réfute entièrement Spinoza, puisqu'il maintient un état de nature et un rapport de force constants). Voir la note 9 du chapitre 3 de C. Ramond in B. Spinoza, *Traité politique*, Paris, PUF, 2015, p. 285.

à sa guise, elle cède de son propre droit et le transfère à celui à qui elle a donné un tel pouvoir »¹⁷². Par conséquent, les individus, aussi longtemps que la Cité sera plus puissante qu'eux, sont sous sa juridiction : « les sujets relèvent non de leur droit propre mais de celui de la Cité, dans la mesure même où ils craignent sa puissance, c'est-à-dire ses menaces, ou encore dans la mesure où ils aiment la société civile »¹⁷³. Ici Spinoza ne dit pas autre chose que ce que nous avons exemplifié avec le code de la route. De plus, nous retrouvons bien là un second *leitmotiv* de Spinoza : les intentions de comptent pas. Que les individus suivent les règles de droit par peur ou pour le bienfait procuré à la société, ils agissent de la même façon, pour autant que la Cité peut les contraindre *effectivement* à agir de telle manière (en vue de la concorde, selon notre développement), c'est-à-dire les déterminer à agir rationnellement. Les individus, en effet, « ne se comportent jamais que comme les rapports sociaux où ils sont pris, et les environnements institutionnels où ils sont plongés, les y déterminent »¹⁷⁴, pour reprendre une heureuse formule de Frédéric Lordon.

La politique de la raison consiste donc à faire appliquer les règles de droit selon ce qu'enseigne la raison, et le droit des citoyens n'est alors pas autre chose qu'une rationalité externe. En considérant d'ailleurs que, comme nous l'avions mentionné dans notre premier chapitre à propos de la genèse de l'État, « il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité ce qui indigne le plus grand nombre. Il est certain en effet que les hommes sont naturellement conduits à se liguier, soit en raison <d'une espérance ou> d'une crainte commune, soit dans l'impatience de venger quelque dommage subi en commun »¹⁷⁵, en outre que la raison enseigne de ne pas indigner la multitude et que les règles de droit instituées avec raison ne produisent pas d'indignation : alors nous pouvons penser que seule la rationalité externe appartient au droit de la Cité, les autres règles de droit nuisent au contraire au droit de la Cité, c'est-à-dire à sa puissance, puisqu'elles sont susceptibles d'affaiblir sa puissance si la multitude passe d'un affect d'espoir à un affect d'indignation ou de vengeance. Une politique irrationnelle qui conduirait à indigner la multitude ne saurait être pérenne et par là n'appartient peu ou pas au droit de la Cité ; au contraire, une politique de la raison ne peut indigner la multitude dans la mesure où elle conduit justement la multitude à agir rationnellement. De là nous comprenons l'importance d'une politique de la raison dans

¹⁷² *Traité politique*, 3/3.

¹⁷³ *Traité politique*, 3/8.

¹⁷⁴ F. Lordon, *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, p. 280.

¹⁷⁵ *Traité politique*, 3/9.

l'économie de la philosophie politique de Spinoza, c'est-à-dire du lien entre politique et rationalité.

Quelles pourraient-être ces politiques de la raison ? Chacun des régimes décrits par Spinoza dans le *Traité politique* peut y prétendre. Il nous faut maintenant reprendre les développements que Spinoza fait à propos de ces régimes et montrer en quoi ils sont des politiques de la raison.

4.2 La question du meilleur des régimes

Spinoza fournit, dans le *Traité politique*, une typologie des régimes qui, selon l'interprétation que nous souhaitons développer, est une réponse au problème de la concorde. Ce problème de la concorde est entendu comme « insociable sociabilité », c'est-à-dire comment amener une multitude mue par les passions qui les dissocient dans la concorde qui les associe, dans une Cité régie par une politique de la raison et dont la multitude est mue par un affect d'espoir. Dans la précédente partie, nous avons montré qu'il était question de règles de droit, c'est-à-dire des règles qui régissent l'organisation de la Cité et qui s'imposent à la multitude, pour autant que la Cité soit capable de les faire effectivement respecter. La typologie des régimes que propose Spinoza est une démonstration des règles de droit qui doivent être instituées si une Cité veut parvenir à la concorde, que cette Cité soit (selon la typologie en question) une monarchie, une aristocratie ou une démocratie. Ou, comme l'écrit Alexandre Matheron :

Il s'agit, autrement dit, de découvrir les systèmes institutionnels qui seront *les plus parfaitement autoréglés* : ceux qui, par le seul jeu de leur propre fonctionnement, détermineront les hommes à vivre dans la paix et la concorde, qui assureront par conséquent une sécurité parfaite, et qui, de ce fait, se reproduiront eux-mêmes sans aucune perturbation, sans passer par ces alternances de déséquilibres catastrophiques suivis de rééquilibrations plus ou moins réussies.¹⁷⁶

Les 3 modèles de régime que soumet Spinoza dans le *Traité politique* sont des systèmes capables de mener une Cité à la concorde. C'est-à-dire que ces systèmes sont des politiques de la raison, et qui seraient susceptibles de faire en sorte que la multitude éprouve de l'espoir plus que de la crainte (et ainsi peuvent se conserver). Avec Matheron, nous parlerons de système *autoréglé* pour nommer un tel système, qui comporte ces deux

¹⁷⁶ A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 157, Matheron souligne.

caractéristiques que sont la raison et l'espoir. Une interrogation peut toutefois subsister. Si la philosophie politique de Spinoza, comme nous l'avons indiqué, est une philosophie « réaliste » au sens d'une anti-utopie, ne tombe-t-elle pas dans le travers qu'elle s'était proposé de combattre ? Les systèmes autorégulés ne sont-ils pas des systèmes idéaux ? Nous pensons au contraire que Spinoza maintient bel et bien le parti pris réaliste en ceci que la société parfaitement rationnelle est toujours exclue, la multitude est toujours mue par des passions, même dans les systèmes idéaux décrits par Spinoza, il s'agit toujours d'un système *imparfait*¹⁷⁷, d'un compromis au sens que lui donne Macherey. Le système parfait est celui d'une communauté des sages, où précisément il n'y a nul besoin d'État. Aussi, s'il y a État, c'est que les individus sont susceptibles de vivre dans la discorde et l'institution de l'État répond à cette possibilité de discorde pour éviter qu'elle adienne. Les modèles pour chaque régime que donne Spinoza ne sont donc pas des Utopies, mais des règles de droit les meilleures, compte tenu de la condition passionnelle humaine. C'est pourquoi Spinoza, après avoir décrit l'État monarchique revient sur cette description : « Et j'estime ainsi avoir démontré aussi clairement que brièvement les fondements du meilleur État monarchique »¹⁷⁸.

À quoi correspondent ces règles de droit ? Nous avons dans notre chapitre 2¹⁷⁹ évoqué rapidement quelques règles de droit dans un régime monarchique qui, selon Spinoza, fournissent un exemple de ce que pourrait être une monarchie parfaite. Un Conseil qui expose au roi les aspirations du peuple ; une milice populaire : un *peuple armé* que craint le roi et qui le forcerait à se conformer aux aspirations populaires :

Moyennant ces deux conditions, on le voit, le roi sera bien aussi puissant que possible : l'assemblée lui fera connaître les aspirations de ses sujets, la milice populaire lui inspirera nécessairement le désir de s'y conformer, et les sujets, par définition, obéiront à ses décisions qui les satisferont nécessairement ; sa volonté, comme il était requis, sera donc toujours exécutée.¹⁸⁰

Et en effet, si les décisions du souverain correspondent aux aspirations des sujets, alors ces derniers les exécuteront. Cela conduit le roi à être aussi puissant que possible parce que la Cité serait désormais conduite « comme par une seule âme ».

¹⁷⁷ Matheron écrit « les plus parfaitement autorégulés » et non « parfaits », c'est-à-dire les meilleures règles de droit pour chaque régime *au sein d'une anthropologie réaliste que défend Spinoza*.

¹⁷⁸ *Traité politique*, 7/26.

¹⁷⁹ *Supra*, p. 30.

¹⁸⁰ A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 160.

Dans un État aristocratique, le moyen pour que les règles de droit ne conduisent pas l'État vers la tyrannie est celui d'un Conseil dont les pouvoirs seraient absolus et où les membres seraient nommés par cooptation. Le pouvoir revient nécessairement à un seul petit nombre d'individus, dans une certaine homogénéité sociale : ce sont les patriciens, dont le nombre est corrélatif du nombre d'individus formant la multitude. Ce Conseil, on l'a dit, a un pouvoir absolu, contrairement au roi qui se conforme (malgré lui) aux aspirations populaires. Le pouvoir de cette assemblée de patriciens « peut être vraiment absolu, car elle est assez nombreuse pour connaître à elle seule la situation du pays et faire exécuter elle-même ses décisions »¹⁸¹. Nul besoin de connaître les aspirations populaires ou de craindre une milice populaire, ici, ce qui régule les décisions et empêche que ce Conseil tyrannise une multitude, réside dans un phénomène d'autorégulation des appétits des patriciens par leur nombre :

Mais ce n'est pas parce que la souveraineté a été entièrement déferée au Conseil que l'on doit craindre de son fait pour la plèbe le danger d'une cruelle servitude. En effet, la volonté d'un Conseil assez important a plus de chance d'être déterminée par la raison que par l'appétit, puisque les hommes sont entraînés en tous sens par les affects mauvais, et ne peuvent être conduits comme par une seule âme que dans la mesure où ils aspirent à ce qui est honnête ou du moins en a l'apparence.¹⁸²

Il s'agit là d'un phénomène étrange qui, selon Spinoza, neutralise les désirs tyranniques :

Car s'il est vrai que chacun de ses membres pris individuellement est gouverné par ses passions, il est vrai aussi que leurs passions les entraînent dans des directions différentes, et le plus souvent opposées ; ils ne peuvent donc se mettre d'accord, au moment d'un vote, que sur ce que leurs désirs respectifs ont de commun, sans qu'aucun d'entre eux puisse obtenir tout ce qu'il souhaite ; or, plus ils sont nombreux, plus leurs passions contraires tendent à se neutraliser mutuellement, et plus le dénominateur commun qui s'en dégage *tend à être conforme aux exigences de la raison*, car celles-ci sont les seules qui soient véritablement universelles.¹⁸³

Ainsi, dans le régime aristocratique, le nombre crée la raison. C'est *parce que* cette assemblée de patriciens est nombreuse que les décisions prises ne peuvent être que conformes à la raison et conduira la Cité vers la concorde. Et dans l'État monarchique, et dans l'État

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸² *Traité politique*, 8/6.

¹⁸³ A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 165, nous soulignons.

aristocratique, il s'agit d'une *autorégulation* qui permet (malgré des individus soumis aux passions, gouvernants *et* gouvernés) d'accéder à la concorde. Aussi, la question est moins de savoir quel est le meilleur régime que celui de savoir comment conduire la multitude *compte tenu* de conditions sociales particulières. Laurent Bove n'écrit pas autre chose :

Ainsi, le vrai problème politique, dans sa radicale nouveauté, que pose Spinoza dans le *Traité politique*, n'est-il pas seulement celui, traditionnel, du meilleur régime (le meilleur, car le plus stable *et* le plus efficace à assurer la sécurité et la paix), mais celui des *conditions réelles (et historiques)* de possibilités pour l'avènement d'une *organisation par laquelle le corps social dans sa totalité accèderait à une autonomie réelle*, corrélative d'une stratégie adéquate.¹⁸⁴

Nos développements confirment bien ce qu'indique Bove. Le meilleur État est bien celui qui d'une part est stable *et* d'autre part dans lequel advient la paix. Nous retrouvons là l'idée de compromis entre la conservation et la paix dont nous parlions. De plus, la typologie des régimes fournit non une Cité idéale platonicienne mais des règles codifiées, très précises, compte tenu de la *fluctuatio animi* des hommes, et qui sont les conditions *réelles* (et non *idéales*) pour que la concorde règne dans une Cité.

En ce qui concerne la démocratie, ce régime absolu en tout, Spinoza n'en a pas achevé la description. Cependant, il est possible, comme le fait Matheron, de donner quelques exemples de conditions dans lesquelles l'État deviendrait vraiment démocratique. Un système véritablement démocratique serait, selon les exemples que prend Matheron¹⁸⁵ une monarchie où le roi ne pourrait plus gouverner ou une aristocratie dont le pouvoir patricien serait étendu à tous les citoyens. Nous précisons « véritablement », car, comme le remarque Spinoza à propos du pouvoir absolu du Conseil dans un État aristocratique, seule la multitude possède véritablement une souveraineté absolue : « La souveraineté transférée à un Conseil assez important est absolue, ou se rapproche le plus de l'absolu. S'il existe en effet une souveraineté absolue, c'est bien celle que détient la multitude entière »¹⁸⁶. Jamais la multitude ne perd totalement cette souveraineté, Spinoza prend ici à son compte les enseignements de Sénèque : « Comme le dit Sénèque, personne n'a conservé longtemps un pouvoir violent »¹⁸⁷. Et ce, en

¹⁸⁴ L. Bove, *La Stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit., p. 253, nous soulignons.

¹⁸⁵ A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 169.

¹⁸⁶ *Traité politique*, 8/3.

¹⁸⁷ *Traité théologico-politique*, chap. XVI, 9, p. 517.

raison d'une certaine « crainte des masses » pour reprendre une expression célèbre d'Étienne Balibar.

Après donc avoir introduit la notion de politique de la raison, nous avons montré que la typologie des régimes chez Spinoza était une réponse à ce problème, les différents régimes décrits par Spinoza sont des exemples d'États susceptibles d'être le lieu de la concorde, c'est-à-dire de la raison. Il reste toutefois une question à clarifier : si la philosophie de Spinoza et particulièrement dans l'*Éthique* se présente comme un manuel de libération, une voie vers le souverain bien qu'est la béatitude, le lieu de la politique est-il condamné à rester dans le cadre d'une rationalité externe ? N'y a-t-il aucune libération complète possible pour la multitude ? Il s'agit ici de la question de la communauté des sages, dont nous avons brièvement indiqué en introduction qu'elle était impossible. Néanmoins, cette idée régulatrice au sens kantien nous conduit à questionner le futur d'une Cité qui vit dans la concorde. Nous verrons qu'une telle Cité prépare la rationalité interne par cette rationalité externe. Nous verrons que la concorde, outre l'importance qu'elle acquiert puisqu'il s'agit d'une communauté des hommes vivant en paix, est également une voie vers la libération collective. Cette dernière ne concerne pas certes tous les individus, mais le maximum possible : la concorde est alors la *condition* de cette libération collective, sans que cette dernière soit la conséquence nécessaire d'une concorde.

Chapitre 5 : De la rationalité externe à la rationalité interne : les voies de la libération

La question qu'il s'agit ici d'élucider est celle de l'effet d'une concorde sur la multitude. Une première réponse serait, en effet, celle d'une vie en paix, c'est-à-dire dans la sécurité. Mais si la concorde se conçoit comme une politique de la raison, autrement dit d'une rationalité externe, il nous faut ici questionner les effets d'un comportement rationnel de la multitude sur elle-même. En clair, il s'agit de savoir s'il existe une voie qui part de la rationalité externe pour parvenir à la rationalité interne. Répondre à cette question, c'est au fond répondre à la question d'une libération collective. Et si nous avons déjà dit qu'elle n'était pas possible, elle ne l'est pas *en fait* et non *en droit*. Nous verrons que la concorde n'est pas égale à une libération collective, ni qu'elle y conduit nécessairement mais nous verrons qu'elle est un *ethos* favorable au développement de la rationalité interne. Ou, comme l'écrit Matheron : « L'État libéral, sans être une machine à faire des sages, nous préparerait du moins à la sagesse »¹⁸⁸. Toutefois, avant d'en venir à cette idée, explicitons ce qu'entend Matheron par « État libéral ». Il s'agit, précisément, des constitutions idéales que décrit Spinoza dans le *Traité politique* :

Plutôt que de perpétuer la barbarie en instaurant un régime théocratique, mieux vaut donc, du point de vue de la Raison, attendre que la société se civilise. Sur un tel processus, le législateur n'a guère de prise : la civilisation ne se décrète pas, elle est le résultat d'un développement spontané qui requiert la complicité des circonstances. Mais, à partir du moment où elle existe, on peut fort bien la stabiliser en l'empêchant de dégénérer. Tel est le rôle des constitutions idéales qu'expose le *Traité politique*.¹⁸⁹

L'État libéral représente donc les systèmes autoréglés dont nous parlions plus tôt. Matheron précise qu'il vaut mieux « attendre que la société se civilise » ; le législateur n'a pas de prise sur ce processus. En effet nos précédents développements ont montré l'insignifiance des *bonnes intentions* des gouvernants. Ceci répond à la question du cercle que nous avons posé précédemment¹⁹⁰ : qui institue les bonnes institutions ? Nous voyons qu'une Cité se développe spontanément sans le recourt à un volontarisme et que donc les institutions se développent elles aussi spontanément sans qu'il soit question d'une *bonne volonté* d'un législateur.

¹⁸⁸ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 519.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 465.

¹⁹⁰ *Supra*, p. 49.

La question est maintenant de comprendre en quoi le mime de la rationalité dans un système autoréglé (*rationalité externe*) permet de préparer une *rationalité interne*.

5.1 Le mime de la rationalité

Tout d'abord revenons sur cette notion de « mime de la rationalité » qui ne va pas de soi. Lorsque Matheron revient dans *Individu et communauté chez Spinoza* sur le rôle de philosophe dans la Cité, il note ceci :

Est-ce à dire que le philosophe doit régner ? Certainement pas. [...] Sa tâche, purement théorique, est de définir les constitutions idéales qui, une fois mises en place, conditionneront les hommes à agir *comme si* la Raison les gouvernait. Lorsqu'il aura réussi à faire adopter l'un ou l'autre de ces systèmes, la Cité fonctionnera très bien toute seule, sans qu'il ait besoin, par la suite, d'intervenir autrement que pour obéir.¹⁹¹

Ce rôle du philosophe est précisément celui que Spinoza a rempli, une première fois avec un texte de circonstance : le *Traité théologico-politique* ; une seconde fois, bien qu'il n'ait pas pu la mener à terme : le *Traité politique*. Mais cette question des constitutions idéales, du meilleur des régimes ou encore des systèmes autoréglés est bien plus visible dans le *Traité politique* où Spinoza procède explicitement par description des meilleures institutions pour chaque type d'État : monarchique, aristocratique et enfin démocratique. Toujours est-il qu'il est bien question de constitutions censées permettre à la multitude de vivre selon le commandement de la raison, ou, plus précisément, *comme si* elle vivait selon le commandement de la raison. Ce « comme si » est d'une importance cruciale car c'est ce mime qui prépare la multitude vers la sagesse, dans une téléologie infinie, qui ne se terminera sûrement jamais mais dont il est permis de la considérer comme une idée régulatrice. Ce mime de la rationalité est une réponse à la question bien plus fondamentale : comment vivre selon les exigences de la raison ? Quelles sont les conditions pour vivre selon les exigences de la raison ?

Vivre selon les exigences de la raison c'est, comme le rappelle le scolie de la proposition 18 de la partie IV de l'*Éthique*, se conformer à ce que demande la raison : « Comme la raison ne demande rien contre la nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, recherche son utile propre, ce qui lui est réellement utile, tende à tout ce qui conduit l'homme à une perfection plus grande et, absolument, que chacun, autant qu'il est en

¹⁹¹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 426.

lui, s'efforce de conserver son être »¹⁹². L'on voit que certaines de ces exigences peuvent être bien remplies par la politique ; en effet, telle que nous l'avons montrée, la concorde n'est rien d'autre que la paix et la sécurité. Elle est l'utile de chacun puisqu'elle permet que chacun vive sereinement et développe sa propre sagesse, elle est un *utile commun*. Toutefois, la question reste la même : comment, dès lors que les passions sont plus puissantes¹⁹³ que la raison, assurer que l'on puisse vivre selon les exigences de la raison ? Le risque est grand que chaque comportement soit mu par l'opinion plus que par la raison : « Un désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, en tant que cette connaissance concerne des choses contingentes, peut être beaucoup plus facilement contrarié par le désir de choses qui sont présentes »¹⁹⁴ note la proposition 17 de la partie IV de l'*Éthique*, ce qui a pour conséquence que « les hommes sont plus émus par l'opinion que par la Raison véritable »¹⁹⁵. L'enjeu est donc de taille : mener chaque homme vers la raison compte tenu d'une nature de part en part passionnelle.

Matheron note que pour qu'un désir né d'une connaissance vraie soit suivi de l'exécution de ce même désir¹⁹⁶ il est nécessaire qu'il y ait l'une des deux conditions suivantes : la *condition maximum*, qui est celle d'un désir né de la raison qui soit plus puissant que la passion elle-même¹⁹⁷ (malheureusement, ce cas est rare et requiert que la raison soit déjà suffisamment développée) ; quant à la *condition minimum*, qui nous intéresse tout particulièrement,

Il faut que le désir né de la connaissance vraie, trop faible encore pour nous entraîner seul, soit renforcé par des désirs passionnels qui nous orientent dans la même direction ; et que l'appoint ainsi fourni soit assez fort pour vaincre les désirs passionnels antagonistes. Gouvernement de coalition, cette fois. En droit, ce n'est pas impossible, car toutes les passions ne sont pas fatalement néfastes : s'il n'y a pas de finalité providentielle, il n'y a pas non plus de finalité démoniaque. Mais cela dépend des causes extérieures, et d'elles seules. Cette condition implique donc que les causes extérieures *s'organisent d'elles-mêmes* de façon à nous faire agir *comme si* la seule

¹⁹² *Éthique*, IV, scolie de la proposition 18.

¹⁹³ Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie du troisième chapitre.

¹⁹⁴ *Éthique*, IV, proposition 17.

¹⁹⁵ *Éthique*, IV, scolie de la proposition 17.

¹⁹⁶ Ce qui est en question dans le fait de vivre selon les exigences de la raison. Spinoza cite en effet Ovide pour pointer le problème suivant : « D'où est né ce mot du Poète : *je vois le meilleur, je l'approuve, et je fais le pire* », *Éthique*, IV, scolie de la proposition 17, Spinoza souligne.

¹⁹⁷ Notons ici qu'il s'agit bien du phénomène décrit dans la deuxième partie de notre troisième chapitre où nous avons montré que seul un affect pouvait vaincre un autre affect. La raison étant impuissante, lorsqu'elle est seule. Voir *supra*, p. 43.

Raison nous commandait. Tant que la raison demeure incapable de voler de ses propres ailes, nous ne pouvons vivre selon ses exigences que si nos aliénations sont convenablement dirigées.¹⁹⁸

Matheron note avec raison que toutes les passions ne sont pas néfastes et en effet, l'affect d'espoir, primordial dans l'accès à la concorde peut être envisagé comme utile. Certes, il est par nature mauvais, cependant il peut être un moteur puissant pour exécuter des actions, se comporter, selon les exigences de la raison. De même, la crainte d'être puni, que ce soit par les forces policières de la Cité ou tout simplement par le jugement d'autrui, malgré sa nature passionnelle peut néanmoins fournir un mobile puissant de comportement (une crainte unique ne saurait toutefois mener à la concorde). D'autre part Matheron insiste sur l'extériorité d'une telle condition : « Mais cela dépend des causes extérieures, et d'elles seules » écrit-il dans l'extrait cité plus haut. Faire comme si la raison nous commandait, c'est être conditionné par l'extérieur à se comporter selon les exigences de la raison. L'on peut alors apercevoir en quoi la concorde serait un *ethos* favorable au développement de la sagesse spinoziste : les individus se comportent selon les exigences de la raison, s'y conforment par les règles de droit, malgré une intériorité passionnelle. On peut également lire dans l'extrait de Matheron « Tant que la raison demeure incapable de voler de ses propres ailes, nous ne pouvons vivre selon ses exigences que si nos aliénations sont convenablement dirigées », les termes « convenablement dirigées » nous incitent à penser qu'il s'agit bien là d'obligation extérieure, comme des règles de droit que nous devrions respecter. Il est ainsi possible de penser des aliénations « positives » qui, cependant, pourraient conduire à la sagesse.

Spinoza fournit dans sa description du régime monarchique de telles dispositions, comme par exemple le fait pour chaque citoyen de ne pas posséder la terre qu'il cultive ou qu'il habite. Spinoza écrit : « Les champs et tout le sol, et aussi les maisons si faire se peut, seront propriété publique, c'est-à-dire appartiendront à celui qui détient le droit de la Cité »¹⁹⁹, par suite la Cité louera tel sol à tel citoyen. La raison pour laquelle cette règle de droit conditionne un accès à la concorde réside dans le fait que la multitude devient alors un bloc monolithique dont les intérêts sont unis, face au roi qui devra s'y soumettre selon les modalités que nous avons précédemment vues. Attardons-nous plus amplement sur cet exemple. Ce

¹⁹⁸ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minituit, 1969, p. 239.

¹⁹⁹ *Traité politique*, 6/12.

qu'indique Matheron, c'est que « la terre divise les hommes »²⁰⁰, tandis que les intérêts économiques (dépourvus d'intérêts du sol) convergent pour unir les hommes. De sorte qu'« il est clair, dans ces conditions, que, pour qu'il y ait *une* volonté populaire *unique*, il faut que les citoyens s'intéressent exclusivement à l'argent, et non pas du tout à la terre prise comme fin en soi »²⁰¹. Cette règle de droit est censée éviter l'investissement affectif envers la terre : « Ce qui sera ainsi évité, ce sera l'*immobilisation des capitaux dans l'achat de terre* »²⁰² ; ceci permet que l'accès à une terre soit facilité et ainsi que la terre « [cesse] de faire l'objet d'un investissement financier, [cesse] du même coup de faire l'objet d'un investissement affectif »²⁰³. Par voie de conséquence, naît l'intérêt général unique, que le Conseil représentera massivement. Cette question de la propriété est primordiale, explique Spinoza : « Ceci encore, d'une grande importance pour la paix et la concorde : aucun citoyen ne devra posséder de biens immeubles (*voyez l'article 12 du chapitre précédent*) »²⁰⁴ car, comme nous venons de l'écrire : « Chacun ne défend la cause d'autrui que dans la mesure où il estime ce faisant consolider sa propre situation »²⁰⁵. De sorte qu'il est nécessaire que des règles de droit encadrent ce qui peut diviser les hommes et nuire à un *intérêt commun unique* ; la « nationalisation » du sol permet, selon Spinoza, de remplir un tel objectif : « le moyen d'y parvenir est simple, mais il est radical ; il faut *nationaliser le sol*. [...] Ce que nous dit exactement Spinoza, c'est que la terre appartiendra à l'État, et que l'État la louera à des particuliers qui l'exploiteront individuellement [...] »²⁰⁶. Cette règle de droit est un exemple, nous semble-t-il, d'aliénation « positive », c'est-à-dire de règles de droit qui conduisent les hommes à agir de telle manière rationnelle. En effet, selon Spinoza, la nationalisation du sol se révèle être une condition de l'accès à la concorde dans le cas d'une monarchie. Cette dernière indication « dans le cas d'une monarchie » nous permet de préciser que l'accès à la concorde est différent suivant le type de régime en place ; il s'agit là des « conditions réelles et historiques » dans l'accès à la concorde dont nous parlions plus tôt²⁰⁷.

Toujours est-il que des règles de droit inclinant les individus à agir de telle ou telle manière sont nécessaires dans l'accès à la concorde. En d'autres termes, il s'agit,

²⁰⁰ A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et Rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 161.

²⁰¹ *Ibid.*, Matheron souligne.

²⁰² *Ibid.*, p. 162.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Traité politique*, 7/8.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ A. Matheron, « Passions et institutions selon Spinoza » in Ch. Lazzeri et D. Reynié, *La raison d'État : Politique et Rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 161.

²⁰⁷ Voir *supra*, p. 59.

politiquement, de diriger le *conatus* des individus pour qu'il aille dans la direction d'un comportement raisonnable.

Nous avons montré que, politiquement, les intentions ne comptent pas. Et effectivement, du point de vue de l'action, ce qui distingue le comportement raisonnable d'un sage et le comportement raisonnable d'un individu soumis à ses passions, c'est l'intention. Aussi, « le comportement de l'homme raisonnable et celui de l'homme passionné peuvent donc se ressembler extérieurement. [...] Tout dépend du conditionnement qui nous façonne, et en particulier du conditionnement politique »²⁰⁸. Toutefois, savoir cela ne détermine pas comment l'on peut passer d'un conditionnement à une rationalité interne. L'objet est ici de faire le lien, qui ne va nullement de soi, entre agir par conformité à la raison et agir sous le seul commandement de la raison. En d'autres termes : « pouvons-nous nous élever jusqu'à ce degré supérieur de liberté où nous n'aurions plus besoin de la complicité des circonstances pour ressembler à notre modèle idéal ? »²⁰⁹. Répondre à cette question, c'est répondre à la question fondamentale du spinozisme, puisque la réponse à cette question n'est autre que le mouvement même de la V^e partie de l'*Éthique* : *De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine*. Nous verrons que par le parallélisme que met en place Spinoza dès la première proposition de la V^e partie, la voie vers la libération est ouverte.

Le mouvement de la V^e partie de l'*Éthique* est celui d'un progrès intellectuel qui est permis ou, plus précisément, favorisé par le milieu social et politique :

Ainsi le milieu culturel aménagé par ce genre d'État [autoréglé] est-il au plus haut point favorable : il nous prépare à devenir raisonnable, et, en attendant, il nous détermine à agir comme si nous l'étions déjà. Non seulement il nous fournit l'appoint passionnel dont notre Raison a besoin pour faire triompher ses exigences, mais il crée les conditions extérieures d'un progrès intellectuel au terme duquel nous pourrons nous passer de ce même appoint.²¹⁰

Sont ici données les raisons du passage de la rationalité externe vers la rationalité interne : d'abord les conditions sociales et politiques fournissent un appui rationnel, conditionnent les actions pour qu'elles soient raisonnables. Mais ces conditions, en outre, permettent l'achèvement vers la rationalité interne en ceci qu'elles permettent le progrès intellectuel qui mène vers la béatitude. Est-ce à dire que ces conditions soient nécessaires pour

²⁰⁸ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 521.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 543.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 513.

parvenir à la béatitude et la liberté ? Que sans ces conditions, nul ne pourrait jamais y accéder ? Ce n'est pas tout à fait exact : il est possible de parvenir à la liberté dans n'importe quelle société. Néanmoins, étant donné un climat social noyé dans des passions violentes, « la libération intérieure y est donc plus difficile »²¹¹ note Matheron. La concorde a donc une utilité immense dans l'avènement de la raison, sans conduire nécessairement à la sagesse, elle permet d'y accéder plus facilement. Comment cela se fait-il ? Comment le progrès intellectuel dont parle Matheron peut-il advenir ? Il peut advenir en raison de la paix et la sécurité qui reste dans la Cité. Si, dans un monde où les passions gouvernent les individus, la libération intérieure est plus difficile en raison d'un climat belliqueux et non sécurisé ; alors, dans un climat social et politique apaisé et sécurisé, la libération intérieure est favorisée (sans qu'elle en soit une conséquence nécessaire). C'est en analysant les passions qui sévissent dans chacune des sociétés que Matheron montre en effet qu'un système autoréglé peut amener chaque individu vers la raison, en ceci que « certaines formes de joie contribuent à la concorde, mais certaines formes de tristesse également »²¹². Dans un état de nature où les pires passions se déchaînent (comme la haine), point de concorde envisageable. Dans une théocratie (telle que celle des Hébreux que Spinoza analyse longuement dans le *Traité théologico-politique*), il y a une forme d'équilibre mais qui nuit au progrès. Au contraire, dans les systèmes autoréglés, les passions prédominantes sont des passions joyeuses qui peuvent être excessives (amour envers les choses, la satisfaction intérieure, la faveur, la gloire) mais peuvent aussi parvenir à l'allégresse. Étant donné une allégresse prédominante, la pure haine interhumaine ne serait plus qu'une exception. Notons que selon le Spinoza de l'*Éthique*, l'espoir est par nature mauvais : « L'*espoir* n'est rien d'autre que la joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée, dont nous doutons de l'évènement. La *crainte* au contraire est la tristesse inconstante, née de l'image d'une chose douteuse »²¹³. L'espoir est l'envers de la crainte et est, comme elle, une passion. Cependant nous avons vu que le *Traité politique* est moins catégorique et montre qu'une multitude libre vit *davantage* dans l'espoir que dans la *crainte*. Matheron avance que l'espoir est par nature mauvais en ceci qu'il est lié à la crainte, mais « considéré en lui-même en tant qu'il est joie et amour »²¹⁴, il est une passion bonne quoique parfois excessive.

Aussi, les conditions sont là pour parvenir à une rationalité interne :

²¹¹ *Ibid.*, p. 522, note 22.

²¹² *Ibid.*, p. 518.

²¹³ *Éthique*, III, scolie 2 de la proposition 18, Spinoza souligne.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 518.

Point n'est besoin d'être raisonnable pour le devenir ; car, dans une société bien faite, les causes extérieures s'organisent d'*elles-mêmes* de façon à nous procurer ce champ perceptif et cette paix dont notre Raison a besoin pour triompher. [...] Quoi qu'il en soit, plus les institutions et les mœurs se rapprochent de cet idéal, plus la Raison arrive facilement à s'imposer.²¹⁵

Si nous avons expliqué en quoi une politique de la raison peut mener à la concorde, il nous reste à expliciter ce passage d'une rationalité externe à une rationalité interne : la libération des individus. C'est-à-dire, au fond, expliciter ce qu'entend Matheron par « la Raison arrive facilement à s'imposer ».

5.2 La rationalité interne

Le passage d'une rationalité interne à une rationalité externe est celui d'une Cité en paix dans laquelle les individus peuvent, parce que le climat s'y prête, développer leur raison et leur sagesse. Mais plus encore, le passage d'une rationalité externe à une rationalité interne est bien la théorie du *comme si* qui permet à un individu (et de fait à une multiplicité d'individus) d'accéder à la sagesse par un travail préparatoire par lequel il est déterminé. Cette idée trouverait selon Charles Ramond sa confirmation dans le scolie de la proposition 33 de la V^e partie de l'*Éthique* :

On trouverait d'ailleurs une confirmation de cette théorie du « comme si » dans le scolie qui suit *Éthique* V 33 (proposition selon laquelle « l'amour intellectuel de Dieu qui naît du troisième genre de connaissance est éternel »). Spinoza y déclare en effet : « quoique cet amour pour Dieu n'ait pas eu de commencement (*par la prop. préc.*), il a pourtant toutes les perfections de l'amour, *comme s'il* avait pris naissance, ainsi que nous l'avions imaginé dans le corollaire de la proposition précédente ». La différence de contexte ne doit pas nous dissimuler l'identité des problèmes : il s'agit toujours de la question de la naissance, ou du surgissement, de la raison : peut-on, ou ne peut-on pas faire légitimement « comme si » elle avait un commencement ? À bien y réfléchir, c'est même exactement le cœur de la relation entre politique et rationalité.²¹⁶

Ce qu'indique Ramond est tout à fait capital car il s'agit d'expliquer comment la raison peut naître d'un agir conforme à la raison. Comment la raison peut-elle naître d'un *comme si* ? Mais n'est-ce pas là le mouvement même de la V^e partie de l'*Éthique* ? En effet,

²¹⁵ *Ibid.*, p. 519.

²¹⁶ C. Ramond, « La Loi du nombre (ou la démocratie comme “régime absolu”) », Introduction au *Traité politique*, Paris PUF, 2015, p. 27, note 2. Les traductions sont de C. Ramond.

cette V^e partie se divise en deux parties dont la première (de la proposition 1 à la proposition 20) porte sur les *remèdes* aux affects dans un sens *prescriptif*. Il s'agit de préceptes à appliquer pour préparer le caractère radical de la deuxième partie de cette V^e partie (de la proposition 21 à la proposition 42). Comme l'indique Pierre Macherey : « Ces propositions énoncent une solution d'un tout autre type, ayant un caractère maximal, et dont on peut considérer qu'elle prend d'une certaine manière le relais de la précédente, dans la mesure où il est manifeste qu'elle n'est envisageable, et même tout simplement abordable, qu'une fois le terrain déblayé par cette dernière »²¹⁷.

Et en effet, lorsque Spinoza écrit dans le scolie de la proposition 10 de la V^e partie qu'il propose une règle de vie correcte pour qui n'a pas une connaissance parfaite de ses affects, il s'agit là de préceptes qui toutefois ne requièrent pas une connaissance très étendue du système affectif mais qui, progressivement, peuvent mener l'individu vers sa propre libération. Spinoza propose donc d'appliquer des préceptes sans en connaître tous les tenants et les aboutissants. Il propose de faire, d'une certaine manière, « comme si » l'individu les connaissait et « oui, au bout de peu de temps, il pourra la plupart du temps diriger ses actions sous le commandement de la raison »²¹⁸. Et ces préceptes ne sont pas sans lien avec la société commune comme l'indique Pierre Macherey : « Car le précepte auquel nous avons soumis l'ensemble de notre conduite coïncide avec “la règle de notre intérêt véritable qui n'est rien d'autre que le bien résultant d'une amitié mutuelle et de la société commune”, qui nous pousse à éviter par tous les moyens de vains conflits »²¹⁹ : en bref, il s'agit de la concorde, de l'union des cœurs. Enseigner par des règles de droit à ne jamais chercher le conflit mais toujours l'amitié, privilégier ces instances institutionnelles qui permettent aux individus de vivre ensemble, voilà une piste pour une libération collective. Car sont mis en avant des affects de joie et des conduites raisonnables qui préparent le déploiement de la raison.

En effet la V^e partie commence (proposition 1) par rappeler ce que l'on a coutume d'appeler le parallélisme corps/esprit : « Selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'âme, ainsi, exactement, les affections du corps ou images des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans le corps »²²⁰, et à la démonstration de compléter : « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses ; et

²¹⁷ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La cinquième partie, les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, p. 41.

²¹⁸ *Éthique*, V, scolie de la proposition 10.

²¹⁹ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La cinquième partie, les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, p. 81, la traduction est de P. Macherey.

²²⁰ *Éthique*, V, proposition 1.

réci­proque­ment l'ordre et la connexion des choses est le même que l'ordre et la connexion des idées »²²¹. Aussi il n'y a pas de stricte séparation entre une action et son idée, puisque l'âme n'est que l'idée du corps. Faire telle action raisonnable, suivre les préceptes qu'envisage Spinoza, c'est déjà ordonner ses pensées dans le sens de la raison. C'est pour cette raison que nous pouvons parler d'un passage d'une rationalité externe à une rationalité interne, en ceci que l'âme et le corps ne sont pas deux substances distinctes mais bien une seule et même chose selon deux attributs différents (pensée et étendue). Et voilà qu'il y a un renforcement autonome, à partir des conditions extérieures qui le favorisent, vers une conduite raisonnable qui dès lors qu'elle acquiert une certaine autonomie n'a plus besoin de ces conditions extérieures pour s'épanouir dans un développement de la raison :

Ce n'est pas simplement pour faire prévaloir *hic et nunc* ses exigences que la raison, tant qu'elle ne constitue pas la plus grande partie de notre esprit, a besoin d'un contexte passionnel favorable ; c'est aussi pour se développer jusqu'au moment où elle pourra se passer de *cet appoint* : en l'absence de certaines conditions extérieures, elle n'atteindra jamais le seuil d'invincibilité à partir duquel il lui serait possible d'orienter notre conduite indépendamment de toute condition extérieure. Or l'aménagement de notre milieu, pour une très grande part tout au moins, dépend du type de société où nous vivons : c'est l'État libéral [le système autorégulé] (et, à des degrés divers, tous ceux qui lui ressemblent de près ou de loin par tel ou tel aspect de leurs institutions et mœurs) qui atténue la virulence de nos passions en nous obligeant à les étaler dans le temps et en nous faisant imaginer le cours des choses comme nécessaire ; c'est lui qui enrichit notre champ perceptif en privilégiant les sentiments qui se rapportent à une multitude d'objets.²²²

Ainsi, selon Matheron, un système autorégulé n'est pas simplement une condition d'une paix entre les individus mais bien l'avènement de la rationalité interne. C'est grâce au système autorégulé que la raison interne peut advenir ; ce système autorégulé constitue ce que Matheron appelle « l'appoint » à la raison. Un ce sans quoi la raison ne peut se déployer, en raison des nombreuses passions violentes qui ont cours au sein du monde interhumain dans l'état de pure nature.

Par là nous comprenons que la politique de la raison fournit une première étape, certes non suffisante, au déploiement de la raison (interne). Elle permet aux individus, par les institutions qui le déterminent, à moins être soumis à la haine et plus aux passions bonnes qui

²²¹ *Éthique*, V, démonstration de la proposition 1.

²²² A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minit, 1969, p. 546, nous soulignons.

sont un soutien favorable au développement de la raison. En effet, comme nous l'avions envisagé, les affects et la raison ne sont pas tout à fait antinomiques. La raison a nécessairement besoin d'un appoint passionnel (passions bonnes ou actives, précisons-le). Le parallélisme corps/esprit, lui, permet un renforcement continu de la puissance de la raison. Ce renforcement est toutefois long, comme l'indique Macherey :

Évidemment, ces objectifs sont idéaux, et Spinoza insiste sur le fait que leur réalisation ne peut être que conditionnelle et relative, en tout cas progressive. C'est seulement à la longue, au prix de nombreux efforts et d'approximations, et non sans être nous-mêmes arrêtés par les hésitations liées au phénomène de la *fluctuatio animi* que nous parviendrons à rééquilibrer le régime de nos représentations usuelles, de manière à orienter celui-ci dans le sens d'une plus grande activité de l'âme.²²³

Néanmoins, tout ceci est loin d'être suffisant. Cela concerne toujours un remède aux affects qui ne concerne que les individus qui n'ont pas une connaissance parfaite des affects. L'*Éthique* est bien une libération par la *connaissance* et les déterminations politiques ne pourront jamais égaler une connaissance minutieuse, une lecture attentive et convaincue de l'*Éthique* ; mais ces déterminations extérieures y *préparent*. Par suite, il est nécessaire de connaître. Ceci ne pose pas de problème dans un système autoréglé : « Sous l'influence de la raison, nous désirons connaître et faire connaître. Pour connaître, nous avons besoin d'un champ perceptif à la fois équilibré et riche, qui requiert lui-même un développement harmonieux de toutes les aptitudes de notre corps. Pour diffuser nos connaissances, nous avons besoin d'un climat de paix sociale »²²⁴ ; et, en raison du fait que « le bien que chacun de ceux qui pratiquent la vertu recherche pour lui-même, il le désirera aussi pour tous les autres hommes »²²⁵, alors, plus la connaissance sera diffusée, plus elle se diffusera. Peut-être est-ce là ce qu'envisageait Spinoza lorsqu'il a écrit dans l'extrait que nous avons mis en exergue de ce mémoire : « En outre il faut s'appliquer à la philosophie morale, ainsi qu'à une doctrine de l'éducation des enfants », le thème de l'éducation, lorsqu'il s'agit de penser une société qui permet au plus d'individus possibles d'atteindre le souverain bien, n'est pas un hasard. Un système autoréglé est alors aussi un système qui sait enseigner la raison, faire connaître. Peut-être est-ce là la plus importante des institutions.

Cette question de l'éducation est en outre reprise dans le *Traité politique* : « Les universités fondées aux frais de la République sont instituées non tant pour cultiver le génie

²²³ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, 1994, p. 81.

²²⁴ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 517.

²²⁵ *Éthique*, IV, proposition 37.

propre de chacun, que pour le corseter. Mais, dans une libre République, les sciences et les arts seront excellemment cultivés s'il est accordé à quiconque en demande l'autorisation d'enseigner publiquement, à ses frais et au péril de sa réputation »²²⁶. Cependant, à la lecture de ce passage, nous pourrions penser que, justement, il ne faut pas que l'éducation soit une institution. Or, comme le fait remarquer à juste titre Charles Appuhn dans une note de son édition du *Traité politique* : « Spinoza parle des Universités d'après l'exemple que donnait celle de Leyde, où l'enseignement philosophique et théologique avait principalement pour but d'établir solidement dans l'esprit des étudiants les dogmes de l'Église calviniste. Peut-être y a-t-il lieu de rappeler ici son refus d'occuper la chaire qui lui fut offerte à Heidelberg »²²⁷. L'enseignement que reçut Spinoza d'après Franciscus van den Enden peut également fournir une raison de cette position, car ce fut un enseignement non officiel. Ce qu'il faut retenir c'est que Spinoza intègre la connaissance des sciences et des arts *dans* le processus de libération. Dans un contexte éducatif et universitaire autre, il est tout à fait envisageable de penser l'éducation comme une institution qui tâche de « faire connaître », non d'endoctriner, et qui aurait pour conséquence un développement très important de la raison. Certes, il n'est pas possible d'obliger autrui à savoir, mais il s'agit de conditions pour une rationalité interne, non d'un avènement *obligatoire* d'une communauté des sages, ce qui serait une absurdité. L'éthique, en effet, ne se pose pas en termes de dressage.

Si l'on a vu que la concorde (la *paix* au sens fort) était l'objet principal de la philosophie politique de Spinoza ; cette dernière partie nous a permis de comprendre qu'en réalité la concorde est l'objet principal de l'ensemble de la philosophie de Spinoza. Une concorde qui certes *n'est pas* une communauté des sages, mais la *permet*. Si effectivement dans l'état de pure nature atteindre la raison est un exercice hautement difficile, et si dans un système autoréglé ce processus y est favorisé, l'on comprend que Spinoza ait consacré deux traités à la question politique. On comprend qu'il ait dès le début de son œuvre (*Traité de la réforme de l'entendement*) songé à la libération collective *par* une société bien formée. Mais on comprend également qu'il ait conçu le lien entre raison et concorde dans l'*Éthique*, le livre des sages qui se présente comme un ouvrage individualiste et qui pourtant fait le lien consubstantiel entre la sagesse et la Cité, car la libération de la Cité est bien l'horizon sous lequel Spinoza pense la philosophie.

²²⁶ *Traité politique*, 8/49.

²²⁷ C. Appuhn, note 19 du *Traité politique*, Paris, Flammarion, 1966, p. 360.

Conclusion

« La politique de la raison », telle était l'expression de la thèse que nous souhaitions mettre à l'épreuve dans la philosophie de Spinoza afin de répondre au problème d'une libération collective chez Spinoza. La libération collective est un problème crucial tant il met en jeu l'ensemble de la philosophie de Spinoza : il s'agit de questionner la béatitude au-delà du sage. Comment penser une libération collective, tout en sachant que les individus sont davantage mus par des passions que par la raison ? Ou, plus encore : comment penser une concorde si les individus sont mus par ces dites passions ? Telles étaient les questions que nous avons posées, et auxquelles nous avons essayé de répondre.

Pour ce faire, nous avons en premier lieu décrit la genèse de l'État (y compris le passage, spéculatif, de l'état de pure nature à l'État) ; puis, il nous a fallu montrer que la finalité de l'État chez Spinoza correspondait bien à la concorde. Le concept de concorde a donc été l'objet de notre travail, notre champ d'étude, sur lequel justement la notion de politique de la raison était attachée. En effet, nous avons montré que la concorde est consubstantielle à la raison, ou, plus exactement, la conduite selon la raison conduit à la concorde. Toutefois, des objections se sont présentées, notamment celle qui rappelle qu'une société idéale, dans laquelle chaque individu est mu par la raison est une société improbable sinon impossible. Pour parvenir à la concorde, il nous a fallu alors interroger d'autres voies. En nous appuyant sur les travaux d'Alexandre Matheron, nous avons mis en évidence le caractère externe de cette rationalité qui conduit à la concorde, couplée à des affects qui, malgré leur nature mauvaise, sont un levier puissant pour garantir et conserver un État en paix : l'espoir. Le « ce qui fait que »²²⁸ les individus vivent sous la conduite de la raison, tout en intégrant le fait qu'ils ne seront pas mus *uniquement* par la raison, nous l'avons nommé « politique de la raison ». Cette appellation est justifiée par ce qu'elle désigne : le lien entre *politique et rationalité*. Aussi, la suite de notre travail a été de comprendre ce qu'était, *en fait*, une politique de la raison, c'est-à-dire des règles de droit instituées avec raison qui font que les individus vivent sous la conduite de la raison, sans qu'ils le soient *intérieurement*. C'est donc une théorie du « comme si » que nous avons mis en avant.

Mais il n'était pas possible d'en rester là, la philosophie de Spinoza est une philosophie de la béatitude et notre objet a ensuite été d'interroger cette politique de la raison avec l'objectif premier de la philosophie de Spinoza. Ce que nous avons compris c'est que,

²²⁸ Par référence à la démonstration de la proposition 40 dans l'*Éthique*, IV : « Ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la Raison ».

sans aller jusqu'à dire que la politique de la raison produise nécessairement une communauté des sages, en revanche on peut affirmer qu'elle la permet. La politique de la raison donne les conditions pour un développement de la raison, lequel s'il aboutit *absolument* conduit à la communauté des sages (ce qui aboutirait d'ailleurs à la fin de l'État, au sens de son inutilité puisque les sages n'ont pas besoin de règles de droit). La politique de la raison ne produit pas des sages, elle prépare à la sagesse, elle est la condition d'un déploiement de la raison. Mais plus encore, la politique de la raison est la condition de toute vie sous la conduite de la raison. Comme l'écrit avec justesse Matheron : « Sans un bon environnement social, l'homme est presque toujours polarisé sur l'immédiat, aveuglé par des sentiments monoïdéistes et effroyablement superstitieux. Maintenant, au contraire, nous sommes renseignés sur les médiations qui permettent à la Raison de se développer effectivement »²²⁹. Ces raisons, ce sont les raisons extérieures, le contexte social modelé par la politique de la raison dont nous parlons. Cette politique de la raison conduit à des systèmes *autoréglés* et sont le terreau parfait pour le développement de la raison. Sans eux, l'accès à la béatitude serait considérablement empêché.

Si l'état de pure nature nuit au développement de la raison, et qu'à l'inverse la politique de la raison y conduit, toute la philosophie de Spinoza est liée à ce contexte social ; ainsi, nous espérons avoir montré que cette notion est pertinente et féconde pour comprendre la philosophie de Spinoza, qu'elle met en valeur le paradoxe de *la libération collective*. Mais, plus encore, nous espérons que cette notion de « politique de la raison » ainsi que les développements que nous avons faits, permettent de répondre à ce paradoxe que nous avons pointé dans notre introduction, paradoxe qui nous a conduit à écrire ce mémoire de recherche.

²²⁹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 546.

Bibliographie

Œuvres de Spinoza :

SPINOZA Baruch, *Œuvres I : Premiers écrits*, trad. M. Beyssade et J. Ganault, Paris, PUF, 2009.

SPINOZA Baruch, *Œuvres III : Traité théologico-politique*, trad. P.-F. Moreau et J. Lagrée, Paris, PUF, 2016.

SPINOZA Baruch, *Œuvres IV : Éthique*, trad. P. -F. Moreau, Paris, PUF, 2020.

SPINOZA Baruch, *Œuvres V : Traité politique*, trad. C. Ramond, Paris, PUF, 2015.

SPINOZA Baruch, *Œuvres* (4 vol.), trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964-1966.

Œuvres d'autres auteurs :

HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Flammarion, 2017.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

MACHIAVEL Nicolas, *Le prince*, trad. Y. Lévy, Paris, Flammarion, 1992.

Littérature secondaire :

BALIBAR Étienne, *Spinoza politique : Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.

BOVE Laurent, *La Stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

DELEUZE Gilles, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003.

HERVET Céline, *De l'imagination à l'entendement : La puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Garnier, 2011.

LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

LAZZERI Christian et REYNIE Dominique (dir.), *La raison d'État : Politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (5 vol.), Paris, PUF, 1994-1998.

MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

MATHERON Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

MATHERON Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza : L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 2009.

NADLER Steven, *Spinoza : A life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

NEGRI Antonio, *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.

RAMOND Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007.

STRAUSS Leo, CROPSEY Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 2013.

TERREL Jean, *Les Théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001.

Articles :

CHARRAK André, « Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 35, n°3, 2002, p. 399-414.

ESPINOZA ANTON Francisco Javier, « L'obéissance de l'individu et l'indignation contre la Loi : que peut la multitude ? », *Revue internationale de philosophie*, vol. 295, n°1, 2021, p. 37-54.